Ibnu Rusyd (Averroes)
(520 H-595 H / 1126 M-1198 M)

BUKU I
JILID 1 & 2

Sebuah Kitab Fiqih Referensi Legendaris Terlengkap yang Ditulis Oleh Seorang Ahli Fiqih dan Filsuf Terbesar di Dunia

بداية المجتهد ونهاية المقتصد

BIDAYATUL MUJTAHID WA NIHAYATUL MUQTASHID

Rujukan Utama Fiqih Perbandingan Mazhab Ahlussunnah Wal Jama'ah

Kata Pengantar: • Syaikh Muhammad Wa'iz
• DR. Mahmud Khadhrah

AKBARMEDIA
Khazanah Buku Islam Rujukan

Sebuah Kitab Fiqih Referensi Legendaris Terlengkap yang Ditulis Oleh Seorang Ahli Fiqih dan Filsuf Terbesar di Dunia

BIDAYATUL MUJTAHID WA NIHAYATUL MUQTASHID

Rujukan Utama Fiqih Perbandingan Mazhab Ahlussunnah Wal Jama'ah

Semenjak Thariq bin Ziyad (Taric el Tuerto) berhasil membuka rahim Andalusia (Spanyol) melalui selat Gibraltar pada 711 M—*seusai ekspedisi Islamnya dari Afrika Utara*—maka saat itulah Islam masuk dengan derasnya ke Eropa, di awali dari Spanyol kemudian Perancis hingga ke Italia. Di awal milenium pertama, muncul dua kekuatan super power yang silih berganti menguasai Andalusia, yaitu pemerintahan Murabithun (Yusuf bin Tasytin) kemudian Muwahidun (Ibnu Tumart).

Di tengah-tengah dua kekuasaan tersebut lahirlah dua orang ahli fiqih terkenal di Andalusia, yang sama-sama bernama Ibnu Rusyd, keduanya sama-sama bermazhab Maliki. Yang pertama adalah Ibnu Rusyd al-Jadd (si kakek) dan yang kedua adalah Ibnu Rusyd al-Hafid (si cucu). Namun dari keduanya yang paling tersohor di dunia adalah Ibnu Rusyd al-Hafid yang memiliki beragam profesi mulai dari dokter, dosen/guru, ahli hukum, filsuf, pejabat negara dan penulis dengan karya legendarisnya yang terkenal di dunia, yaitu Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqhtashid. Di masanya setidaknya hingga saat ini belum ada atau bahkan tidak ada yang mampu menandingi ketinggian kualitas fiqih perbandingan yang terdapat dalam karya ini.

Dalam pandangan Ibnu Rusyd, terutama ketika berbicara tentang hasil ijtihad dalam fiqih, kebenaran hanya mutlak datang dari Allah Ta'ala, adapun manusia tidak mengeluarkan kebenaran bahkan untuk mendapatkannya mereka hanya bisa melaluinya dengan jalan menafsirkannya. Dan tafsir bukanlah kebenaran itu sendiri sebagaimana ia harus terus dipegang teguh. Karena akan ada masanya setiap penafsiran tersebut diuji sehingga diketahui benar tidaknya. Oleh karena itu, harus bisa dibedakan mana tafsir dan mana kebenaran, karena tafsir berasal dari manusia sementara kebenaran berasal dari Allah Subhanahu wa Ta'ala. Tafsir bisa berubah setiap masa seiring perubahan dan kematangan berpikir manusia sementara kebenaran takkan pernah berubah oleh tempat dan waktu. Selamat membaca…

ISBN 978-602-9215-23-6

Sebuah kitab fiqih referensi legendaris terlengkap
yang di tulis oleh seorang ahli fiqih dan filsuf Islam terbesar di Dunia

Ibnu Rusyd (Averroes)
(520 H-595 H / 1126 M-1198 M)

بداية المجتهد ونهاية المقتصد

bidayatul mujtahid

wa Nihayatul Muqtashid

Rujukan Utama Fiqih Perbandingan
Mazhab Ahlussunah wal Jama'ah

Kata Pengantar:
Syaikh Muhammad Wa'izh
DR. Mahmud Khadhrah

AKBARMEDIA
Khazanah Buku Islam Rujukan

Januari, 2013

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Rusyd, Ibnu (Averroes)
Syarah Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtashid/Penulis: Ibnu Rusyd/Tahqiq & Takhrij: Asy-Syaikh DR. Abd Allah al-'Abadi/Penerjemah: Abdul Rasyad Shiddiq/Penyunting: Tim Akbar/
Penerbit: AKBAR MEDIA EKA SARANA, 2013/lx + 644 hlm, 19.5 x 26.5 cm

Judul Asli : بداية المجتهد ونهاية المقتصد

ISBN : 978-602-9215-23-6

bidayatul mujtahid
wa Nihayatul Muqtashid

Penulis:
Ibnu Rusyd
Penerjemah:
Abdul Rasyad Shiddiq
Penyunting:
Tim Akbar
Ilustrasi dan Desain Sampul:
Ari Ardianta
Perwajahan Isi dan Penata Letak:
Akbarmedia

AKBARMEDIA
Khazanah Buku Islam Rujukan

Jl. Batu Ampar V - No. 8 • Batu Ampar • Kramat Jati • Jakarta Timur
Telp: (021) 82.566.566, 98233829 Fax: (021) 7050.3031, 8088.5468
Website : www.penerbitakbar.com
e-mail: info@penerbitakbar.com, akmed@cbn.net.id
Anggota IKAPI

All Rights Reserved
Hak Cipta Terjemahan Dilindungi Undang-Undang

Cetakan Pertama: Shafar 1434 H / Januari 2013 M

Daftar Isi

PENGANTAR PENERBIT xix

IBNU RUSYD: Imam Fiqih Maliki dan Fiqih Perbandingan xxiv
MASA IBNU RUSYD DAN AWAL MULA DILEGITIMASINYA TA'WIL (INTERPRETASI) xliii

PENDAHULUAN 1

.::• Bab 1 : Bersuci •::. [7]

I. **BERSUCI DARI HADAS** 7
A. **WUDHU** 7
1. Dalil-dalil Kewajiban Wudhu 7
a. al-Maa-idah ayat 6 7
b. hadits Nabi 7
c. ijmâ' 8
2. Tata Cara Berwudhu 9
a. niat 9
b. mencuci tangan sebelum mengambil air wudhu 10
c. *madhmadhah* (berkumur) dan *istinsyaq* (memasukkan air ke dalam hidung) dalam wudhu 11
d. membasuh wajah 12
e. membasuh tangan sampai siku 13
f. kadar bagian kepala yang harus diusap 15
g. membasuh anggota wudhu yang sempurna 16
h. mengusap surban 17
i. mengusap sepasang telinga 17
j. membasuh sepasang kaki 18
k. urutan (*tartîb*) perbuatan-perbuatan wudhu 21
l. berturut-turut *(muwâlât)* dalam berwudhu 21
m. mengusap khuf 23
3. Kewajiban Bersuci dengan Menggunakan Air 29
a. air yang bercampur dengan benda najis 30
b. air yang sudah tercampur dengan minyak *za'faran* atau dengan benda atau zat lain yang suci 34

c. air yang telah digunakan untuk bersuci 34
d. kesucian orang kafir dan binatang ternak 35
e. air sisa bersuci pria (suami) dan wanita (istri) 39
f. air perasan anggur 41
4. Hal-hal yang Membatalkan Wudhu 43
a. batalnya wudhu yang disebabkan keluarnya sesuatu dari dalam tubuh 43
b. tidur 45
c. menyentuh wanita 48
d. menyentuh kemaluan 50
e. memakan makanan yang dimasak dengan api 52
f. tersenyum dalam shalat 53
g. mengusung jenazah 53
5. Hal-Hal yang Mensyaratkan Wudhu 54
a. menyentuh mushaf 54
b. keadaan-keadaan orang yang *junub* 55
c. melakukan thawaf 56
d. berzikir dan membaca Al-Qur`an 57
B. MANDI 58
1. Apa yang Harus Dilakukan dalam Mandi 58
a. menggosokkan tangan ke sekujur tubuh 58
b. niat 60
c. *madhmadhah* (berkumur) dan *istinsyaq* (memasukkan air ke dalam hidung) sebelum mandi 60
d. berurutan atau tidak? 61
2. Hal-hal yang Membatalkan Mandi 61
a. bersuci setelah melakukan hubungan seks 62
b. ukuran keluarnya sperma 63
3. Hukum Janâbah dan Haid 63
a. masuk masjid 63
b. menyentuh mushaf 64
c. membaca Al-Qur`an 65
C. HUKUM-HUKUM DARAH YANG KELUAR DARI RAHIM 65
1. Pembagian Darah yang Keluar dari Rahim 65
2. Masa Transisi Darah 66
a. masa haid maksimal dan minimal 66
b. haid tidak stabil 68
c. masa nifas minimal dan maksimalnya 69
d. mengeluarkan darah ketika hamil 69
e. darah kuning cair dan hitam menggumpal 70
f. ciri-ciri suci dari haid 71
g. *Istihâdhah* terus-menerus 72
3. Hukum-hukum Haid dan Istihâdhah 74
a. menggauli dan mencumbu istri yang sedang haid 75
b. menggauli istri yang masih haid di masa sucinya namun belum mandi 76
c. konsekuensi berjima' dengan istri yang sedang haid 77
d. mandi bagi wanita yang menderita *istihâdhah* 78
e. menggauli istri yang tengah mengalami *istahadhah* 82

D. **TAYAMUM** 83
1. Bersuci yang Boleh Diganti dengan Tayamum 83
2. Orang yang Diperbolehkan Tayamum 85
3. Syarat-syarat yang Memperbolehkan Tayamum 87
a. niat 87
b. mencari air 87
c. masuk waktu 88
4. Tata Cara Bertayamum 89
a. batasan tangan yang diusap 89
b. jumlah pukulan pada debu 91
c. meratakan debu pada anggota-anggota tayamum 92
5. Benda-benda yang Digunakan Untuk Tayamum 92
6. Hal-hal yang Membatalkan Tayamum 94
a. tayamum untuk berapa kali shalat 94
b. perintah untuk melakukan tayamum secara berulang-ulang setiap kali masuk waktu shalat 94
7. Beberapa Ibadah yang Menjadikan Tayamum Sebagai Syarat Sahnya 96

II. **BERSUCI DARI NAJIS** 96

A. **HUKUM BERSUCI DARI NAJIS** 97

B. **JENIS-JENIS NAJIS** 99
1. bangkai binatang yang tidak punya darah dan bangkai binatang laut 100
2. bagian tubuh binatang yang menjadi bangkai 102
3. memanfaatkan kulit bangkai 103
4. najisnya darah binatang daratan 104
5. najisnya air kencing dan kotoran manusia 105
6. najis yang sedikit 107
7. sperma 107

C. **TEMPAT NAJIS YANG HARUS DIBERSIHKAN** 108

D. **SESUATU YANG DAPAT DIGUNAKAN UNTUK MENGHILANGKAN NAJIS** 109

E. **TATA CARA MENGHILANGKAN NAJIS** 112

F. **ADAB-ADAB ISTINJA` (CEBOK)** 115

.::• Bab 2 : Shalat •::. [118]

I. **SHALAT FARDHU DAN APLIKASINYA** 118

A. **KEWAJIBAN SHALAT DAN HAL-HAL YANG TERKAIT DENGANNYA** 118
1. Penjelasan Kewajiban Shalat 118
2. Penjelasan Jumlah Kewajiban-kewajiban Shalat 118
3. Siapa yang Wajib Shalat 120
4. Kewajiban Orang yang Meninggalkan Shalat Karena Sengaja 120

B. **KETIGA SYARAT YAKNI SYARAT WAJIB, SYARAT SAH, DAN SYARAT SEMPURNA** 122
1. Waktu-waktu Shalat 123
a. Waktu-waktu yang Diperintahkan 123
1) tentang waktu-waktu pilihan 123
a) permulaan waktu shalat zhuhur 123
b) waktu shalat ashar 125
c) waktu shalat maghrib 127
d) waktu shalat isya' 128

e) waktu shalat shubuh 130
2) tentang waktu-waktu darurat 131
a) empat shalat yang diberlakukan waktu darurat 132
b) akhir waktu yang bisa digunakan untuk menjama' dua shalat 132
c) waktu darurat hanya berlaku untuk empat orang 133
b. Waktu-waktu yang Dilarang 135
1) tiga waktu yang dilarang shalat 135
2) jenis shalat yang dilarang pada waktu terlarang 137
2. Azan dan Ikamah 140
a. Azan 140
1) tata cara azan 140
2) hukum azan 143
3) waktu azan 144
4) syarat-syarat azan 145
a) apakah termasuk syarat azan atau tidak, bahwa orang yang mengumandangkan azan sekaligus juga harus yang mengumandangkan ikamah? 146
b) apakah termasuk syarat azan atau tidak, bahwa muazin tidak boleh berbicara di tengah-tengah azan? apakah termasuk syarat azan atau tidak, seorang muazin dalam keadaan suci? apakah termasuk syarat azan atau tidak, seorang muazin dalam posisi menghadap kiblat? apakah termasuk syarat azan atau tidak, seorang muazin dalam posisi berdiri? apakah makruh atau tidak, azan orang yang berkendaraan? apakah termasuk azan atau tidak, seorang muazin harus sudah baligh? 146
c) apakah termasuk syarat azan atau tidak, seorang muazin tidak boleh menerima upah? 147
5) yang diucapkan oleh orang yang mendengar azan 147
b. Ikamah 148
1) hukum ikamah 148
2) tata cara ikamah 149
3) hukum wanita mengumandangkan azan dan ikamah 149
3. Menghadap Kiblat 149
a. Menghadap Ka'bah 149
b. Menentukan Arah Kiblat Secara Tepat 150
c. Shalat di dalam Ka'bah 151
d. Anjuran Menggunakan Sutrah atau Sekat 152
4. Menutup Aurat 153
a. Hukum Menutup Aurat 153
1) menutup aurat dalam shalat 153
2) batas aurat laki-laki 154
3) batas aurat wanita 154
b. Pakaian Yang Mencukupi Untuk Shalat 155
1) model pakaian laki-laki 156
2) model pakaian wanita 156
5. Syarat Bersuci dari Najis dalam Shalat 157
6. Ketentuan Tempat-tempat yang Bisa Digunakan Untuk Shalat dan Tempat-tempat yang Tidak Bisa Digunakan Untuk Shalat 157
7. Tempat-Tempat yang Tidak Bisa Digunakan Untuk Shalat 159

8. Niat dan Tata Cara Pensyaratannya dalam Shalat 162
C. **RUKUN-RUKUN SHALAT** 163
1. Orang yang Shalat Sendirian, yang Tidak Sedang Bepergian, yang Dalam Suasana Aman, dan yang Sehat 163
a. Bacaan-bacaan dalam Shalat 163
1) takbir 163
2) lafal takbir 165
3) doa iftitah 166
4) hukum membaca *bismillâhirrahmânirrahîm* 167
5) membaca Al-Qur'an adalah syarat sah shalat 170
6) larangan membaca Al-Qur`an saat ruku' dan sujud 174
7) tasyahud 175
8) salam 178
9) qunut 179
b. Gerakan-gerakan yang Merupakan Rukun 182
1) mengangkat tangan 182
2) i'tidâl 185
3) posisi duduk 185
4) duduk tasyahud 186
5) sedekap 188
6) duduk istirahat 189
7) anggota-anggota tubuh dalam sujud 190
8) duduk mendekur 192
2. Shalat Berjama'ah 193
a. Hukum Shalat Berjama'ah 193
1) pendapat para ulama 193
2) mengulangi kembali shalat berjama'ah 195
b. Tentang Syarat-syarat Imam, Orang yang Paling Layak Dimajukan Sebagai Imam, dan Hukum-hukum yang Khusus bagi Imam 198
1) yang paling utama menjadi Imam 198
2) bila Imam adalah anak kecil 198
3) imam fasik 199
4) bila wanita menjadi Imam 199
c. Kedudukan Makmum terhadap Imam dan Hukum-Hukum yang Khusus bagi Makmum 204
1) posisi makmum bila seorang diri 204
2) keutamaan shaf paling depan 205
3) mengejar shalat berjamaah 206
4) saat yang paling tepat shalat berjama'ah 206
5) ruku' sendirian di belakang shaf 207
d. Yang Harus Diikuti oleh Ma'mum terhadap Imam 207
1) bacaan *Sami' Allâhu liman hamidah* 208
2) bila Imam shalat duduk karena sakit, haruskah makmum sehat yang berdiri ikut duduk? 209
e. Tata Cara Mengikuti Imam 211
f. Hal-Hal yang Menjadi Tanggungan Imam atas Makmum 212
g. Bila Imam Berhadas di Tengah Shalat 214
3. Shalat Jum'at 215

a. Kewajiban Shalat Jum'at dan Orang yang Wajib Melakukannya 215
b. Syarat-syarat Shalat Jum'at 216
c. Rukun-Rukun Shalat Jum'at 221
1) khutbah 221
2) syarat sahnya khutbah 221
3) hukum tekun mendegarkan khutbah 222
4) hukum shalat sunat ketika khatib berkhutbah 225
5) surat yang dibaca dalam shalat jum'ah 225
d. Hukum-hukum Sekitar Shalat Jum'at 226
1) hukum mandi untuk shalat Jum'at 226
2) siapa orang di luar kota yang berkewajiban shalat Jum'at 227
3) waktu yang dianjurkan berangkat shalat Jum'at 228
4) jual beli pada hari Jum'at setelah seruan azan 229
4. Shalat dalam Bepergian 229
a. Shalat *Qashar* 229
1) hukum meng*qashar* 230
2) jarak yang diperbolehkan meng*qashar* 232
3) bepergian yang membolehkan menggashar 233
4) dari mana mulai meng*qashar* 233
5) batas waktu meng*qashar* 234
b. Shalat *Jama'* 235
1) kapan boleh men*jama'* 236
2) tata cara men*jama'* 238
3) hal-hal yang membolehkan men*jama'* 239
c. Shalat *Khauf* 240
1) shalat khauf sepeninggal nabi 240
2) tata cara pelaksanaan shalat *khauf* 241
d. Shalatnya Orang Sakit 245
D. SHALAT YANG BUKAN ADÂ' 246
1. Mengulang 247
a. Di ulang dari Awal atau Tidak? 247
b. Sutrah yang Tak Terpasang 248
c. Meniup 249
d. Tertawa 249
e. Menahan Buang Air 249
f. Menjawab dalam Salam 250
2. *Qadha'* (Membayar) 250
a. Orang yang Wajib Meng*qadha`* Shalat 250
b. Tata Cara *Qadha`* 252
c. Syarat-syarat *Qadha`* dan Waktunya 253
1) kapan makmum dianggap tertinggal rakaat? 255
2) rakaat tambahan untuk menutup rakaat yang tertinggal itu termasuk *adâ`* atau *qadha`*? 257
3) kapan makmum harus mengikuti Imam? 258
a) ketika ia muncul, Imam sudah turun untuk melakukan ruku' 258
b) ketika masih mendapati ruku' bersama Imam, ia lupa mengikuti Imam ruku'. Atau ia terhalang mengikuti ruku' karena sesaknya tempat 259

* Makmum yang Tertinggal Oleh Imam pada Shalat Jum'at Menurut Pendapat Sebagian Ulama 259
* Hukum Meng*qadha`* bagi Imam dan bagi Orang yang Shalat Sendirian 260

3. Sujud *Sahwi* (Sujud karena Lupa) 261
   a. Hukum Sujud *Sahwi* 262
   b. Penetapan-Penetapan Sujud *Sahwi* dalam Shalat 263
   c. Jenis Gerakan-Gerakan yang Menuntut Dilakukan Sujud *Sahwi* dan yang Tidak 265
   d. Tata cara Sujud *Sahwi* 267
   e. Orang yang Wajib Bersujud *Sahwi* 268
   f. Cara Makmum Mengingatkan Imam yang Lupa Supaya Ia Melakukan Sujud *Sahwi* 269

II. SHALAT SUNAT DAN APLIKASINYA 269

A. SHALAT WITIR 272

B. SHALAT SUNAT DUA RAKAAT FAJAR 278
1. Bacaan dalam Shalat Sunat Dua Rakaat Fajar 278
2. Cara Membaca yang Disunahkan 278
3. Tertinggal Shalat sunat Dua Rakaat Fajar 279
4. waktu meng*qadha`* shalat dua rakaat fajar 281

C. SHALAT-SHALAT NÂFILAH 281

D. SHALAT TAHIYYATUL MASJID 283

E. SHALAT TARÂWIH 284

F. SHALAT KUSÛF (GERHANA MATAHARI) 285
1. Tata Cara Shalat Gerhana Matahari 285
2. Bacaan dalam Shalat Gerhana Matahari 287
3. Waktu Shalat Gerhana Matahari 288
4. Khutbah setelah Shalat Gerhana Matahari 288
5. Shalat Gerhana Bulan 289

G. SHALAT ISTISQÂ` 290

H. SHALAT 'ID (HARI RAYA) 293
1. Takbir Shalat 294
2. Orang yang Disunatkan Shalat *'Îd* 295
3. Jarak Tempat Tinggal ke Tempat Shalat 296
4. Orang yang Baru Mengetahui Hari Raya Setelah Zhuhur 296
5. Jika Hari Raya Tiba Pada Hari Jum'at 296
6. Orang yang Tertinggal Shalat *'Îd* Berjama'ah Bersama Imam 297
7. Hukum Shalat Sunat Sebelum dan Sesudah Shalat *'Îd* 298
8. Shalat *'Îd* yang Dilakukan di Mushala (Lapangan) dengan yang Dilakukan di masjid 298
9. Waktu Mengumandangkan *Takbir* Pada Hari Raya Fitri 299
10. Tata Cara Ber*takbir* pada Hari Raya Fitri 300

I. SUJUD AL-QUR'AN (TILÂWAH) 300
1. Hukum Sujud Tilâwah 300
2. Jumlah Ayat-Ayat Sajdah 302
3. Waktunya Sujud 304
4. Orang yang Wajib Bersujud 304
5. Tata Cara Sujud 304

.::• Bab 3 : Hukum-Hukum Mayat •::. [305]

I. HAL-HAL YANG DIANJURAN UNTUK DILAKUKAN PADA SAAT KRITIS DAN SESUDAHNYA 305
II. MEMANDIKAN MAYAT 306
A. HUKUM MEMANDIKAN MAYAT 306
B. ORANG MATI YANG BAGAIMANA YANG WAJIB DIMANDIKAN 306
C. ORANG YANG BOLEH MEMANDIKAN MAYAT 308
D. TATA CARA MEMANDIKAN MAYAT 311
1. Apakah Mayat yang Akan Dimandikan Harus Ditanggalkan Dulu Pakaiannya? 311
2. Wudhu Untuk Mayat 311
3. Waktu Memandikan Mayat 312
III. MENGKAFANI MAYAT 314
IV. TATA CARA BERJALAN MENGANTAR JENAZAH 316
V. SHALAT JENAZAH 317
A. TATA CARA SHALAT JENAZAH 317
1. Bilangan *Takbir* 318
2. Bacaan al-Fatihah dalam Shalat Jenazah 319
3. Salam dalam Shalat Jenazah 320
4. Posisi Berdiri Imam Terhadap Jenazah 320
5. Urutan Posisi Jenazah Laki-Laki dan Jenazah Perempuan Jika Dishalatkan Bersama-Sama 322
6. Makmum yang Terlambat dari Sebagian *Takbir* dalam Shalat Jenazah 323
7. Shalat di Kuburan bagi Orang yang Terlambat Menshalati Jenazah 323
B. ORANG YANG DISHALATI DAN ORANG YANG PALING PATUT MENJADI IMAM SHALAT JENAZAH 324
C. WAKTU MENSHALATI JENAZAH 330
D. TEMPAT-TEMPAT SHALAT 330
E. SYARAT-SYARAT SHALAT JENAZAH 331
F. PEMAKAMAN 332

.::• Bab 4 : Zakat •::. [334]

I. ZAKAT TEORI DAN APLIKASI 334
A. KEWAJIBAN BERZAKAT DAN SIAPA SAJA YANG WAJIB BERZAKAT 334
1. Anak Kecil 334
2. Kafir *dzimmi* 335
3. Budak 335
4. Orang yang Berutang 336
B. KONDISI HARTA YANG WAJIB DIZAKATI 337
1. Harta yang Ada dalam Jaminan atau Tanggungan 337
2. Harta yang Boleh Dipinjam dan Tidak 338
3. Buah-buahan yang Masih Berada di Pohon 338
4. Tanah yang Disewakan kepada Orang yang Wajib Mengeluarkan Hasilnya 338
5. Hasil Upeti yang Sudah Berpindah ke Tangan Kaum Muslimin 338
a. Zakat Harta Kepemilikan 339
1) Jika Seseorang Mengeluarkan Zakat Lalu Zakat Itu Hilang 339

2) Jika Zakat Sudah Memungkinkan Dikeluarkan,Tetapi Sebagian Ada yang Rusak Sebelum Diterima 340
3) Jika Ada Seseorang yang Sudah Berkewajiban Berzakat Tetapi Sudah Keburu Meninggal Dunia 341
4) Jika Seseorang Berkewajiban Berzakat Meninggal Menjual Tanaman atau Buah-buahan, Siapa yang Wajib Zakat 341

C. JENIS HARTA YANG WAJIB DIZAKATI 343

D. NISHÂB ZAKAT 350
1. *Nishâb* Emas dan Perak 350
   a. *Nishâb* Emas Dan Perak 350
   b. Apakah Pada Keduanya Ada Zakatnya atau Tidak 351
   c. Menggabungkan Emas dan Perak 352
   d. Apakah Syarat *Nishâb* Pemiliknya Harus Satu Orang 353
   e. Ukuran *Nishâb* Hasil Tambang dan Sekitarnya Serta yang Wajib Dikeluarkan .. 354
2. *Nishâb* Unta dan Zakat Yang Wajib Dikeluarkan 354
   a. Perselisihan Pandapat Para Ulama Tentang Unta yang Lebih Dari Seratus Dua Puluh Ekor Unta 355
   b. Jika Seseorang Tidak Memiliki Unta yang Telah Ditentukan Usianya, dan yang Ia Punya Adalah Unta yang Usianya Lebih Tua atau Lebih Muda 357
   c. Apakah ada kewajiban zakat terhadap unta yang masih muda? Jika ada, berapa zakat yang harus dibayar? 357
3. *Nishâb* Sapi, dan Kadar Zakatnya 358
4. Tentang *Nishâb* Kambing dan Zakat yang Wajib Dikeluarkan 359
5. *Nishâb* Biji-bijian dan Buah-buahan Serta Kadar Zakatnya 363
   a. Penggabungan Sebagian Biji-Bijian kepada Lainnya Untuk Mencukupi Satu *Nishâb* 364
   b. Kebolehan Menentukan *Nishâb* Pada Anggur dan Kurma dengan Menggunakan Penafsiran 365
   c. Buah-Buahan atau Tanaman yang Dimakan oleh Seseorang Sebelum Tiba Musim Panen, Apakah Dapat Dimasukkan dalam Perhitungan *Nishâb* atau Tidak 367
6. *Nishâb* Barang Dagangan 369

E. WAKTU WAJIBNYA ZAKAT 370
1. Apakah Pada Barang-Barang Tambang Disyaratkan *Haul*, Jika Kita Setuju Bahwa Nilai Zakatnya Dua Setengah Persen? 371
2. Tentang Perhitungan *Haul* Pada Laba Suatu Harta 371
3. *Haul* Keuntungan yang Diperoleh dari Harta yang Terkena Zakat 372
4. Tentang Perhitungan *Haul* Harta Piutang, Jika Kita Setuju Bahwa pada Harta Piutang Itu Dikenai Zakat 373
5. Perhitungan *Haul* Barang (Harta) Dagangan, Jika Kita Setuju Bahwa Pada Barang Dagangan Itu Dikenai Zakat 375
6. *Haul* Keuntungan Binatang Ternak 375
7. Perhitungan Waktu Satu Tahun Untuk Anak Kambing 375
8. Bolehkah Mengeluarkan Zakat Sebelum Tiba Waktunya? 375

F. ORANG-ORANG YANG BERHAK MENERIMA ZAKAT 376
1. Jumlah Orang yang Berhak dan Wajib Menerima Zakat 376
   a. Bolehkah Zakat Itu Diberikan kepada Satu Golongan Saja di antara Delapan Golongan Tersebut? 376

b. Apakah Hak Orang-Orang *Mu`allaf* Masih Tetap Berlaku Sampai Sekarang?... 377
2. Sifat Para Penerimanya 377
3. Jumlah Zakat yang Diberikan 380

II. ZAKAT FITHRAH 381

A. HUKUM ZAKAT FITRAH 381

B. ORANG YANG WAJIB ZAKAT FITRAH DAN ORANG YANG MENANGGUNGNYA 382

C. BERUPA APA ZAKAT FITRAH? 384

D. KAPAN ZAKAT FITRAH DIKELUARKAN? 386

E. ORANG-ORANG YANG BERHAK MENERIMA ZAKAT FITRAH 386

.::• Bab 5 : Puasa •::. [388]

I. PUASA RAMADHAN 389

A. RUKUN-RUKUN PUASA 389
1. Rukun Pertama Waktu 389
2. Rukun Kedua Menahan Diri dari Hal-Hal yang Membatalkan Puasa 399
3. Rukun Ketiga Niat 403

B. BERBUKA 407
1. Musafir 407
   a. Kalau Orang Sakit dan Orang Musafir Berpuasa, Apakah Puasanya Dianggap Puasa Fardu atau Bukan? 407
   b. Mana yang Lebih Utama bagi Musafir, Tetap Berpuasa atau Berbuka? 409
   c. Apakah Berbuka yang Diperbolehkan Bagi Musafir Itu Bepergian yang Terbatas atau Bepergian yang Tidak Terbatas? 410
   d. Kapan Seseorang Boleh Berbuka, dan Kapan Ia Tidak Boleh Berbuka? 411
   e. Bolehkah Orang yang Berpuasa Ramadhan Mengadakan Perjalanan Kemudian Ia Tidak Berpuasa? 413
2. Pingsan, Sakit, Gila 413
3. *Qadha`* Puasa Musafir dan Orang yang Sakit 414
   a. Apakah Mereka Wajib Meng*qadha`* Puasanya Secara Berturut-Turut atau Tidak? 414
   b. Apa Sanksinya bagi Mereka Jika Mereka Meng*qadha`*nya Tanpa Ada Uzur Hingga Datang Ramadhan Berikutnya ? 414
   c. Kalau Kemudian Mereka Meninggal Dunia Sebelum Sempat Meng*qadha`*nya, Apakah Wali Mereka Wajib Berpuasa atas Nama Mereka atau Tidak? 415
4. Wanita Menyusui, Wanita Hamil, dan Orang yang Sudah Lanjut Usia 417

C. KAFARAT 420
1. Apakah Berbuka dengan Makan dan Minum Secara Sengaja Mewajibkan Membayar *Kafarat*? 420
2. Jika Seseorang Melakukan Hubungan Seks karena Lupa Kalau Sedang Berpuasa... 421
3. Kewajiban Membayar *Kafarat* atas Seorang Wanita yang Melakukan Hubungan Seks dengan Suka Rela 423
4. Apakah Kafarat Ini Berlaku Secara Berurutan atau Boleh Memilih? 424
5. Jumlah Orang yang Harus Diberi Makan 425
6. *Kafarat* Dibayar Berkali-Kali karena Pelanggarannya Juga Dilakukan Berkali-kali ... 425
7. Apakah Seseorang yang Sedang dalam Kesulitan Ekonomi Wajib Memberikan *Fidyah* Makan Begitu Ia Mengalami Kemudahan 426

8. Berbuka yang Diperdebatkan Hukumnya 426
III. PUASA SUNAT 429
A. RUKUN-RUKUN PUASA 429
1. Rukun Pertama waktu puasa 429
a. Waktu yang Disunatkan 429
1) hari 'asyura` 429
2) hari 'arafah 430
3) enam hari di bulan syawal 431
4) tiga hari selama sebulan secara tidak menentu 431
5) senin kamis 432
6) bulan sya'ban 432
b. Waktu yang Dilarang 432
1) îdul fitri dan îdul adha 432
2) hari-hari *tasyrîq* 432
c. Waktu yang Tidak Disunatkan dan Juga Tidak Dilarang 433
1) hari Jum'at 433
2) hari *syak* (waswas) 434
3) hari sabtu 434
4) Setengah Bulan Terakhir dari Bulan Sya'ban 435
2. Rukun Kedua Waktu Niat 435
3. Rukun Ketiga Menahan Diri dari Hal-hal yang Membatalkan Puasa 436
III. I'TIKAF 437
A. HUKUM I'TIKAF 437
B. AMALAN-AMALAN I'TIKAF 438
C. TEMPAT I'TIKAF 439
D. SYARAT I'TIKAF 439
1. Niat 439
2. Puasa 439
3. Tidak Menggauli Istri 440
E. WAKTU I'TIKAF 442
F. LARANGAN-LARANGAN I'TIKÂF DAN YANG MEMBATALKANNYA 444

.::• Bab 6 : Haji •::. [448]

I. JENIS PERTAMA 448
A. KEWAJIBAN DAN SYARAT-SYARAT HAJI 448
B. ORANG YANG WAJIB HAJI, DAN KAPAN IA DIWAJIBKAN? 450
1. Orang yang Wajib Haji 450
2. Dan Kapan Ia Diwajibkan 453
* Hukum Wanita Berhaji Secara Sendirian 454
- Hukum 'Umrah 455
II. JENIS KEDUA 457
A. IHRÂM 458
1. Syarat Ihrâm 458
2. Sesuatu yang Melarang *Ihrâm* dari Hal-hal yang Mubah 462
a. Larangan Mengenakan Baju dan Pakaian yang Ada Jahitannya 462
b. Memakai Wewangian atau Parfum 466

c. Berhubungan Seks 467
d. Memotong Kuku, Mencukur Rambut, dan Membunuh Kutu Kepala 467
e. Berburu 468
* Pernikahan Orang yang Sedang *Ihrâm* 471
1) Tamattu' 472
2) Qirân 477
3) Ifrâd 477
3. Amalan-Amalan Ihrâm 481
B. THAWÂF 485
1. *Thawâf* di Ka'bah dan Berbicara Saat Sedang *Thawâf* 485
2. Sunnat-Sunnat *Thawâf* 487
3. Syarat-Syarat Thawâf 490
4. Jumlah Thawâf 493
a. Sa'i 495
b. Berangkat Ke Mina 498
c. Wuquf 498
d. Berangkat ke Muzdalifah 503
e. Melempar Jumrah 505
III. JENIS KETIGA 511
A. KEKURANGAN-KEKURANGAN YANG TERJADI PADA IBADAH HAJI 511
1. Hukum Orang yang Terhalang 511
2. Hukum Orang yang Membunuh Binatang Buruan 516
3. Hukum Orang yang Memotong Rambut dan Kuku Sebelum Waktunya 529
4. Hukum Orang yang Berhaji *Tamattu'* 532
5. Hukum Orang yang Berhaji *Qirân* 539
B. KAFARAT YANG TIDAK ADA NASHNYA 540
C. BINATANG KURBAN 543
1. Kewajiban Menyembelih Binatang Kurban 544
2. Jenis binatang yang disembelih untuk kurban 544
3. Usianya 544
4. Tata Cara Membawanya, dari Mana dan Dibawa ke Mana untuk Disembelih 545
5. Hukum Dagingnya 550

.::• Bab 7 : Jihad •::. [559]

I. RUKUN-RUKUN PEPERANGAN 552
A. HUKUM BERJIHÂD 552
B. ORANG-ORANG YANG DIPERANGI 554
C. YANG BOLEH DIRAMPAS DARI MUSUH 555
D. HUKUM TAWANAN 556
E. SYARAT PERANG 561
F. ORANG-ORANG YANG TIDAK BOLEH DITINGGALKAN 563
G. GENCATAN SENJATA YANG DIPERBOLEHKAN 563
H. KENAPA ORANG-ORANG KAFIR HARUS DIPERANGI? 565
II. HARTA RAMPASAN PERANG 567
A. HUKUM SEPERLIMA 567

B. HUKUM EMPAT SEPERLIMA 569
C. HUKUM MEMBERIKAN JATAH TAMBAHAN 577
1. Jatah Tambahan Itu Diambil Dari Mana 577
2. Seberapa Banyak Jatah Tambahan Itu 578
3. Bolehkah Tambahan Itu Dijanjikan Sebelum Perang 578
4. Bolehkan Seorang Pasukan Merampas Harta Pasukan Musuh yang Berhasil Dibunuhnya, atau Ia Harus Menunggu Jatah Tambahan yang Akan Diberikan oleh Sang Imam? 579
D. HUKUM HARTA KAUM MUSLIMIN YANG ADA PADA ORANG-ORANG KAFIR 580
E. HUKUM TANAH YANG DITAKLUKKAN KAUM MUSLIMIN DENGAN KEKERASAN 584
F. HARTA FA'I 586
G. UPETI 587
1. Siapa yang Boleh Dipungut Upeti 588
2. Siapa Saja yang Wajib Membayar Upeti 588
3. Berapa Besarnya Upeti 588
4. Kapan Upeti Diwajibkan dan Kapan Gugur 590
5. Ada Berapa Jenis Upeti 590

.::• Bab 8 : Sumpah •::. [593]

I. JENIS SUMPAH DAN HUKUM-HUKUMNYA 593
A. SUMPAH YANG BOLEH DAN SUMPAH YANG DILARANG 593
B. TENTANG SUMPAH SECARA BAHASA, DAN SUMPAH YANG SAH 595
C. TENTANG SUMPAH YANG BERAKIBAT *KAFARAT* DAN YANG TIDAK BERAKIBAT *KAFARAT* 596
1. Sumpah Palsu 596
2. Melanggar Sumpah 597
3. Sumpah yang Mirip *Nadzar* 597
4. Sumpah yang Tidak Jelas 599
II. HAL-HAL YANG MENDORONG PADA SUMPAH DAN HUKUM-HUKUMNYA 599
A. PENGECUALIAN SUMPAH 599
1. Syarat-Syarat Pengecualian Sumpah 600
a. Kata ".....kecuali..." Harus Bersambung dengan Sumpah 600
b. Apakah Pengecualian Dianggap Sah Kalau Niatnya Baru Menyusul Belakangan Setelah Sumpah Terucap? 601
c. Batasan-batasan Sumpah dengan Pengecualian 602
B. KAFARAT-KAFARAT SUMPAH 602
1. Yang Menyebabkan Pelanggaran Sumpah, Syarat-syaratnya, dan Hukum-hukumnya 603
a. Hukum Orang yang Lupa dan Orang yang Dipaksa Sama dengan Orang yang Sengaja 603
b. Seseorang Bersumpah Tidak Akan Melakukan Sesuatu, Namun Kemudian Ia Melakukan Sebagiannya Saja 604
c. Bersumpah dengan Menggunakan Kalimat Bersifat Umum yang Dimaksudkan Secara Khusus 604
d. Perjanjian-Perjanjian dalam Sumpah 605
2. *Kafarat* Sumpah 606

a. Kadar Jatah Makanan 607
b. Jenis Pakaian yang Dianggap Memadai 608
c. Puasa Tiga Hari Harus Dilakukan Secara Berturut-Turut 608
d. Jumlah Orang Miskin yang Menerima *Kafarat* 609
e. Orang-orang Miskin Penerimanya Harus Muslim Dan Berstatus Merdeka 609
f. Apakah Budak yang Digunakan Untuk Membayar *Kafarat* Harus Terbebas dari Cacat 610
g. Syarat Apakah Budak yang Digunakan Untuk Membayar *Kafarat* Ini Harus yang Beriman atau Tidak 610
3. Waktu Membayar *Kafarat* atas Pelanggaran Sumpah, dan Berapa Nilainya 610

.::• Bab 9 : Nadzar •::. [614]

I. JENIS-JENIS *NADZAR* 614
II. *NADZAR-NADZAR* YANG WAJIB DILAKSANAKAN, DAN *NADZAR-NADZAR* YANG TIDAK WAJIB DILAKSANAKAN 615
A. NADZAR MELAKUKAN MAKSIAT 617
B. BER*NADZAR* PANTANG MELAKUKAN HAL-HAL YANG DIPERBOLEHKAN 619
III. TENTANG *NADZAR* YANG TIDAK WAJIB DILAKSANAKAN, DAN HUKUM-HUKUMNYA 620
A. *KAFARAT* ATAS *NADZAR* MUTLAK 620
B. *NADZAR* PERGI KE KA'BAH DENGAN BERJALAN KAKI HARUS DILAKSANAKAN 621
C. BER*NADZAR* PERGI DENGAN BERJALAN KAKI KE MESJID NABAWI ATAU KE BAITUL MAQDIS DENGAN TUJUAN GUNA MELAKUKAN SHALAT 622
D. BERNADZAR AKAN MENYEMBELIH KURBANNYA DI *MAQAM IBRAHIM* 623
E. BER*NADZAR* AKAN MENYERAHKAN SELURUH HARTANYA PADA JALAN ALLAH 624

.::• Bab 10 : Berkurban •::. [627]

I. HUKUM KURBAN, DAN SIAPA YANG DIPERINTAH BERKURBAN 627
II. JENIS-JENIS KURBAN, KRITERIA-KRITERIANYA, USIANYA, DAN JUMLAHNYA 629
A. YANG PALING UTAMA DARI SEMUA BINATANG TERNAK 629
B. MENGHINDARI BINATANG KURBAN YANG CACAT 630
C. USIA YANG DISYARATKAN UNTUK BINATANG KURBAN 633
D. JUMLAH BINATANG KURBAN YANG CUKUP BAGI ORANG-ORANG YANG BERKURBAN 634
III. HUKUM-HUKUM SEMBELIHAN 636
A. WAKTU KURBAN 636
1. Batas Awalnya 636
2. Batas Akhirnya 638
3. Malam-Malam Hari Waktu Berkurban 640
B. SEMBELIHAN KURBAN 640
IV. HUKUM DAGING KURBAN 640

"Sekalipun Ibnu Rusyd sangat mengagumi pikiran-pikiran filsuf Aristoteles, namun pikiran seorang faqih muslim tidak mungkin bisa terus sejalan dengan pikiran filsuf Yunani dalam segala hal."

PENGANTAR PENERBIT

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

Ku awali dengan Nama Allah Yang Mahapemurah lagi Mahapenyayang

Segala puji hanya bagi Allah *Subhanahu wa Ta'ala*. Dia lah Tuhan yang pantas dipuja, dimintai pertolongan, dan dimohoni ampunan. Kita berlindung kepada-Nya dari segala kejelekan diri (napsu) dan amal perbuatan kita. Barangsiapa yang dibimbing oleh-Nya, maka takkan ada yang bisa menyimpangkannya. Dan barangsiapa yang disesatkan-Nya, maka tak ada lagi yang bisa membimbingnya ke jalan yang benar. Kami bersaksi bahwa Muhammad adalah hamba dan utusan-Nya. Allah berfirman,

> *"Hai orang-orang yang beriman, bertaqwalah kalian kepada Allah dengan kesungguhan hati kalian. Bila ajal datang menjemput maka wafatlah dalam keadaan muslim (berserah diri dan pasrah atas semua kehendak Allah)."* **(QS. Ali Imran: 102)**

> *"Hai sekalian ummat manusia, bertakwalah kalian kepada Tuhan kalian yang telah menciptakan kalian semua dari satu jiwa, lalu darinya Allah menciptakan pasangannya; kemudian dari keduanya Allah memunculkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kalian bisa saling meminta satu sama lain, dan saling berkasih sayang. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kalian."* **(QS. An-Nisa': 1)**

> *"Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kalian kepada Allah dan katakanlah perkataan yang benar, niscaya Allah memperbaiki amalan-amalan kalian dan mengampuni dosa-dosa kalian. Dan barangsiapa mentaati Allah dan Rasul-Nya maka sesungguhnya ia telah mendapat kemenangan yang besar."* **(QS. Al-Ahzab: 70–71)**

Amma Ba'du...

Sungguh bangga rasanya kami dapat menerbitkan sebuah maha karya terbesar yang telah menjadi legenda dari masa ke masa dan menjadi topik yang selalu hangat diperbincangkan oleh para ulama, cendekiawan, akademisi, pelajar, para para pemerhati dunia pemikiran di seluruh belahan dunia Islam di Timur dan di Barat dari salah seorang yang sangat berpengaruh di dunia, yaitu Ibnu Rusyd al-Hafid (latin: Averroes). Tidak hanya di dunia Islam, di dunia Barat khususnya Eropa beliau dianggap sebagai Bapak Renaissance atas jasa beliau yang secara

tak langsung telah membangkitkan mereka dari lubang kegelapan setelah sebelumnya selama satu milenium hak intelektual mereka dikubur hidup-hidup oleh dogmatisme kalangan penyalahguna agama yang menjadikan agama sebagai kendaraan politik.

Ibnu Rusyd adalah sosok yang melegenda dalam dunia pemikiran manusia modern. Di Barat beliau dikenang dengan sumbangsih filsafat *the double truth doctrine*-nya, yaitu bahwa kebenaran yang dihasilkan filsafat dan agama itu —*sebenarnya kalau dilihat dengan pandangan yang tajam (baca: hikmah)*— adalah sama; keduanya memiliki tujuan yang sama hanya memang jalannya (baca: bahasa dan metodenya) saja yang berbeda karena memang berasal dari titik tolak (start) yang berbeda dan meskipun begitu dua jalan tersebut tidak saling bertentangan satu sama lain. Tidak seperti dua jalan lain yang memang memiliki tujuan yang berbeda dari awalnya sehingga bertentangan satu sama lain. Seseorang takkan mampu melihat perbedaan dua jalan ini dengan penglihatan biasa. Untuk bisa membedakan dua jalan yang mirip seperti itu tentu seseorang itu harus dianugrahi pengetahuan yang tinggi dari Allah *(hikmah)*. Tanpa pengetahuan tersebut maka seseorang tidak dapat membedakan keduanya. Ibnu Rusyd termasuk salah seorang yang dapat melihat dan membedakan keduanya. Dan karena kelebihan ini tidak sedikit orang yang mudah cemburu dan hasad terhadap Ibnu Rusyd lalu memfitnah beliau dengan segala macam tuduhan keji agar nikmat ini lenyap dari beliau. Bahkan meskipun beliau sudah dikubur fitnah ini masih terus dihidupkan oleh para pendengkinya di zaman sekarang. Bahkan sampai dikatakan, *"Tak ada lidah yang meleleh dengan liur mampu diam tatkala ia melihat daging, meskipun itu adalah daging saudaranya (ghibah)"*

Begitu juga dengan *syarah* beliau atas filsafat paripatetik Aristoteles yang sangat sulit dimengerti sehingga memudahkan mereka membaca Aristoteles dengan kaca mata beliau. Dan tidak itu saja, di Islam beliau dikenang dengan sumbangsih *ta'wil*nya di bidang fiqih. Dengan *ta'wil* ini beliau membangun pakem baru di bidang fiqih dan ushul fiqih yang lebih terbuka, dinamis dan responsif atas semua persoalan kekinian yang begitu kompleks terjadi. Tidak itu saja, dengan *ta'wil* ini beliau membuka pintu ijtihad bagi siapa saja sehingga penjara-penjara taqlid buta atas mazhab yang mereka anut pun mulai perlahan terbuka dan orang-orang mulai belajar untuk mengenal perbedaan pandangan fiqih sedikit demi sedikit. Bahkan atas jasa beliau yang membandingkan pemikiran-pemikiran fiqih ini beliau dianggap sebagai Bapak Fiqih Perbandingan di dunia Islam. Karena beliaulah yang pertama kali menyusun sebuah kitab fiqih perbandingan antar mazhab dengan sangat sistimatis yang oleh beliau diberi judul: *Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtashid (Start bagi orang yang sungguh-sungguh berpikir dan finish bagi yang orang yang ingin sampai pada tujuannya).*

Meskipun Ibnu Rusyd bermazhab Maliki, namun itu bukan menjadi dalih untuk menuduhnya sengaja menyusun kitab ini untuk memenangkan mazhab Maliki atas mazhab-mazhab lainnya apalagi menjadikan mazhab-mazhab lain tersebut tidak lebih sebagai penggembira ketika mazhab-mazhab ini dibandingkan pendapat mereka dengan mazhab Maliki dalam memahami fiqih. Kemalikian beliau tidak serta merta menjadikan beliau hilang kendali dalam mengukur dan menimbang kebenaran antara mazhab-mazhab yang beliau jadikan bahan perbandingan dalam menafsirkan hukum-hukum perbuatan Nabi (fiqih) sehingga terus bersikap berat sebelah kepada mazhab maliki. Memang benar kitab ini didominasi oleh pandangan ulama mazhab Maliki namun meskipun begitu beliau tidak gentar mengkritik ulama maliki yang beliau kutip pendapatnya bahkan Imam Malik sekalipun bila terdapat

kesalahan dalam pendapatnya yang menyalahi dalil syariat. Inilah Ibnu Rusyd contoh teladan bagi siapa saja yang menjunjung tinggi nilai-nilai kebenaran sebagaimana bunyi sebuah doa orang salih (doa ini bukan sabda Nabi-ed) yang sering kita dengar, "*Wahai Tuhan kami tunjukkan pada kami bahwa yang diyakini benar itu memang benar adanya dan tunjukkan pada kami bahwa yang diyakini salah itu memang salah.*"

Kitab *Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtashid* ini pun tidak lahir begitu saja. Karya ini merupakan respon beliau atas kondisi umat Islam di Andalusia saat itu yang terperangkap oleh jeratan taqlid buta atas mazhab-mazhab fiqih terutama Maliki yang sama sekali tidak memberikan ruang untuk berpikir. Betapa mereka tidak menyadari bahwa kehidupan itu terus berubah dari waktu ke waktu. Dan betapa setiap orang itu dituntut untuk berpikir atas persoalan kekinian yang dihadapinya. Dan betapa terbatasnya dalil-dalil yang digunakan untuk menyelesaikan persoalan yang kompleks terjadi. Untuk itu Ibnu Rusyd mencoba menyederhanakan persoalan-persoalan kekinian yang terjadi dengan *ta'wil*nya agar dapat ditarik benang merahnya untuk menghubungkannya dengan dalil-dalil yang ada sehingga dalil-dalil yang disuguhkan pun menjadi tepat dalam menjawab persoalan yang terjadi. Sebab masalah yang sering terjadi di tubuh umat Islam Andalusia adalah sering tidak tepatnya dalil-dalil yang dijadikan sandaran untuk menjawab persoalan yang terjadi. Dan betapa mereka memaksakan hal itu terjadi karena adanya jeratan taklid buta atas mazhab mereka masing-masing yang tidak mau salah dan dianggap salah oleh mazhab lain dan terus merasa benar sendiri. Dan betapa Ibnu Rusyd malah dituduh melakukan *bid'ah* atas usahanya ini, hanya karena mereka tidak bisa menerima kepiawaian Ibnu Rusyd dalam menyelesaikan permasalahan-permasalahan yang ada dengan cara yang sangat sederhana.

Dan akibat dari fanatisme buta tadi kehormatan Islam pun mulai terancam dari dalam sehingga tidaklah mengherankan bila bangunan *ukhuwah islamiyah* (persaudaraan Islam) yang sejatinya melindungi Islam dari serangan luar pun hancur lebur dan yang tersisa hanyalah mayat-mayat fanatisme mazhab yang terus bergentayangan kesana kemari. Bahkan ada di antara mereka yang berani menumpahkan darah hanya karena tidak bisa menerima perbedaan pendapat dalam fiqih. Dan di saat yang bersamaan tanpa disadari kekuatan musuh-musuh Islam pun semakin bertambah sementara kondisi umat Islam semakin terpuruk dengan jeratan taqlid buta ini dan jadilah Islam menjadi lemah dan hina di hadapan musuh-musuhnya. Melihat kenyataan pahit ini beliau pun bangkit untuk segera menghentikan krisis ini dengan melahirkan sebuah karya yang menjadi jembatan bagi para mujtahid yang berbeda mazhab tadi untuk sampai pada akhir tujuannya, yaitu kebenaran sehingga mereka semua dapat berjumpa satu sama lain di tujuan terakhir mereka tersebut meskipun jalan yang mereka lalui itu berbeda...

Perlu kiranya diperhatikan oleh pembaca sekalian ketika mulai mempelajari fiqih adalah bahwa Allah *subhanahu wa ta'ala* menciptakan warna warni perbedaan dan keberagaman di dunia ini bukanlah sesuatu yang kebetulan semata sehingga kitapun menutup mata atas hal ini. Ini semua adalah pembeda dengan ketunggalan diri-Nya. Tanpa kemajemukan ini kita takkan pernah menyadari bahwa Allah itu Esa. Dan ketika menciptakan manusia, Allah pun menjadikan mereka berbeda-beda, baik perbedaan yang meliputi aspek jasmani, yaitu sisi lahiriah manusia seperti bentuk tubuh, warna kulit, dll maupun yang meliputi aspek rohani, yaitu sisi batiniah manusia seperti akal, pikiran, isi hati dll. Perbedaan ini oleh manusia ada yang melihatnya secara terbuka sebagai keindahan dan mozaik terhebat Sang Pencipta dan ada juga yang me-

lihatnya secara tertutup sebagai bencana yang harus dibasmi. Perbedaan dan keberagaman ini tak ayal menjadi ujian terbesar bagi kita semua umat manusia khususnya kita umat Islam, apakah kita dapat bersabar menerima perbedaan ini atau menentangnya dan ingin menjadikan umat manusia satu hati dengan kehendak napsu kita...

Nabi besar Muhammad *shallallahu alaihi wa sallam* mengajarkan para *ulil albab* di kalangan sahabat-sahabatnya untuk menerima dan bersabar atas perbedaan dan keberagaman ini, karena ini adalah keniscayaan dari Allah yang tak dapat ditolak atau dipungkiri oleh siapapun. Perbedaan tersebut bagaikan bagian-bagian *puzzle* yang terpisah-pisah dan akan menjadi sesuatu yang indah andai dikelola dan disatukan dengan apik dalam satu ruang yang disebut *ukhuwah* (persaudaraan). Hal ini dapat kita lihat dalam praktik kehidupan mereka, yakni meskipun para sahabat atau murid-murid beliau berbeda-beda dalam segala hal terutama ketika mereka menafsirkan agama namun beliau mampu menyatukan mereka dalam sebuah ruang nan damai yang kami sebut sebagai *fiqih toleran*. Disebutkan dalam sebuah hadits *Muttafaq Alaihi* dari sahabat Anas bin Malik, *"Kami berpergian bersama Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam pada (siang) bulan Ramadhan. Orang yang berpuasa tidak mencela orang yang berbuka, dan orang yang berbuka juga tidak mencela orang yang berpuasa."*[1] Dan sekalipun ada yang berselisih di antara mereka maka Nabi tidak membenarkan salah satunya dan menyalahkan salah satunya. Hal itu dilakukan demi menjunjung persatuan dan kesatuan di antara mereka. Disebutkan dalam sebuah hadits riwayat Bukhari dari Ibnu Umar, *Nabi berpesan kepada para sahabatnya ketika beliau pulang dari perang Ahzab, "Jangan ada satupun di antara kalian yang shalat Ashar kecuali bila sudah sampai di Bani Quraizhah. Lalu di tengah perjalanan sebelum sampai di Bani Quraizhah ternyata mereka mendapati waktu Ashar. Mereka pun berselisih, sebagian berpendapat harus shalat Ashar pada saat di tengah perjalanan itu juga, sebagian lagi tetap berkomitmen dengan sabda Nabi bahwa harus shalat Ashar di Bani Quraizah. Ketika mereka semua sampai di Bani Quraizhah maka mereka melaporkan peristiwa ini kepada Nabi dan Nabi pun tidak menyalahkan mereka satupun."*[2]

Oleh karena itu, sudah selayaknya kita semua umat Islam bersikap dewasa dalam menghadapi perbedaan dan keberagaman sudut pandang dalam memahami agama ini sebagaimana sikap para sahabat Nabi di atas. Jangan lagi ada yang mudah menyalah-nyalahkan, membidahkan, memvonis sesat, atau bahkan mengkafirkan umat Islam lainnya hanya karena tidak sependapat. Terkecuali bila dalam kondisi sebagaimana yang disabdakan Nabi berikut ini, *"Barang siapa yang menjalankan suatu amalan yang tidak pernah kami ajarkan maka amalan itu tertolak."*[3] Lalu dia menyebarkan dan mendakwahkannya: *"Barang siapa yang menyebarkan sunnatan sayyi'atan (amalan buruk yang dikesankan baik sehingga orang-orang tertarik ed) dalam Islam lalu sepeninggalnya orang-orang pun ikut mengamalkannya maka dosa orang yang menghidupkan tradisi tadi pertama kali akan terus bertambah seiring banyaknya orang-orang yang ikut mengamalkan tradisi yang buruk tadi dan dosa-dosa yang mereka kerjakan yang terus ia tanggung tersebut tidak akan dikurangi sedikitpun."*[4] Maka wajib bagi kita men-

1 *Shahih Bukhari*, no: 1947. Bab: *Lam Ya'ib Ashabunnabi. Shahih Muslim, no: 1116.* Bab: *Jawaz Shaum wa Fithr...*
2 *Shahih Bukhari*, no: 946. Bab: *Shalat Thalib wal Mathlub Rakiban.*
3 *Shahih Bukhari*, no: 2697. Bab: *Idza Ishtalahu 'ala Shulhu Jaur...*
4 *Shahih Muslim, no: 1017.* Bab: *Man Sanna Sunatan Hasanatan au Sayyi'atan...*

dakwahkan mereka ke jalan yang dinginkan oleh syariat. Bukan jalan yang kita kehendaki dengan mengatasnamakan syariat Islam apalagi memaksa mereka tunduk pada keinginan kita. Karena yang dapat memberi hidayah hanyalah Allah *subhanahu wa ta'ala* jua. Kepadanya lah kita berserah diri karena batas kewajiban kita hanyalah mendakwahi saja...

Semoga kehadiran buku ini di tengah umat Islam dimanapun mereka berada dapat menjadi suluh yang menerangi jalan mereka ketika memahami agama dari sudut pandang fiqih Islam. Dan semoga karya ini bermanfaat bagi seluruh lapisan umat Islam khususnya yang ada di Indonesia. Amin

Wasallam

Penerbit Akbar

IBNU RUSYD: Imam Fiqih Maliki dan Fiqih Perbandingan

Di Andalusia[1], terdapat dua orang ahli fiqih mazhab Malikiyah, kedua orang ini berasal dari satu keluarga, kedua orang alim ini sama-sama bernama Muhammad bin Ahmad dan dipanggil dengan nama Abul Walid, lalu diberi gelar "Qadhi al-Jama'ah" (Hakim Agung).

Salah satu dari keduanya bernama **Ibnu Rusyd al-Jadd**, namanya lengkapnya adalah Muhammad bin Ahmad bin Ahmad bin Muhammad bin Abdullah bin Rusyd (450 H - 520 H). Adapun yang lainnya bernama lengkap Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad (520 H - 595 H)[2] atau yang lebih dikenal dengan **Ibnu Rusyd al-Hafid**. Kedua orang ini, salah satunya dijuluki sebagai "al-Jadd" (kakek), sedangkan yang lainnya dijuluki "al-Hafid" (cucu), untuk membedakan antara keduanya, dan tidak adanya kerancuan dalam menyebutkan yang satu kepada yang lainnya[3].

Tujuan tulisan ini adalah membahas sosok faqih yang zuhud, meskipun dikhususkan pembahasannya kepada **Ibnu Rusyd al-Hafid**, akan tetapi alangkah lebih baiknya jika kami sisipkan di dalamnya cerita tentang Ibnu Rusyd al-Jadd dari sisi keilmuannya, karena sesungguhnya di dalam buku-buku, argumen dan keteguhannya dalam hal fiqih dan ilmu *kalam* itu mempunyai andil dan kontribusi yang sangat besar sekali dalam mengarahkan Ibnu Rusyd al-Hafid kepada fiqih secara umum, dan kepada *fiqih perbandingan* secara lebih khusus. Demikian juga dalam membina dan mengembangkan pemikirannya dalam pendidikan dasar agama dan ilmu *kalam*. Dan Ibnu Rusyd al-Hafid, meskipun tidak pernah berjumpa dan bertatap muka dengan kakeknya, karena ia baru terlahir ke dunia ini pada tahun yang sama dengan tahun kematian kakeknya tersebut, yaitu pada tahun

1) Maksudnya Spanyol. Dulu Andalusia adalah sebutan bagi negara Spanyol yang sekarang, sementara penamaan Andalusia yang sekarang adalah berbeda. Andalusia yang sekarang adalah salah satu wilayah di selatan Spanyol yang terdiri dari delapan propinsi, yaitu Almeria, Cadiz, Cordoba, Granada, Huelva, Jaen, Malaga dan Seville/Sevilla).-Ed

2) Ada di semua buku-buku tokoh, diantaranya adalah buku *al-A'lâm* milik Imam Zarkali. Dan di dalam sebagian kitab, ada yang menggugurkan sebagian nama-nama yang terdiri dari nasab al-Jadd.

3) Al-'Aqqad berkata, *"Orang-orang yang menyebutkan, jika mereka mereka nama mereka (artinya, masing-masing dari Muhammad bin Ahmad bin Muhammad), maka mereka membedakan di antara mereka dengan julukan al-Jadd, al-Ibn dan al-Hafid."* Lihat kitab Ibnu Rusyd karangan al-'Aqqad, halaman: 6.

520 H, satu bulan sebelum kematian kakeknya itu[4]. Namun meski demikian, spirit kakeknya; Ibnu Rusyd al-Jadd dan suasana keadilan sangat perpengaruh dan kental di dalam keluarganya tersebut sangat berkaitan erat. Dan sesuai adat yang berlaku di sana adalah bahwa al-Jadd menyaksikan dan bertemu dengan cucunya al-Hafid yang masih berusia balita, yang nantinya mampu memenuhi dan menghiasi dunia dan alam semesta ini dengan cahaya ilmu yang dimilikinya, dan sesungguhnya ia lebih terkenal di bagian Barat bumi, dibandingkan dengan di bagian Timurnya. Lalu ia juga dijuluki sebagai penerus Ibnu Sina (370 H - 428 H) dalam ilmu filsafat, kedokteran dan lain sebagainya, yang termasuk ke dalam ilmu-ilmu eksakta, dia juga unggul di bidang fikih, ushul, dan ilmu peradilan, bahkan dalam ilmu *kalam* dan akidah. Dia adalah seorang filosof satu-satunya dari keluarga ahli fiqih dan peradilan. Ayahnya merupakan seorang hakim, sedangkan kakeknya merupakan hakim dan segala hakim atau "Qadhi al-Qudhat" (Hakim Agung)[5].

A. IBNU RUSYD AL-JADD (KAKEK)

Beliau dilahirkan di kota Cordova, ibu kota kerajaan Bani Umayyah, di sebuah benteng mazhab Maliki di Andalusia, di salah satu rumah dan keluarga yang penuh warisan ilmu dan kebaikan serta kehakiman[6], akan tetapi kami tidak mengetahui dengan pasti apakah keluarga ini merupakan orang Andalus (Spanyol) asli, ataukah berasal dari bangsa Arab yang hijrah ke Andalusia? Dan banyak sekali hal-hal yang membantu berhasilnya pergerakan Ibnu Rusyd al-Jadd dalam lingkungan ini, maka tidak pantas rasanya jika kami tidak membahas jasa para gurunya di mana Ibnu Rusyd al-Jadd menuntut ilmu kepada mereka selama dirinya berada di Cordova, yang mana pada saat itu beliau tidak mempunyai keinginan untuk menuntut ilmu kepada guru-guru di luar daerahnya, sebagaimana yang menjadi kebiasaan pada masa sebelum dan sesudahnya.

Pembahasan pertama adalah ayahnya yang bernama "Ahmad bin Ahmad" yang merupakan seorang ahli dalam bidang ilmu dan peradilan. Darinya, Ibnu Rusyd mendapatkan pengetahuan yang berhubungan dengan kebudayaan dan peradaban yang sesuai dengan metode orang Andalusia... dan tidak dapat dipungkiri bahwa hal tersebut didapatnya dari seorang ayah yang meyakini fiqih mazhab Maliki dan pandai dalam peradilan dan kehakiman[7]. Dan barangkali juga karena dukungan lingkungan keluarga yang mewarisi ilmu fiqih dan peradilan, kemudian wilayah Cordova sendiri yang terkenal sebagai wilayah yang sangat giat melakukan perbuatan yang sesuai dengan pendapat mazhab Maliki yang paling benar. Demikian pula dengan situasi dan kondisi Afrika dan Andalusia secara umum yang sangat gemar menjaga hal-hal yang *furu'* (cabang), maksudnya adalah mazhab Imam Malik itu sendiri yang mempunyai andil yang sangat besar dalam menjadikan seorang Ibnu Rusyd mengambil konsentrasi fiqih Maliki. Lalu, keluarga Ibnu Rusyd juga menjadi keluarga yang paling terpandang di Andalusia, dan mendapatkan tempat yang sangat tinggi dan andil yang teramat besar dalam masalah peradilan[8].

---

4) Epilog kitab *"Bidâyatul Mujtahid"*, percetakan al-Istiqamah – Kairo. Dan ini sangat benar, karena sesungguhnya kakeknya meninggal pada bulan Syawwal, sedangkan dia terlahir pada bulan Ramadhan tahun 520 H.

5) *Ibnu Rusyd*, karya al-'Aqqad, halaman: 18.

6) Pendahuluan *"Masâ`il Ibnu Rusyd"* karya editor buku Ustadz Muhammad at-Tajkani, cet. Mansyurat Darul Afaq al-Jadidah, Afrika, jilid: 1, hal. 21, dan telah diterbitkan dalam dua jilid berukuran besar.

7) *Ibid.* hal. 23.

8) *Ibid.* hal. 25, begitu pula dalam buku yang berjudul *"Ibnu Rusyd wa ar-Rusydiyyah"* karya Ernest Renan, yang ditranslit ke dalam bahasa Arab oleh Ustadz 'Adil Zu'aitir, 'Isa al Baby al-Halby dan kawan-kawan, Cairo, hal. 32.

Ibnu Rusyd al-Jadd adalah seorang Mufti di Andalusia dan Afrika berdasarkan mazhab Imam Malik dan para sabahatnya, dia melewatkan sepanjang harinya bersama fiqih Malik[9]. Selanjutnya, ia mengajarkan kitab *"al-Mudawwanah"*[10] dan kitab *"Atabiyyah"*[11] kepada para muridnya. Beliau sendiri merupakan orang yang membuat penjelasan kedua kitab ini, sekaligus menjadi penerbit dan penyebar keduanya, karena kedua kitab atau buku ini merupakan kitab pokok yang pantas menjadi pegangan untuk memahami fiqih Maliki, khususnya menjadi pegangan wajib bagi para penduduk Andalusia yang bermazhab Maliki, sedangkan beliau pribadi merupakan seorang pembela mazhab Maliki, khususnya dari aliran pemikiran *ar-Ra'y* yang sangat menampakkan kepeduliannya terhadap mazhab Maliki di Andalusia, yaitu Abu Ja'far ath-Thahawi (236 H - 321 H) dengan kitab-kitabnya yang telah tersebar di Andalusia. Sebagaimana juga beliau sangat berpegang teguh dan menjaga kepercayaan mazhab Maliki yang berada di Andalusia, beliau juga merupakan seseorang yang menganut kepercayaan orang-orang Asy'ariyyah yang tertuang ke dalam kitab-kitab dan fatwa-fatwanya, meskipun sebenarnya beliau tidak sependapat dengan mazhab Asy'ariyyah dalam hal keyakinan mereka pada ilmu *mantiq* atau logika, dan ia menggantinya dengan metode Qur'ani yang berlandaskan pada pandangan dalam proses penciptaan alam semesta ini[12]. Oleh sebab itu, maka kami melihat dirinya sebagai seseorang yang sangat antusias terhadap buku-buku karangan ath-Thahawi, sampai-sampai beliau mempunyai ringkasan kitab *"Musykilul Âtsar"* dan juga ringkasan *"Syarh Ma'ânil Âtsar"*[13], kedua kitab ini pula merupakan karya milik ath-Thahawi, yang berisi tentang bantahan terhadap mazhab Hanafi, setelah berpaling kepada mazhab ini dari mazhab Syafi'i[14].

Ibnu Rusyd al-Jadd terkenal dengan kepiawaian dan kepintarannya di bidang ilmu *farâ'idh*, sebagaimana juga ia dikenal sebagai orang mahir di bidang *ushul*, akan tetapi kepandaiannnya di bidang *ushul* ini tidak nampak pada ruang lingkup *khilafiyah* atau perbedaan, hal ini disebabkan karena ia memperkuat dan memperkokoh *ushul* (dasar pegangan keyakinan) mazhab Imam Malik dan membantah *ushul* mazhab Imam Abu Hanifah, sebagaimana yang terjadi di dalam kitab-kitab ath-Thahawi. Dan dunia *khilafiah* membutuhkan kaidah-kaidah *ushul* untuk memperkokoh dan mempertahankan *ushul* mazhab yang dipegangnya, sehingga argumen dan keyakinannya tersebut tidak dapat dan mudah diruntuhkan oleh seseorang yang bertolak belakang dengannya. Dengan kata lain, dia dibutuhkan sebagai seorang ahli fiqih yang *mujtahid* (mampu berijtihad), untuk mengeluarkan dan menelurkan kaidah-kaidah serta hukum-hukum dari pokok-pokok syariat[15].

Beliau juga mempunyai banyak kitab dalam masalah fiqih dan peradilan yang diselesaikan oleh seorang Ustadz yang menjadi editor dalam pendahuluan kitab *"Masâ'il Ibnu Rusyd"* hingga mencapai 15 (lima belas) kitab dan makalah, se-

9) Epilog kitab *"Bidâyatul Mujtahid"* hal. 28.
10) Ada juga yang membacanya *al-Madûnah*
11) Kitab *"al-Mudawwanah"* adalah buku yang berisi kumpulan hal-hal yang didengar dan dipelajari oleh 'Abdurrahman bin al-Qasim (132 H - 191 h) dari Imam Malik (93 h- 179 h). sedangkan kitab *"al-'Atabiyyah"* adalah kumpulan berbagai macam hal yang didengar oleh 'Abdurrahman dan selain dirinya dari dari Imam Malik yang dikompilasi oleh Muhammad bin Ahmad bin Abdul 'Aziz al-'Atabiy di Andalusia dan berbagai macam sumber (Prolog kitab *al-Masâ'il*, hal. 49-50.
12) *Ibid.* hal. 27.
13) *Ibid.* hal. 62.
14) Pendahuluan kitab *"Musykilul Âtsar"*.
15) Epilog kitab *Bidâyatul Mujtahid"* hal. 24-25.

bagiannya merupakan kitab lengkap, sedangkan sebagian lainnya adalah ringkasan, iapun menolak untuk mendefinisikan dan menjabarkannya[16]. Kemudian kami menemukan dua kitab di antara sekian banyak kitab miliknya tersebut, kedua kitab itu adalah:

1. Masâ`il Ibni Rusyd

Buku ini merupakan kumpulan atau kompilasi dari berbagai macam masalah yang terdapat di seluruh jagad raya ini, kemudian dia menjawab permasalahan-permasalahan tersebut. Mayoritas masalah yang timbul adalah dalam hal fiqih dan hukum atau peradilan, dan sebagian masalah lainnya berkaitan dengan akidah dan tafsir. Jumlah seluruh masalah tersebut ada 358 (tiga ratus lima puluh delapan) masalah, yang dikumpulkan dan dijumlah oleh Muhammad bin al-Wazan, dia adalah seorang imam di salah satu masjid besar di Cordova[17]. Editor kitab ini telah membahas masalah-masalah tersebut dan meletakkannya pada tempatnya dengan cara berurutan sesuai judul[18].

2. *Al-Muqaddimât al-Mumahhidât li Bayâni mâ Iqtadhathu Marsûm al-Mudawwanah.* (Penisbatan Kepada Ibnu Rusyd al-Hafid Merupakan Sebuah Kesalahan).

Kitab atau buku ini merupakan penjelasan bagi sebagian masalah yang terdapat di dalam kitab *al-Mudawwanah,* sekaligus menyebutkan dalil-dalil yang berasal dari Qur'an dan Hadits. Kemudian dengan bantuan beberapa kaidah *ushul fiqih* yang terdapat di dalam kitab-kitab pegangan dalam cabang ilmu ini. Oleh sebab itu, bab-bab pembahasannya pun menjadi banyak. Hal ini sepertinya menjadi fase yang mengetengahkan antara kaidah-kaidah tersebut dengan perincian-perincian yang bersifat *juz'iyyat* (partikular). Fase ini bisa diibaratkan sebagai fase yang penting dalam hal *fiqih perbandingan* yang masih mendasar. Sebagaimana pula ibnu Rusyd al-Hafid memberikan kontribusinya dalam masalah *fiqih perbandingan mazhab* dalam bukunya yang berjudul *Bidâyatul Mujtahid* yang merupakan langkah awalnya dalam mendalami bidang tersebut[19].

- **Julukannya sebagai Qadhi al-Jama'ah (Hakim Agung)**

Baik Ibnu Rusyd al-Jadd ataupun Ibnu Rusyd al-Hafid, keduanya digelari dengan titel ini, dan titel ini terkenal di seantero Andalusia sebagai julukan tertinggi dalam hal peradilan di Negara tersebut berdasarkan kementrian peradilan *-atau pengacara pengadilan-* yang lebih dikenal pada masa sekarang ini. Itu merupakan sebuah julukan baru di wilayah Andalusia yang diperuntukkan bagi hakim Andalusia yang bernama Yahya bin Yazid at-Tajibi (242 H), adapun seorang hakim sebelumnya dijuluki sebagai Qadhi al-Jundi *-sedangkan pada saat ini disebut sebagai Qadhi al-'Askar-*, sedangkan yang dimaksud dengan jama'ah adalah jama'ah kehakiman atau pengadilan, karena pada saat itu seorang hakim tidak ada kaitannya dengan raja ataupun kerajaan, posisinya sama dengan posisi *Qadhi al-Qudhat* (Pimpinan Hakim) di wilayah Timur. Ruang lingkup kerjanya sangat luas sekali, semua lini masuk ke dalam ruang lingkupnya, kecuali apa yang berkenaan dengan ketentaraan dan urusan luar negri, maka termasuk pula di dalamnya masalah penghakiman orang-orang yang berbuat zalim dan aniaya[20].

Di Andalusia, selain sistem kehakiman, terdapat pula majelis permusyawaratan, dan

16) Lihat pendahuluan kitab *"al-Masâ`il"*, hal. 45-69.
17) *Ibid.* hal. 95, dan kitab *"Ibnu Rusyd wa ar-Rusydiyyah"*, hal. 32.
18) *Ibid.* hal. 91-92.
19) *Ibid.* hal. 57-58.
20) *Ibid.* hal. 37-43, secara ringkas.

di atasnya terdapat para pemberi fatwa yang berasal dari para fuqaha (ulama fiqih) untuk memimpin permusyawaratan, kemudian keputusan dari orang-orang yang berada di sidang permusyawaratan tersebut sudah barang tentu dianggap sebagai keputusan besar yang mengharuskan hakim tertinggi mengeluarkan hukum padanya. Ibnu Rusyd al-Jadd sendiri menjabat kedua posisi tersebut, beliau bertindak sebagai *Qadhi jama'ah* atau hakim tertinggi dan sebagai anggota permusyawaratan selama empat (4) tahun, yaitu terhitung sampai tahun 515 H.

Kemudian beliau menyelesaikan jabatannya sebagai *Hakim Jama'ah*, dan tetap memegang jabatannya dalam majelis permusyawaratan hingga ajal menjemputnya pada tahun 520 H, maka di wilayah Andalusia dan Afrika, dirinya dianggap sebagai hakim tertinggi di antara para petinggi hakim lainnya, sekaligus menjadi referensi bagi majelis permusyawaratan di kedua wilayah tersebut.

Selanjutnya, kitab *"al-Masâ'il"* merupakan salah satu dokumen penting bagi permusyawaratan Ibnu Rusyd[21]. Dan kitab tersebut merupakan solusi bagi permasalahan-permasalahan yang dihadapi oleh para fuqaha di seluruh dunia, mereka semua merujuk semua persoalan mereka kepada kitab tersebut dan menemukan jawaban dari persoalan yang dihadapi di dalam buku tersebut. Oleh sebab itu, Ibnu Rusyd dapat dianggap sebagai seorang mujtahid yang telah menelurkan beberapa *kaidah-kaidah syar'iyyah* dari al-Qur'an dan Hadis, atau dari sumber-sumber umum secara langsung, tentunya dengan berlandaskan dan berpegang teguh kepada pendapat-pendapat mazhab Imam Malik bin Anas. Jika seperti ini keadaannya maka dari satu sisi beliau bisa disebut sebagai seorang *mujtahid*, dan dalam sisi lain beliau dapat dinobatkan sebagai seorang *muqallid* yang mengikut kepada pendapat Imam Malik, atau dapat pula disebut sebagai seorang mujtahid secara mutlak dan seorang mujtahid dalam mazhab tersebut secara bersamaan, karena beliau mampu mengeluarkan kaidah-kaidah dari pokok-pokok yang ada, dan beliau pun mampu men*tarjih* atau membenarkan sebuah pendapat di antara berbagai macam pendapat yang ada di kalangan umum, dan khususnya yang terdapat di dalam mazhab tersebut[22].

B. IBNU RUSYD AL-HAFID (CUCU)

Setelah kita membahas secara ringkas tentang kehidupan dalam bidang keilmuan seorang Ibnu Rusyd al-Jadd, yang sedikit banyak bersambung dan berkenaan dengan kehidupan Ibnu Rusyd al-Hafid, maka sekarang kita akan memulai pembahasan tentang Ibnu Rusyd al-Hafid, beliau adalah seorang filosof yang berada di tengah-tengah keluarga yang mayoritas berprofesi sebagai ulama fiqih dan juga hakim[23]. Dia adalah seorang ulama fiqih dan juga seorang hakim, dan pada satu waktu dia juga berprofesi sebagai seorang filosof dan dokter.

Mayoritas orang mencatat Ibnu Rusyd sebagai seorang filosof dan dokter, dan sedikit dari mereka yang mencatat dirinya sebagai seorang ulama fikih. Dan sampai saat ini, kami telah mendapatkan kurang lebih sekitar 20 (dua puluh) kitab dan penulis, semuanya membahas tentang Ibnu Rusyd sebagai seorang filosof, dan kami belum mendapati karya-karya mereka yang membahas kehidupan Ibnu Rusyd sebagai seorang ahli fiqih.

21) *ibid.* hal. 37 sebagai ringkasan dan usaha kami.
22) *ibid.* hal. 99-100 secara ringkas.
23) *Ibnu Rusyd*, karya al-'Aqqad, hal. 18.

Selain ringkasan-ringkasan dalam kitab-kitab biografi (*tarâjum*), atau pada epilog kitab fiqih miliknya; satu-satunya yang sampai ke tangan kita adalah kitab *"Bidâyatul Mujtahid wa Nihâyatul Muqtashid"*. Dan kalaulah tidak ada kitab ini maka kita tidak akan mengetahui keahlian dan kepiawaian Ibnu Rusyd dalam bidang fiqih.

Kemudian, sesuatu yang mengherankan dan sangat disayangkan adalah bahwa para cendekiawan Muslim yang menulis dan belajar darinya sama sekali tidak menyebutkan tentang keahlian Ibnu Rusyd dalam bidang fiqih selain kitab ini, sampai pada akhirnya, seorang Ernest Renan[24] menyebutkan beberapa karyanya dalam bidang fiqih dan ilmu ushul, yaitu *"Mukhtashar al-Mustashfa fil ushûl, lil Ghazâli"* (ringkasan kitab al-Mustashfa dalam ilmu ushul, karya Imam Ghazali) -hal ini telah disebutkan pula di akhir kitab miliknya- yang berjudul: *"at-Tanbîh ilal Khata› fil Mutûn"* yang terdiri dari tiga juz. Lalu ada pula kitabnya yang berjudul: *"ad-Da'âwa"* yang juga terdiri dari tiga juz atau jilid, *"ad-Darsul Kâmil fil Fiqhi"*, *"Risâlah fidh Dahâya"*, *"Risâlah fil Kharraj"*, *"Makâsib al-Mulûk wa ar-Ru`âsa wal Murâbin al-Muharramah"*. dan disebutkan pula bahwa beliau mempunyai beberapa naskah yang terdapat pada perpustakaan "Eskorial"[25] dan dinukil pula dari Ibnu Abi Ushaiba'ah bahwa dirinya mereferensikan kepadanya kedua kitabnya dalam bidang fiqih yang berjudul: *"at-Tahshil"* dan *"al-Muqaddimât"*[26], akan tetapi kitab-kitab tersebut merupakan karya dari Ibnu Rusyd al-Jadd sebagaimana juga bahwa kitab-kitab yang telah disebutkan selain kitab *"Mukhtashar al-Mustashfa"* pun merupakan karya dari Ibnu Rusyd al-Jadd, dan kita tidak dapat menetapkan pemilik asli kitab-kitab tersebut, kecuali setelah menemukannya, dan bagaimana mungkin hal itu bisa terjadi? sedangkan kita berada sangat jauh dari tempat kitab-kitab itu berada, dan kitapun tidak mempunyai petunjuk apapun tentangnya? dan di hadapan kitapun tidak ada pelajaran fiqih yang membahas tentang Ibnu Rusyd al-Hafid, kecuali kitab *"Bidâyatul Mujtahid"* yang nanti akan kami fokuskan pembahasannya dan seharusnya kamipun memfokuskan perhatian pada pengaruh Ibnu Rusyd al-Jadd kepada cucunya; Ibnu Rusyd al-Hafid, bagaimana cara dirinya mampu menimba manfaat ilmu darinya dalam bidang fiqih, *ushul* dan ilmu *kalam*, begitupula tentang kedudukannya dalam bidang fiqih, terutama pada masanya.

Renan berkata seraya memberikan keterangan tentang kitab *"al-Masâ`il"* karya Ibnu Rusyd al-Jadd: *"dan karena adanya hubungan antara filsafat dan ilmu kalam, maka hal itulah yang membuatnya memiliki kedudukan dalam masyarakat ini"*. Dan jika diteliti dari sekian banyak lembaran-lembaran dan halaman-halaman di dalam kitab langka ini, bahwa kitab ini membahas dan menyinggung tentang pokok-pokok pemikiran yang jelas. Demikian pula dengan anaknya yang bernama Ahmad bin Muhammad yang merupakan bapak filosof kita, beliau telah berdiri dan menjabat sebagai hakim di Cordova. Dan karena itulah di antara pemikiran-pemikiran yang terkenal ini yang tidak akan didapat dari orang manapun selain daripada Ibnu Rusyd yang telah sampai nama baiknya di kalangan bangsa Latin, sebagaimana juga terkenalnya seorang Aristoteles di kalangan mereka. Lalu Abul Walid Ibnu Rusyd pun banyak menjadikan ayah dan kakeknya sebagai teladan yang baik bagi dirinya. Oleh sebab itu, beliau dapat mengetahui dan memahami ilmu *tauhid* dalam kacamata mazhab Asy'ariyah, begitupun

24) Joseph Ernest Renan, lahir di Tréguier, Bretagne, Perancis, 28 Februari 1823 – meninggal di Paris, 2 Oktober 1892 pada umur 69 tahun adalah seorang sastrawan, filolog, filsuf dan sejarawan Prancis. -Ed

25) Perpustakaan ini berada di barat laut kota Madrid. Dibangun pada tahun 1563 untuk mengenang raja Prancis Philip II. -Ed

26) *Ibnu Rusyd wa ar-Rusydiyyah*, hal. 88-89.

dengan fiqih mazhab Imam Malik. Pada masa awal pembelajarannya, khususnya yang berkaitan dengan Ibnul Abar *-seseorang yang sangat terkesan dengan Ibnu Rusyd al-Hafid-*, hal ini mempunyai andil yang sangat besar dan penting dalam karya-karya miliknya dalam bidang fiqih, terutama yang berkenaan dengan karangan atau karya-karya Aristoteles yang telah mencapai puncak ketenaran, sampai-sampai Ibnu Sa'id memposisikan dirinya pada posisi tertinggi di antara para ulama fiqih Andalusia lainnya. Dan sungguh, beliau dinobatkan sebagai ulama fiqih yang paling *'alim* di antara para ulama lain pada masanya, sebagaimana juga dalam ilmu kedokteran, menurut Abu Ja'far bin Harun at-Tirjali[27].

Beliau meriwayatkan dari ayahnya yang bernama Abul Qasim, dan menjadikan kitab *al-Muwaththa`* sebagai hafalan bagi dirinya, kemudian beliau juga mengambil dan belajar ilmu fiqih dari Abul Qasim bin Pascal dan Abu Marwan bin Masrah, Abu Bakar bin Samma'un, Abu Ja'far bin Abdul 'Aziz, serta Abu Abdullah al-Mazri dan masih banyak lagi guru-gurunya yang sebagian besar merupakan murid-murid dari kakeknya. Dan beliau lebih menguasai Ilmu *dirâyah* (mengetahui sendiri dari hasil usaha sendiri) dibandingkan dengan ilmu *riwâyah* (mengetahui dari orang lain), beliau juga mempelajari dan menggali berbagai macam ilmu lainnya; seperti ilmu fiqih, *ushul* dan ilmu *kalam*. Dan di Andalusia sendiri, tidak ada orang yang sempurna dalam hal ilmu dan keutamaan seperti dirinya. Lalu, beliaupun menjadi seseorang yang berperan dalam bidang kedokteran dan dapat memberikan fatwa-fatwa dan nasihat kepada orang lain dalam bidang ini, begitupun dalam bidang ilmu fiqih. Perjalanannya dalam bidang peradilan dan kehakiman di Cordova pun berjalan mulus dan lancar, kemudian banyak di antara murid-muridnya yang menimba ilmu darinya, di antaranya adalah Abu Bakar bin Jumhur dan selainnya[28].

Kemudian, beliau juga menjabat sebagai hakim di Sevilla pada tahun 565 H[29]. lalu, beliaupun bergabung menjadi hakim di Andalusia dan Afrika, pada saat itu usianya belum genap tiga puluh lima (35) tahun[30]. Yusuf bin Abdul Mu'min mengundangnya ke Marrakech dan menobatkan dirinya sebagai dokter pertama sebagai pengganti dari Ibnu ath-Thufail, kemudian menempatkan dirinya menjabat sebagai Hakim tertinggi, profesi yang juga digeluti oleh ayah dan kakeknya[31].

Pada awal kitabnya yang berjudul *"Fashl al-Maqâl"*, Ibnu Rusyd mengungkapkan seperti demikian, "Seorang faqih yang mulia dan merupakan seorang pembesar, serta merupakan hakim yang sangat arif dan bijaksana berkata..."[32]. Beliau mengikuti jejak kakeknya al-Hafid dalam hal kecenderungannya terhadap *fiqih muqâran* (perbandingan mazhab), selain bahwa kakeknya tersebut *-sebagaimana yang kita ketahui dari kitab-kitab miliknya-*, beliau mengkhususkan pembahasannya kepada ilmu perbedaan dan perbandingan mazhab selain daripada al-Qur'an *-kalaulah jika ungkapan ini memang benar-*, artinya bahwa dirinya memfokuskan pembahasannya dalam masalah perbedaan yang terdapat di dalam tiap-tiap mazhab, tentunya dengan memberikan perlindungan kepada mazhab Maliki, dan menolak segala perbandingan dan perbedaan yang terdapat pada mazhab-mazhab

27) *Ibnu Rusyd wa ar-Rusydiyah*, hal. 32-33.
28) Penutup atau epilog kitab *"Bidâyatul Mujtahid"* secara ringkas.
29) *Ibnu Rusyd wa ar-Rusydiyyah*, hal. 37.
30) *Ibnu Rusyd*, karya al-'Aqqad, hal. 20.
31) *Ibnu Rusyd wa ar-Rusydiyyah*, hal. 38. Akan tetapi penyebutan Ibnu Rusyd sebagai hakim tertinggi seakan-akan merupakan julukan yang dikhususkan oleh seorang Renan.
32) Kitab *Fashl Maqâl wa Taqrîru ma Baina asy-Syarî'ah wal Hikmah minal Ittishâl"*, merupakan kitab yang diterbitkan oleh Darul Afaq al-Jadidah-Beirut, cet. II, hal. 12.

lainnya, khususnya mazhab Hanafi. Sesungguhnya alasan Ibnu Rusyd al-Hafid tidak mau masuk pendalamannya kepada masalah-masalah perbedaan bukan hanya demi memantapkan satu mazhab dan menolak mazhab yang lainnya, akan tetapi masuk ke dalamnya untuk mencari perbedaan dan membandingkan satu dengan lainnya, selanjutnya menggunakan jari-jarinya *-sebagaimana yang akan datang-* untuk meneliti poin-poin perbedaan sebagai *dalil* dan *madlul* (objek yang dijadikan dalil) tanpa terkecuali. Kemudian beliau ditunjuk sebagai pimpinan *madrasah* atau sekolah *fiqih muqâran* (perbandingan mazhab), dan beliau mengerahkan segenap kemampuannya dalam medan ini dengan usaha yang sangat total sehingga beliau mengetahui semua dalil yang ada, dan berpegang teguh kepada pendapat serta dalil yang paling benar. Dan alangkah pantasnya jika kami mengungkapkan dengan jelas dan gamblang:

> *"Sesungguhnya kami tidak mengetahui siapakah di antara para ulama yang dahulu dan sekarang yang bisa disejajarkan dengan dirinya dalam hal Fiqih Perbandingan Mazhab dengan arti dan maksudnya yang benar, selain dari apa yang telah kami teliti dan dapatkan di dalam sebagian Ensiklopedi Fiqih Kontemporer, yaitu sesuatu yang merupakan sebuah langkah yang sangat baik dan tidak dapat diragukan lagi."*

Secara umum, sesungguhnya Ibnu Rusyd adalah seseorang yang dapat dijadikan sebagai acuan tentang pendapat-pendapat yang bertentangan, karena beliau selalu mampu melahirkan argumen langka yang unggul dan sangat berbeda dengan argumen mayoritas, dan juga karena kekuatan alasannya dan lemahnya argumen orang lain. Maka seberapa besarkah pengaruh ilmu fiqih yang terdapat di dalam dadanya yang diwariskan dari kakeknya yang juga lebih banyak dibangun di atas sebuah ijtihad dan kegigihan daripada hanya sekedar taqlid atau ikut-ikutan saja *-sebagaimana yang telah kami bahas sebelumnya-* atau pendapat-pendapatnya di bidang filsafat yang dijalaninya sepanjang hidupnya. Dan apakah sesuatu yang sangat digemarinya adalah menggabungkan antara hikmah dengan syariat? Jawabannya tentu membutuhkan pemikiran yang dalam dan membutuhkan penjelasan yang jelas.

Sesungguhnya beliau merupakan seorang ulama fiqih yang sangat brilian dan mahir dalam bidang ini sekaligus merupakan seorang hakim yang arif dan bijaksana. Hal itu merupakan hasil dari perenungan atas apa yang telah dilihat dan dirasakannya ketika itu; saat kaum Muslimin di Andalusia di terlihat lemah hadapan para musuh mereka, ketika banyak sekali negeri-negeri yang merugi dan mereka berada di depan kehancuran dan keluar dari "surga yang hilang"*-sebagaimana yang terjadi selama dua abad-*. Maka karena hal inilah beliau memutuskan untuk melakukan penyatuan dan toleransi dalam hal ilmu fiqih karena khawatir terhadap rasa pesimisme yang tumbuh dari perbedaan di kalangan para ulama fiqih sebagaimana pula perbedaan dan perdebatan yang terjadi di kalangan para pemimpin.

- **Kitab *"Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtashid"*.**

  Nama yang sederhana ini sangat sesuai dengan kandungan kitab yang dinamakan dengan nama di atas. Kitab tersebut benar-benar disuguhkan dengan sangat pas, tidak kurang dan tidak lebih. Karena sesungguhnya kitab yang menjadi hak milik seorang mujtahid yang brilian ini merupakan langkah awal perjalanan seorang murid dan pemula menuju tujuan akhir yang dikehendaki. Kitab ini sederhana pembahasannya tidak terlalu panjang dan tidak pula terlalu ringkas dan singkat, sebagaimana juga kitab ini menjadi jalan tengah antara kaidah-kaidah yang telah tertulis dan termaktub dengan

kaidah-kaidah yang tidak ditanggapi (*maskut 'anha) –sesuai apa yang telah dijelaskan oleh Ibnu Rusyd-*, dan di dalamnya menunjukkan kerendahan dirinya yang lain, karena beliau menulis kitab tersebut adalah sebagai pengingat bagi dirinya sendiri, beliau berkata: "*Sesungguhnya tujuanku di dalam menyusun kitab ini adalah menetapkan apa yang terkandung di dalamnya bagi diriku dalam rangka mengingatkankanku dari masalah-masalah hukum yang disepakati atasnya, begitupun dengan dengan hukum-hukum yang diperdebatkan lengkap dengan dalil-dalilnya, sekaligus memberikan peringatan terhadap poin-poin yang diperdebatkan padanya sebagai sesuatu yang menempati tempat ushul (pokok-pokok) dan kaidah-kaidah. Semoga hal ini dapat membantu para mujtahid dalam menjawab beberapa persoalan dan permasalahan yang tidak didapatkan jawaban atasnya di dalam syariat. Sebagian besar masalah ini adalah berkisar tentang masalah-masalah yang telah ditetapkan hukumnya di dalam syara', atau berhubungan dekat dengan sesuatu yang telah dinyatakan hukumnya, yaitu tentang masalah yang telah disepakati jawaban atasnya, atau barangkali sudah terkenal bahwa masalah ini memiliki perbedaan pendapat padanya di antara para fuqaha Muslimin dari mulai masa sahabat hingga masa di mana sudah mewabahnya taqlid*"[33].

Baris-baris di atas, sedikit banyaknya menyiratkan dan menggambarkan kepada kita tentang sebuah keahlian yang tidak akan mungkin mudah mendapatkannya kecuali oleh seorang yang *'alim* yang benar-benar mengerti tentang seluk-beluk ilmu fiqih, baik dari pengetahuan, pemahaman, pengalaman, orang yang pandai melakukan ijtihad dan mengambil hukum (*istimbâth al-hukm)* dengan sangat hati-hati dan teliti.

Yang pertama: sesungguhnya fiqih dan ijtihad itu mempunyai tingkatan-tingkatan, ada tingkatan yang pertengahan dan tingkatan terakhir, kemudian juga bagi tiap-tiap tingkatan itu terdapat tingkatan-tingkatan dan tahapan-tahapannya yang berbeda-beda.

Yang kedua: karena di dalam ilmu fiqih itu terdapat masalah-masalah yang telah disepakati hukumnya (*al-muttafaq 'alaiha),* adapula masalah yang memang sering menimbulkan perbedaan dan perdebatan *(mukhtalaf fîha),* dan masing-masing dari kedua masalah ini yaitu kesepakatan dan perbedaan, tumbuh dengan argumennya masing-masing.

Yang ketiga: sesungguhnya mengemukakan pendapat dan argumen dalam hal-hal dan masalah-masalah yang terdapat perbedaan di dalamnya merupakan sesuatu yang pokok di dalam ilmu fiqih dan ijtihad, dan seseorang yang tidak menitikberatkan fokus perhatiannya kepada masalah yang menimbulkan perbedaan dan perdebatan, maka ia tidak layak disebut dan dinobatkan sebagai seorang yang 'alim tentang ilmu fiqih.

Yang keempat: sebenarnya, masalah-masalah fiqih sebagiannya telah ditetapkan di dalam nash-nash, dan sebagian lainnya memang ada yang belum dijelaskan hukumnya (*maskût 'anha)* dan jauh sekali dengan hal-hal yang telah dinashkan, dan sebagian lainnya merupakan masalah-masalah yang berada di tengah-tengah keduanya, karena sesungguhnya masalah tersebut berkaitan dengan hal-hal yang telah di*nash*kan dan belum terdapat keterangan dan penjelasan tentangnya.

33) *Bidâyatul Mujtahid*, hal. 2, cetakan al-Istiqamah-Kairo.

Yang kelima: sesungguhnya poin-poin ini menempati tempat *ushul* dan kaidah-kaidah yang disandarkan kepadanya dan dipegang teguh oleh seorang *mujtahid.*

Yang keenam: sesungguhnya di antara masalah-masalah tersebut ada yang memang sudah dikenal sebagai masalah yang terdapat perbedaan ataupun kesepakatan di dalamnya, dan adapula yang masih belum dikenal perbedaan pendapat dan kesepakatan di dalamnya.

Yang ketujuh: sesungguhnya permulaan fiqih itu terdapat pada masa sahabat dan perbedaan pendapat atau kesepakatan dalam masalah itu pun pertama kali telah muncul di antara mereka, kemudian seiring waktu masalah ini bergulir ke masa-masa ulama masa kini di antara para fuqaha.

Yang kedelapan: sesungguhnya pintu ijtihad sangat terbuka di kalangan para sahabat dan generasi-generasi yang muncul sepeninggal mereka, dari satu generasi ke generasi yang lainnya, hingga muncullah masa merebaknya taqlid setelah itu.

Yang kesembilan dan kesepuluh: sesungguhnya ungkapan *"hingga muncul lah masa merebaknya taqlid"* ini di dalamnya mengandung tanda atau isyarat bahwa taqlid itu merupakan sesuatu yang aneh dan asing dalam syariat Islam, dan sesungguhnya hal tersebut sudah menyalahi pokok. Di dalamnya juga mengandung isyarat yang lembut *-berdasarkan apa yang saya pahami-* hingga seorang Ibnu Rusyd yang datang sebagai seorang peneliti dan mendalami ilmu fiqih dan peradilan sepanjang hidupnya merupakan satu dari sekian banyak fuqaha yang tidak setuju dengan sesuatu yang asing ini *-artinya tidak setuju dengan tersebarnya taqlid dalam hukum-hukum syari'at Islam di kalangan para* fuqaha-, dan sesungguhnya beliau adalah seorang yang sangat memberikan kesempatan dan membuka lebar-lebar pintu ijtihad sesuai dengan tingkatan-tingkatan mazhab-mazhab fiqih. Dan hal inilah yang kami dapatkan dari diri Ibnu Rusyd di tengah-tengah pembahasannya, yaitu sesuatu yang melahirkan argumen yang positif dan negatif terhadap ulama-ulama setelahnya hingga masa kini.

Itulah sepuluh poin yang sempurna *('asyaratun kâmilah)* yang berhasil kami dapatkan dengan penuh ketelitian dan perjuangan dari perkataan Ibnu Rusyd di dalam pendahuluan kitabnya, yaitu yang orang-orang sebut sebagai "pendahuluan yang piawai" *(Bara'atul Istihlal)* bagi apa yang terkandung di dalam kitab atau buku tersebut, dan sesuai dengan tujuan yang dilontarkan kepadanya.

Langkah-Langkah Mempelajari Hukum-Hukum Agama

Ibnu Rusyd juga menciptakan cara-cara atau langkah-langkah mempelajari hukum dengan cara yang baru dan tidak ada yang menyamainya *-setahu saya-* tentang perkataan atau pendapat para ulama fiqih atau fuqaha, sebagaimana pula beliau mengarang tentang penyebab-penyebab yang menimbulkan perbedaan tersebut, dan hal itu beliau paparkan seringkas mungkin. Kemudian beliau membagi langkah-langkah atau cara-cara mempelajari hukum (secara *talaqqi*) langsung dari Nabi Muhammad kepada: perkataan, perbuatan dan persetujuannya, demikian juga dengan sesuatu yang tidak ditanggapi oleh syara' *(maskût 'anha),* maka mayoritas atau jumhur ulama mengemukakan pendapat mereka berdasarkan *qiyâs,* sedangkan para penganut mazhab Zhahiri meniadakan *qiyâs,* karena mereka berpegang teguh dan berkeyakinan bahwa sesuatu yang tidak ditanggapi oleh syariat berarti tidak mempunyai hukum baginya.

Kemudian Ibnu Rusyd mengemukakan argumennya bahwa sesungguhnya dalil akal itu dapat dianggap keberadaannya dengan adanya hukum *qiyâs*, karena sesungguhnya kejadian atau peristiwa yang terjadi itu tidak terbatas, sedangkan nash-nash yang ada itu sangat terbatas.

Selanjutnya, beliau juga mengemukakan tentang beberapa lafal atau ungkapan yang digunakan untuk menentukan hukum-hukum menjadi empat bagian: tiga di antaranya telah disepakati, yaitu: lafal atau ungkapan umum yang mencakup atas keumumannya, ungkapan khusus yang mencakup atas kekhususannya, dan lafal umum yang bermaksud khusus atau lafal khusus dengan tujuan umum. Beliau juga memasukkan ke dalamnya peringatan yang tertinggi kepada yang lebih rendah, begitupula sebaliknya dari yang lebih rendah kepada yang lebih tinggi. Kemudian menyebutkan bagi masing-masing bagian tersebut beberapa contoh yang terdapat di dalam al-Qur'an. Lalu beliau juga menyebutkan tentang ungkapan-ungkapan kata perintah dan larangan, serta perbedaan pada maknanya, selanjutnya membagi lafal-lafal atau ungkapan-ungkapan tersebut kepada ungkapan yang maknanya terdapat di dalam nash dan yang tidak terdapat di dalamnya dengan bagian-bagiannya yang global dan menyeluruh. Adapun bagian yang keempat dari lafal-lafal yang tersebut di atas adalah ungkapan yang menuai perbedaan di dalamnya, yaitu dalil *khithâb*. Kemudian beliau juga menyelidiki dan meneliti tentang kondisi *qiyâs* itu sendiri. *Qiyâs* itu terbagi menjadi dua bagian: yang pertama *qiyas syibih* (menyamakan kemiripan), dan yang kedua *qiyâs 'illat* (menyamakan penyebab). Sebagaimana pula beliau membedakan antara *qiyâs* dan lafal khusus dengan tujuan atau maksud umum, dan tentang perbedaan antara kedua hal tersebut masih menjadi perbincangan di kalangan para fuqaha. Kemudian beliau juga menyebutkan titik perdebatan bersama penganut mazhab Zhahiriyah dari keduanya, dan hal itu merupakan yang pertama; yang dimaksud adalah *qiyâs*, bukan yang kedua.

Kemudian beliau juga menyelidiki tentang "perbuatan" (Nabi Muhammad *shallallahu alaihi wa sallam*) yang termasuk tiga bagian langkah mempelajari hukum Islam, serta perbedaan yang terdapat di dalamnya, lalu tak lupa pula membahas tentang "persetujuan" (Nabi), dan hal tersebut hanya menunjuki atas kebolehan saja, kemudian langkah selanjutnya adalah melihat *ijmâ'*, dan sebenarnya beliau hanya berpegang teguh kepada salah satu saja dari keempat langkah ini, dan hal ini bukan merupakan satu-satunya hal yang independen. Karena jika tidak, maka wajib hukumnya menetapkan syariat yang bertambah setelah wafatnya Nabi Muhammad *shallallahu alaihi wa sallam*.

Selanjutnya, beliau juga mengarang dan mengemukakan tentang makna-makna yang dapat diambil dari langkah-langkah yang bersifat lafal atau ungkapan tersebut kepada perintah, larangan dan *takhyîr* (pilihan). Dan membagi tiap-tiap hal tersebut kepada beberapa bagian.

Kemudian beliau mengemukakan sebab-sebab perbedaan dengan jenis menjadi enam bagian:

- Pertama: kerancuan lafal-lafal di antara keempat cara atau langkah tersebut. Artinya, lafal yang umum yang ditujukan untuk hal yang umum dan khusus, serta lafal atau ungkapan khusus yang ditujukan untuk sesuatu yang khusus atau umum. Apakah hal tersebut mempunyai dalil *khitâb* ataukah tidak?.

- Kedua: bersatunya lafal dengan begian-bagiannya.
- Ketiga: perbedaan dalam hal *i'râb* (menafsirkan teks dengan ilmu alat *nahwu sharaf*).
- Keempat: kerancuan lafal antara yang hakiki dan majazi, maka disebutkanlah bagian-bagian yang majazi.
- Kelima: keumuman lafal atau ungkapan dan keterbatasannya.
- Keenam: pertentangan antara satu dalil atau pendapat dengan bagian-bagiannya.

Susunan Kitab

Setelah mengemukakan pendahuluan singkat yang dibuat oleh pengarang, yang di dalamnya membahas tentang seluruh pembahasan yang berkaitan dengan ilmu *ushul*, selanjutnya pembahasan terfokus pada isi atau inti dari kitab tersebut.

Kitab ini diawali dengan pembahasan tentang bab *thaharah* (bersuci) *-sebagaimana biasanya-*. Dan yang menarik perhatian dari kitab ini adalah susunan yang telah disebutkannya di dalam kitab-kitab fiqih dan batasan-batasannya. Beliau membuat dua puluh (20) pembahasan tentang masalah ibadah, dan sebenarnya *-selain dari apa yang biasanya, yaitu dimulai dari pembahasan tentang bersuci hingga pembahasan tentang jihad-* semua pembahasan yang terdapat di dalam buku ini mengandung unsur dan nilai ibadah dan mendekatkan diri kepada Allah, seperti: pembahasan tentang sumpah, nadzar, sembelihan, buruan dan akikah. Dan jelaslah bahwa susunan semacam ini merupakan sebuah inovasi baru dalam ilmu fiqih.

Selanjutnya, dalam masalah *'uqûd* atau akad-akad, beliau mengawali pembahasannya tentang nikah. Seolah-olah beliau melihat bahwa di dalam akad dan ikatan tersebut terdapat sesuatu ibadah yang dapat mendekatkan diri (manusia) kepada Allah *subhanahu wa ta'ala*. Kemudian pembahasan tentang nikah tersebut diikuti dengan pembahasan tentang *thalâq* atau cerai dan hal-hal yang berkaitan dengannya. Kemudian setelah itu, masuk kepada pembahasan jual-beli dan segala hal yang berkenaan dengannya, termasuk juga akad-akad yang bersifat materi dan lain sebagainya. Kemudian beliau juga memasukkan pembahasan tentang wasiat dan warisan, serta pemerdekaan dan segala sesuatu yang berkaitan dan berhubungan dengan hal-hal tersebut. Lalu memasukkan juga di dalamnya pembahasan *jinâyat* atau kriminalisme, *qishâsh, jarâh, diyât,* dan *qasâmah*. Kemudian menyebutkan pula tentang masalah *hudûd* (hukuman-hukuman atau sanksi) lengkap dengan bagian-bagiannya. Dan mengakhiri pembahasan di dalam kitabnya ini dengan pembahasan tentang *Aqdhiyah* (masalah peradilan), sebagai tanda bahwasanya peradilan itu merupakan akhir dari segala pembahasan yang terdapat di dalam kitab tersebut.

Dan yang jarang sekali disebutkan adalah bahwa Ibnu Rusyd telah membagi sebagian dari pembahasan-pembahasan ini kepada pembahasan yang ringkas dan singkat, hingga pembahasan yang terdapat dalam kitabnya ini mencapai sekitar tujuh puluh (70) pembahasan: dua puluh (20) di antaranya adalah dalam masalah ibadah, dan lima puluh (50) lainnya adalah pembahasan dalam masalah yang lainnya. Dari susunan kitab yang rapi ini dapat terlihat dan tergambar keistimewaan dari kitab atau buku ini.

Mazhab-Mazhab yang Pendapat-Pendapatnya Ditentang Oleh Ibnu Rusyd

Dari uraian di atas, sangatlah jelas bahwasanya Ibnu Rusyd merupakan seseorang yang mempunyai pengalaman yang luas tentang pendapat-pendapat para fuqaha dari

seluruh mazhab, baik yang terkenal ataupun tidak, kecuali apa yang belum dicapainya -*di Andalusia*- daripada perkataan-perkataan yang tersebar di wilayah Timur dunia.

Dari sini kita mendapati bahwa di dalam kitab ini terdapat beberapa pendapat mazhab yang empat, begitupun pendapat mazhab Zhahiri yang tersebar di seantero Andalusia ketika itu, pada saat Ibnu Hazm azh-Zhahiri, 'Ali bin Ahmad (456 H - 484 H) menyebarkan mazhab tersebut di sana dan mendukungnya dengan segenap jiwa raga dengan menyampaikan kitab-kitab dan risalah atau makalah miliknya. Sebagaimana pula kita akan mendapati pendapat-pendapat Ibnu Abi Laila (74 H -148 H), Abu Tsaur Ibrahim bin Khalid, Abu 'Ubaid Qasim bin Sallam (157 H - 224 H), dan Dawud bin 'Ali (201 H - 270 H) yang merupakan pendiri mazhab Zhahiri, demikian juga Sufyan ats-Tsauri (97 H - 161 H), Sufyan bin 'Uyainah (170 H - 198 H), Abu Yusuf (113 H -182 H), dan lain sebagainya.

Pembagian Judul-judul

Sebagaimana Ibnu Rusyd sangat piawai dalam menyusun kitab miliknya tersebut ke dalam beberapa bab (pembahasan) dan sub-sub bab, beliau juga sangat apik dalam menentukan dan menyusun judul demi judul yang dijelaskan dan dipresentasikannya dalam tiap-tiap pembahasan dengan cara global terlebih dahulu, kemudian disusul dengan penjelasannnya secara detil terhadap sesuatu yang dibahas di dalam kitabnya tersebut.

Sebagai contoh, kami akan menggambarkan "pembahasan tentang wudhu"[34], ketika beliau berkata, "*Pembahasan tentang bab ini yang sesuai dengan pokok-pokok ibadah ini tercakup dalam lima sub bab: Pertama, membahas tentang dalil yang menunjuki kewajibannya, kepada siapa hal itu diwajibkan, serta kapan hal tersebut diwajibkan. Kedua, pengenalan tentang hal-hal yang harus dilakukan. Ketiga, pembahasan tentang media yang digunakan untuk berwudhu, yaitu air. Keempat, mengetahui hal-hal apa saja yang dapat membatalkan wudhu. Kelima, menyebutkan dan menjelaskan hal-hal apa saja yang dilakukan harus dengan mengerjakan wudhu terlebih dahulu.*"

Kemudian pembahasan ini mengarah kepada pembahasan secara rinci dan detil dalam melakukan wudhu, setelah tentunya dipaparkan dalil atas perintah melakukannya yang terdapat di dalam al-Qur'an -*yaitu ayat tentang wudhu*- dan tak lupa dalil pendukung yang menguatkannya yang terdapat di dalam Hadits, yaitu yang menyebutkan tentang sifat wudhu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Tentang hal ini beliau berkata[35], "*Masalah-masalah yang berkaitan dengan hal ini yang terkenal dan telah termasyhur di kalangan khalayak ada dua belas permasalahan yang dianggap sebagai masalah pokok dan inti, yaitu masalah-masalah yang berhubungan dan berkaitan dengan pengetahuan tentang syarat-syarat, rukun-rukun, sifat dari perbuatannya, jumlahnya, ketentuan-ketentuan yang harus diketahui dan menentukan segala hal yang berkenaan dengan masalah tersebut.*"

Selanjutnya kita masuk kepada pembahasan yang lebih terperinci dan detil: "Masalah pertama, yaitu yang berhubungan dengan syarat-syarat", dalam hal ini beliau menyebutkan bahwa disyaratkan untuk mengucapkan niat. Kemudian "masalah kedua, yaitu tentang hal-hal yang berkaitan dengan

34 *Bidâyatul Mujtahid*, kitab Wudhu, hal. 6.
35 *ibid.* hal. 7.

hukum-hukum", dalam pembahasan ini beliau memaparkan tentang keharusan mencuci tangan sebelum dimasukkan ke dalam bejana atau wadah. Kemudian "masalah ketiga adalah hal-hal yang berkaitan dengan rukun", dalam hal ini beliau membahas tentang masalah berkumur dan memasukkan air ke dalam hidung. Kemudian "masalah keempat, yaitu membatasi tentang hal-hal yang dilarang untuk dilakukan", demikian pula dengan pembahasan yang kelima dan keenam yaitu pembahasan tentang mencuci muka, kedua tangan dan membasuh kepala. Selanjutnya, masalah yang kesepuluh berkaitan dengan sifat-sifat[36], dalam hal ini beliau menjelaskan tentang cara membersihkan kedua kaki, apakah pembersihannya dengan cara dicuci atau hanya dibasuh saja? beliau juga menyinggung tentang masalah *"khuf"* -penutup kaki yang digunakan ketika musim dingin-[37]. dengan metode-metode dan langkah-langkah seperti itulah Ibnu Rusyd menjabarkan kerangka berpikirnya dalam pembahasan tentang wudhu.

Contoh lainnya yang memperihatkan bagusnya susunan kitab milik Ibnu Rusyd ini adalah dengan *uslub* atau pemilihan kata dan kalimatnya dalam mengemukakan berbagai macam pendapat beserta dalil-dalilnya, sebagaimana beliau mengatakan di dalam pembahasan mengenai hal-hal yang membatalkan wudhu[38], *"Dan pokok dari pembahasan ini adalah firman Allah subhanahu wa ta'ala yang artinya: '.... Atau jika seseorang di antara kalian membuang hajat dan menyentuh wanita...'* (QS. al-Maidah: 6). *Demikian juga sabda baginda Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam yang berbunyi, "Allah tidak akan menerima shalat seseorang, hingga orang tersebut melakukan wudhu".* Dan hal-hal yang berhubungan dengan bahasan ini adalah apa-apa yang diperdebatkan tentang hal ini yang terdiri dari tujuh masalah. Hal-hal ini dianggap sebagai hal yang terpenting untuk dibahas dalam sub bab ini.

Selanjutnya, beliau juga membahas tentang hal-hal yang membatalkan wudhu, yaitu segala sesuatu berupa najis yang keluar dari tubuh manusia[39], beliau juga membahas tentang masalah-masalah lain yang diperdebatkan di dalamnya. Beliau mengatakan,[40] *"Masalah yang kedua: para ulama berbeda pendapat tentang tidur, apakah hal ini membatalkan wudhu seseorang ataukah tidak, terdapat tiga pendapat dalam hal ini: pertama, mereka yang berpendapat dan menganggap bahwa hal ini termasuk hadas yang membatalkan wudhu, meskipun dilakukan sebentar ataupun lama. kedua, mereka yang berpendapat bahwa hal ini bukan merupakan hadas, maka orang yang tertidur tidak wajib lagi mengulang wudhunya -dalam hal ini mereka menggunakan alasan dan dalil menyamai hukum orang yang ragu-ragu pada keyakinannya-. ketiga, para ulama yang membedakan antara tidur yang tidak nyenyak dan tidur yang benar-benar nyenyak, mereka mewajibkan melakukan wudhu bagi seseorang yang tertidur dengan pulas, sedangkan yang tidak pulas dan terlelap, maka mereka tidak mewajibkannya. -kemudian beliau berkata-: "pendapat ini dikemukakan oleh sebagian besar ulama dan* fuqaha *dari berbagai wilayah".* Ini merupakan kebiasaan beliau, beliau selalu menyebutkan pendapat

36) *ibid,* hal. 36.
37) *ibid.* hal. 17.
38) *Ibid.* hal. 32.
39) *Bidayatul Mujtahid,* kitab Wudhu, hal. 33.
40) *ibid.* hal. 34.

dari jumhur ulama dan fuqaha dari seluruh dunia di antara sekian banyak pendapat-pendapat yang ada, seperti juga beliau selalu menjelaskan hal-hal yang keliru dari pendapat-pendapat yang bermunculan. seperti contoh perkataannya,[41] *"Abu Hanifah telah melakukan kekeliruan, karena beliau mewajibkan wudhu bagi orang yang tertawa di dalam shalatnya"*. Dan juga pendapatnya yang mengatakan,[42] *"Dan sungguh sebagian orang ulama telah keliru, karena mewajibkan berwudhu bagi orang yang menggotong mayat atau jenazah..."* dan lain sebagainya. Beliau menjelaskan hal-hal seperti ini dengan menyinggung pula kalimat-kalimat yang hakiki dan majazi dalam perbedaan tersebut, seperti yang beliau katakan bahwa sesuatu yang membatalkan wudhu seseorang adalah jika orang tersebut bersentuhan dengan wanita, *"Dan penyebab perbedaan pendapat ini adalah karena lafaz "al-lams" (bersentuhan) itu bermakna ambigu. Maknanya sama dengan 'au laamastumunnisa' berdasarkan perkataan bangsa Arab, hal ini diucapkan bagi orang yang bersentuhan hanya dengan tangan, demikian juga bagi orang yang melakukan jima' atau bersenggama dengan lawan jenisnya..."*[43].

Dan di antara kebiasaan Ibnu Rusyd juga adalah beliau kadang-kadang mengemukakan pendapat-pendapat dari para sahabat yang bersepakat atau sama. Misalnya beliau mengatakan dalam hal-hal yang membatalkan wudhu yaitu sesuatu hadas yang keluar dari badan manusia, *"Ini merupakan pendapat para ulama salaf"*. Contoh yang lainnya dalam hal susunan dan pembagian ini adalah dalam bab atau pembahasan tentang shalat, ia berkata: *"Secara global, shalat terbagi menjadi dua bagian, yaitu shalat fardhu dan shalat sunnah. Adapun poin-poin penting dan pokok dalam pembahasan ini ada empat macam: Pertama, pengertian wajib dan segala sesuatu yang berkaitan dengannya. Kedua, pengertian syarat-syaratnya yang tiga dan pembahasannya. Ketiga, pembahasan tentang ucapan atau gerakan yang terdapat di dalamnya, yaitu yang merupakan rukun. Keempat, pembahasan tentang pelaksanaannya, dan pembahasan tentang perbaikan-perbaikan yang berkaitan dengannya."*[44]

Masih dari segi susunan dan pembagian yang terdapat di dalam kitab ini, yaitu apa yang dilakukan oleh Ibnu Rusyd di dalam pembahasan tentang *farâ'idh* (warisan), beliau mengungkapkan: *"dan pembahasan tentang bab farâ'idh ini, yaitu tentang orang yang mendapatkan warisan dan tidak mendapatkan warisan, apakah orang yang mendapatkan waris dia akan selalu mendapatkan warisan? ataukah pada suatu saat dia berkewajiban menjadi pewaris dan pada waktu lain tidak? dan apakah ketika dia mendapatkan warisan bersamaan dengan yang lainnya, berapakah harta yang berhak dia miliki dan dapatkan? demikian juga apabila dia menjadi ahli waris tunggal, berapakah bagian yang patut ia dapatkan? kemudian ketika dia menjadi ahli waris bersama orang yang mewariskan, apakah bagiannya berbeda sesuai ketentuan di pewaris? ataukah tidak ada bedanya?"*

Pengetahuan tentang hal ini didapatkan dengan cara yang bermacam-macam, adapun cara dan langkah yang sering dilakukan oleh para ulama *farâ'idh* adalah memutuskan bagian ahli waris tunggal sesuai dengan jenis (hubungan) si penerima waris,

41) *ibid.* hal. 39.
42) *ibid.* hal. 33.
43) *ibid.* hal. 31.
44) Bidayatul Mujtahid, hal. 86.

dan menyamakan bagian seluruh jenis atau orang yang tersisa -*kemudian beliau menyebutkan beberapa contoh, lalu berkata-*, *"Adapun jenis-jenis hubungan warisan, yaitu ada tiga macam: pertama, orang yang mempunyai hubungan keluarga. Kedua, hubungan karena ikatan perkawinan. Dan ketiga, hubungan ikatan perbudakan. Adapun warisan karena hubungan darah atau kekeluargaan dan kekerabatan di antaranya ada yang disepakati dan ada pula yang tidak disepakati, adapun hal yang disepakati di dalamnya, yaitu yang berkenaan dengan cabang-cabang; cabang-cabang yang dimaksud di sini adalah anak-anak, begitupun dengan yang asal, yaitu para orang tua dan kakek-nenek, baik laki-laki atau perempuan. Demikian juga dengan cabang atau anak-cucu yang mempunyai hubungan dengan si mayit; yang dimaksud adalah saudara, baik laki-laki ataupun perempuan, baik kerabat yang dekat ataupun jauh dari satu asal (kakek atau nenek); mereka adalah paman-paman dan para anak-anak mereka, akan tetapi yang mendapatkan warisan dari mereka adalah hanya pihak laki-laki saja. Dan mereka itu apabila dipisahkan, maka dari laki-laki berjumlah 10 (sepuluh) orang, sedangkan dari wanita berjumlah 7 (tujuh) orang"*[45]. Apa yang disebutkannya dari pengkhususan orang-orang yang memasukkan anak kecil laki-laki merupakan salah satu hal yang menimbulkan perdebatan dan perbedaan pendapat antara para ulama dalam bab warisan, dan masalah ini merupakan cabang dari masalah *'ushbah*, yaitu orang yang mendapatkan sisa dari warisan si mayyit. Kemudian beliaupun menyebutkan mereka, serta mengemukakan perbedaan pendapat di antara para ulama tentang masalah mereka.

Contoh-contoh di antara pendapatnya (Ibnu Rusyd) yang langka di tengah-tengah pendapat ulama yang lainnya:

1. tentang masalah mencuci kaki dan membasuhnya: dalam masalah ini, Ibnu Rusyd menukil tiga pendapat: *pertama*; wajib mencuci, *kedua*; wajib membasuh, *ketiga*; memilih antara kedua pendapat di atas. Kemudian beliau menyebutkan dalil dari jumhur ulama yang membaca dengan *fathah* ayat: "wa Arjulakum" (dan kaki-kaki kalian) yang berkenaan dengan wudhu, karena menjadi *'athaf* (kata sambung) bagi kata "wujuhakum" yang artinya wajah-wajah kalian. Dan sesungguhnya mereka adalah orang yang membaca dengan baris kasrah, karena menjadi *'athaf* kepada suatu lafal, maksudnya lafal "ru-usikum", tidak berdasarkan kepada maknanya. Selanjutnya beliau juga berpendapat, *"Dan Jumhur ulama membenarkan pendapat mereka berdasarkan hadis Nabi shallallahu alaihi wa sallam tentang suatu kaum yang tidak menyempurnakan wudhu mereka dengan tidak mencuci kaki mereka pada akhir wudhu mereka, yaitu sabdanya,*

وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ

'Celakalah bagi mereka yang melangkahkan kaki mereka ke dalam neraka.' Mereka berpendapat, hadits ini menunjukkan bahwa mencuci kaki itu adalah fardhu atau wajib, karena sesungguhnya kewajiban adalah sesuatu yang apabila ditinggalkan maka si pelaku akan mendapatkan siksaan."

Selanjutnya beliau berpendapat, *"Ini bukan merupakan pendapat yang benar, karena sesungguhnya mereka mendapat-*

45) Bidayatul Mujtahid, kitab al-Faraidh, jilid: 2, hal. 333.

kan ancaman disebabkan mereka meninggalkan membersihkan mata kaki mereka di dalam wudhu, bukan berarti mencucinya, dan tidak diragukan lagi bahwa orang yang berpendapat wajib mencuci kaki, maka sesungguhnya mereka mewajibkan mencuci seluruh bagian kaki mereka. Begitu pula dengan mereka yang berpendapat bahwa ayat ini memerintahkan untuk sekedar membasuh kaki saja, mereka mewajibkan membasuh kaki bagi orang yang tidak memilih kedua pilihan di atas, yaitu mencuci dan tidak pula membasuh. ini merupakan pendapat ketiga yang disandarkan kepada Imam ath-Thabari (224 H - 310 H) dan Dawud, kemudian beliau juga memperkuat kekeliruan dan kebimbangan ini berdasarkan makna Hadis Nabi shallallahu alaihi wa sallam yang diriwayatkan oleh Imam Muslim bahwasanya dia -si perawi- berkata, 'Maka kami membasuh kaki kami, kemudian Nabi berseru, 'Celakalah bagi orang yang melangkahkan kakinya ke dalam neraka.'"[46].

Kemudian Ibnu Rusyd berkata, *"Hadits ini, meskipun sering digunakan sebagai dalil orang yang melarang membasuh kaki, sesungguhnya dalil sebenarnya malah menunjukkan kebolehannya, karena sesungguhnya ancaman yang berhubungan dalam hal ini adalah hanya meninggalkan yang umum dilakukan, bukan merupakan meninggalkan thaharah atau bersuci. Akan tetapi beliau diam tentang macamnya, dan hal itu merupakan pembolehannya"*, -kemudian beliau berkata-, *"Bolehnya membasuh kaki juga terdapat di dalam hadis yang diriwayatkan dari sahabat Nabi shallallahu alaihi wa sallam dan tabi'in, akan tetapi hadis tersebut diriwayatkan hanya dari segi maknanya saja. Maka mencuci kaki itu sangat sesuai jika dilakukan untuk membersihkan kedua kaki dibandingkan dengan hanya sekedar membasuhnya. Sebagaimana juga membasuh lebih cocok dan lebih pantas untuk kepala daripada mencucinya, karena kotoran yang terdapat pada kaki itu biasanya hanya bisa dihilangkan hanya dnegan mencucinya, sedangkan kotoran yang terdapat pada kepala, bisa dibersihkan hanya dengan cara mengusap dan membasuhnya saja"*.

Selanjutnya, pembahasan beranjak ke kedua mata kaki, dan perdebatan serta perbedaan pendapat mereka mengarah kepada apakah mata kaki ini termasuk hal yang harus dicuci ataukah cukup dibasuh saja? Sesungguhnya timbulnya perbedaan di antara mereka terpusat pada lafal "*ila*" yang berarti "sampai" terhadap keluar masuknya pada apa yang sebelumnya, atau masuknya hal tersebut kepadanya? Demikian pula perdebatan mereka tentang maksud dari *"al-Ka'bu"* yang berarti mata kaki, karena menurut bahasa, kata ini berarti dua tulang yang menjorok atau menonjol keluar yang berada di kaki, atau dapat diartikan pula sebuah tulang yang menonjol di ujung betis. Kemudian beliau berkata, *"Tidak ada perbedaan -berdasarkan perkiraanku- tentang masuknya kedua mata kaki in ke dalam sesuatu yang harus dicuci, berdasarkan pendapat orang yang menilai bahwa hal itu adalah tempat bersatunya telapak kaki dengan kaki secara keseluruhan, karena sesungguhnya mata kaki merupakan bagian dari kaki juga"*. Dan inilah pendapat terakhir yang dipilih dan dikemukakan oleh seorang ulama

46) *ibid.* hal. 15.

filsafat, seorang filosof yang juga seorang ulama fiqih yang ahli dalam bidang fiqih juga.

b. Nikah Mut'ah (kawin kontrak): Contoh-contoh lain dari kelangkaan pendapat Ibnu Rusyd dalam masalah fiqih adalah tentang nikah *mut'ah* yang ditolak dan ditentang oleh Jumhur ulama. Dan sungguh Ibnu Rusyd telah menyebutkan beberapa macam pernikahan yang dilarang (di dalam agama), seraya berkata: *"Sesungguhnya nikah mut'ah atau kawin kontrak itu meskipun terdapat banyak sekali hadis Nabi shallallahu alaihi wa sallam yang mengemukakan pengharaman tentang hal ini, akan tetapi para ulama berbeda pendapat tentang kapan waktu pengharaman nikah mut'ah atau kawin kontrak ini. Pada sebagian riwayat dikatakan bahwasanya hal ini diharamkan oleh baginda Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam pada saat perang Khaibar, dan adapula yang riwayat yang sampai dan mengatakan bahwa hal ini diharamkan pada saat pembebasan kota Mekkah, adapula yang berpendapat diharamkan pada saat perang Tabuk, dan ada juga yang berpendapat diharamkan pada saat terjadinya Haji Wada', ada lagi pendapat lain yang mengatakan bahwa pengharamannya terjadi pada saat Umrah Qadha, dan ada riwayat kainnya yang mengatakan bahwa pengharaman ini terjadi pada tahun Awthas. Dan sebagian besar ulama fiqih dari berbagai kawasan dan Negeri sepakat bahwa nikah mut'ah atau kawin kontrak ini memang benar-benar diharamkan. Namun, pendapat Ibnu Abbas yang terkenal sekali mengemukakan tentang penghalalan dan pembolehan hal ini, pendapat Ibnu Abbas ini diamini dan diikuti oleh para sahabat dan keluargnya yang berada di Mekkah dan Yaman. Mereka meriwayatkan bahwasanya Ibnu Abbas berdalil seperti itu berdasarkan firman Allah subhanahu wa ta'ala yang berbunyi,*

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ

*'Dan jika kalian (kaum laki-laki bisa bersenang-senang dengan mereka atau para istri)" **(QS. an-Nisa: 24)*** dan pada bacaan yang diriwayatkan darinya: إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى artinya: *'sampai waktu yang ditentukan'. Dan diriwayatkan pula bahwa beliau juga berkata, 'Nikah mut'ah atau kawin kontrak itu merupakan rahmat dari Allah subhanahu wa ta'ala yang diberikan-Nya kepada ummat Nabi Muhammad shallallahu alaihi wa sallam. Dan kalaulah Umar tidak melarangnya, niscaya tidaklah terjerumus ke dalam zina, kecuali orang yang merugi'."* Kemudian Ibnu Rusyd memperkuat pendapatnya dengan sebuah riwayat yang diberitakan oleh Jabir bin Abdullah,

تَمَتَّعْنَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ وَنِصْفًا مِنْ خِلَافَةِ عُمَرَ، ثُمَّ نَهَى عَنْهَا عُمَرُ النَّاسَ

"Pada masa Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam dahulu, kami bersenang-senang dengan wanita, hingga pada masa Abu Bakar dan sebagian masa kekhalifahan Umar, kemudian setelah itu Umar melarang manusia untuk melakukan hal tersebut"[47]. Dan contoh-contoh seperti ini banyak sekali didapatkan di dalam kitab *Bidâyatul Mujtahid.*

47) Bidayatul Mujtahid, jilid: 2, hal. 58.

Dan sesuatu yang jarang sekali ditampilkan di sini bahwa sesuatu yang dikemukakannya tanpa membenarkan salah satu pendapat, memperkuat dengan pendapat lainnya, atau membenarkan salah satu pendapat sekaligus memperkuatnya di dalam masalah "mencuci kedua kaki dan mata kaki", "nikah mut'ah atau kawin kontrak" dan lain sebagainya. Adapun hal-hal yang bertentangan dengannya yang berasal dari para ulama mazhab-mazhab lainnya, maka mereka menisbatkannya kepada bid'ah di dalam hukum-hukum. Padahal sesungguhnya mereka tidak mengkhususkan suatu pendapat, kecuali jika tidak didapati kesepakatan dari ulama selain mereka.

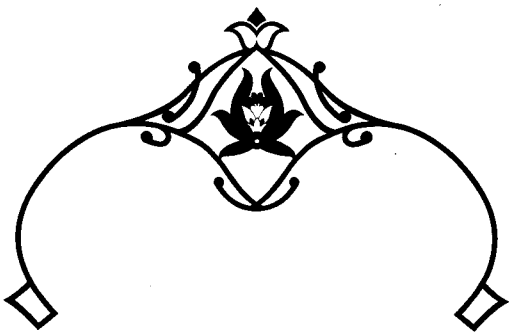
Demikian juga seharusnya dengan kita, ada baiknya meneliti terlebih dahulu pendapat-pendapat yang bertentangan dengan pendapat kita, selama hal itu bersandar kepada sebuah dalil yang kuat, dan kalaulah hal tersebut tidak benar menurut kita, maka kita harus memperlakukan hal itu dengan penuh toleransi, karena sesungguhnya syari'at itu sangat bertoleransi dan mempermudah, baik pada awalnya ataupun akhirnya.

Demikianlah... dan penulis akhiri pembahasan ini dengan mengingat firman Allah *subhanahu wa ta'ala* yang berbunyi:

فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ

"Berikanlah berita gembira kepada orang-orang yang mendengarkan perkataan (nu) dan mereka mengikuti apa-apa yang terbaik darinya. Mereka itulah orang-orang yang diberikan petunjuk oleh Allah subhanahu wa ta'ala. Dan mereka itu adalah orang-orang yang memiliki kecerdasan.' **(QS. az-Zumar: 17-18)**

Syaikh Muhammad Wa'izh



MASA IBNU RUSYD DAN AWAL MULA DILEGITIMASINYA TA'WÎL (INTERPRETASI)

Abul Walid Ahmad ibnu Rusyd yang merupakan seorang filosof, dokter, ulama fiqih dan hakim di wilayah Andalusia, dilahirkan di Cordova pada tahun 1126 M dan meninggal dunia pada tahun 1198 M. Oleh sebab itu, maka masa kecil dan remajanya dilewatinya di masa kekuasaan Daulah Murabithun, adapun sisa hidupnya beliau lewati pada masa kekuasaan Daulah Muwahhidun.

Pada masanya kala itu, Afrika Utara dan Andalusia merupakan dua wilayah yang mempunyai satu rumpun dalam hal perekonomian dan politik. Maka ketika pada setengah tahun terakhir dari abad ke 11 dan awal masuknya abad ke 12 (1056-1148 M) masing-masing wilayah ini memproklamirkan kemerdekaan satu dengan yang lainnya, dengan kata lain kedua wilayah ini terpecah menjadi dua distrik berbeda dan terpisah, akan tetapi keduanya sama-sama merupakan wilayah kaum Muslimin, yang satu merupakan Murabithiyah, sedangkan yang lainnya adalah Muwahhidiyah. Kemudian pada kesempatan kali ini, kami akan membahas tentang:

A. MASA PEMERINTAHAN AL-MURABITHIAH DAN PARA ULAMA PETINGGI MAZHAB MALIKI

Andalusia merupakan sebuah wilayah kekuasaan Daulah Murabithiyah, dan wilayah tersebut banyak terdapat di dalamnya para fuqaha (para ahli fiqih) mazhab Maliki yang menguasai kawasan tersebut. Mereka tersebar di setiap sudut negeri. Dan sudah bukan menjadi rahasia umum lagi bahwa mazhab Maliki masuk ke kawasan Arab Afrika sekitar kurang lebih pada pertengahan pertama abad ke 2 hijriah melalui jalur *Qairawan Aghalibah* yang dibawa oleh sekelompok fuqaha. Dan setelah masuknya mazhab tersebut ke wilayah Afrika hingga akhir masa pemerintahan Daulah Murabithun pada tahun 1146 M, atau sekitar lebih dari tiga setengah abad, bangsa Arab Afrika tidak mencapai pembaharuan apapun dalam hal mazhab Imam Malik. Adapun hal yang berkenaan dengan Andalusia, maka mungkin mazhab Imam Maliki masuk ke dalam kawasan ini sekitar tahun 1980 M. Dan sejak saat itu hingga lima abad setelahnya, rakyat Andalusia tetap hidup di bawah pengaruh mazhab Maliki secara ke-

seluruhan, sebagaimana yang terjadi di Afrika hingga saat ini. Dan tidak ada yang berani dan berkenan serta diperbolehkan untuk bergelut di bidang hukum atau kehakiman, kecuali orang yang benar-benar mengerti tentang ilmu-ilmu cabang berdasarkan kaca mata mazhab Maliki[48], bersamaan dengan beberapa lembaga negara. Kemudian dalam hal praktik (kesehariaan), di Andalusia terdapat sekelompok ulama atau fuqaha mazhab Maliki yang berpegang teguh pada keyakinan yang kuat bahwasanya mereka memiliki kebenaran yang mutlak. Oleh sebab itu, maka mereka meniadakan dan menolak kebebasan berpikir dan berdiskusi, serta menutup rapat-rapat pintu dan kesempatan untuk melakukan ijtihad[49]. Dan agar para fuqaha tersebut saling menjaga keistimewaan dan kelebihan yang mereka miliki, baik secara materi (lahir) ataupun *ma'nawi* (batin), maka mereka menjadikan diri mereka sebagai orang-orang yang taat dan tunduk di bawah negara dan ditaati, karena kesuksesan negara tersebut terdapat dan ada di tangan-tangan mereka, dan di tangan mereka pulalah negara itu bisa mengalami kemunduran dan kehancuran. Singkatnya, negara tersebut tidak akan mungkin dapat berjalan dan bergerak tanpa adanya mereka, dan mereka akan terus berjuang demi negara tersebut tanpa mengenal lelah dan letih untuk memerangi pendapat-pendapat yang terlahir dari kebebasan berpikir dan berpendapat, atau dari pengaruh mazhab-mazhab Islam lainnya. Sehingga pada akhirnya yang terjadi adalah bahwa tidak ada mazhab Islam lain yang dikenal di Andalusia selain mazhab Maliki tersebut, dan agar para rakyat tidak mengetahui dan mengenal kitab lain kecuali al-Qur'an dan kitab *Muwaththa'* karya Imam Malik. Kemudian jika terlihat di antara para rakyat atau bahkan ulamanya yang menyebarkan mazhab Hanafi atau Syafi'i, maka mereka tidak segan-segan untuk menghabisinya, begitu pula jika ada yang terpengaruh dan berpaling menjadi seorang bermazhab Mu'tazilah atau Syi'ah, maka merekapun akan menghabisinya[50], dan merekapun akan menindas setiap aliran-aliran Syafi'i yang bertolak belakang, begitupun dengan Mu'tazilah, aliran Ibnu Masrah, Zhahiriah, dan aliran filsafat, selanjutnya mereka tetap mempertahankan fiqih Islam yang sesuai dengan batasan-batasan ilmu cabang saja.

Lalu, jadilah mazhab Maliki merupakan satu-satunya mazhab resmi dan diakui yang berdiri di negara dan kawasan manapun yang terdapat di sebelah timur Afrika ataupun Andalusia. Akan tetapi, di Andalusia setelah munculnya Ibnu Hazm pada tahun 456 H, maka mulailah di sana dikenal diskusi pemikiran dan perdebatan seputar ilmu *ushul* di dalam syariat Islam. Dan dengan munculnya Ibnu Rusyd al-Jadd yang meninggal dunia pada tahun 456 H/1126 M, maka di Andalusia mulailah terbuka kesempatan untuk mempelajari mazhab-mazhab lain selain daripada mazhab Maliki, meskipun hal ini menuai kecaman yang sangat keras.

Kemudian pada masa pemerintahan Murabithun sejak pertempuran Zallaka pada tahun 1086 hingga kehancurannya pada tahun 1146, jadilah Afrika dan Andalusia bersatu dalam hal politik dan perekonomian, akan tetapi Afrika mempunyai pemikiran dan peradaban yang berbeda dengan Andalusia. Murabithun pun mengetahui dan menyadari akan hal ini, maka mereka meminta kesediaan para fuqaha Andalusia untuk bekerja di beberapa kota dan titik di Afrika (yaitu di Marrakech, Ves dan Ceuta). Di samping bahwa para ulama dan fuqaha Anda-

48) Muhammad Abdullah 'Annan, *"Daulah al-Islâm fil Andalus 'Ashr al-Murabithîn wal Muwahhidîn"*, jilid: 2, Kairo: 1964, hal. 171.
49) Ihsan Abbas, *"Târîkh al-Adab fil Andalus 'Ashr Siyâdah Qurthubah"*, hal. 24-29.
50) Al-Muqaddasi, *"Ihsân at-Taqâsîm fi Ma'rifatil Aqâlîm"*, hal. 236.

lusia ini datang dari negara mereka itu mengetahui bahwa di negaranya tersebut telah banyak terjadi perdebatan dan diskusi pemikiran seputar ilmu *ushul* dan keharusan mengetahuinya. Akan tetapi pada fuqaha yang tugasnya telah terikat pada pemerintahan Murabithun, mereka mendapati bahwa tidak perlu lagi melakukan kerja keras dan usaha yang menguras tenaga dan pikiran untuk melakukan dan mengadakan inovasi atau pembaharuan, mereka tetap mempertahankan cara lama mereka yang menutup rapat-rapat pintu diskusi dan perdebatan serta kesempatan untuk melakukan ijtihad, kemudian memberikan warna baru di wilayah Afrika dan di Andalusia pada masa pemerintahan Murabithun yang merupakan pemerintahan yang baru, sebagaimana kondisi yang mereka rasakan di Andalusia pada saat pemerintahan Bani Umayyah dan kerajaan-kerajaan lainnya. Selanjutnya, pengaruh mereka sampailah kepada Daulah Murabithiyah pada masa pemerintahan raja Tasyfin bin Ali bin Yusuf bin Tasyfin, maka mereka pun menguasai setiap lini, baik kementrian, DPR dan MPRnya. Dan kami membaca di dalam sebuah tulisan Tasyfin yang ditujukan kepada penduduk Valencia, yaitu sebuah risalah yang merupakan susunan para fuqaha, *"Ketahuilah bahwa ruang lingkup fatwa dan berlakunya hukum-hukum adalah berdasarkan mazhab Imam Darul Hijrah (Malik), maka tidak ada sama sekali keadilan dan kebijaksanaan yang dimiliki oleh para hakim atau pengacara, serta tidak ada kebencian sama sekali tentang mazhabnya, kemudian kehalalan dan keharaman sesuatu tidak akan diputuskan kecuali berdasarkan pendapat mazhabnya ini"*[51]. Dan ini berarti bahwa pemahaman yang benar tentang Islamlah yang menjadi pemahaman para ulama mazhab Maliki. Dan mereka berpendapat bahwa tidak ada Islam kecuali Islamnya para ulama *salaf shalih*, sebagaimana yang sangat dijaga oleh Imam Malik. Oleh sebab itu, maka mereka menganggap bahwa semua pembaharuan dan inovasi merupakan suatu hal baru atau bid'ah. Oleh karenanya, mereka menyalakan api permusuhan dan perlawanan kepada mazhab Syafi'i, Asy'ari, Shufi, Mu'tazilah dan filsafat.

Risalah Tasyfin sebagaimana yang telah kami ungkapkan bahwa risalah atau tulisan ini merupakan susunan para fuqaha, beliau mengatakan, *"Kapanpun kalian mendapatkan kitab (lain), maka sesungguhnya itu adalah bid'ah. Khususnya kitab-kitab milik Abu Hamid, maka hendakalah ia membakar kitab tersebut berikut isi yang tertulis di dalamnya, dan hendakalah ia memberikan sanksi dan denda kepada prang yang berusaha untuk menyembunyikannya"*[52]. Dan sungguh ia (Tasyfin) telah membakar beberapa buku milik Imam al-Ghazali, karena beliau menganggap bahwasanya ilmu *furu'* (cabang) itu adalah tahapan kedua yang harus dipelajari setelah seseorang mempelajari ilmu *ushul* (pokok)[53]. Begitulah kira-kira, karena sesungguhnya kolotnya para fuqaha dan kefanatikan mereka terhadap pendapat-pendapat mereka. Sungguh, beliau mengakui bahwa mazhab Maliki adalah termasuk mazhab yang menyerukan kepada zuhud, kesederhanaan, mengikuti hal-hal yang dilakukan oleh para sahabat, sampai kepada keputusan kerajaan dan penetapan untuk melakukan peperangan.

Dan inilah hal-hal yang membantu al-Mahdi Muhammad bin Tumart dalam dakwahnya mengajak kepada akidah atau kepercayaan yang baru dan mendirikan daulah atau pemerihtahan baru berdasarkan keyakinan tersebut.

51) Abdullah al-'Arwi, *Mujmal Târîkh al-Maghrib* jilid: 2, hal. 119-120.
52) Dinukil dari Abdullah al-'Arwi, *Mujmal Târîkh al-Maghrib*, jilid: 2, hal. 129.
53) Lihat kitab *Ihyâ` 'Ulûmuddîn*, karya Imam Ghazali, hal. 58-82.

B. MASA IBNU RUSYD DAN AKIDAH AL-MUWAHHIDAH, SERTA ORIENTASI PEMIKIRAN MEREKA

Ibnu Tumart (1078 - 1130) memperhatikan realita di dalam masyarakat Arab yang Islam, dari sana ia mendapatkan fakta bahwa di dalam Islam terjadi banyak sekali perbedaan mazhab-mazhab Islam. Kemudian sekembalinya dari Timur pada tahun 1116, maka dia memutuskan dirinya untuk menggunakan sebuah teori bagi akidah agama Islam yang baru, dan negara berada di bawah kepercayaan tersebut. Kemudian dia menetapkan perubahan cara berijtihad dan melakukan sintesis keyakinan yang baru, yang mengandung unsur-unsur Mu'tazilah, Asy'ariah, Zhahiriyah dan Syi'ah, serta beberapa unsur yang merupakan pokok-pokok dalam keyakinan Ibnu Tumart, sebagaimana yang dapat kita lihat dengan jelas di dalam kitabnya yang berjudul: *"A'azzu ma Yuthlabu"*, yaitu: *Pertama*, memerintahkan kepada kebaikan dan mencegah dari kemungkaran. Ini merupakan landasan dan dasar yang berharga di dalam Islam, dan berdasarkan landasannya ini, maka dia mampu berjuang melawan pemerintahan Murabithiyah dan para fuqahanya yang bermazhab Maliki. *Kedua,* menentang para kaum sufi. *Ketiga*, dia mengemukakan pendapatnya dengan memposisikan diri sebagai orang yang moderat antara Asy'ariyah dan Mu'tazilah. *Keempat*, melakukan ijtihad dan membinasakan taqlid buta yang keluar dari prinsip akal. *Kelima,* mengambil nash agama berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah saja, tanpa kembali kepada nash-nash yang lain manapun.

Ibnu Tumart berpendapat bahwa dirinya bangkit atas dasar kesuksesan akidah dan keyakinannya, bahwasanya dia berusaha untuk menghidupkan dan menerapkan pemikirannya di dalam masyarakat, kemudian dirumuskan oleh para fuqaha mazhab Maliki sejak abad II (kedua) Hijriah sampai akhir abad V (kelima) hijriah. Oleh sebab itu, dia sengaja menjadikan keyakinan dan kepercayaannya itu sederhana dan mendalam yang berlandaskan fondasi yang kuat dan mendukungnya serta memperjuangkannya dengan pedang (peperangan) dan lisan (debat)[54]. Dan dia juga berpendapat bahwa faktor terpenting yang untuk menghancurkan Daulah Murabithah adalah dengan cara menghancurkan akidah para fuqaha mazhab Maliki. Ia juga mengemukakan bahwa poin terlemah dari para fuqaha mazhab Maliki tersebut adalah bahwa mereka hanya mengetahui ilmu-ilmu cabang saja (seperti fiqih-ed), dan sesungguhnya mereka itu memisahkan dan mengasingkan diri ilmu-ilmu ushul (seperti aqidah-ed) yang merupakan inti dari agama Islam yang mereka yakini dengan cara; *Pertama*, mengosongkan Islam dari teori akhlak secara umum dan mengubahnya kepada bentuk-bentuk dan bagian-bagian. *Kedua*, memiripkan atau menyamakan Zat Ilahi dan menjadikan-Nya seperti mempunyai anggota tubuh (personifikasi). Dan penyimpangan-penyimpangan mereka yang semacam ini adalah hasil dari rujukan mereka yang melakukan *qiyâs* terhadap kaidah-kaidah fiqih dengan cara yang tidak benar, dan dari rujukan berupa *qiyâs* tersebut mereka membangun hukum-hukum yang bersifat *zhanni* atau perkiraan semata. Kemudian Ibnu Tumart berkata, *"Sebuah hukum di dalam syariat tidak dapat ditetapkan hanya dengan perkiraan dan dugaan saja, dan hal itu tidak akan bisa didapat tanpa adanya ilmu pengetahuan, dan memasukkan makna-makna dengan estimasi atau dugaan tanpa menoleh kepada ilmu-ilmu ushul yang dibangun atasnya memuat tentang prinsip kebenaran"*[55]. Selanjutnya akidah bentuk fisik Tuhan *(tajsim)* dan penyerupaan *(tasybih)* menu-

54) 'Abdullah al-'Arwi, *Mujmal Târîkh al-Maghrib*, hal. 147.
55) Ibnu Tumart, *"A'azzu Ma Yuthlabu"*, el-Jazair 1903, hal. 8.

rut pandangan al-Murabithin dan para fuqaha mereka adalah berlandaskan pada *qiyâs* yang salah, yaitu membuat perumpamaan dan persamaan antara Allah *subhanahu wa ta'ala* dengan manusia, hal ini sangat dilarang, karena sesungguhnya tidak mungkin salah satu dari dua hal yang berbeda tersebut (Allah dan manusia) diserupai antara satu dengan yang lainnya. "Maka Allah *subhanahu wa ta'ala* adalah Tuhan Yang Ada-Nya itu Mutlak dan dikhususkan dengan kemutlakan wujud tanpa dibatasi"[56]. Dan tidak boleh meng*qiyâs*kan hal yang ghaib dengan yang nyata, karena keduanya tidak akan mungkin dapat dikumpulan satu sama lain[57].

Dan sungguh seorang Ibnu Tumart telah berhasil dan sukses dalam membentuk apa yang mungkin dapat disebut dan dinamakan dengan bahasa modern kelompok politik yang mempunyai taktik dan strategi sendiri, serta memiliki teori dan praktek pribadi. Dan kelompok yang saling membunuh pun percaya dengan pemikirannya dan mengambil ketentuan-ketentuannya setelah terjadinya perdebatan yang demokratis.

Di samping itu, sesungguhnya dengan keyakinannya yang baru tersebut, maka seorang Ibnu Tumart berkeinginan untuk membebaskan Afrika dan Andalusia dari *dogmatisme*, kecuali jika kepercayaan dan keyakinannya itu tidak kosong dari *dogmatisme*. Dan oleh karena itu, yang menjadi penyebab ini semua adalah bahwa dirinya ingin membangun negara sendiri, karenanya ia membutuhkan rakyat yang mendukungnya dalam masalah politik dan memperkuat keyakinannya.

Kemudian kita juga memperhatikan bagaimana para pemimpin Muwahhidin setelah Ibnu Tumart jika dilihat dari sangat kerasnya usaha mereka mempertahankan mazhab bagi akidah atau kepercayaan Ibnu Tumart. Kita juga akan mendapatkan kecenderungan mereka yang sangat dalam menjadikan akal dan perbuatan itu terbebas dari kekolotan para fuqaha. Dari sini dapat disimpulkan bahwa mereka membuka pintu perseteruannya terhadap para filosof, demikian juga kepada para ulama ushul yang sedang bersinar dan berkilau.

Maka seorang Abdul Mu'min bin Ali al-Kummi (1046-1162) mengadakan perubahan dan membetulkan cara pengajaran, kemudian mendirikannya berdasarkan akal dan kritik, hal yang sangat penting dan berharga ini pada tahun 1153 disandarkan kepada Ibnu Rusyd; seorang filosof yang masih belia pada saat umurnya menginjak tiga puluh (30) tahun. Hal ini juga merupakan merupakan alasan baginya bahwa dirinya tidak mau menyandarkan hal penting ini kepada seorang faqih tua yang puritan. Orang-orang al-Muwahhidun berpendapat bahwasanya pembaharuan dalam hal pengajaran, membangunnya di atas fondasi akal dan kritik, serta mengeluarkan dari lingkaran taqlid adalah sebagai sebuah pemeliharaan hal pokok (*ushul*). Sesungguhnya hal ini bertujuan untuk menciptakan generasi-generasi yang terdiri dari orang-orang yang ahli agama dan pemikiran handal, yang di kemudian hari dapat membebaskan pemikiran semua orang dari kekolotan pemikiran fuqaha dan fanatisme mereka.

Sebagaimana kita pula akan mendapatkan dan menemui seorang Abu Ya'kub Yusuf (1162-1184) yang menyandarkan dan mempercayakan tugas kedua kepada Ibnu Rusyd, yaitu membuat penjelasan dari buku-buku Aristoteles, hingga para murid dapat mengambil manfaat dari buku-buku tersebut.

Dan apabila kita mengetahui bahwa keputusan-keputusan penting yang terdapat pada Daulah Muwahhidin itu terjadi setelah hal tersebut diproklamasikan di sebuah majlis atau forum para syeikh, maka kita akan mengetahui

56) Ibnu Tumart, *"A'azzu Ma Yuthlabu"*, el-Jazair 1903, hal. 195
57) Ibnu Tumart, *"A'azzu Ma Yuthlabu"*, el-Jazair 1903, hal. 186.

dan menyadari bahwa pembaharuan dalam hal pengajaran dan keharusan menjelaskan filsafat Aristoteles dan mengumumkannya adalah dua hal yang sangat serasi dan cocok dengan akidah atau kepercayaan Daulah Murabithin dan politik pemikiran mereka. Maka dalam hal pembebasan pemikiran yang dilindungi oleh pemerintahan ini, Ibnu Rusyd menulis penjelasan-penjelasannya terhadap buku-buku Aristoteles dan membuatnya khusus dalam masalah pemikiran. Dan saat dia menyadari bahwa dirinya itu satu sisi seperti seorang filosof pemikiran dan satu sisi yang lain seperti seorang hakim, dan juga seorang muslim yang ahli fiqih serta seorang pembina atau pendidik (*murabbi),* oleh sebab itu maka dirinya wajib memahami Islam berdasarkan pemahaman akal.

Selanjutnya, dia juga memantapkan langkahnya di bidang pemikiran dan filsafat di dalam masyarakat yang tidak ia akui dan tidak pula ia menginginkan untuk memproklamirkannya dengan kedua hal tersebut dengan cara apapun agar diakui keberadaannya. Dari sinilah, Ibnu Rusyd mulai membuat penafsiran-penafsiran pada nash-nash (teks-teks) agama yang suci dengan pemahaman akal. *Pertama,* sebagai bukti bahwa sesungguhnya syariat itu bertentangan dengan hikmah. *Kedua,* untuk mendapatkan sebuah ketetapan yang dapat menyatukan kaum muslimin di atas fondasinya. Dan ketetapan ini merupakan upaya mempersatukan kebenaran di dalam wahyu dan akal pikiran. Artinya, sesungguhnya Ibnu Rusyd mengikuti prinsip akal dalam mentakwil atau menafsirkan. Dan sesungguhnya takwil ini mempunyai masa terpenting ketika munculnya, baik dalam sejarah dan masyarakat.

C. KEHARUSAN ADANYA PANDANGAN AKAL DI DALAM SYARIAT DAN PEMBUAT SYARIAT

Di samping Ibnu Rusyd adalah seorang yang mendalami filsafat di bawah naungan pemerintahan, namun sesungguhnya dia menyadari bahwa pemikirannya akan ditujukan kepada masyarakat yang juga banyak diantaranya merupakan para fuqaha, dan pandangan mereka bahwa sesungguhnya filsafat itu merupakan sesuatu yang *bid'ah* (hal baru), serta keyakinan mereka bahwa orang yang menggeluti hal itu merupakan orang yang bid'ah atau kafir zindiq atau Atheis. Dan di sini Ibnu Rusyd menyadari bahwa masyarakat tidak dapat secara langsung dan terbuka diajarkan bagaimana menggunakan akal kecuali harus melewati jalan (kacamata) agama. Padahal tujuan dari pandangan akal adalah membenarkan nilai yang dibawa oleh agama.

Ibnu Rusyd memandang bahwasanya para fuqaha memusuhi filsafat dengan pendapat-pendapat dan pandangan-pandangan pragmatisme mereka antara lain: "Sesungguhnya harta itu sesuatu yang mendasari adanya perbuatan yang tidak dituntut di dalam *syara'*."[58] "Dan sesungguhnya setiap ilmu tidak berarti pengamalan, maka tidak ada di dalam syariat sesuatu yang menunjuki atas perbaikannya"[59]. "Dan sesungguhnya syariat itu *ummi,* tidak keluar dari apa yang dilakukan oleh orang-orang Arab"[60]. Kemudian yang dimaksud dengan *ummi*nya syariat adalah: "Filsafat itu tidak dituntut, karena hal itu sulit dicapai untuk bisa mengenal dan mengetahui ayat-ayat Allah dan dalil-dalil ketauhidan-Nya bagi orang Arab yang baru mempelajari Islam"[61].

58) Asy-Syathibi, *al-Muwâfaqât,* hal. 56, 61, 71.
59) Asy-Syathibi, *al-Muwâfaqât,* hal. 56, 61, 71.
60) Asy-Syathibi, *al-Muwâfaqât,* hal. 56, 61, 71.
61) Asy-Syathibi, *al-Muwâfaqât,* hal. 56, 61, 71.

Ibnu Rusyd membantah pendapat-pendapat para fuqaha ini, karena syariat dapat memperbaiki seluruh ilmu secara menyeluruh. Sebagaimana disebutkan di dalam al-Qur'an: *"dan Apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah"* **(QS. al-A'raf: 185)**. Juga firman Allah yang berbunyi: *"Maka ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, hai orang-orang yang mempunyai wawasan"* **(QS. al-Hasyr: 2).** Ayat pertama berisi perintah untuk memperhatikan semua ciptaan Allah, sedangkan ayat kedua mengandung kewajiban untuk mempergunakan *qiyâs* secara akal atau *qiyâs* yang bersifat akal dan syariat secara bersamaan[62].

Sesungguhnya bantahan Ibnu Rusyd ini berdasarkan nash al-Qur'an, cocok dengan cara pandang yang diinginkan pemikiran ilmiah modern. Hakikat bantahan ini bagaikan hasil pandangan akal yang membuahkan kesucian, baik yang langsung kita bisa dapatkan manfaat atau faedah ilmiahnya ataupun tidak mendapatkannya secara langsung. Dan kesucian hakikat itu dapat terpancar dari keadaannya yang meyakinkan, dan dari keadaannya dimana Allah memerintahkan untuk melakukan pembahasan tentang hal tersebut, kemudian Islam dan syariatnya juga menganjurkan agar kita menuntut ilmu dengan kata perintah yang umum dan tidak membedakan antara ilmu yang satu dengan ilmu yang lainnya. Dan sesungguhnya hakikat atau kebenaran pandangan akal (filsafat) itu bertujuan untuk meminta hidayah dan petunjuk kepada Allah *subhanahu wa ta'ala*. Ibnu Rusyd berkata: "*Sesungguhnya pekerjaan filsafat bukan hanya melulu membahas wujud-wujud yang bersumber dari Sang Pencipta. Maksud saya adalah apa yang berkaitan dengan makhluk ciptaan-Nya. Karena yang harus disadari ketika pengetahuan tentang apa yang diciptakan itu sangat penting, maka pengetahuan tentang Sang Pencipta itu juga jauh lebih penting*"[63].

Dan orang yang berargumen bahwasanya pandangan akal dalam syariat dan bagi pembuat syariat itu merupakan sebuah *bid'ah* maka orang tersebut tidak mengetahui landasan utama Islam. Argumen mereka seperti ini adalah keliru. Ibnu Rusyd berpendapat: *"Dan tidaklah patut seseorang mengatakan: 'Sesungguhnya pandangan semacam ini di dalam mengqiyâskan secara akal adalah bid'ah, karena hal ini tidak terdapat pada masa awal Islam', karena memang pandangan terhadap qiyâs dan macam-macamnya ini adalah sesuatu yang baru ada setelah masa-masa awal Islam. Dan tidaklah pantas ia mengatakan bahwa hal ini merupakan sebuah bid'ah. Dan wajib bagi kita untuk meyakini pandangan terhadap qiyâs secara akal"*[64].

Sesungguhnya alasan dan argumen Ibnu Rusyd adalah sebagai sangkalan dan bantahan yang sangat keras kepada orang-orang yang mengingkari peran akal. Mereka mengambil dan menjadikan *qiyâs* secara fiqih setelah masa awal Islam ketika terjadi banyak sekali masalah dalam kehidupan, maka bagaimana mungkin benar bagi mereka mempergunakan akalnya di sana? Dan mengapa saat ini mereka menolaknya? Sedangkan masalah kehidupan menjadi lebih banyak, dan hal tersebut terjadi terus-menerus sesuai dengan perkembangan dan perpindahan masa ke masa yang akan datang.

Ibnu Rusyd sebenarnya adalah seorang filosof dan pemimpin, juga sebagai seorang hakim dan ulama fiqih, begitu pula beliau merupakan seorang pendidik, rakyat biasa dan sebagai seorang muslim. Semua julukannya ini mengharuskan dirinya untuk melakukan pandangan secara akal dalam syariat, khususnya dalam ke-

62) Ibnu Rusyd, *Fashlul Maqâl*, 1969, hal. 22.
63) Ibnu Rusyd, *Fashlul Maqâl*, 1969, hal. 22.
64) Ibnu Rusyd, *Fashlul Maqâl*, 1969, hal. 25.

hidupannya sehari-hari. Oleh sebab itu, maka beliau berkata: *"Seorang yang beriman kepada syariat wajib melakukan istibath dari suatu masalah dengan cara melakukan penelitian terhadap makhluk, demikian juga wajib mengetahui dan memahami qiyâs secara akal dan macam-macamnya."*[65]

Kegigihan seorang Ibnu Rusyd untuk melakukan penelitian secara akal dalam kehidupannya sehari-hari menjadikan beliau seseorang yang dapat menyingkap dan mencari solusi atas persoalan-persoalan yang terdapat di tanah air dan negaranya, hal ini merupakan sebuah bukti kepedulian beliau dan ikatan atau hubungan beliau kepada mereka sebagai seorang hakim atau sebagai seorang guru, demikian pula hal itu menjadikannya seorang yang mengingatkan mereka untuk meminta maaf dan ampun terhadap kesalahan-kesalahan yang mereka lakukan. Maka diceritakan darinya bahwasanya beliau semasa menegakkan hukum tidak pernah memberikan hukuman mati kepada siapapun, dan tidak pernah pula memotong tangan salah seorang mereka. Dan dalam hal ini beliau menempatkan dirinya sebagai seorang hakim adil; yaitu seperti seorang Umar bin Khattab dalam mencari penyebab-penyebab seseorang melakukan sebuah kriminalitas. Beliau juga menyimpan nash al-Qur'an yang memerintahkan untuk memotong tangan orang yang mencuri, beliau memutuskan hal ini dengan mengambil sebuah kaidah fikih yang sangat terkenal:

"ادْرَءُوْا الْحُدُوْدَ بِالشُّبُهَاتِ"

"Bantahlah hukuman-hukuman dari hal-hal yang belum jelas", sehingga tidak akan pernah didapati dan diambil hukuman bagi orang yang melakukan kebohongan dengan dugaan semata.

Sesungguhnya dalam desakan dan kerumitannya di dalam memutuskan adanya keharusan melakuan pandangan akal terhadap syariat, tidak hanya semata-mata memfokuskan diri pada masalah-masalah kontemporer saja, akan tetapi berdasarkan pemahamanannya tentang pokok Islam, bawasanya agama tersebut berdiri di atas toleransi sebagaimana firman Allah subhanahu wa ta'ala yang berbunyi: *"Dan tidaklah Kami jadikan kesulitan dan kerumitan kepada kalian di dalam agama"*. (QS. al-Ma`idah: 6) Dan sesungguhnya Islam merupakan agama yang mudah, bukan merupakan agama yang sulit. Dan toleransi ini adalah untuk kemaslahatan sebagian besar kaum Muslimin, tentunya dengan tidak mengeyampingkan dan tidak pula bertentangan dengan syariat Islam dan hukum-hukumnya, baik dalam masalah siksa dan pahala di dunia ataupun di akhirat. Toleransi semacam inipun tidak diperuntukan bagi masa atau zaman tertentu, akan tetapi hal ini merupakan sesuatu yang ditetapkan dan akan diperbaharui bersamaan dengan berkembang dan bermunculannya masalah-masalah kehidupan yang dapat dipahami dengan menggunakan pemahaman dan pandangan akal, serta akan menimbulkan solusi-solusi yang sesuai.

Sesungguhnya kejadian dan peristiwa di dalam hidup dan kehidupan itu selalu berubah-ubah, hal inilah yang harus dipahami oleh ulama fiqih untuk mengambil keputusan dengan pertimbangan akal dan memperbaharui serta mereformulasi hukum-hukumnya. Ibnu Rusyd pun tidak melarang dan mencegah siapapun dari orang yang berbeda agama dengan kita untuk mengambil prinsip akal dalam mempertimbangkan dan menyikapi sesuatu yang terdapat di dalam syariat kita, selama prinsip tersebut dalam menunjukkan kita untuk mencapai kebenaran yang sesungguhnya. Ibnu Rusyd berkata: *"Sesungguhnya sesuatu yang bisa dibenarkan dan dianggap sebagai tazkiyah (menyucikan diri) tidak hanya dilihat dari kebenaran tazkiyah tersebut yang menjadi alat yang tergabung di*

65) Ibnu Rusyd, *Fashlul Maqâl*, 1969, hal. 24.

dalam sebuah agama ataupun tidak tergabung, apabila di dalamnya terdapat syarat-syarat kebenaran tazkiyah"[66].

Tekad Ibnu Rusyd dalam memperjuangkan keharusan mempergunakan pertimbangan akal (filsafat) di dalam syariat dan pembuat syariat (Tuhan), hal itu bisa digambarkan dalam dua hal: *yang pertama*, penolakannya yang sangat keras terhadap setiap corak fanatisme, karena sesungguhnya fanatisme itu menunjuki bahwa orang yang fanatik tersebut menutup rapat-rapat pintu dan celah kebebasan terhadap golongan dan kelompok lainnya, selama penganut fanatik ini yakin bahwa dirinya sendiri mempunyai kebenaran secara mutlak[67]. Ibnu Rusyd juga menolak dan menentang fanatisme yang digabungkan dengan hal lainnya, yaitu keyakinannya terhadap bersatunya akal manusia. Karena sesungguhnya dasar-dasar dan indikator-indikator yang disandarkan oleh akal ini dalam mengetahui dan memahami kejadian atau peristiwa yang terjadi, serta tercapainya kebenaran-kebenaran atau hakikat-hakikat adalah satu kesataun. Dan bersatunya akal manusia itu menunjukkan kepada bersatunya hakikat dan kebenaran.

Sesungguhnya Ibnu Rusyd melihat bahwasanya pertimbangan dan pandangan akal itu sangat penting sekali di dalam syariat. Filsafat Aristoteles telah memulai penggunaan pertimbangan akal ini, akan tetapi terdapat masalah yang sangat rumit di antara keduanya, tidak terkecuali bahwa lingkungan dan masyarakkat sekitarnya menolak dengan keras adanya filsafat. Masalah yang rumit ini pada akhirnya membawanya untuk memisahkan antara keduanya, dan sesungguhnya kedua hal tersebut tidak akan bertemu kecuali pada satu tujuan, yaitu menyingkap hakikat atau kebenaran yang mutlak. Maka hubungan antara keduanya adalah hubungan persamaan di dalam tujuan, dan bukan merupakan kesamaan secara keseluruhan, karena sesungguhnya tidak didapati kemiripan apapun antara para penganut keduanya. Sebagaimana pula tidak didapatkan kemiripan dan persamaan apapun di antara masalah-masalah yang ditimbulkan dari keduanya. Maka masalah Zat ketuhanan tidak boleh dipahami dengan cara penyerupaan atau perumpamaan kepada zat manusia, karena sesungguhnya perumpamaan antara Allah *subhanahu wa ta'ala* dengan manusia semacam ini menurunkan derajat Allah kepada derajat manusia yang merupakan makhluk ciptaan-Nya, dan menaikkan derajat manusia kepada derajat Allah[68]. Demikian pula perkara mengenai perbuatan Allah *subhanahu wa ta'ala* dan perbuatan manusia[69], Ilmu Allah dengan ilmunya manusia[70], karena menurut Ibnu Rusyd tidak boleh mengqiyaskan atau menyamakan perbuatan Allah *subhanahu wa ta'ala* dengan perbuatan manusia, dan tidak juga membandingkan antara ilmu Allah dengan ilmu yang dimiliki oleh manusia.

Maka filsafat dengan agama merupakan dua hal yang berbeda, dan masing-masing dari keduanya memiliki landasan-landasan dan pokok-pokok yang berbeda. Oleh karena itu, tidak boleh mencampur pokok-pokok agama dengan pokok-pokok filsafat. Akan tetapi, ahli agama dapat memahami agama setelah mengetahui dan memahami pokok-pokok agamanya, begitupun dengan ahli filsafat (filosof), mereka akan dapat memahami dan mengerti apa itu agama setelah mempelajari dan memahami pokok-pokok agama.

66) Ibnu Rusyd, *Fashlul Maqâl*, 1969, hal. 26.
67) Fuad Zakaria, *at-Tafkîr al-'Ilmi*, cet. III, tahun 1988, hal. 102-104.
68) Lihat Ibnu Rusyd, *Tahâfut at-Tahâfut*, jilid: 2, hal. 644.
69) Lihat Ibnu Rusyd, *Tahâfut at-Tahâfut*, jilid: 1, hal. 289.
70) Ibnu Rusyd, *Fashlul Maqâl*, hal. 39.

Ibnu Rusyd berpendapat, *"Sesungguhnya para hakim yang merupakan filosof, tidak boleh menimbulkan pertentangan dan perselisihan di antara mereka tentang masalah dan urusan agama, hal itu karena sesungguhnya segala sesuatu itu memiliki pokok dan landasan masing-masing, dan wajib bagi para peneliti di dalam masing-masing lini tersebut untuk memahami pokok-pokok dan landasan-landasannya, dan tidak melakukan pertentangan dengan hal-hal yang susah baku, baik dengan cara meniadakannya ataupun mengingkarinya, karena sesungguhnya sesuatu pekerjaan syariat itu lebih berhak untuk hal itu"*[71].

Sesungguhnya, agama dan filsafat mempunyai hak dan kebebasannya masing-masing. Agama itu wajib dipelajari dengan tata caranya yang khusus dengan prinsip dan pandangan akal, yaitu prinsip di mana filsafat juga dapat dipahami dengannya. Kemudian di dalam kitab-kitab yang dibuatnya (kitab yang empat), Ibnu Rusyd memfokuskan pembahasannya terhadap hubungan antara agama dengan filsafat dari segi peraturan dan ketentuan yang terdapat di dalam keduanya, yaitu sesungguhnya kebenaran itu tidak akan bertentangan dengan kebenaran, sedangkan hikmah dan kebijaksanaan adalah saudara sesusuan bagi syariat. Dan sebenarnya keduanya akan bertemu dalam tujuan yang satu, yaitu meraih kebenaran dan hakikat yang mutlak tanpa batas. Dan oleh sebab itu, maka menurut Ibnu Rusyd tidak boleh mengharamkan filsafat atas nama agama, dan tidak pula menentang agama atas nama filsafat. Karena sesungguhnya pendapat seperti ini, sebagaimana juga yang dikatakan dan diungkapkan oleh Ibnu Rusyd: *"Adakalanya hal itu merupakan pendapat yang baru di dalam syariat yang tidak ada landasannya dan tidak dapat dipertanggungjawabkan, maksud saya adalah bahwa hal tersebut merupakan penafsiran yang salah terhadapnya"*[72].

Pertanyaannya yang muncul sekarang adalah apa sebenarnya tujuan dari seorang Ibnu Rusyd dari semua usahanya dalam bidang pemikiran ini, yaitu mengeksistensi filsafat, kemudian bertekad sangat kuat untuk memisahkan antara filsafat dengan agama, lalu menjelaskan syariat dengan metode berpikir filsafatnya?

Jawaban dari semua itu adalah apabila kita mengatakan bahwa sesungguhnya jumlah ilmu-ilmu kemasyarakatan yang dikepalai oleh ilmu politik dan berkembangnya sebuah masyarakat itu tergantung pada pemahaman filsafat dan apabila kita membangun sebuah hukum berdasarkan perkataan dan pendapat yang mengemukakan keharusan memisahkan antara agama dengan filsafat, dan kita mengikuti hasil-hasil dari pemikiran yang bersifat logika hingga akhirnya, maka memungkinkan bagi kita untuk berkata: "Sesungguhnya Ibnu Rusyd adalah seseorang yang cenderung berpikir tentang sebuah keharusan untuk memisahkan agama dari negara, kemudian membangun hasil-hasil ini berdasarkan jumlah kaidah-kaidah yang ada:

- Pertama: pengaruh Ibnu Rusyd dari para filosof Latin Kristiani dan setelah mereka pada filsafat masa kebangkitan atau pembaharuan (Renasissance)yang mempunyai tujuan untuk memisahkan antara agama dan negara.
- Kedua: Sesungguhnya para fuqaha di masa Ibnu Rusyd mengetahui dan menyadari bahwasanya di dalam Islam tidak diperbolehkan untuk memisahkan agama dari negara dan pemerintahan. Dan salah satu hal yang sangat disayangkan adalah bahwa mereka memasukkan dan menyisipkan pada filsafatnya apa yang diwahyukan dan diberikan kepada mereka dengan hal yang mengkhawatirkan

71) Lihat Ibnu Rusyd, *Tahâfut at-Tahâfut*, jilid: 2, hal. 791.
72) Ibnu Rusyd, *al-Kasyf 'ala Manâhijil Adillah*, hal. 101.

ini. Faktor lain juga adalah bahwa hal ini menjadi penyebab penghancuran mereka terhadapnya.

- Ketiga: bukan merupakan hal yang sulit bagi pembaca untuk memahami filsafat Ibnu Rusyd untuk mendapatkan banyaknya hal-hal kontemporer dan kebebasan berpikir di dalamnya. Sebagai contoh misalnya provokasinya dalam hal kebebasan wanita, hal ini dianggap sebagai hal yang langkah pertama dalam masalah atau hal ini.

D. DILEGITIMASINYA TA'WÎL YANG BERSIFAT SEJARAH DAN KEMASYARAKATAN

Ibnu Rusyd mendapatkan sebuah fakta bahwa Islam Arab telah terpecah-belah dan terbagi-bagi dalam beberapa kelompok dan golongan, serta mazhab-mazhab yang diyakini, dan mengalami perubahan menjadi masyarakat yang terkotak-kotak. Dan sesungguhnya tauhid atau akidah kaum Muslimin tidak akan dapat diperbaiki, kecuali dengan memperbaiki pemikiran mereka dan keyakinannya dengan mengacu kepada landasan-landasan pokok yang telah ditetapkan dan telah disepakati. Dan dia juga mendapatkan bahwa fondasi atau landasan pertama yang disepakati oleh kaum Muslimin, baik secara khusus ataupun secara umum adalah al-Qur'an al-Karim, yang menyerukan untuk melakukan pertimbangan dan pemikiran akal dalam masalah-masalah yang dihadapi oleh manusia, begitupun dengan masalah metafisika yang besar.

Kemudian fondasi dan landasan kedua adalah filsafat Aristoteles yang memberikan pencerahan kepada Ibnu Rusyd bahwasanya filsafat tersebut mengandung pemikiran yang sangat berharga dengan logikanya yang dipegang teguh, begitupula dengan ilmunya yang selalu dikedepankan dan berdasarkan kepada pokok-pokok yang menyeluruh. Yang nampak bagi saya dalam hal ini adalah bahwa Ibnu Rusyd merupakan seseorang yang mempunyai keyakinan bahwa akal dapat menetukan sejarah dan akal merupakan satu-satunya hal yang dapat melakukan hal tersebut dan yang dapat menemukan hakikat yang satu, hakikat yang juga dipersembahkan oleh agama kemudian filsafat.

Ibnu Rusyd pun melihat secara keseluruhan dan garis besar bahwasanya fondasi yang telah ditetapkan itu adalah al-Qur'an, akan tetapi filsafat tidak membutuhkan itu semua, namun secara umum, umat telah berbagi-bagi dan terpecah belah seluruhnya menjadi berbagai kelompok dan mazhab atau kubu di mana di sana ditetapkan tentang penafsiran-penafsiran yang salah yang datang dari para pemimpin kelompok dan mazhab. Semua hal ini menurut Ibnu Rusyd adalah karena penafsiran-penafsiran yang salah semacam ini telah terpatri di dalam pikiran kaum Muslimin, baik secara umum atau khusus. Para filosof berpendapat bahwasanya fondasi pertama yang ditetapkan adalah al-Qur'an, akan tetapi wajib dipahami dengan pemahaman dan pemikiran yang dalam agar pemikiran-pemikiran tersebut dapat menghapuskan penafsiran-penafsiran yang salah dan sudah melekat tersebut, dan wajib mengembalikannya kepada kemurniannya seperti sediakala. Dan para filosof sendiri mempunyai kemampuan untuk memahami kandungan dari ayat-ayat al-Qur'an dengan kehebatan berpikir yang mereka miliki daripada prinsip akal yang menjadikan mereka menjadi orang-orang yang dapat memberikan penafsiran yang benar terhadap al-Qur'an, maka apabila mereka mendapatkan halangan atau rintangan, maka mereka akan menyerah secara terang-terangan. Adapun fondasi dan pokok yang kedua adalah filsafat, dan filsafat Aristoteles lah yang menjadi batasan dan acuan, akan tetapi filsafat ini telah ditundukkan oleh para pensyarah dari negara Yunani, begitupula dapat ditundukkan di tangan para penerjemah dari Suryani dan Arab, begitupula dapat ditaklukkan di tangan al-Farabi dan Ibnu Sina.

Ibnu Rusyd adalah seorang orator yang dapat mengelabui dan menaklukkan semua kelompok dan mazhab-mazhab Islam dengan nama *ta'wîl*, akan tetapi *ta'wîl* tersebut wajib untuk dipertahankan, hingga tidak akan pernah ada orang yang merubahnya tanpa landasan yang benar, ia juga membuka lebar-lebar pintu berdebat dengan orang-orang yang membid'ahkan maka terjadilah peperangan dan pertentangan akal dan pikiran yang kedua. Oleh sebab itu, maka Ibnu Rusyd membuat beberapa prinsip dan syarat-syarat untuk masalah *ta'wîl*:

Prinsip-prinsip tersebut adalah sebagai berikut:

- Sesungguhnya nash agama apabila dipahami secara lahirnya atau bahkan dita'wili dengan penafsiran yang benar, maka tidak akan pernah menyalahi dan bertolak belakang dengan akal pikiran. Karena sesungguhnya pandangan yang berdasarkan bukti itu tidak akan pernah bertentangan dengan apa yang dikandung oleh syariat, karena seyogyanya kebenaran tidak akan pernah bertolak belakang dengan kebenaran, akan tetapi salah satunya akan menjadi penguat bagi satu hal lainnya[73]. Dan perbedaan yang sangat mendasar dan sangat nampak antara kebenaran agama dengan kebenaran perbuatan itu kembali kepada tabiat, karakter atau watak manusia dalam membenarkan. Maka di antara mereka ada yang tabiat atau kebisaaannya membenarkan sesuatu dengan mendatangkan bukti, adapula mereka yang terbisaa dnegan melakukan perdebatan atau perselisihan, dan adapula mereka yang membenarkan dengan cara beretorika[74]. Sebagaimna ia juga kembali kepada perbedaan cara mengungkapkan tentang hakikat di dalam agama dan filsafat.

Akal itu kembali kepada bukti, sedangkan agama itu kembali kepada perasaan. Adapun perintah nash agama itu diperuntukkan kepada seluruh lini manusia dan mempergunakan tiga macam cara dan metode untuk menundukkan orang, yaitu bukti (penjelasan), perdebatan (diskusi) dan retorika. Sebagaimana firman Allah yang berbunyi: *"Ajaklah manusia kepada jalan Tuhanmu dengan cara hikmah dan mau'izhah hasanah (perkataan yang baik), dan berdiskusilah kepada mereka dengan cara yang lebih baik"* (QS. an-Nahl: 125)[75]. Dari ketiga metode tersebut, maka tingkatan yang tertinggi dalam menundukkan orang lain adalah bukti atau dengan cara penjelasan. Dan jadilah *ta'wîl* (penafsiran) merupakan pengalihan ucapan yang mengandung perdebatan dan retorika kepada perkataan yang mengandung bukti dan penjelasan.

- Sesungguhnya *nash* agama dapat menafsirkan dan menjelaskan sebagiannya terhadap sebagian lainnya. Misalnya, apabila didapatkan sebuah ayat yang bertentangan dengan lahirnya yang terlebih dahulu telah dibuktikan, maka hal ini membutuhkan adanya ayat lainnya yang dapat mempertegas dan memperkuat lahiriah ayat tersebut berdasarkan makna hakiki atau makna sebenarnya yang dimaksudkan dalam ayat yang pertama. Ibnu Rusyd berkata, *"Sesungguhnya di dalam syariat itu tidak ada nash yang bertentangan dengan nash yang lainnya, selama masih didapatkan bukti yang dapat menjelaskannya. Apabila syariat itu telah diungkapkan dan dicari di seluruh bagian-bagiannya, niscaya akan didapati lafal-lafal syara' yang dapat mempertegas dan memperkuatnya dengan penafsiran tersebut atau sesuatu yang mendekatinya"*[76].

73) Ibnu Rusyd, *Fashlul Maqâl*, hal. 31-32.
74) Ibnu Rusyd, *Fashlul Maqâl*, hal. 31.
75) Ibnu Rusyd memperkuat ayat ini dengan pendapatnya yang terdapat di dalam kitab *Fashlul Maqâl*, hal. 31.
76) Ibnu Rusyd, *Fashlul Maqâl*, hal. 33.

- Ibnu Rusyd membedakan antara *apa yang wajib dita'wil* dan *apa yang haram untuk dita'wil*. Adapun sesuatu yang dilarang untuk dita'wil adalah yang berhubungan dengan keimanan kepada Allah *subhanahu wa ta'ala*, para Nabi dan Utusan-Nya dan hari kebangkitan[77].

Dan adapun syarat-syarat *ta'wîl* itu sebagai berikut:

- Menghormati kekhasan dan ciri-ciri ungkapan Arab, yaitu mengeluarkan lafal dalil dari dalil yang sebenarnya (hakiki) kepada dalil yang bersifat majazi (kiasan) tanpa mengosongkan hal tersebut dari kebisaaan ungkapan Arab dalam berinteraksi[78]. Sesungguhnya dua fondasi dalam agama yaitu al-Qur'an dan Hadits mengandung rahasia-rahasia dan maksud-maksud yang tidak dapat diketahui dan dipahami kecuali dengan cara *ta'wîl* secara akal. Dari sini dapat disimpulkan bahwa sesungguhnya pelaksanaan *ta'wîl* itu berdasarkan pada pemahaman maksud-maksud syariat, dan dengan *ta'wîl* atau penafsiran akal yang berdiri di atas filsafat dan logika (retorika), memungkinkan kita untuk dapat memahami rahasia-rahasia dan maksud-maksud, juga dapat mengambil dan menetapkan hukum-hukum yang berkaitan dengan peristiwa-peristiwa kehidupan yang baru muncul yang tidak terbatas yang termasuk prinsip-prinsip syariat. Ibnu Rusyd kemudian memberikan batasan-batasan maksud-maksud syariat *(maqâshîd syarî'ah)* pada empat keutamaan, yaitu: keutamaan menjaga kesucian, adil, keberanian, dermawan[79]. Dan keutamaan-keutamaan ini dianggap sebagai faktor-faktor tegaknya hukum-hukum Islam, baik yang berhubungan atau berkaitan dengan kehidupan berkeluarga, seperti: pernikahan dan perceraian, ataupun hal yang berkaitan dengan kehidupan bermasyarakat, seperti: pencurian harta, hukuman-hukuman, sosial dan politik.

Dari masalah di atas kita mendapatkan kesimpulan bahwasanya Ibnu Rusyd memproklamirkan penaklukannya terhadap setiap kelompok dan mazhab-mazhab Islam yang mena'wilkan dan menafsirkan al-Qur'an dengan berbagai macam penafsiran yang menurut pandangan dan pendapatnya itu sangat kurang dan tidak sesuai, karena sesungguhnya orang yang memberikan penjelasan dan penafsiran tersebut adalah orang yang mengetahui kepiawaian dalam memberikan bukti dan penjelasan. Oleh sebab itu, maka kebanyakan dari cara retorika mereka itu dengan cara berdiskusi atau berdebat, atau dengan cara retorika, sebagaimana cara ini banyak digunakan oleh para fuqaha dan *muhadditsin* (ahli hadits) agar supaya dapat langsung bersambung dengan nash agama yang murni tanpa adanya perantara berupa pemahaman ulama fiqih manapun, atau ulama hadits manapun, atau bahkan pemimpin kelompok dan mazhab manapun. Dan karena itulah maka ia tidak dapat mengakui seenaknya bahwa hal tersebut sama dengan Sunnah atau Hadits Nabi, karena akan menimbulkan pertentangan padanya bahwasanya mazhab Asy'ari telah menyamakannya, padahal hal itu tidak sesuai dengan kritikan mereka yang pahit. Sebagaimana juga *ijmâ'* ulama yang menolak dan membantah apa yang dikatakan oleh para fuqaha dan *muhadditsin*. Ia berpendapat: *"Sesungguhnya ijmâ' itu bukanlah merupakan sebuah fondasi atau*

77) Ibnu Rusyd, *Fashlul Maqâl*, hal. 45.
78) Ibnu Rusyd, *Fashlul Maqâl*, hal. 32-33.
79) Ibnu Rusyd, *Bidâyatul Mujathid*, jilid: 2, hal. 464.

landasan yang berdiri dengan sendirinya"[80]. Beliau berkata demikian karena *"Sesungguhnya kalaulah ijmâ' merupakan sebuah landasan hukum, maka akan ada tambahan syariat setelah Nabi Muhammad seandainya hukum tersebut tidak merujuk kepada salah satu fondasi dari beberapa fondasi atau asal yang disyariatkan dan ditetapkan (Quran atau Sunnah-Ed)"*[81]. Ibnu Rusyd juga mengemukakan bahwa *"Sesungguhnya ijmâ' atau kesepakatan dari beberapa orang tidak memungkinkan dan tidak mungkin untuk dapat diterima"*[82]. Akan tetapi ijma atau kesepakatan dari akal itu sangat mungkin untuk dapat diterima, maksudnya adalah bahwasanya akal manusia itu ketika bersumber dari satu prinsip maka hal tersebut menjadi satu kesataun yang berdiri di atas bukti yang bersifat logika, oleh karena itu akal itu dapat menjadi kesepakatan atasnya. Dari sini, Ibnu Rusyd memperjelas tentang tujuan intelektual atau pemikiran modern, karena sebenarnya kesepakatan dari manusia itu merupakan suatu perkara yang tidak menjadikan hal ini sebagai kebenaran dan kenyataan, karena sesungguhnya kebenaran itu tidak dapat dipastikan dengan banyaknya orang yang berpendapat dan menyepakatinya, meskipun semua manusia dari seluruh penjuru dan belahan dunia turut andil dalam memberikan pendapat tersebut, selama di sana masih ada seseorang yang mengatakan *"tidak"*, karena sesungguhnya seseorang yang berani mengatakan *"tidak"* ini adalah orang yang mempunyai pendapat yang berbeda dengan mereka. Dan terkadang, satu orang ini yang dapat membuktikan hakikat yang sebenarnya.

- Sesungguhnya hakikat atau kebenaran itu berlandaskan kepada syariatnya dari lafalnya yang khusus yang tidak memungkinkan adanya perbedaan atau pertentangan, bahkan penolakan di dalamnya. Syariatnya juga dapat dilihat dari kejelasan dan keistimewaannya, dan dengan sesuatu yang wajib dimiliki oleh penjelasan, keistimewaan tersebut dan tidak adanya pertentangan sebuah keyakinan yang berlandaskan pada akal pikiran manusia secara keseluruhan.

Demikianlah kita melihat bahwasanya dilegitimasinya *ta'wîl* atau penafsiran, dan keharusan adanya *ta'wîl* menurut Ibnu Rusyd merupakan suatu hal yang bertolak belakang dengan fakta yang terjadi di masyarakat Islam Arab, baik itu kenyataan yang bersifat fiktif, kemasyarakatan, sosial, serta yang bersifat kebudayaan atau peradaban dari segi perbaikan akal orang Arab, kemudian menyelaraskannya dan membebaskannya dari kekolotan dan ketidakterbukaan.

- Sesungguhnya dua fondasi dalam agama yaitu al-Qur'an dan hadits mengandung rahasia-rahasia dan maksud-maksud yang tidak dapat diketahui dan dipahami kecuali dengan cara *ta'wîl* secara akal. Dari sini dapat disimpulakan bahwa sesungguhnya pelaksanaan *ta'wîl* itu berdasarkan pada pemahaman maksud-maksud syariat, dan dengan *ta'wîl* atau penafsiran akal yang berdiri di atas filsafat dan logika (retorika), memungkinkan kita untuk dapat memahami rahasia-rahasia dan maksud-maksud, juga dapat mengambil dan menetapkan hukum-hukum yang berkaitan dengan peristiwa-peristiwa kehidupan yang baru muncul yang tidak terbatas yang termasuk prinsip-prinsip syariat. Ibnu Rusyd kemudian memberikan batasan-batasan maksud-maksud syariat *(maqâshîd syarî'ah)* pada empat keutamaan, yaitu: keutamaan menjaga kesucian, adil,

80) Ibnu Rusyd, *Bidâyatul Mujathid*, jilid: 1, hal. 5.
81) Ibnu Rusyd, *Bidâyatul Mujathid*, jilid: 1, hal. 5.
82) Lihat: Ibnu Rusyd, *Bidâyatul Mujathid*, jilid: 1, hal. 10-11.

keberanian, dermawan[83]. Dan keutamaan-keutamaan ini dianggap sebagai faktor-faktor tegaknya hukum-hukum Islam, baik yang berhubungan atau berkaitan dengan kehidupan berkeluarga, seperti: pernikahan dan perceraian, ataupun hal yang berkaitan dengan kehidupan bermasyarakat, seperti: pencurian harta, hukuman-hukuman, sosial dan politik.

Dari masalah di atas kita mendapatkan kesimpulan bahwasanya Ibnu Rusyd memproklamirkan penaklukannya terhadap setiap kelompok dan mazhab-mazhab Islam yang mena'wilkan dan menafsirkan al-Qur'an dengan berbagai macam penafsiran yang menurut pandangan dan pendapatnya itu sangat kurang dan tidak sesuai, karena sesungguhnya orang yang memberikan penjelasan dan penafsiran tersebut adalah orang yang mengetahui kepiawaian dalam memberikan bukti dan penjelasan. Oleh sebab itu, maka kebanyakan retorika mereka itu dengan cara berdiskusi atau berdebat, sebagaimana cara ini banyak digunakan oleh para fuqaha dan *muhadditsin* (ahli hadits) agar supaya dapat langsung bersambung dengan nash agama yang murni tanpa adanya perantara berupa pemahaman ulama fiqih manapun, atau ulama hadits manapun, atau bahkan pemimpin keloompok dan mazhab manapun. Dan karena itulah, maka ia tidak dapat mengakui seenaknya bahwa hal tersebut sama dengan sunnah atau Hadits Rasulullah, karena akan menimbulkan pertentangan padanya bahwasanya mazhab Asy'ari telah menyamakannya, padahal hal itu tidak sesuai dengan kritikan mereka yang pahit. Sebagaimana juga *ijmâ'* ulama menolak dan membantah apa yang dikatakan oleh para fuqaha dan *muhadditsin*. Ibnu Rusyd menyatakan, "*Sesungguhnya ijmâ' itu bukanlah merupakan sebuah fondasi atau landasan yang berdiri dengan sendirinya*"[84]. "Hal itu karena sesungguhnya kalaulah *ijmâ'* merupakan sebuah landasan hukum, maka akan ada tambahan penetapan syariat setelah Nabi Muhammad jika *ijmâ'* tersebut tidak merujuk kepada salah satu fondasi dari beberapa fondasi atau asal yang disyariatkan dan ditetapkan"[85]. Ibnu Rusyd juga mengemukakan bahwa "*Sesungguhnya ijmâ' atau kesepakatan dari beberapa orang tidak memungkinkan dan tidak mungkin untuk dapat diterima*"[86]. Akan tetapi *ijmâ'* atau kesepakatan dari akal itu sangat mungkin untuk dapat diterima, maksudnya adalah bahwasanya akal manusia itu ketika bersumber dari satu prinsip maka hal tersebut menjadi satu kesatuan yang berdiri di atas bukti yang bersifat logika. Dengan demikian sesungguhnya akal itu dapat menjadi kesepakatan atasnya. Dari sini, Ibnu Rusyd memperjelas tentang tujuan intelektual atau pemikiran modern tersebut.

Para pembaca yang budiman,

Sesungguhnya Anda sekalian mengetahui bahwasanya Ibnu Rusyd telah memfokuskan dirinya untuk berkecimpung di bidang pemikiran akal, baik pada bangsa Barat Latin yang beragama Kristiani, hingga masa pembaharuan atau kebangkitan (Renaissance). Saat itu, ada dua aliran besar yang sangat bertentangan dalam pemikiran umat Kristiani, yaitu Fransiskanisme dan Dominikanisme, keduanya ada di antara posisi sebagai pendukung dan juga sebagai dua kubu yang bertentangan. Dan pemikiran Ibnu

83) Ibnu Rusyd, *Bidâyatul Mujathid*, jilid: 2, hal. 464.
84) Ibnu Rusyd, *Bidâyatul Mujathid*, jilid: 1, hal. 5.
85) Ibnu Rusyd, *Bidâyatul Mujathid*, jilid: 1, hal. 5.
86) Ibnu Rusyd, *Bidâyatul Mujathid*, jilid: 1, hal. 10-11.

Rusyd ini sangat berpengaruh di Sicily[87] yang terletak di dalah satu negara kerajaan yang berkuasa; yaitu raja Fredrick II yang bernama Hohenstaufen, begitupula di Universitas Padua di Italia, di Edufrance College, Sorbon, serta di universitas Prague yang merupakan universitas kerajaan Bohemia yang dipimpin oleh Karl IV yang mengawali mata kuliahnya tentang kuliah filsafat dan teologi dengan menggunakan buku-buku penjelasan filsafat karya Ibnu Rusyd dalam hal Metafisika Aristoteles, dan buku ini telah tersebar di sana dan menjadi buku diktat utama dan menjadi lebih unggul dibandingkan dengan diktat-diktat lainnya. Sebagaimana dikatakan oleh Max Scheler: "Pemikiran suci Thomas Aquinas tentang sufi, begitu pula pemikiran suci Agustin ketika dibangun bersama permulaan munculnya universitas-universitas borjuisme Eropa yang tersebar di beberapa kota. Dan universitas-universitas ini di samping bangunannya yang seperti gereja-gereja, maka sesungguhnya universitas-universitas tersebut tunduk pada pengajarannya kepada prinsip pemikiran faktual yang diadopsi dari Thomas Aquinas, Ibnu Rusyd dan Aristoteles."

Pertanyaan yang timbul kemudian adalah mengapa pemikiran Ibnu Rusyd tidak mampu menang dan unggul di kawasannya sendiri yakni di wilayah Islam Arab atas mitos, dongeng-dongeng masa lalu, fanatisme dan lain sebagainya, dan segala macam peristiwa yang terjadi hingga kini di dalam kebudayaan Islam Arab?

Sesungguhnya saya tidak mau menjawab pertanyaan ini, dan mempercayakan jawaban tersebut di tangan Anda semua wahai pembaca yang budiman...

DR. Mahmud Khadhrah

~◇~

87) Pulau terbesar di Italia-Ed

Bayân Nabawî

مَنْ يُرِيْدِ اللّٰهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهُ فِى الدِّيْنِ

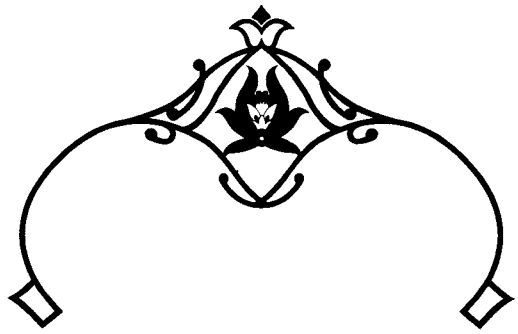
*"Yang mampu memahami agama ini hanyalah hamba yang dikaruniai kebaikan oleh Allah."**

---

* Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, dan Ahmad bersumber dari Mu'awiyah *radhiyallahu 'anhu*. Diriwayatkan oleh Ahmad dan at-Tirmidzi bersumber dari Ibnu Abbas *radhiyallahu 'anhuma*. Diriwayatkan oleh Ibnu Majah bersumber dari Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu*. Dan juga diriwayatkan oleh Abu Nu'aim bersumber dari Ibnu Mas'ud dalam *al-Hilyah* dengan redaksi, *"Barangsiapa yang dikehendaki kebaikan oleh Allah, maka Allah akan menjadikannya orang yang mendalami agama, dan memberinya kepintaran tentangnya."* Hadits *hasan*. Lihat, *al-Jâmi' as-Shaghîr* II/183.

"Terkadang seorang Alim melihat dalil-dalil yang sesuai dengan hawa nafsunya kemudian dia mendukung pada penetapan hukum yang sesuai dengan keinginannya itu. Dan mengambil dalil-dalil yang menguatkannya serta mendebat dengan itu. Dan ini realitas, dengan menjadikan hawa nafsu dasar dari dibawanya dalil dan menghukumi dalil-dalil itu. Ini bertolak belakang dengan ketentuan syariat bahkan merusak keinginan pembuat syariat untuk menegakkan dalil."

(Al-Bid`ah Asbabuha wa Madharraha, hal 24)



PENDAHULUAN

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

Ku awali dengan Nama Allah Yang Mahapemurah lagi Mahapenyayang

Segala puji hanyalah milik Allah. Semoga rahmat serta salam senantiasa dilimpahkan kepada Rasul-Nya Muhammad *shallallahu alaihi wa sallam* berikut segenap keluarga dan sahabatnya.

Target penulis (saya: Ibnu Rusyd) pada kitab ini ialah mengemukakan masalah-masalah hukum yang disepakati maupun yang diperselisihkan berikut dalil-dalilnya serta hal-hal yang menimbulkan perselisihan tersebut, yang secara umum berkisar pada dasar dan kaidah-kaidah masalah pengertian *nash* (teks suci Al-Qur`an dan hadits) dalam syariat.

Pengertian inilah yang dapat menghasilkan kesepakatan di kalangan para ulama ahli fiqih, atau bahkan yang menimbulkan perselisihan di antara mereka sejak zaman generasi sahabat sampai zaman maraknya *taklid* (ketaatan buta pada pendapat ulama tertentu-ed).

Sebelumnya, secara praktis penulis akan mengemukakan jenis-jenis proses penerimaan hukum-hukum syariat, jenis-jenisnya, dan latar belakang yang menimbulkan terjadinya perselisihan.

Sesungguhnya proses terbentuknya hukum-hukum syariat dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* itu lewat tiga hal yakni lewat kata-kata *(qaul)*, lewat tindakan *(fi'l)*, lewat pengakuan *(taqrîr)*.[1] Perihal hukum-hukum yang tidak dijelaskan oleh syariat, menurut mayoritas

1 Contoh yang berupa lafal atau kata-kata *(qaul)* ialah apa yang disampaikan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dalam berbagai rangka dan tujuan. Seperti sabda beliau, *"Pada binatang yang merumput terkena zakat"*, dan sabda beliau tentang air laut, *"Air laut itu thahur (suci airnya dan bisa menyucikan), dan halal bangkainya."* Contoh tindakan-tindakan *(fi'il)* beliau ialah seperti menunaikan shalat lima waktu berikut bentuk, rukun, serta kesunatan-kesunatannya, dan menunaikan *manâsik-manâsik* haji. Sementara contoh pengakuan *(taqrîr)* beliau ialah seperti riwayat yang menyatakan, ada dua orang sahabat sedang dalam bepergian. Ketika tiba waktunya shalat, ia tidak menjumpai air, mereka lalu bertayamum kemudian shalat. Tetapi ketika belakangan mereka mendapati air dan waktu shalat belum lewat, maka yang satu mengulangi shalatnya dan yang satunya lagi tidak. Ketika mereka menceritakan hal itu kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* beliau mengakui (membenarkan-ed) tindakan mereka masing-masing. Demikian pula ketika beliau mengutus Mu'adz ke Yaman, beliau bertanya, "Dengan apa kamu akan memutusi (setiap masalah-ed)?." Ia menjawab, *"Aku akan memutusinya berdasarkan Kitab Allah. Jika tidak menemukan, maka berdasarkan*

ulama ialah dengan menggunakan pendekatan *qiyâs* atau analogi (perbandingan), meskipun pendekatan ini ditolak oleh ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri.[2] Jadi, apa yang tidak dijelaskan oleh syariat, maka sama sekali tidak ada hukumnya. Cukup dalil rasio (*ijtihadiyah*-ed) yang menguatkannya, karena peristiwa-peristiwa yang terjadi di tengah individu-individu manusia tidak akan pernah habis-habisnya. Sementara ayat dan hadits yang berisi sabda, tindakan, serta persetujuan atau pengakuan Nabi itu terbatas, sehingga tidak memadai dan memberikan solusi bagi masalah-masalah yang mereka hadapi. Jadi, tidak mungkin menghadapkan sesuatu yang tidak akan ada habis-habisnya dengan sesuatu yang terbatas.

Dalil hukum berupa sabda *(qaul)*, tindakan *(fi'l)*, dan pengakuan *(taqrîr)* Nabi yang diakui dalam Syariat Islam, terbagi menjadi empat. Tiga disepakati oleh para ulama, dan satu diperselisihkan. Tiga yang disepakati ialah,

1. dalil umum yang diberlakukan untuk pengertian umum,
2. dalil khusus yang diberlakukan untuk pengertian khusus,
3. dan dalil khusus yang diberlakukan untuk pengertian umum.

Atau bisa digunakan dengan istilah lain yang lebih konkrit ialah, penegasan atas ketentuan yang lebih rendah dengan menggunakan ketentuan yang lebih tinggi (1), penegasan ketentuan yang lebih tinggi dengan menggunakan ketentuan yang lebih rendah (2), dan penegasan ketentuan yang setara dengan menggunakan ketentuan yang setara (3). Contoh untuk yang pertama ialah firman Allah *Ta'âla* surat **al-Maidah ayat 3**:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ ﴿٣﴾

"Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi."

Seluruh kaum muslimin sepakat bahwa kata "*babi*" itu mencakup semua jenis babi,[3] kecuali binatang lain yang kebetulan memiliki nama yang sama. Contohnya seperti babi laut.[4]

Contoh untuk yang kedua ialah firman Allah *Ta'âla* surat **at-Taubah ayat 103**:

خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴿١٠٣﴾

---

sunnah Rasulullah. Dan jika tidak menemukan, maka aku akan berijtihâd." Dan beliau pun mengakuinya seraya bersabda, *"Segala puji bagi Allah yang telah menolong orang yang diutus (Muhammad) terhadap apa yang direstuinya."*

2 Mazhab Zhâhiri adalah salah satu mazhab fiqih dan pemikiran Islam disamping empat mazhab yang terkenal Maliki, Syafi'i, Hanafi, Hambali dan beberapa mazhab lain yang telah memudar seperti mazhab Auza'i, ats-Tsauri dll.
Mazhab Zhâhiri dirintis pertama kali oleh Abu Sulaiman Dawud bin Khalaf al-Asfahâni yang lebih dikenal dengan nama Dawud az-Zhâhiri.
Beliau lahir di Kufah pada tahun 200 H/815 M dan meninggal di Baghdad pada tahun 270 H/884 M. Pada awalnya beliau adalah pengikut mazhab Syafi'i, dan mendalami fiqih dari para pengikut Syafi'i *(asy-Syâfi'iyyah)*, tapi karena adanya ketidakharmonisan pemikiran, beliau lalu meninggalkan mazhab Syafi'i dan memilih mendirikan mazhab sendiri, yang hanya berpijak kepada nash Al-Quran dan Sunnah secara tekstual (zhâhir) tanpa menggunakan *takwil*, kemudian mazhabnya disebut mazhab Zhâhiri. Beliau menolak *qiyâs* (meski oleh lawannya mereka disebut menggunakan *qiyâs* tapi tidak mau mengakuinya-ed) karena hukum yang dibentuk dengan *qiyâs* adalah hukum akal, sedangkan agama ini bersifat ketuhanan. Seandainya agama adalah rasio, maka hukum yang berlaku akan terus berbeda (relatif) dengan hukum yang dibawa Al-Qur'ar dan Sunnah, sebab rasio manusia itu terus berubah seiring perubahan ruang dan waktu.
Tayangan sejarah pun memperlihatkan dengan jelas rekaman episode dimana mazhab Zhâhiri pernah mengalami masa keemasan pada abad III dan IV Hijriyah. Namun ketika para lawannya bersatu menggalang kekuatan 'menyerang" mereka, mazhab ini surut dan kehilangan dominasi. Mazhab ini sempat menampilkan kembali kekuatannya di tengah kancah pemikiran Islam dan memancarkan sinarnya dengan kehadiran seorang ulama jenius nan brilian, yang bernama Ibnu Hazm al-Andalusi (wafat 456 H). Namun sayang, ketika Ibnu Hazam wafat, sinar mazhab ini meredup dan kehilangan pengaruh dan pengikut.
Adapun alasan mengapa dalam setiap pembahasannya Ibnu Rusyd kerap memasukan pendapat Mazhab Zhâhiri, terutama Dawud dan Abu Muhammad Hazm (Ibnu Hazm-ed) selain empat Imam adalah karena Ibnu Rusyd lahir di wilayah Cordova (Spanyol) yang merupakan tempat berkembangnya Mazhab Zhâhiri saat itu. *Wallâhu a'lam*-ed

3 Yakni "babi darat", karena hukum babi laut itu diperselisihkan.

4 Tidak dengan contoh khusus yang mengandung kekhususannya. Contohnya seperti firman Allah *Ta'âla*, فَكَفَّارَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ *"Maka kafaratnya ialah memberi makan sepuluh orang miskin."* Sepuluh itu tidak mengandung kurang atau lebih dari itu. Hukum

"Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan menyucikan mereka."

Seluruh kaum muslimin sepakat bahwa zakat tidak diwajibkan pada semua jenis harta.

Dan untuk contoh yang ketiga ialah firman Allah *Ta'âla* surat **al-Isra' ayat 23**:

فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾

"Janganlah sekali-kali kamu mengatakan kepada keduanya perkataan uff[5] dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia."

Contoh tersebut termasuk dalam bab: *penegasan ketentuan yang lebih tinggi dengan menggunakan ketentuan yang lebih rendah.* Karena berdasarkan *qiyâs*, firman Allah tersebut secara otomatis mencakup larangan memukul, mencaci maki, dan tindakan-tindakan kekerasan lainnya.

Sebuah perintah secara kontekstual bisa menggunakan bentuk *kalimat amar* (kata perintah) yang secara tegas menunjukkan perintah, atau menggunakan kalimat berita yang mengandung perintah. Begitu pula sebuah larangan yang harus ditinggalkan, terkadang bisa menggunakan bentuk *kalimat nahi* (kata larangan) yang secara tegas menunjukkan larangan, dan bisa menggunakan bentuk kalimat berita yang mengandung arti larangan.

Pertanyaan yang kemudian muncul ialah, apakah penggunaan bentuk kata perintah seperti itu bisa diartikan wajib, atau sunat, atau tidak memiliki status apapun sampai ada dalil yang secara konkrit menunjukkan salah satunya?

Inilah yang lazim menimbulkan silang pendapat di antara para ulama, seperti yang disebutkan dalam kitab-kitab *ushûl fiqih*. Demikian pula yang berlaku dengan penggunaan kata larangan seperti itu.

Ketentuan-ketentuan yang terkait dengan hukum, ada yang menggunakan suatu kalimat dengan satu makna saja, dan inilah yang dalam ilmu *ushûl fiqih* disebut *"nash"* dan harus diamalkan, tetapi juga ada yang menggunakan satu kata yang mengandung lebih dari satu makna. Pada dasarnya yang terakhir ini terbagi menjadi dua. *Pertama,* kata tersebut menunjukkan makna serta pengertian yang sama, yang dalam ilmu *ushûl fiqih* hal ini disebut dengan istilah *mujmal* (global), dan hal itu tidak mewajibkan satu hukum. *Kedua,* kata tersebut menunjukkan beberapa makna, atau lebih dari satu pengertian, yang dalam ilmu *ushûl fiqih* disebut dengan istilah *muhtamal* (multi tafsir-ed).

Pada dasarnya, kata yang mengandung kemutlakan atau tidak terikat haruslah diartikan sebagaimana adanya, sampai ada dalil yang menunjukkan adanya kemungkinan pengertian lain. Kemudian para ulama terlibat dalam tiga pendapat tentang kata yang muncul dari penyelenggara syariat:

Pertama, dilihat dari segi makna ganda yang menjadi landasan hukum.

Kedua, dilihat dari segi adanya huruf *lâm* (ل) dan huruf *mîm* (م) yang dalam istilah *ilmu nahwu* (Tata Bahasa Arab) lazim disebut *at-ta'rîf* (kata sandang [ini/itu]) yang dikaitkan dengan jenis hukum.

Ketiga, dilihat dari segi pengelompokan dalam kata perintah dan kata larangan.

Beda pendapat juga muncul dalam masalah yang ketentuan hukumnya dikaitkan dengan

---

yang bisa diambil dari sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Pada setiap empat puluh ekor kambing, zakatnya itu seekor kambing"* ialah bahwa ketentuan *nishab* zakat untuk kambing ialah empat puluh ekor, dan yang wajib dikeluarkan ialah satu ekor, tanpa ada tambahan maupun kurang. Pembicaraan masalah ini insya Allah akan dikemukakan nanti.

5 Maksud kata "uff" di sini adalah segala macam perkataan yang sifatnya tidak menunjukkan rasa hormat kepada orang tua. Dan lafal kata "uff" ini selalu berbeda-beda tergantung "bahasa asal" si anak yang bersangkutan.-ed

sifat tertentu yang dikenal dengan *dalîl khitâb* (pemahaman sebaliknya-ed). Contohnya seperti sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, "*Kambing yang dipelihara itu ada kewajiban zakatnya.*"[6] Artinya, kambing yang dibiarkan tidak terkena kewajiban zakat.

Selanjutnya ialah tentang *qiyâs*. *Qiyâs* adalah sebuah metode atau pendekatan untuk menetapkan masalah yang ketentuan hukumnya tidak dijelaskan oleh Syariat Islam, lalu di*qiyâs*kan dengan masalah yang ketentuan hukum sudah dijelaskan oleh syariat karena substansi dan motifnya sama. Oleh karena itu, *qiyâs* ada dua yakni *qiyâs syibhi (analogi keserupaan)* dan *qiyâs 'illat (analogi motif)*. Dan keduanya berbeda.

Contoh *qiyâs* ialah menyamakan antara orang yang meminum *khamar* (cairan memabukkan-ed) dengan orang yang menuduh berzina dalam hal sanksi hukumannya. Atau menyamakan antara *mahar* (maskawin) dengan *nishâb* (jumlah) harta yang dicuri dalam hal penetapan sanksi hukuman potong tangan. Contoh ini masuk dalam dalil khusus (bukti terperinci) yang diberlakukan untuk pengertian umum.

Qiyâs yang pertama memang patut diperselisihkan oleh ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, bukan jenis *qiyâs* yang kedua. Sebab, jenis *qiyâs* kedua ini termasuk bagian dari *nash*. Siapa pun yang tidak meyakini penggunaannya berarti ia menolak salah satu jenis penggunaan Bahasa Arab. Menurut sebagian besar ulama ahli fiqih, tindakan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* itu tidak mengandung konsekuensi hukum, jika bentuk kalimatnya tidak sesuai dengan konotasinya. Kemudian tentang hukumnya sendiri para ulama juga berbeda pendapat. Sebagian mengatakan wajib, dan sebagian lagi mengatakan sunat.

Menurut sebagian ulama, jika hukum tersebut bersifat *mujmal*, maka konotasinya adalah wajib. Jika ada penjelasan sunat pada hukum tersebut, maka konotasinya adalah sunat. Dan jika bersifat *mujmal* tanpa ada penjelasan sama sekali, maka konotasinya adalah mubah. Sedangkan *taqrîr* atau pengakuan Nabi memiliki konotasi hukum boleh atau mubah. Demikaian beberapa metode *isntinbâth* atau pengambilan dalil.

Yang terakhir ialah *ijmâ'*. *Ijmâ'* ialah salah satu di antara keempat metode atau pendekatan di atas. Jika merujuk pada salah satunya, dan itu bukan sesuatu yang *qath'i* atau pasti, maka status hukum beralih dari yang bersifat *zhanni* atau spekulasi kepada yang *qath'i* atau pasti.

Jadi, *ijmâ'* itu bukan dasar yang otonom, tanpa mengacu kepada salah satu metode pendekatan tersebut. Kalau tidak begitu, berarti *ijmâ'* merupakan syariat tambahan sepeninggal Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, karena tidak mengacu salah satu dasar hukum syariat.

Secara umum, statemen hukum yang berlaku terhadap orang-orang *mukallaf* (yang harus melaksanakan beban syariat-ed), bisa berupa perintah pada sesuatu, atau larangan darinya, atau memilih salah satu. Jika berupa perintah tegas dan ada ancaman sanksi kalau ditinggalkan, maka hal itu disebut wajib. Jika sesuatu yang dilakukan dijanjikan balasan pahala, tanpa ada ancaman sanksi jika dilanggar, maka hal itu disebut sunat. Begitu pula dengan *nahi* (larangan). Jika berupa larangan tegas dan ada ancaman sanksi kalau sampai dilanggar, maka hal itu disebut haram. Dan jika berupa anjuran untuk meninggalkannya, tanpa ada ancaman sanksi jika dilanggar, maka hal itu disebut makruh.

Jadi, hukum-hukum syariat yang bisa disimpulkan dari analisis di atas ada lima yaitu **wajib, sunat, haram, makruh, dan mubah.**

Adapun sumber silang pendapat di kalangan para ulama ahli fiqih ada 6 (enam):

6 *Takhrîj*nya akan dikemukakan nanti.

1. Kemungkinan kata yang masih umum yang diberlakukan untuk pengertian khusus, atau kata yang khusus yang diberlakukan untuk pengertian umum, atau kata yang umum yang diberlakukan untuk pengertian umum, atau kata yang khusus yang diberlakukan untuk pengertian khusus, atau kata yang memiliki *dalîl khitâb* (pemahaman sebaliknya) atau tidak.
2. Makna *isytirâk* (homonim) atau ganda pada beberapa kata. Contoh kata tunggal ialah seperti kata "*al-qur'u*"[7] yang bisa diartikan suci dan bisa diartikan haid, atau kata perintah yang bisa diartikan punya konotasi wajib atau sunat, dan kata larangan yang bisa diartikan punya konotasi haram atau makruh. Dan contoh kalimat *murakab* (bersusun) ialah seperti yang terdapat dalam firman Allah *Ta'âla* surat an-Nur ayat 4-5, "*Kecuali orang-orang yang bertaubat.*"[8] Yang dimaksud bisa orang-orang fasik saja, dan bisa orang-orang fasik sekaligus orang-orang yang menjadi saksi. Jadi taubat itu dapat menghilangkan kefasikan, dan memperbolehkan seseorang menjadi saksi.
3. Perbedaan *i'râb* atau cara membaca yang berimplikasi pada penafsiran, pemahaman serta keyakinan.
4. Kata yang dapat diartikan hakiki atau sebenarnya, dan juga bisa diartikan *majazi* atau kiasan, karena mungkin ada kata yang dibuang atau yang ditambahkan, atau ada kata yang didahulukan atau yang diakhirkan.
5. Kata yang sekali waktu berlaku mutlak atau lepas, dan sekali waktu berlaku *muqayyad* atau terbatas. Contohnya seperti kata "*al-itqu*" yang secara mutlak diartikan memerdekakan budak, dan secara terbatas diartikan memerdekakan budak dengan sumpah.
6. Pertentangan antara dua sumber yang terkait dengan hukum syariat, yakni pertentangan antara sesama tindakan Nabi atau sesama pengakuan atau sesama *qiyâs*. Atau pertentangan yang terdiri dari ketiganya, yaitu pertentangan pernyataan Nabi dengan tindakannya, atau pertentangan pengakuan beliau dengan *qiyâs*, atau pertentangan tindakan Nabi dengan pengakuannya dan dengan *qiyâs*. Atau pertentangan pengakuan Nabi dengan *qiyâs*.

Setelah mengemukakan semua itu secara global, dengan memohon pertolongan kepada Allah *Ta'âla* penulis akan melakukan apa yang menjadi tujuan kami. Dan kami akan memulai dengan membahas tentang bab: Bersuci. [*]

~◇~

7 Dalam firman Allah *Ta'âla, "Dan wanita-wanita yang ditalak itu menunggu selama tiga quru"* **(QS. al-Baqarah: 228)**. Pembicaraan ini akan dikemukakan nanti pada babnya.

8 Dalam firman Allah **(QS. an-Nuur: 4)**. Menurut mayoritas ulama, *istisnâ`* atau pengecualian ini terkait dengan hukum fasik dan hukum tidak diterimanya kesaksian. Jadi, kalau orang yang menuduh berzina itu bertaubat maka kesaksiannya diterima, dan hilanglah status fasiknya. Tetapi menurut Abu Hanifah, Hasan al-Bashri, dan yang lain, *istisnâ`* atau pengecualian terkait dengan hukum fasik, bukan dengan tidak diterimanya kesaksian. Jadi kalau ia bertaubat, maka hilanglah sifat kefasikannya, tetapi kesaksiannya tetap tidak bisa diterima untuk selamanya. Lihat, *Fath al-Qadîr* oleh asy-Syaukani IV/9.

Bab 1

Bersuci[9]

Kaum muslimin sepakat bahwa bersuci dalam **Syariat Islam** ada dua yakni bersuci dari hadas dan bersuci dari najis. Mereka sepakat bahwa suci dari hadas ada tiga macam yakni wudhu, mandi, dan tayamum sebagai pengganti keduanya. Begitulah yang terkandung dalam ayat tentang wudhu yang menerangkan hal itu.

I. BERSUCI DARI HADAS

A. WUDHU

Pembicaraan tentang pokok-pokok wudhu ini terdiri dalam lima bahasan. *Pertama*, tentang dalil kewajiban wudhu, tentang siapa yang wajib berwudhu, dan kapan diwajibkan wudhu. *Kedua* tentang tata cara berwudhu. *Ketiga,* tentang kewajiban bersuci dengan menggunakan air. *Keempat,* tentang hal-hal yang membatalkan wudhu. *Kelima,* tentang hal-hal yang karenanya harus berwudhu atau hal-hal yang mensyaratkan wudhu.

1. Dalil-dalil Kewajiban Wudhu

Dalil-dalil yang menunjukkan diwajibkannya wudhu adalah ayat-ayat Al-Qur'an, hadits, dan kesepakatan para ulama (*ijmâ'*). Allah *Ta'âla* berfirman dalam surat **al-Maa-idah ayat 6,**

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ
فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴿٦﴾

"Hai orang-orang yang beriman, jika kalian hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah muka dan tangan kalian sampai dengan siku."

Para ulama sepakat bahwa menjalankan perintah wudhu merupakan kewajiban bagi orang yang hendak melakukan shalat, manakala waktunya telah tiba. Hal ini ditegaskan dalam **hadits Nabi** *shallallahu alaihi wa sallam:*

لاَيَقْبَلُ اللهُ صَلاَةً بِغَيْرِ طَهُوْرٍ وَلاَصَدَقَةً مِنْ غُلُوْلٍ

---

9 Bersuci *(thahârah)* menurut pengertian bahasa ialah bersih dari kotoran dan noda, baik yang bisa diinderai maupun yang tidak. Sementara menurut pengertian syariat, para ulama ahli fiqih berbeda pendapat tentang definisinya (batasannya). Tetapi kita bisa menggunakan makna yang disepakati, yakni bahwa *thahârah* menurut pengertian syariat ialah tata cara standar yang oleh Allah dan Rasul-Nya dianggap sebagai syarat sahnya shalat. Lihat, *al-Fiqh 'ala Madzhab al-Arba'ah*, oleh al-Jaziri I/5.
Thahârah ada dua jenis; yakni *thahârah* dari hadas yang disebut *thahârah* kasat mata, dan *thahârah* dari najis yang disebut *thahârah* hakiki. Lihat, *Badâi' ash-Shanâi'* I/85.
Dalam tinjauan bahasa, wudhu itu diambil dari kata *wadhâ`ah*, yakni bagus, bersih, dan indah. Bentuknya ialah *isim masdar* atau kata benda, karena bentuk *fi'il* atau kata kerjanya bisa *tawâdha'a,* dan *mashdar*nya ialah *taudhû'un*, dan *mashdar*nya bisa juga *widhâ`ah*. Sedangkan dalam tinjauan syariat, makna wudhu ialah menggunakan air pada anggota-anggota tubuh tertentu, yakni wajah, sepasang tangan, dan seterusnya dengan tata cara tertentu. Lihat, *al-Fiqh 'ala Madzhab al-Arba'ah* oleh al-Jaziri (jilid III).

"Allah tidak berkenan menerima shalat seseorang tanpa bersuci, dan sedekah dari harta yang diperoleh dengan korupsi."[10]

Dan dalam sabda beliau,

لاَيَقْبَلُ اللهُ صَلاَةَ مَنْ أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ

"Allah tidak berkenan menerima shalat orang yang dalam keadaan hadas sebelum ia bersuci."[11]

Kedua hadits tadi terdapat dalam kitab-kitab para ulama ahli hadits. Sementara *ijmâ'* atau kesepakatan menyebutkan, bahwa tidak terjadi perselisihan pendapat di kalangan para ulama tentang hal itu. Seandainya terjadi perselisihan, tentu akan terungkap, karena kebiasaannya pasti akan seperti itu. Wudhu diwajibkan bagi orang yang sudah baligh dan berakal. Hal ini ditetapkan berdasarkan hadits dan *ijmâ'*. Dasar haditsnya ialah sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,*

رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاَثٍ: فَذَكَرَ الصَّبِيَّ حَتَّى يَحْتَلِمَ وَلِنَائِمٍ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَالْمَجْنُوْنَ حَتَّى يُفِيْقَ

"Kewajiban ibadah dibebaskan dari tiga kelompok",
kemudian Nabi menyebut, *"Anak kecil sampai baligh, orang tidur sampai bangun, dan orang gila sampai ia normal."*[12]

Sedangkan dasar ***ijmâ'***nya ialah, tidak adanya perselisihan di antara para ulama.

Para ulama ahli fiqih berselisih pendapat, apakah Islam itu menjadi syarat sahnya kewajiban atau bukan. Ini adalah masalah yang jarang muncul dalam ilmu fiqih, karena masalah ini dikembalikan pada masalah yang menyangkut urusan akhirat. Dan tentang waktu diwajibkannya wudhu ialah ketika sudah tiba waktunya shalat, atau ketika seorang muslim ingin melakukan ibadah yang diwajibkan bersuci atau berwudhu, walaupun ibadah tersebut tidak berkaitan dengan waktu. Wudhu wajib dilakukan ketika waktu shalat telah tiba bagi orang yang berhadas, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat **al-Maa-idah ayat 6**:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak melaksanakan shalat maka basuhlah muka dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki."

Jadi, wudhu diwajibkan bagi orang yang akan melakukan shalat. Dan di antara syarat shalat ialah sudah masuknya waktu shalat.

Dalil kewajiban berwudhu untuk melakukan suatu perbuatan, dan wudhu merupakan syarat, akan dikaji dalam pembahasan tentang *'Perbuatan-perbuatan yang Memerlukan Wudhu'* berikut perbedaan pendapat para ulama tentang hal ini.

---

10 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dengan lafal, *"Allah tidak berkenan menerima sedekah dari korupsi, dan shalat yang tanpa bersuci."* Diriwayatkan oleh an-Nasa`i, dan Ibnu Majah dari Abu al-Malih dari ayahnya. Dan diriwayatkan oleh Muslim. Dan diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dan Ibnu Majah bersumber dari Ibnu Umar. Lihat, *'Aun al-Ma'bûd Ma'a Sunan Abî Dâwûd* I/87).

11 Diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Abu Dawud, dan at-Tirmidzi. Kata Ibnu al-Atsir, *at-Thahûr* dan *at-Thathahûr* berarti air yang digunakan untuk bersuci. Kata as-Suyuthi dan Sibawaih, *at-Tthahûr* adalah air yang digunakan buat bersuci.

12 Lafal haditsnya selengkapnya ialah, *"Kewajiban ibadah dibebaskan dari tiga kelompok; yakni dari orang gila yang lalai sampai ia sembuh, dari orang tidur sampai ia bangun, dan dari anak kecil sampai ia baligh."* Diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, dan al-Hakim bersumber dari Ali dan Umar *radhiyallahu 'anhu*. hadits ini juga diriwayatkan dengan redaksi, *"Kewajiban ibadah dibebaskan dari tiga kelompok; yakni dari orang tidur sampai ia bangun, dari orang yang gila sampai ia sembuh, dan dari anak kecil sampai ia dewasa."* sembuh, dari orang tidur sampai ia bangun, dan dari anak kecil sampai ia baligh. Diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, an-Nasa`i, Ibnu Majah, dan al-Hakim bersumber dari Aisyah *radhiyallahu 'anhu* hadits *shahîh hasan*. Lihat, *al-Jâmi' as-Shaghîr* oleh as-Suyuthi.

2. Tata Cara Berwudhu

Tentang tata cara melakukan wudhu diketahui dari firman Allah *Ta'âla* surat al-Maa-idah ayat 6 di atas. Dan tentang tata cara wudhu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* juga disebutkan dalam beberapa hadits *shahîh*.

Dari dalil-dalil tadi, persoalan berkembang menjadi dua belas masalah yang cukup populer dan dibahas dalam kitab-kitab induk yang pada intinya menyangkut soal syarat, rukun, tata cara, bilangan, dan batasan yang akan dibasuh serta diusap dengan berbagai ketentuan hukumnya.

a. niat

Para ulama *Amshâr*[13] berselisih pendapat tentang, apakah niat merupakan syarat sahnya shalat atau tidak, setelah mereka sepakat bahwa niat adalah syarat untuk melakukan ibadah, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* Surat **al-Bayyinah ayat 5**:

وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴿٥﴾

"Dan kalian hanya diperintahkan untuk beribadah kepada Allah dengan tulus ikhlas kepada-Nya."

Dan juga berdasarkan sebuah hadits *mayhûr*:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

"Sesungguhnya amal-amal itu berdasarkan niat."[14]

Para ulama dari mazhab Syafi'i, Maliki, Ahmad, dan Abu Dawud berpendapat,[15] **niat adalah syarat**. Berbeda dengan para ulama dari kalangan mazhab Hanafi dan Sufyan ats-Tsauri.[16] Menurut mereka, niat tidak termasuk syarat.

Silang pendapat mereka kembali lagi pada ketidak jelasan apakah wudhu sebagai ibadah *mahdhah*[17] yang bukan *ma'qûlah*, yaitu yang hanya dimaksudkan untuk mendekatkan diri kepada Allah, seperti shalat dan ibadah-ibadah lainnya, atau sebagai ibadah yang rasional, seperti membasuh najis yang berguna untuk kebersihan.

---

13 ***Amshâr*** adalah sebuah istilah untuk menunjukan kota-kota besar (metropolitan) pada saat itu seperti Kufah, Bashrah, Mesir, Syam, dll.-ed

14 Hadits yang diriwayatkan dari Umar bin al-Khattab *radhiyallahu 'anhu*, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Sesungguhnya amal-amal itu berdasarkan niat. Setiap orang (amalnya) tergantung niatnya. Barangsiapa yang hirahnya kepada Allah dan Rasul-Nya, maka hijrahnya ialah kepada mereka. Dan barangsiapa yang hijrahnya kepada dunia untuk didapatkannya, atau kepada seorang wanita untuk dinikahinya, maka hirahnya ialah kepada apa yang ditujunya."* Diriwayatkan oleh jamaah. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* I/156.
Perawi hadits ini ialah Amirul Mukminin Umar bin al Khattab bin Nufail bin Abdul Uzza bin Rayyah bin Abdullah bin Qaradh bin Razah bin Adi bin Ka'ab bin Lu'ayyi bin Ghalib al-Qarsyi al Adawi al-Madini. Ibunya ialah Hantamah.
Umar Umar dikenal sangat keras dalam membela Rasulullah dan kaum muslimin. Bahkan beliau pernah berdoa, *"Ya Allah, tolong jayakan Islam melalui dua orang yang sangat Engkau sayangi; yakni Umar bin al-Khattab, dan Amr bin Hisyam alias Abu Jahal."* Cerita tentang masuknya Islam Umar setelah adik perempuannya sangat populer (Tapi sayangnnya Abu Jahal tidak masuk Islam-ed). Umar adalah salah seorang yang masuk Islam sejak dini, salah satu di antara sepuluh orang sahabat yang dijamin masuk surga tanpa dihisab, salah satu mertua Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* dan salah satu sahabat senior yang terkenal zuhud. Ia meriwayatkan sebanyak lima rartus tiga puluh sembilan hadits dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Dua puluh enam diantaranya diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim. Yang diriwayatkan oleh Bukhari sendiri sebanyak tiga puluh emat hadits, dan yang diriwayatkan oleh Muslim sendiri sebanyak dua puluh satu hadits. Ia wafat karena ditikam, pada hari Rabu tanggal 26 Dzul Hijjah tahun 23 hijri, dan dikebumikan pada hari ahad. Ia menjadi khalifah selama sepuluh tahun, lima bulan, dan dua puluh satu hari. Menurut pendapat yang *shahîh*, ia berusia enam puluh tiga tahun. Lihat, *Tahdzîb al-Asmâ` wa al-Lughât* II/3 dan seterusnya.
Hadits ini merupakan salah satu kaidah besar di antara kaidah-kaidah Islam. Bahkan ada yang mengatakan sebagai sepertiga ilmu.

15 Lihat, *al-Majmû'* I/222. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 22, *al-Mughnî* I/510, dan *al-Muhalla* I/95.

16 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/13. Menurut mereka, hukumnya sunat.

17 Ibadah *mahdhah* adalah ibadah yang tidak bisa ditafsirkan apalagi dirasionalisasikan *(ma'qûlah)*, seperti **bilangan rakaat shalat**, kenapa harus 2 dan 4 dsb? Ibadah *mahdhah* adalah *taklif* (beban syariat) yang harus dijalankan dan dan tidak memiliki sebab apapun mengenai keberadaannya (lihat. *Zâd al-Mustaqni* karya Syaikh Utsaimin yang telah di syarah oleh Syaikh Muhammad asy-Syinqithi).-ed

Para ulama sepakat bahwa ibadah *mahdhah* itu membutuhkan niat, dan ibadah *ghairu mahdhah* (yang bukan *mahdhah*) itu tidak membutuhkan niat. Dalam hal ini, **status ibadah wudhu berada di antara kedua jenis ibadah tersebut**. Itulah yang menimbulkan silang pendapat dalam masalah ini, karena wudhu dapat dikategorikan mengandung aspek ibadah *mahdhah* sekaligus kebersihan. Ilmu fiqih memandang mana di antara keduanya yang lebih kuat, sehingga bisa disamakan dengannya.

b. mencuci tangan sebelum mengambil air wudhu

Para ulama ahli fiqih berbeda pendapat tentang hukum mencuci tangan sebelum dimasukkan ke dalam bejana air wudhu. Sebagian mereka berpendapat bahwa hal itu mutlak sebagai sunat wudhu, walaupun orang yang bersangkutan merasa yakin kalau tangannya sudah suci. Inilah pendapat yang populer di kalangan para ulama dari mazhab Maliki dan Syafi'i.[18] Ada juga yang pendapat, bahwa mencuci tangan dianjurkan *(mustahab)* bagi orang yang ragu apakah tangannya sudah suci atau tidak. Pendapat ini juga dikutip dari Imam Malik.

Ada juga yang mengatakan, mencuci tangan hukumnya wajib bagi orang yang bangun dari tidur. Demikian pendapat Dawud azh-Zhâhiri dan murid-muridnya.[19] Dan juga ada sebagian ulama yang membedakan antara tidur malam dan tidur siang. Mereka mewajibkan membasuh tangan hanya kepada orang yang bangun dari tidur malam, dan tidak mewajibkan kepada orang yang bangun dari tidur siang. Demikian pendapat Imam Ahmad.[20]

Jadi, dalam masalah membasuh tangan ini ada empat pendapat:

1. hukumnya sunat secara mutlak
2. hukumnya sunat bagi orang yang ragu
3. hukumnya wajib bagi orang yang bangun dari tidur
4. dan hukumnya wajib bagi orang yang bangun dari tidur malam, bukan tidur siang.

Perbedaan pendapat para ulama dalam masalah ini akibat dari perbedaan mereka dalam memahami apa yang telah ditetapkan dalam sebuah hadits yang bersumber dari Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu,* sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْتَسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا الْإِنَاءَ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ

"Apabila salah seorang kalian bangun dari tidurnya, hendaklah ia membasuh tangannya sebelum ia memasukkannya ke dalam bejana, karena ia tidak tahu di mana tangannya menginap (bergerak-gerak ketika tidur[ed])."[21]

Dalam riwayat lain disebutkan, *"...hendaklah ia membasuhnya sebanyak tiga kali."*

18 Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 25, dan *al-Majmû'* I/362.

19 Lihat, *al-Muḥalla* I/277.

20 Pada dasarnya menurut pendapat Imam Ahmad, membasuh tangan pada permukaan wudhu hukumnya sunat. Menurut versi pendapatnya yang lain, hukumnya wajib saat bagun tidur malam, dan inilah pendapat yang kuat. Tetapi menurut pendapatnya yang lain lagi, hukumnya *mustaḥab*. Lihat, *al-Mughnî* I/98.

21 Hadits ini diriwayatkan dari Abu Hurairah dengan redaksi, *"Apabila salah seorang kalian bangun dari tidurnya, jangan ia masukkan tangannya sebelum ia mencucinya sebanyak tiga, karena sesungguhnya ia tidak tahu di mana tangannya menginap (yakni bergerak-gerak)."* Diriwayatkan oleh jama'ah. Tetapi Bukhari tidak menyebutkan kalimat tangannya. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* I/162.

Ulama-ulama yang tidak melihat adanya pertentangan antara tambahan yang ada dalam hadits tadi terhadap apa yang ada dalam ayat tentang wudhu, dengan ayat tentang wudhu, mereka cenderung mengartikan kata perintah di sini pada segi lahiriahnya, yakni wajib, dan hal itu berarti merupakan salah satu kewajiban wudhu. Ulama-ulama yang menganggap bahwa yang dimaksud dengan kata "*menginap*" ialah bergerak kemana-mana dalam tidur malam, maka mereka hanya mewajibkan membasuh tangan kepada orang yang bangun dari tidur malam saja. Ulama-ulama yang menganggap kata "*menginap*" hanya berlaku untuk tidur secara umum, maka mereka mewajibkan membasuh tangan kepada setiap orang yang bangun dari tidur malam maupun tidur siang. Sementara ulama-ulama yang menganggap ada pertentangan antara tambahan dan ayat tersebut, karena secara lahiriah yang dimaksud hanya kewajiban wudhu, maka menurut mereka untuk mengompromikannya harus menggeser perintah dari konotasi wajib kepada konotasi sunat. Ulama-ulama yang merasa yakin dengan hukum *nadb* (sunnat) ini, karena Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* selalu membasuh tangan setiap akan berwudhu, mereka mengatakan, ini adalah adalah termasuk jenis yang disunatkan. Dan ulama-ulama yang tidak yakin pada hukum *nadb,* mereka mengatakan ini adalah termasuk sesuatu yang sekedar anjuran saja.

Pendapat terakhir ini berlaku apabila orang itu yakin kalau tangannya sudah suci. Sedang ulama-ulama yang tidak mengambil kesimpulan bahwa hadits itu mengandung *illat,* menurut mereka, kewajiban mencuci tangan ini masuk dalam dalil khusus yang diberlakukan untuk umum. Dengan demikian, mencuci tangan itu berkonotasi hukum sunat bagi orang yang bangun tidur saja. Sedangkan bagi ulama-ulama yang menganggap hadits ini mengandung *illat keraguan,* dan mereka juga menganggapnya sebagai dalil khusus yang diberlakukan untuk umum, mereka mengatakan bahwa mencuci tangan itu berlaku bagi orang yang ragu. Sebab, status hukum orang yang ragu itu sama dengan orang yang tidur.

Secara lahiriah hadits tadi bukan dimaksudkan untuk hukum memulai wudhu, melainkan untuk menghukumi air yang akan digunakan untuk berwudhu, karena air tersebut disyaratkan harus suci. Riwayat tentang Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yang seringkali membasuh tangannya sebelum memasukkannya ke dalam bejana, kemungkinan dapat dipahami bahwa hukum tangan yang harus dibasuh ketika memulai wudhu adalah termasuk perbuatan-perbuatan wudhu. Atau mungkin terkait dengan hukum air yang tidak boleh terkena najis. Sebab, air itu menjadi najis jika bercampur dengan sesuatu yang meragukan. Hal ini jika kita berpendapat bahwa keraguan terhadap hukum air bisa memengaruhi najis atau tidaknya.

c. *madhmadhah* dan *istinsyaq*

Para ulama ahli fiqih berbeda dalam tiga pendapat tentang masalah *madhmadhah* (berkumur) dan *istinsyaq* (memasukkan air ke dalam hidung) dalam wudhu. *Pertama,* huum keduanya sunat. Demikian pendapat Imam asy-Syafi'i, Imam Malik, dan Imam Abu Hanifah.[22] *Kedua,* hukum keduanya wa-

22 Lihat, *al-Kâfî* I/141 untuk pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Majmû'* I/269 untuk pendapat Imam Syafi'i. Dan lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/141 untuk pendapat Imam Abu Hanifah. hadits ini juga diriwayatkan dari al-Hasan, al-Hakam, Hammad, Qatadah, Rabi'ah, Yahya al-Anshari, al-Laits, dan al-Auza'i. Lihat, *al-Mughnî* I/119.

jib.[23] Demikian menurut pendapat Ibnu Abu Laila dan beberapa murid Dawud. *Ketiga,* hukum *istinsyaq* wajib, dan hukum *madhmadhah* sunat. Demikian pendapat Abu Tsaur, Abu Ubaidah,[24] dan beberapa ulama dari mazhab Zhâhiri.

Beda pendapat para ulama dalam masalah ini apakah hukumnya sunat atau wajib, adalah akibat dari beda pendapat mereka dalam memahami hadits-hadits yang menerangkan hal itu tentang apakah tambahan tersebut menuntut pertentangan dengan ayat wudhu atau tidak?

Ulama-ulama yang menganggap tambahan tersebut menuntut hukum wajib, berarti hal itu bertentangan dengan ayat, karena yang dimaksud dengan ayat itu ialah memantapkan dan menjelaskan hukum dari wajib kepada sunat. Ulama-ulama yang menganggap tambahan tersebut bertentangan dengan ayat, maka mereka cenderung bahwa secara lahiriah hal itu wajib. Dan ulama-ulama yang menganggap ucapan dan tindakan sama-sama wajib, maka mereka tidak membedakan hukum *madhmadhah* dan hukum *istinsyaq*. Sementara ulama-ulama yang menganggap ucapan berkonotasi wajib, dan menganggap tindakan berkonotasi sunat, maka mereka pun membedakan antara keduanya. Karena *madhmadhah* itu dikutip dari tindakan Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* bukan dikutip dari perintah beliau. Sementara *istinysaq* dikutip dari perintah sekaligus tindakan beliau, yakni sabda beliau dalam hadits Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Imam Malik dalam al-Muwaththa', dan juga oleh al-Bukhari dalam *Shahîh al-Bukhâri*:

إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ فِي أَنْفِهِ مَاءً ثُمَّ لْيَنْثُرْ وَمَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوْتِرْ

"Jika salah seorang di antara kalian berwudhu, hendaklah ia memasukkan air ke dalam hidungnya lalu mengeluarkannya. Dan barangsiapa beristinja', hendaklah dilakukan dengan bilangan ganjil."[25]

d. membasuh wajah

Para ulama sepakat bahwa membasuh wajah merupakan salah satu *fardhu* wudhu, berdasarkan firman Allah *Ta'âla, "Hai orang-orang yang beriman, jika kalian hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah wajah dan tanganmu sampai kedua siku, usaplah rambut kepalamu, dan cucilah kakimu sampai mata kaki."*

---

23 Pendapat populer Ahmad menyatakan bahwa berkumur dan be*ristintsaq* itu hukumnya wajib. Tetapi ada riwayat lain darinya yang menyatakan bahwa hanya *istintsaq* saja yang wajib. Abu Ubaid, Abu Tsaur, dan Ibnu al-Mundzir setuju pada pendapat ini. Pendapat ini juga dikutip oleh al-Qadhi. Versi pendapat lain lagi yang dikutip dari Imam Ahmad, bahwa hukum berkumur dan be*ristintsaq* itu wajib bagi orang dewasa, dan sunat bagi anak-anak. ats-Tsauri dan ulama-ulama lainnya setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Mughnî* I/119.

24 Yang benar ialah Abu Ubaid yang nama lengkapnya ialah Abu Ubaid al-Qasim bin Salam al Baghdadi, salah seorang ulama yang menggunakan fiqih Syafi'i, dan seorang Imam yang pandai dalam banyak ilmu. Antara lain tafsir, *qira'at,* hadits, fiqih, bahasa, *nahwu* (tata bahasa), dan sejarah. Kata al-Khathib, ayahnya; Salam adalah seorang budak berkebangsaan Romawi milik seorang warga Hirat. Ia banyak mendengar hadits, dan tekun beribadah. Setelah menjabat sebagai hakim di Turtus selama delapan belas tahun, ia menetap di Mekah sampai meninggal di sana. Lihat, *at-Tahdzîb fi al-Asmâ` wa al-Lughât* II/257.
Ia bukan Abu Ubaid bin Harbawaih, salah seorang murid utama asy-Syafi'i. Lihat, sumber yang sama II/258.
Ada Abu Ubaidah bin al-Jarrah, seorang sahabat yang cukup terkanal. Ada Abu Ubaidah bin Abdullah bin Mas'ud, putera seorang sahabat senior Ibnu Mas'ud. Ia meriwayatkan hadits dari ayahnya yang sudah meninggal. Dan juga ada Abu Ubaidah alias Ma'mar bin al-Mutsanna, salah seorang ulama besar ahli bahasa (linguist) yang disebut-sebut termasuk yang percaya pada mazhab kaum Khawarij. Ia memiliki beberapa karya tentang tauhid, sastra, dan seluk beluk sejarah bangsa Arab. Ia banyak melakukan kesalahan dalam tulisannya tentang ilmu *nahwu* (tata bahasa). Dari beberapa segi ia termasuk orang yang pendapatnya dicurigai dan tidak dipercaya. Ini yang dikutip oleh an-Nawawi dari al-Azhari. Lihat, sumber yang sama II/260.

25 Begitu pula diriwayatkan oleh Muslim.

Ada tiga pendapat tentang masalah batas wajah yang harus dibasuh.

Pertama, membasuh bagian putih yang terdapat di antara cambang (bulu di sekitar pipi) dan telinga.[26] *Kedua,* membasuh jenggot yang panjang. Dan *ketiga,* menyela-nyela jenggot. Tetapi Pendapat yang populer dari Imam Malik ialah bahwa bagian putih yang terdapat di antara cambang dan telinga bukan bagian dari wajah. Di kalangan mazhab Maliki, ada pembahasan khusus tentang orang yang tidak berjenggot dan tidak berkumis *(amrad)* dan orang yang berjenggot. Dalam masalah ini juga ada tiga pendapat. Menurut Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i, bahwa bagian putih tersebut adalah termasuk wajah.[27] Sementara tentang jenggot yang panjang, Imam Malik mewajibkan untuk membasuhnya dengan air secara merata.[28] Berbeda dengan Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i dalam salah satu versi pendapatnya[29] yang tidak mewajibkannya.

Sumber perbedaan kedua masalah ini karena tidak adanya keterangan yang konkrit, yakni apakah membasuh wajah harus mencakup keduanya atau tidak. Menurut Imam Malik, menyela-nyela jenggot hukumnya tidak wajib. Pendapat ini didukung oleh Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i dalam hal berwudhu.[30] Sedangkan murid-murid Imam Malik dan Ibnu Abdul Hakam mewajibkannya.

Pada hakikatnya, sumber perbedaan pendapat di kalangan para ulama dalam menentukan batas anggota wudhu itu terkait dengan perbedaan mereka dalam menilai *shaḥîḥ* dan tidaknya hadits yang menyuruh untuk menyela-nyelai jenggot. Menurut mayoritas ulama, hadits ini tidak *shaḥîḥ*, karena beberapa hadits *shahîh* yang menjelaskan tata cara wudhu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* sama sekali tidak menyebutkan tentang menyela-nyela jenggot.

e. membasuh tangan sampai siku

Para ulama sepakat bahwa membasuh tangan sampai siku merupakan salah satu *fardhu*nya wudhu, berdasarkan firman Allah *Ta'âla,*

فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ

"... maka basuhlah wajah dan lengan kalian sampai kedua siku"

Mereka berselisih pendapat dalam hal memasukkan siku dalam bagian dari tangan. Menurut sebagian besar ulama, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Abu Hanifah, siku termasuk bagian dari tangan yang wajib dibasuh.[31] Sedangkan menurut sebagian ulama dari mazhab Zhâhiri, murid-murid Imam Malik dari generasi belakangan, dan Imam Ath-Thabari, siku tidak wajib dibasuh.[32]

---

26 Rambut halus yang tumbuh di dekat daun telinga.

27 Inilah pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/115, *Kifâyah al-Akhyâr* I/41, dan *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/6.

28 Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 22. Sedangkan menurut Imam Syafi'i, yang diunggulkan ialah membasuh bagian luar. Lihat, *Kifâyah al-Akhyâr* I/42. Ini adalah pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/117.

29 Imam Abu Hanifah tidak mewajibkannya. Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/6.

30 Tentang menyela-nyelai jenggot Imam Malik memiliki dua versi pendapat. Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 23. Menurut Imam Syafi'i, hukumnya sunat. Lihat, *Kifâyah al-Akhyâr* I/50. Begitu pula pendapat Imam Ahmad. Lihat, *Manâr as-Sabîl* I/25. Menurut Imam Abu Hanifah, termasuk adab. Begitu juga menurut Muhammad. Dan menurut Abu Yusuf, hukumnya sunat. Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/19.

31 Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 23, *Kifâyah al-Akhyâr* I/43, dan *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/19. Inilah pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/122.

32 Inilah pendapat Zufar. Lihat, *Tafsîr at-Thabarî* VI/79.

Perselisihan pendapat di kalangan mereka ini disebabkan karena kerancuan pada huruf *ila* (إِلَى) yang bisa diartikan sampai, dan juga bisa diartikan *ma'a* (مَعَ) yakni beserta atau bersama atau sekalian atau berikut. Kata "*al-yad*" (اَلْيَدُ) dalam bahasa Arab juga memiliki tiga arti:

1. telapak tangan saja,
2. telapak tangan beserta siku,
3. telapak tangan, siku, dan lengan.

Ulama yang berpendapat bahwa huruf *ila* mempunyai arti *ma'a,* atau yang berpendapat bahwa *al-yad* mengandung arti seluruh bagian tangan yang terdiri dari telapak tangan, siku, dan lengan, mereka mewajibkan membasuh siku. Sebaliknya ulama yang berpendapat bahwa huruf *ila* berarti *sampai,* dan kata "*al-yad*" berarti bagian yang ada di bawah siku bukan bagian dari tangan, tapi hanya pembatas antara lengan atas dan bawah, mereka mewajibkan membasuh siku.

Imam Muslim dalam kitabnya *Shahîh Muslim* meriwayatkan sebuah hadits yang bersumber dari Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu*, bahwa ia membasuh tangan kanannya sampai lengan. Begitu pula yang ia lakukan terhadap tangan kiri. Lalu ia membasuh kaki kanannya hingga betis. Dan begitu pula yang ia lakukan terhadap kaki kirinya. Kemudian ia berkata, "Seperti itulah Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berwudhu."[33]

Atsar inilah yang dijadikan dasar oleh para ulama yang mewajibkan untuk membasuh siku. Sebab, jika satu kata mengandung dua arti yang sama benarnya, tidak boleh mengambil satu arti saja, kecuali ada dalilnya. Dalam khazanah bahasa Arab, huruf *ila* lebih lazim diartikan *sampai* daripada diartikan *beserta*. Begitu juga dengan kata "*al-yad*" lebih lazim diartikan sesuatu yang di bawah lengan daripada diartikan bagian yang di atas lengan. Jadi, ditinjau dari segi konotasi *lafzhiyah* (leterlek), pendapat yang mengatakan bahwa siku bukan bagian dari tangan lebih unggul. Sementara pendapat yang mengatakan bahwa siku termasuk bagian dari tangan lebih jelas *(abyan)* dilihat dari penjelasan *atsar* di atas. Kecuali kalau *atsar* ini dipahami berkonotasi sunat. Jadi seperti seperti yang Anda lihat, masalahnya bersifat relatif. Menurut pendapat sebagian ulama, sesungguhnya batas suatu benda yang sejenis dengan benda tersebut ia masuk bagian darinya. Begitu pula sebaliknya kalau tidak sejenis.

---

33 Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim. Selengkapnya ialah, ia bertutur, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Pada hari kiamat kelak kalian akan tampak berkilau karena biasa menyempurnakan wudhu. Barangsiapa di antara kalian yang sanggup, hendaklah ia memanjangkan bagian tubuh yang akan tampak berkilau."* Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* I/180.
Kata al-Hâfizh, Ibnu Bath-thal dalam *Syarh Bukhârî* yang diikuti oleh al-Qadhi Iyadh mengklaim bahwa hadits ini hanya diriwayatkan oleh Abu Hurairah secara tunggal, dan ini bukan hadits *jayyid*. Hal ini juga dikatakan oleh beberapa ulama *salaf*. Ibnu Abu Syibah, salah seorang murid Imam Syafi'i mengatakan, bercerita kepadaku Waki' dari al-Umuri dari Nafi', sesungguhnya Ibnu Umar ketika berwudhu terkadang sampai membasuh ketiaknya ketika sedang musim kemarau. hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Ubaid dengan *sanad* yang lebih *shahîh* daripada ini. Ia heran kalau Abu Hurairah menganggap hadits ini *marfû'* sampai kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dalam riwayat Muslim. Ia menegaskan bahwa al-Qadhi Husein serta yang lain menghukuminya sunat. Lihat, *at-Talkhîs* I/88.
Perawi hadits ini ialah Abu Hurairah, seorang sahabat senior. Ada dua puluh versi pendapat yang berbeda yang mempersoalkan nama asli Abu Hurairah. Dan menurut pendapat yang paling *shahîh*, nama aslinya ialah Abdurrahman bin Shakhar. Inilah pendapat yang dinilai *shahîh* oleh Bukhari dan lainnya. Pendapat yang dikutip oleh al-Baihaqi dan lainnya menyatakan, Abu Hurairah adalah perawi hadits yang paling *hâfizh* di zamannya. Ibunya masuk Islam, dan tentang kisahnya lebih lanjut terdapat dalam *Shahîh Muslim*.
Kata al-Hakim Abu Ahmad, hadits Abu Hurairah yang disebutkan dalam *Musnad Baqi bin Mukhalad* sebanyak 5370 hadits. Ia adalah sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadits, dan tidak ada satu pun sahabat yang dapat menandinginya.
Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu* wafat di Madinah pada tahun 57 h. dalam usia 78 tahun. Ia dimakankan di Baqi'. Ada yang mengatakan, ia dimakamkan di al Aqiq, dan al Walid bin Uqbah bin Abu Sufyan, gubernur Madinah pada waktu itu, ikut menshalatkan jenazahnya. Lihat, *al-Asmâ` wa ash-Shifât* II/270 oleh an-Nawawi, dan *Subûl as-Salâm* I/ 4 oleh ash-Shan'ani.

f. kadar bagian kepala yang harus diusap

Para ulama sepakat bahwa mengusap kepala merupakan *fardhu* wudhu. Namun mereka berselisih pendapat tentang kadar bagian kepala yang harus diusap. Menurut Imam Malik, yang wajib diusap adalah seluruh kepala.[34] Tetapi menurut Imam Syafi'i, sebagian murid Imam Malik, dan Imam Abu Hanifah, yang wajib diusap hanya sebagiannya saja. Namun sebagian murid Imam Malik membatasi kalimat *sebagian kepala* dengan sepertiga, dan sebagian yang lain membatasinya dengan dua pertiga.[35] Sementara Imam Abu Hanifah membatasinya dengan seperempat,[36] yaitu selebar telapak tangan yang digunakan untuk mengusap kepala. Katanya, jika seseorang mengusap sebagian kepala kurang dari lebar tiga jari, hal itu tidak cukup. Imam Syafi'i tidak memberikan batasan tertentu tentang siapa yang mengusap dan yang diusap.

Pangkal perbedaan pendapat ini terletak pada perbedaan dalam memahami makna ganda *(isytirâk)* huruf *bâ'* (ب) dalam bahasa Arab. Karena huruf yang satu ini terkadang bisa diartikan sebagai huruf *zâ`idah* atau tambahan. Contohnya seperti firman Allah *Ta'âla* surat **al-Mu'minun ayat 20**:

وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِن طُورِ سَيْنَاءَ تَنبُتُ بِالدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِّلْآكِلِينَ ﴿٢٠﴾

"*Dan pohon kayu keluar dari Thursaina (pohon zaitun), yang menghasilkan minyak.*" Ini menurut versi bacaan orang yang membacanya *tunbitu* dari kosa kata *anbata*. Tetapi bisa bermakna *tab'idh* (sebagian). Contohnya seperti kalimat *Akhadztu bi tsaubihi wa adhadihi* (Aku memegang sebagian pakaian dan lengannya). Dalam khazanah bahasa Arab, fakta ini harus diakui. Maksud penulis ialah, bahwa huruf *ba'* bisa bermakna *tab'îdh*. Dan ini adalah pendapat para ulama ahli *nahwu* dari Kufah. Ulama yang mengartikan huruf *bâ'* hanya sebagai tambahan saja, mewajibkan untuk mengusap seluruh bagian kepala. Sementara keberadaan *zâ`idah* (kata tambahan) di sini hanya untuk mengukuhkan atau penguat. Sebaliknya ulama yang mengartikan huruf *bâ'* sebagai *tab'îdh*, mereka mewajibkan membasuh hanya sebagian rambut kepala saja. Ulama yang mengunggulkan pemahaman ini berargumen berdasarkan hadits al-Mughirah yang diriwayatkan oleh Imam Muslim:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ فَمَسَحَ بِنَاصِيَتِهِ وَعَلَى الْعِمَامَةِ

"Sesungguhnya Nabi Muhammad shallallahu alaihi wa sallam ketika berwudu mengusap rambut depan dan surbannya."[37]

Jika kita menerima huruf *bâ'* hanya sebagai tambahan, di sini masih menyisakan permasalahan yang lain, yakni apakah yang wajib diusap itu sebagian kepala bagian depan atau bagian belakang?

---

34 Lihat, *al-Kâfî* I/149 untuk pendapat Imam Malik. hadits ini juga diriwayatkan dari Imam Ahmad, dan merupakan pendapat al-Kharqi. Katanya, cukup mengusap sebagiannya. Lihat, *al-Mughnî* I/125.

35 Menurut Muhammad bin Maslamah, tidak sah kalau yang diusap kurang dari dua pertiga. Sementara menurut Abul Faraj, tidak sah kalau yang diusap kurang dari sepertiga. Pendapat pertama tadi sama seperti pendapat Imam Malik yang dikemukakan dalam sebagian besar kitabnya. Menurutnya, lebih dari sepertiga itu banyak. Lihat, *al-Kâfî* I/141.

36 Kata Ala'uddin as-Samarqandi, menurut pengertian lahiriahnya riwayat, kira-kira ialah tiga jari secara mutlak. Tetapi menurut Zufar dan Ya'qub, kira-kira seperempat bagian kepala. Dan menurut al-Karkhi serta ath-Thahawi, kira-kira seluas bagian ubun-ubun. Lihat, *Tuḫfah al-Fuqahâ`* I/9. Kemudian ia mengatakan, yang benar ialah yang sesuai dengan lahiriahnya riwayat. Lihat, *al-Kâfî* I/141.

37 Ini versi lafal Muslim. Versi lafal at-Tirmidzi ialah, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam ketika berwudu mengusap sepasang khûf, dan dan surbannya."* Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* I/194.

g. membasuh anggota wudhu yang sempurna ialah masing-masing satu kali

Para ulama sepakat bahwa membasuh anggota wudhu yang sempurna ialah masing-masing satu kali. Dengan demikian basuhan kedua dan ketiga hukumnya sunat. Hal ini berdasarkan sebuah hadits *shahîh* yang menyatakan bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* mengerjakan wudhu dengan membasuh masing-masing anggota satu kali dalam setiap basuhan. Beliau juga pernah melakukan dua dan tiga kali dalam setiap basuhan. Tetapi yang jelas, perintahnya hanya menunujukkan kewajiban satu kali saja, tidak lebih. Maksudnya ialah perintah dalam ayat tentang wudhu.

Mereka berbeda pendapat tentang pengulangan usapan kepala, apakah ini merupakan suatu keutamaan atau bukan. Menurut Imam Syafi'i, jika seseorang melakukan basuhan masing-masing tiga kali[38], maka ia harus mengusap kepala tiga kali. Tetapi sebagian besar ulama ahli fiqih berpendapat, pengulangan itu tidak punya nilai keutamaan.[39]

Sumber perselisihan pendapat di kalangan para ulama dalam masalah ini terletak pada perbedaan mereka dalam menerima tambahan basuhan berdasarkan sebuah hadits yang hanya mempunyai satu jalur *sanad*, dan tidak diketahui oleh mayoritas ulama ahli hadits. Sebagian besar hadits yang meriwayatkan bahwa Nabi berwudhu masing-masing membasuh tiga kali itu berasal dari riwayat Utsman. Sedang hadits lainnya menyatakan bahwa beliau hanya membasuh masing-masing satu kali dalam berwudhu.

Dalam satu riwayat dari Usman tentang tata cara berwudhu Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dijelaskan, bahwa beliau mengusap kepalanya tiga kali. Imam Syafi'i mendukung kewajiban menerima tambahan ini, berdasarkan dalil umum riwayat yang menyatakan bahwa Nabi melakukan wudhu dengan mengusap dan membasuh masing-masing satu, dua, dan tiga kali.[40] Dalil umum ini diambil dari teks hadits, walaupun berasal dari ucapan sahabat yang menerangkan tata cara mengusap dan membasuh anggota wudhu. Tetapi penambahan bilangan ini tidak disinggung dalam hadits yang terdapat dalam *Shahîh al-Bukhârî* dan *Shahîh Muslim*. Jika riwayat tentang tambahan bilangan ini *shahîh*, maka wajib melaksanakannya. Sebab orang yang mendiamkan sesuatu, ini bukan sebagai argumen terhadap orang yang menyebutkannya. Sebagian besar ulama membatasi kadar banyaknya air yang digunakan untuk mengusap kepala dengan cara menyamakan dengan anggota wudhu-anggota wudhu yang lain. Diriwayatkan dari Ibnu Majisyun, ia berkata, *"Jika kehabisan air, orang boleh mengusap kepala dengan sisa air yang ada dijenggotnya."* Inilah pendapat pilihan Ibnu Hubaib, Imam Malik, dan Imam Syafi'i.

Tentang tata cara mengusap kepala, dianjurkan dengan memulai dari bagian depan kepala sampai ke tengkuk lalu kembali lagi ke tempat usapan semula. Hal ini berdasarkan riwayat hadits *shahîh* yang ber-

38 Lihat, *al-Umm* I/23. Inilah pendapat Dawud, dan pendapat yang dikutip dari Imam Ahmad. Lihat, *al-Majmû'* I/421.

39 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 23. Menurut Imam Syafi'i, boleh mengusap surban jika ia telah mengusap minimal tiga helai rambut ke atas. Lihat, *Kifâyah al-Akhyâr* I/43. Ini adalah pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/19.

40 Hadits Utsman ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, al-Bazar, dan ad-Daruquthni dengan redaksi, *"Lalu beliau mengusap kepalanya tiga kali ..."* Di dalam *isnâd*nya terdapat nama Abdurrahman bin Wardan yang menurut Ibnu Abu Hatim, tidak masalah. Bahkan menurut Ibnu Mu'in, ia orang yang saleh. Namanya juga disebutkan oleh Ibnu Hibban dalam *at-Tsiqah*. Lihat, *Nail al-Authâr*. Diriwayatkan dari Ali, sesungguhnya ia mengusap tiga kali. Pada kedua hadits tersebut ada komentar. Lihat, *Nail al-Authâr*.

sumber dari Abdullah bin Zaid.[41] Tetapi ada sebagian ulama yang memilih cara memulai usapan dari bagian belakang kepala seperti tata cara berwudhu Rasulullah yang diriwayatkan oleh Rabi' binti Mu'awadz.[42] Tetapi riwayat ini tidak terdapat dalam *Shaḥîḥ* al-*Bukhari* dan *Shaḥîḥ Muslim.*

h. mengusap surban

Para ulama berselisih pendapat mengenai mengusap surban. Imam Ahmad bin Hanbal, Abu Tsaur, al-Qasim bin Salam,[43] dan beberapa ulama yang lain memperbolehkannya. Tetapi sebagian ulama yang lain termasuk Imam Malik, Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah melarangnya.[44]

Akar perselisihan mereka berasal dari perbedaan pendapat di antara mereka mengenai kewajiban mengamalkan hadits tentang masalah ini yang bersumber dari al-Mughirah dan yang lain bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* mengusap surbannya, dan juga berdasarkan *qiyâs* dengan mengusap *khûf* (sepatu).[45] Oleh karena itu, sebagian besar ulama mensyaratkan *khûf* harus dalam keadaan terpakai dan suci. Tetapi hadits ini ditolak oleh sebagian ulama, karena dianggap tidak *shahîh* oleh mereka, atau dianggap bertentangan dengan makna lahiriah al-Quran, yaitu perintah untuk mengusap rambut kepala. Dan mungkin karena amalan itu belum populer bagi ulama yang mensyaratkan kemasyhuran amalan jika berdasarkan hadits *Ahad.* Terlebih mazhab Maliki yang mensyaratkan kemasyhuran amalan penduduk Madinah. Hadits yang diriwayatkan oleh Muslim ini menurut Abu Amr bin Abdul Barr mengandung *illat.* Dalam riwayat lain disebutkan bahwa Nabi mengusap surban, dan tidak ada kata *annashiyah,* Oleh karena itu, sebagian ulama tidak mensyaratkan mengusap pilingan jika surban sudah diusap. Sebab, yang asli dan yang menjadi penggantinya tidak dapat terhimpun dalam satu perbuatan.

i. mengusap sepasang telinga

Para ulama berselisih pendapat mengenai mengusap sepasang telinga apakah itu sunat atau *fardhu*? Dan apakah air yang digunakan untuk mengusap harus air yang baru atau tidak? Menurut sebagian ulama, hal itu hukumnya *fardhu* dan harus menggunakan air yang baru. Di antara ulama yang berpendapat seperti ini ialah murid-murid Imam Malik. Alasan mereka, karena menurut Imam Malik sepasang telinga adalah bagian dari kepala.

---

41 Redaksinya, *"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam mengusap kepalanya dengan tangan. Beliau menggerakkan tangannya ke depan dan ke kiri. Beliau memulai pada bagian depan kepala, kemudian menggerakkan ke belakang sampai ke tengkuk, dan balik ke depan lagi ke bagian semula."* Diriwayatkan oleh jama'ah.

42 Redaksinya ialah, *"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bertwudhu di dekatnya. Ketika mengusap kepala, beliau mengusap semuanya sampai air menembus permukaan kulit secara merata."* Diriwayatkan oleh Abu Dawud." Redaksi lainnya, *"Beliau mengusap kepala dua kali. Dimulai bagian belakang ke depan, termasuk sepasang telinga luar dalam."* Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan at-Tirmidzi. Kata mereka, hadits ini *hasan.* Juga diriwayatkan oleh Ahmad. Perawinya ialah Rabi' bin Mu'awadz bin Afra' al-Anshariyah, seorang wanita yang ikut berbai'at di bawah pohon. Ia dikarunia usia cukup panjang.

43 Lihat, *al-Mughnî* I/300.

44 Ini adalah pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/8. Juga pendapat Imam Malik. Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah,* hal. 23. Dan juga pendapat Imam Ahmad. Ia meriwayatkannya dari Ibnu Umar berikut putranya Salim, Ibrahim an-Nakha`i, Mujahid, Thalhah bin Mushrif, dan al-Hakam. Lihat, *al-Mughnî* I/127. Apa yang kami lihat benar ialah, bahwa hikmah mengusap kepala itu bersifat spiritual. Jadi berbeda dengan anggota-anggota tubuh lainnya yang perlu diulang-ulang supaya semakin bersih. Makanya dianjurkan untuk mengulang-ulanginya. Dan untuk tujuan ini disunnahkan memperbaharui wudhu. Tetapi ini tidak berlaku dalam tayamum.

45 Ini versi redaksi Muslim. Sedangkan menurut versi redaksi Abu Dawud, *"Beliau mengusap sepasang khûf, dan surban, tanpa menyebutkan ubun-ubun."* Kata asy-Syaukani yang mengutip dari al-Hâfizh Ibnu Hajar, tidak benar hadits ini disepakati oleh Bukhari dan Muslim. Di antara yang mengatakan demikian ialah Ibnu al-Mundziri dan Ibnu al-Juzai. Lihat, *Nail al-Authâr.*

Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya juga berpendapat yang sama, yakni bahwa hukum mengusap sepasang telinga adalah wajib. Tetapi anggota wudhu yang satu ini bisa diusap sekaligus bersama kepala dengan menggunakan air yang sama.[46] Sementara menurut pendapat Imam Syafi'i, hukum mengusap sepasang telinga adalah sunat, dan harus dengan menggunakan air yang baru.[47] Sebagian ulama dari kalangan mazhab Maliki berpendapat yang sama. Mereka bahkan berani mengklaim bahwa itulah pendapat guru mereka Imam Malik, berdasarkan riwayat yang menerangkan bahwa Imam Malik pernah mengatakan kalau hukum mengusap sepasang telinga sama dengan hukum berkumur.

Para ulama berselisih pendapat seperti ini, karena berangkat dari perbedaan mereka tentang hadits-hadits yang menerangkan tentang hal itu, yakni bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* mengusap sepasang telinganya, apakah hadits ini berfungsi sebagai tambahan dari mengusap kepala —seperti yang disebutkan dalam Al-Qur'an yang hukumnya lebih condong kepada sunat, karena jika dianggap berkonotasi hukum wajib, maka muncul kesan seolah-olah terjadi pertentangan antara hadits dan Al-Qur'an— atau sebagai penjelas al-Quran, yang hukumnya sama dengan mengusap kepala?

Para ulama yang mewajibkan mengusap sepasang telinga menganggap bahwa hadits itu sebagai penjelas Al-Qur'an. Sementara para ulama yang tidak mewajibkannya menganggap hadits tersebut sebagai tambahannya. Sama seperti *madhmadhah* atau berkumur. Hadits-hadits yang menjelaskan masalah ini cukup banyak, walaupun tidak terdapat dalam *Shahîh al-Bukhâri* dan *Shahîh Muslim*. Namun mengusap sepasang telinga dalam wudhu adalah amalan yang populer.

Sedangkan perbedaan pendapat tentang penggunaan air yang harus baru atau tidak, berpangkal dari perbedaan pendapat di kalangan mereka apakah telinga termasuk anggota wudhu yang tersendiri atau menjadi bagian dari kepala? Ada sekelompok ulama yang berpendapat kontroversial. Menurut mereka, sepasang telinga dibasuh bersamaan dengan wajah. Ada juga yang berpendapat bahwa bagian dalam telinga itu diusap bersamaan dengan mengusap kepala, sementara bagian luar dibasuh bersamaan dengan wajah. Karena status telinga dianggap tidak jelas, apakah termasuk bagian dari kepala atau bagian dari wajah. Kendatipun demikian hal itu tidak ada artinya sama sekali jika dibandingkan dengan popularitas hadits tersebut berikut popularitas pengalamannya. Menurut Imam Syafi'i, hukum mengusap telinga secara berulang-ulang itu sunat seperti hukum mengusap kepala.[48]

j. membasuh sepasang kaki

Para ulama sepakat kalau sepasang kaki termasuk bagian dari anggota wudhu. Hanya saja mereka berbeda pendapat soal tata cara membasuhnya. Menurut mayoritas ulama, untuk kesucian sepasang kaki harus dibasuh.[49] Sementara menurut sebagian

46 Menurut para ulama mazhab Hanafi, mengusap sepasang telinga termasuk sunat, dan bisa diusap dengan menggunakan air yang dipakai mengusap kepala. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr* I/121.

47 Lihat, *Kifâyah al-Akhyâr* I/50. Tetapi menurut Imam Ahmad, sesungguhnya mengusap sepasang telinga hukumnya fardhu, karena ia merupakan bagian dari kepala. Seapasang telinga boleh diusap sekali saja dengan menggunakan air yang digunakan mengusap kepala. Lihat, *Manâr as-Sabîl* I/24.

48 Lihat, *Kifâyah al-Akhyâr* I/50.

49 Di antara mereka ialah empat Imam mazhab.

ulama yang lain, cukup dengan mengusapnya saja.[50] Bahkan menurut sebagian ulama yang lain lagi, harus dengan menggunakan kedua cara, yakni dengan membasuh sekaligus mengusapnya. Sesungguhnya hal itu tergantung pada kesadaran orang *mukallaf.*

Sumber perselisihan mereka adalah dua versi bacaan tentang ayat wudhu yang cukup terkenal. Maksudnya ialah versi bacaan kata "*arjulakum*" dengan *nashab*, karena dihubungkan pada yang dibasuh, dan versi bacaan *arjulikum* dengan *jar (kasrah)* atau *khafadh (dhammah),* karena dihubungkan pada yang diusap. Ulama yang berpendapat bahwa kewajiban menentukan salah satunya, baik dengan cara mencuci atau mengusap, adalah tergantung pada cara membaca ayat tersebut. Dasar bacaan ayat itulah yang menjadi landasan *istinbath* atau pengambilan hukumnya. Ulama yang menganggap bahwa dua bacaan tersebut sama kedudukannya, berarti mencuci sepasang kaki boleh memilih dengan dua cara seperti yang berlaku dalam memilih hukuman *kafarat* atas pelanggaran sumpah. Ath-Thabari dan Dawud cenderung pada pendapat terakhir ini.

Mayoritas ulama memiliki penakwilan-penakwilan jika bacaannya ialah *arjulikum* dengan *kasrah.* Penakwilan yang paling bagus ialah menjadikan status kata tersebut sebagai *athaf lafzhi* (sambungan kata saja), bukan *athaf ma'na* (sambungan bermakna), karena hal ini lazim terjadi dalam penggunaan Bahasa Arab.

Golongan kedua mewajibkan mencuci sepasang kaki dengan mengusap. Mereka menakwili bacaan *nashab,* karena kalimat tersebut *di'athaf* (dihubung)kan dengan tempat. Contohnya seperti ucapan seorang penyair, "*Lasnâ bi al-jibâl wa al-hadîd*" (Sebab kami bukan sebagai gunung dan juga bukan sebagai besi.)"

Mayoritas ulama mengunggulkan bacaan mereka (bacaan *nashab)* ini adalah berdasarkan riwayat yang telah ditetapkan dalam hadits Nabi, yakni sabda beliau kepada orang-orang yang kurang sempurna dalam membasuh tumit saat berwudhu, "*Tumit-tumit itu akan celaka dengan api neraka.*" Kata mereka, hadits ini menunjukkan bahwa membasuh sepasang kaki adalah wajib. Sebab, wajib adalah sesuatu yang jika ditinggalkan berakibat pada dosa. Tetapi ini tidak bisa dijadikan argumen, karena ancaman tersebut berlaku bagi orang yang tidak membasuh tumit secara sempurna. Sebab, orang yang membasuh tentu mengetahui bahwa kewajibannya adalah membasuh seluruh kaki. Hal itu sama dengan orang yang mengusap, kewajibannya adalah mengusap seluruh kaki. Hal ini berlaku bagi orang yang memilih di antara dua pilihan, yakni wajib mengusap atau membasuh.

Dan hal ini juga ditunjukkan oleh hadits lain yang diriwayatkan oleh Muslim, ia berkata, "Maka kami mengusap kaki, kemudian tiba-tiba Nabi berseru, *'Tumit-tumit itu (bila tidak dibasuh) akan celaka dengan api neraka.'"*[51] Kendatipun hadits ini biasa

---

50 Menurut ulama-ulama golongan Syi'ah, wajib mengusapnya. Sementara menurut pendapat yang dikutip dari Ibnu Jarir, ia menyuruh memilih antara membasuh dan mengusap. Pendapat yang sama dikutip oleh al-Khithabi dari al-Jubba'i. Lihat, *al-Majmû'* I/144.

51 Nash haditsnya bersumber dari Abdullah bin Umar, ia berkata, *"Kami ketinggalan dari Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam dalam suatu perjalanan, tetapi kami berhasil menyusul beliau. Kami menangguhkan ashar. Lalu kami segera berwudhu, dan mengusap kaki kami. Tiba-tiba ada yang menyeru dengan lantang, 'Tumit-tumit itu akan celaka dengan api neraka' sebanyak dua sampai tiga kali."* hadits ini disepakati oleh Bukhari dan Muslim. Dalam hal ini ada beberapa hadits bersumber dari Aisyah yang diriwayatkan oleh Muslim, yang bersumber dari Mua'iqib, Khalid bin al Walid, Yazid bin Abu Sufyan, dan Syuraihbail bin Hasanah yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad, dan yang bersumber dari Amr bin al Ash yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dengan redaksi, *"Sempurnakanlah wudhu. Sungguh celaka tumit-tumit yang akan terbakar api neraka."* Lihat, *Nail al-Authâr.*

digunakan sebagai alasan untuk melarang mengusap kaki, namun kiranya lebih tepat sebagai dalil kebolehan mengusap kaki. Soalnya ancaman dalam hadits tersebut terkait dengan ketidak sempurnaan, bukan dengan cara mengusap atau cara membasuh. Jadi, kalau begitu hadits ini boleh dijadikan dalil kebolehan mengusap kaki. Kebolehan mengusap kaki dalam wudhu juga berdasarkan riwayat dari beberapa sahabat dan *tâbi'în*.[52] Tetapi ditinjau dari segi makna, membasuh lebih cocok untuk keadaan kaki. Sedangkan mengusap lebih cocok untuk keadaan kepala. Sebab, biasanya kotoran yang melekat pada kaki hanya bisa dihilangkan dengan cara dibasuh, sedangkan kotoran yang melekat pada rambut kepala biasa hilang hanya dengan diusap. Kemaslahatan-kemaslahatan yang rasional tersebut tidak harus menjadi sebab adanya sistem peribadatan wajib. Karena syariat peribadatan mengandung dua pengertian substansial, yakni *maslahi* (mengandung unsur kemaslahatan) dan *'ibâdi* (bersifat ibadah). Yang pertama terkait dengan kebersihan yang dapat dirasakan oleh pancaindra, sedang yang kedua terkait dengan kebersihan jiwa dan hati.

Para ulama juga berbeda pendapat tentang sepasang mata kaki, apakah termasuk yang wajib dibasuh atau yang diusap bagi yang memperbolehkan mengusap?

Pangkal perbedaan tersebut berpulang pada makna ganda *(isytirâk)* yang terdapat dalam huruf *ila* yang bisa berarti *ke* atau *sampai* atau *hingga* dalam firman Allah *Ta'âla* surat **al-Maa-idah ayat 6**, "*...dan sepasang kaki kalian sampai ke mata kaki.*"

Makna ganda huruf *ila* ini sudah dibahas dalam firman Allah "*ilal al-mirfaqaini*", yang pembahasannya meliputi makna ganda *al-yad* (tangan) dan *ila* (ke), atau (sampai). Di sini kami hanya akan membahas makna ganda huruf *ila* saja.

Para ulama berbeda pendapat tentang apa yang dimaksud dengan mata kaki (*al-ka'ab*)? Hal itu disebabkan karena menurut para ulama ahli bahasa, kata "*al-ka'ab*" mempunyai makna ganda. Menurut satu pendapat, makna *al-ka'ab* adalah tempat tali terompah di atas punggung kaki. Dan menurut pendapat lain, makna *al-ka'ab* ialah sepasang tulang yang menonjol pada pangkal betis. Namun menurut penulis, jika yang dimaksud dengan al-*ka'ab* seperti pendapat pertama, maka jelas tidak ada perbedaan pendapat bahwa sepasang mata kaki adalah termasuk yang wajib dibasuh, karena ia merupakan bagian dari kaki. Oleh karena itu, para ulama membuat ketentuan, jika batas yang ditetapkan termasuk bagian dari sesuatu yang dibatasi, maka ujung batas itu masuk dalam sesuatu yang dibatasi. Begitu

---

Diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Abu Hurairah, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam melihat seseorang tidak membasuh tumitnya. Lalu beliau bersabda, 'Betapa celakanya tumit-tumit yang akan terbakar dengan api neraka!'"* Diriwayatkan oleh Imam Ahmad bersumber dari Jabir bin Abdullah, ia bercerita, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melihat suatu kaum sedang berwudhu, tetapi air tidak menyentuh tumit-tumit mereka. Maka beliau bersabda, *"Betapa celakanya tumit-tumit yang akan terbakar dengan api neraka!"*

Tentang kata penulis bahwa ancaman ini terkait dengan keengganan meratakan air, bukan dengan jenis *thahârah*, adalah tidak benar. Sebab, dalam tayamum hal itu tidak berlaku, karena ini adalah thaharah yang bersifat maknawi.

52 Hal itu dikatakan oleh Ali, Ibnu Abbas, dan Anas. Dan juga dikatakan oleh ath-Thabari, al-Jubba'i, dan Hasan al-Bashri.

Kata al-Hâfizh dalam *Fath al-Bârî*, tidak ada riwayat dari seorang sahabat pun yang bertentangan dengan hal itu, kecuali riwayat dari Ali, Ibnu Abbas, dan Anas.

Kata al-Kasani, mengunggulkan kewajiban membasuh adalah karena beberapa alasan:

Pertama, sesungguhnya Allah *Ta'âla* memberlakukan hukum membasuh kaki sampai ke tumit. Dan ini tidak berlaku untuk mengusap.

Kedua, sesungguhnya membasuh itu sekaligus mencakup mengusap.

Ketiga, sesungguhnya diriwayatkan dari oleh Jabir, Abu Hurairah, Aisyah, Abdullah bin Umar, dan lainnya, bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melihat suatu kaum yang tampak jelas tidak terkena air. Lalu beliau bersabda, *"Betapa celakanya tumit-tumit yang akan terbakar api neraka itu!. Oleh karena itu sempurnakanlah wudhu."* Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i.*

pula sebaliknya. Contohnya seperti firman Allah surat **al-Baqarah ayat 187**:

ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴿١٨٧﴾

"Maka sempurnakan puasa sampai malam."

k. urutan (*tartîb*) perbuatan-perbuatan wudhu

Para ulama berbeda pendapat tentang adanya urutan (*tartîb*) perbuatan-perbuatan wudhu seperti yang diatur dalam ayat terkait. Menurut sebagian ulama, hal itu hukumnya sunat. Inilah pendapat yang dikutip oleh murid-murid Imam Malik dari gurunya. Imam Abu Hanifah, Sufyan Tsauri, dan Dawud cenderung pada pendapat ini.[53] Tetapi menurut sebagian ulama yang lain, hal itu hukumnya wajib. Demikian pula pendapat Imam Syafi'i, Imam Ahmad,[54] dan Abu Ubaid. Ini semua berlaku dalam urutan bagi sesama yang wajib. Sedangkan urutan antara yang wajib dengan yang sunat, menurut Imam Malik hukumnya sangat dianjurkan atau *mustahab.* Dan menurut Imam Abu Hanifah, hukumnya sunat.

Ada dua hal yang menjadi penyebab perbedaan pendapat tersebut.

Pertama, kata penghubung *wawu 'athaf* (و) yang berarti *dan* itu memiliki makna ganda, yakni dapat menjadi penghubung *(athaf)* antara satu perbuatan dengan perbuatan lain secara berurutan, maupun tidak. Hal itu biasa digunakan dalam tata bahasa Arab. Itulah sebabnya para ulama ahli ilmu *nahwu* memiliki dua pendapat. Pendapat para ulama dari Basrah, penghubung *(wâwu 'athaf)* tidak menunjukkan arti berurutan (*tartîb*), melainkan hanya menunujukkan adanya perbuatan atau yang lazim disebut dengan istilah *ithlâqul jam'i.* Sedang menurut pendapat para ulama dari Kufah, penghubung *(wâwu 'athaf)* menunjukkan makna berurutan. Dengan demikian, ulama yang berpendapat penghubung dalam ayat wudhu menunjukkan arti urutan, mereka menyimpulkan bahwa berurutan itu wajib. Begitu pula sebaliknya.

Kedua, perselisihan para ulama dalam menafsiri hal-hal yang dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* apakah hal itu diartikan wajib atau sunat? Ulama yang menafsirinya wajib, maka hukum berurutan adalah wajib. Soalnya Nabi selalu melakukan wudhu secara berurutan. Sebaliknya ulama yang menafsirinya *nadb* atau sunat, maka hukum berurutan dalam wudhu adalah sunat. Sedangkan ulama yang membedakan antara sunat dan rukun wudhu berpendapat, bahwa kewajiban tertib hanya berlaku pada perbuatan yang wajib saja. Tetapi ulama yang membedakan antara sunat dan rukun wudhu berpendapat, bahwa syarat wajib terkadang berlaku dalam perbuatan-perbuatan yang tidak wajib.

l. berturut-turut *(muwâlât)* dalam berwudhu

Para ulama berselisih pendapat tentang masalah berturut-turut *(muwâlât)* dalam berwudhu. Menurut Imam Malik, *muwâlât* dalam berwudhu adalah wajib dengan syarat asal ingat dan mampu.[55] Jadi tidak wajib jika

53 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 24, dan *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/16. Menurut ulama-ulama mazhab Zhâhiri, *tartîb* dalam wudhu hukumnya wajib. Demikian pula dengan mendahulukan yang kanan atas yang kiri. Lihat, *al-Muhalla* II/92.

54 Lihat, *Kifâyah al-Akhyâr* I/45, dan *Manâr as-Sabîl* I/24. Diceritakan oleh Abu al-Khathab dalam riwayat lain, bahwa hal itu tidak wajib. Ini adalah pendapat Imam Malik, dan ats-Tsauri. Lihat, *al-Mughnî* I/136. Juga diriwayatkan dari Sa'id bin al-Musayyab, Atha', dan al-Hasan. Lihat, *al-Muhalla* II/92.

55 Ini juga pendapat Imam Ahmad. Kata beliau, sesunguhnya hal itu tidak wajib, berdasarkan pengertian lahiriah ayat, karena yang diperintahkan ialah membasuh anggota-anggota tubuh. Jadi bagaimana pun caranya, hal itu boleh. Alasan lain, karena hal itu sama seperti mandi yang tidak diwajibkan harus berturut-turut. Lihat, *al-Mughnî* I/138.

lupa, atau ingat tetapi ada uzur. Tenggang waktunya tidak boleh terlalu lama. Menurut Imam Syafi'i dan umam Abu Hanifah, *muwâlât* bukan termasuk salah satu kewajiban wudhu.[56]

Perselisihan pendapat tersebut tidak lepas dari adanya makna ganda pada huruf *athaf* atau penghubung *wâwu*. Huruf ini bisa dihubungkan dengan segala perbuatan yang berurutan secara terus-menerus (tanpa berhenti). Tetapi juga bisa dihubungkan dengan beberapa perbuatan di mana yang satu dengan yang lain masih ada tenggang waktu. Sebagian ulama mengemukakan argumentasi bahwa *muwâlât* tidak wajib berdasarkan hadits *shahîh* bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* membasuh wajah. Dan setelah jeda beberapa saat beliau baru membasuh kaki pada akhir wudhu.[57] Dari perbedaan pendapat dalam masalah ini, berkembang pada perbedaan pendapat apakah yang dilakukan oleh Nabi tersebut berimplikasi wajib atau sunat. Imam Malik hanya membedakan antara sengaja dan lupa, karena orang yang lupa dalam pandangan hukum dasar Syariat Islam itu dimaafkan, sampai ada dalil yang menjelaskan selain itu. Hal itu berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* "Dihapuskan dari umatku dosa yang diakibatkan khilaf dan lupa."[58]

Demikian pula dengan uzur (halangan) yang dalam pandangan Syariat Islam jelas mempunyai pengaruh dalam memberikan keringanan atau yang lazim disebut *takhfîf.* Ada sebagian ulama yang berpendapat bahwa menyebut nama Allah adalah termasuk *fardhu* wudhu.[59] Dalam hal ini, mereka berargumen pada sebuah hadits *marfû',* yakni sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam:*

لاَ وُضُوْءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ اللهَ

"Tidak ada wudhu sama sekali bagi orang yang tidak menyebut nama Allah."[60]

Tetapi menurut sebagian ulama ahli hadits, hadits ini tidak *shahîh.* Sebagian mereka mengartikan bahwa yang dimaksud dengan menyebut nama Allah adalah niat, dan sebagian lagi mengartikan bahwa hal itu hukumnya sunat.[61] Inilah masalah-masalah populer yang berkembang sesuai dengan perkembangan metodologi dan pola pikir *ushûl fiqih.* Dan hal ini –seperti pembahasan sebelumnya– terkait dengan tata cara wudhu, batasan tempat-tempatnya, definisi syarat, rukun, dan lain-lain. Dan yang juga terkait dengan bab ini ialah mengusap sepasang *khûf* jika dilakukan sebagai pengganti wudhu.

---

56 Lihat, *Kifâyah al-Akhyâr* I/46, dan *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/16.

57 Apa yang dikemukakan si penulis ini bukan sebagai *hujjah.* Para ulama yang mewajibkan *muwâlât,* mereka berpedoman pada sebuah hadits yang diriwayatkan dari Khalid bin Ma'dan dari salah seorang istri Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam melihat seseorang sedang shalat zhuhur namun ada bagian tumitnya yang tampak jelas tidak terkena air sebesar mata uang dirham. Beliau kemudian menyuruhnya untuk berwudhu lagi."* Diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Abu Dawud. Ia menambahkan kalimat, *"....dan shalat."* hadits senada diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Muslim bersumber dari Umar bin al-Khattab. Kata mereka, seandainya *muwâlât* itu tidak wajib, tentu beliau tidak menyuruh orang itu berwudhu lagi. Tetapi cukup menyuruh untuk membasuhnya saja. Lihat, *al-Mughnî.*

58 Redaksi selengkapnya ialah, *" .....dan apa yang mereka terpaksa atasnya."* Diriwayatkan oleh ath-Thabari dalam *al-Kabîr.* hadits ini *shahîh.* Lihat, *al-Jâmi' ash-Shaghîr*

59 Menurut para ulama mazhab Itrah (Ahlul bait; syi'ah[ed]) dan mazhab Zhâhiri, hukumnya wajib. Demikian pula menurut Ishak dan salah satu versi pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/102, Dan lihat, *Nail al-Authâr* I/161.

60 Diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Dawud, dan Ibnu Majah. Kata Imam Ahmad, dalam hal ini tidak ada satu pun riwayat hadits, dan saya tidak tahu ada satu pun hadits yang *isnâd*nya sangat bagus. Lihat, *al-Mughnî* I/103, Dan lihat, *Nail al-Authâr* I/159.

61 Inilah pendapat empat Imam mazhab; yakni Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah dam Imam Ahmad dalam salah satu versi riwayat. Lihat, *Nail al-Authâr* I/161, dan *al-Mughnî* I/102.

m. mengusap khuf

Pembahasan pokok yang terkait dengan berbagai pandangan dalam masalah ini mencakup tujuh masalah sebagai berikut:

1. kebolehan mengusap *khûf,*
2. batasan bagian yang diusap,
3. penentuan bagian yang diusap,
4. tata caranya,
5. waktu mengusap,
6. syarat-syarat mengusap,
7. hal-hal yang membatalkannya.

1. kebolehan mengusap *khûf*

Dalam masalah ini ada tiga pendapat. *Pertama,* menurut pendapat yang populer, secara mutak hal itu boleh. Inilah pendapat mayoritas ulama ahli fiqih dari *Amshâr.*[62] *Kedua,* boleh mengusap jika dalam perjalanan, bukan ketika sedang berada di rumah atau tidak dalam bepergian.[63] *Ketiga*, dan ini pendapat yang cukup ekstrim, tidak boleh secara mutlak.[64] Ketiga pendapat tersebut diriwayatkan dari para ulama ahli fiqih periode pertama dan juga dari Imam Malik.

Penyebab perbedaan pendapat ini berkat adanya dugaan bahwa praktik wudhu -sesuai ayat yang di dalamnya ada perintah membasuh kaki- turun setelah praktik mengusap *khûf* dilaksanakan sesuai petunjuk hadits. Perbedaan pendapat ini sudah berlangsung pada zaman generasi sahabat. Di antara mereka ada yang berpendapat bahwa ayat tentang wudhu tersebut m*enasakh* (menghapus) kedudukan hadits. Inilah pendapat Ibnu Abbas.[65]

Para ulama yang berpendapat boleh mengusap *khûf,* mereka berpedoman pada hadits yang diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Jarir, sesungguhnya ia pernah menyaksikan Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* mengusap *khûf.* Kemudian ketika disangkal kalau hal itu terjadi sebelum turunnya ayat wudhu dalam surat al-Maa-idah,[66] ia menjawab, "*Aku masuk Islam setelah turunnya ayat wudhu dalam surat al-Maa-idah tersebut.*"

Menurut para ulama dari generasi belakangan yang memperbolehkannya, ayat dan hadits tersebut tidak bertentangan, karena perintah membasuh kaki dalam ayat tadi ditujukan kepada orang yang tidak memakai *khûf.* Sedang mengusap merupakan bentuk keringanan hukum atau yang lazim disebut dengan istilah *rukhsah* bagi pemakai *khûf.* Pendapat lain menyatakan bahwa kalimat *arjul* (dalam ayat tetang wudhu) harus ditakwili sehingga bisa dibaca *kasrah* yang berarti mengusap *khûf.*

Ulama-ulama yang membedakan antara orang yang mukim dan musafir, karena sebagian besar hadits *shahîh* yang menjelaskan tindakan Rasulullah tentang mengusap *khûf*

---

62 Inilah pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/154. Inilah pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Umm* I/28. Dan inilah pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/281. Pendapat yang populer di kalangan para ulama mazhab Maliki, pertama ialah yang mereka tetapkan, yakni boleh secara mutlak. Dan pendapat yang kedua, berlaku bagi musafir, bukan yang bukan musafir. Lihat, *Nail al-Authâr* I/210, dan *al-Kâfî* dalam pendapat Imam Malik I/147.

63 Diriwayatkan dari Imam Malik. Lihat, *al-Majmû'* I/146.

64 Yakni pendapat ulama-ulama Syi'ah, Khawarij, dan Dawud Azh Zhâhiri. Lihat, *al-Majmû'* I/1466. Lihat, *Nail al-Authâr* I/211.

65 Ibnu al-Mundzir mengutip dari Ibnu al-Mubarak, ia berkata, semua sahabat sepakat atas mengusap sepasang *khûf.* Sanggahan terhadap riwayat dari Aisyah, Ibnu Abbas, dan Abu Hurairah tidak kuat. Lihat, *Nail al-Authâr* I/210.

66 Hadits ini disepakati oleh Bukhari dan Muslim. Redaksinya ialah, bersumber dari Jarir bin Abdullah, ia berkata, *"Sesungguhnya aku melihat Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam setelah buang air kecil lalu berwudhu dan mengusap khûfnya."* Kata Ibrahim, ini mengherankan mereka, karena Jarir masuk Islam setelah turunnya surat al Maa-idah. Abu Dawud meriwayatkan dari Jarir, sesungguhnya ia berwudhu, lalu mengusap *khûf.* Seseorang bertanya, *"Kenapa Anda lakukan itu."* Jarir menjawab, *"Tidak ada yang menghalangi aku melakukan ini. Sungguh aku pernah melihat Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam melakukannya."* Orang itu bertanya, *"Sebelum atau sesudah turun surat al Maa-idah?"* Ia menjawab, "*Aku baru masuk Islam setelah turun surat al Maa-idah."* Lihat, *Nail al-Authâr* I/209.

terjadi ketika beliau sedang dalam bepergian yang memang membutuhkan keringanan hukum atau *rukhsah*. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa tujuan mengusap adalah untuk memberi keringanan. Sebab, bagi seorang musafir melepas sepatu diaggap cukup merepotkan dan bahkan memberatkan.

2. batasan bagian yang diusap

Dalam masalah ini terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ulama ahli fiqih *Amshâr*. Ada yang mengatakan, kewajiban mengusap *khûf* cukup pada bagian atasnya saja. Jadi mengusap bagian dalam dan bagian bawah hanya bersifat anjuran atau *mustahab*. Inilah pendapat Imam Malik dan Imam Syafi'i.[67] Ibnu Nafi' dan para ulama mazhab Maliki mewajibkan untuk megusap bagian luar dan bagian dalam. Sementara Imam Abu Hanifah, Dawud, Sufyan, dan lain-lain mewajibkan mengusap bagian luar, dan tidak menganjurkan mengusap bagian dalamnya. Ada pula pendapat aneh dari Asyhab yang mewajibkan untuk mengusap bagian dalam. Sedang mengusap bagian atasnya hanya sekedar anjuran saja.

Yang menjadi pangkal perbedaan pendapat di antara mereka ialah pertentangan di antara hadits-hadits yang membicarakan tentang masalah *khûf*, di samping ketidak jelasan pengertian antara makna membasuh dan mengusap. Contohnya seperti hadits al-Mughirah bin Syu'bah,

أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسَحَ الْخُفَّ وَبَاطِنَهُ

"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam mengusap (bagian) atas khûf (sepatu) dan (bagian) dalamnya."[68]

Dan Atsar Ali *radhiyallahu anhu*,

لَوْكَانَ الدِّيْنُ بِالرَّأْيِ لَكَانَ اَسْفَلَ الْخُفِّ أَوْلَى بِالْمَسْحِ مِنْ اَعْلاَهُ وَقَدْ رَاَيْتُ رَسُوْلَ اللهِ يَمْسَحُ عَلَى ظَاهِرِ خُفَّيْهِ

"Seandainya agama ini menggunakan akal pikiran, tentu bagian bawah khûf lebih utama untuk diusap daripada bagian atasnya. Saya pernah melihat Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam mengusap khûf pada bagian luarnya."[69]

Menurut para ulama ahli fiqih yang menggunakan pendekatan *jam'u* atau mengkompromikan dalam memahami kedua hadits di atas, hadits al-Mughirah dipahami sebagai sunat, sedangkan hadits Ali dipahami sebagai wajib. Sementara menurut para ulama ahli fiqih yang menggunakan pendekatan *tarjîh* atau pengunggulan, bisa menggunakan hadits al-Mughirah dan juga bisa menggunakan hadits Ali. Golongan pertama menilai hadits al-Mughirah lebih kuat ditinjau dari pendekatan analogi atau *qiyâs*, yakni membandingkan antara mengusap *khûf* dengan mengusap kaki. Sementara kelompok kedua menilai hadits Ali lebih kuat dilihat dari segi penyimpangannya dari *qiyâs* dan sanadnya.

3. penentuan bagian yang diusap

Para ulama ahli fiqih memang sepakat tentang kebolehan mengusap sepasang *khûf*.

67 Lihat, *al-Kâfî* I/149, dan *al-Majmû'* I/501.

68 Hadits ini diriwayatkan oleh Imam lima, kecuali an-Nasa'i. Kata at-Tirmidzi, hadits ini mengandung *illat*. Hanya al-Walid bin Muslim yang menyandarkannya kepada Tsaur. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* I/219.

69 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, kata al-Hâfizh dalam *at-Talkhîsh*, *isnâd*nya *shahîh* I/160.

Tetapi mereka berbeda pendapat tentang mengusap *jaurabain* atau sepasang kaos kaki. Sebagian ulama membolehkannya,[70] dan sebagian yang lain melarangnya. Di antara yang melarangnya ialah Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Abu Hanifah.[71] Adapun yang membolehkan antara lain Abu Yusuf, Muhammad, sebagian pengikut mazhab Hanafi, dan ats-Tsauri.

Yang menjadi sumber perselisihan ialah perbedaan mereka dalam menilai ke*shahîh*an sebuah hadits yang menyatakan bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* pernah mengusap kaos kaki.[72] Selain itu ialah perbedaan dalam memahami apakah masalah lain bisa disamakan dengan masalah *khûf,* dan apakah mengusap *khûf* merupakan ibadah yang tidak boleh dianalogkan. Mereka yang berpendapat bahwa hadits tersebut tidak *shahîh,* atau ia tidak pernah mendengar hadits tersebut, atau mereka tidak membolehkan *qiyâs* dengan *khûf,* mereka menyatakan bahwa yang boleh hanya mengusap *khûf* saja. Sebaliknya ulama yang menilai hadits ini *shahîh.* atau mereka membolehkan *qiyâs* atas *khûf,* mereka membolehkan mengusap kaos kaki.

Sekalipin hadits tersebut tidak diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim, namun dinilai *shahîh* oleh at-Tirmidzi. Alasan lain ialah ketidak jelasan pengertian antara *khûf* dan kaos kaki yang biasanya tidak terbuat dari kulit, sehingga ada dua riwayat dari Imam Malik tentang mengusap kaos kaki. Yang pertama melarang, dan yang kedua membolehkan.[73]

4. tata caranya

Para ulama ahli fiqih sepakat, boleh mengusap *khûf* yang keadaannya masih bagus. Yang mereka perselisihkan ialah kalau keadaan *khûf* sudah robek. Menurut Imam Malik dan murid-muridnya, boleh mengusap *khûf* yang robek asalkan tidak terlalu parah.[74] Imam Abu Hanifah memberi batasan robeknya tidak lebih dari tiga jari.[75] Ada sebagian ulama lain yang berpendapat, asal masih bisa disebut *khûf,* walaupun robeknya sudah cukup parah, tetap boleh diusap. Ats-Tsauri cenderung pada pendapat ini.[76] Namun pendapat terakhir ini ditentang oleh Imam Syafi'i. Ia tidak membolehkan mengusap *khûf* yang robeknya sudah memperlihatkan telapak kaki, mekipun hanya sedikit.[77]

---

70 Inilah pendapat Imam Ahmad. Untuk itu mereka mensyaratkan dua syarat. *Pertama,* harus rapat atau bisa digunakan sandal sehingga tidak ada bagian tumit yang tampak sedikit pun. *Kedua,* bisa digunakan untuk berjalan secara terus menerus. Inilah pendapat al Kharafi. Lihat, *al-Mughnî.*

71 Jika terdiri dari kulit, boleh mengusapnya, dan semua murid Imam Abu Hanifah sepakat Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/159. Menurut Imam Syafi'ii, boleh mengusap sepasang kaos kaki dengan syarat:
1. harus rapat alias tidak berlobang;
2. harus bisa digunakan sebagai sandal;
Jika salah syarat tidak terpenuhi, maka tidak boleh diusap. Lihat, *al-Majmû'* I/183. Termasuk yang memperbolehkan mengusapnya ialah Atha', al-Hasan, Sa'id bin al-Musayyab, Ibrahim an-Nakha`i, Sa'id bin Jubair, al-A'masy, an-Nuri, Hasan bin Shalih, Ibnu al-Mubarak, Ishak, Ya'qub, dan Muhammad. Lihat, *al-Mughnî* I/295.

72 Diriwayatkan oleh Imam lima, kecuali an-Nasa`i. hadits ini dinilai *shahîh* oleh at-Tirmidzi bersumber dari al-Mughirah bin Syu'bah, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam biasa mengusap kaos kaki dan sandal."* Kata Imam Ahmad, kalimat mengusap kaos kaki ini disebutkan oleh tujuh sampai delapan orang sahabat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Kata Ibnu al-Mundzir, kebolehan mengusap kaos kaki diriwayatkan dari sembilan orang sahabat. Lihat, *Nail al-Authâr* I/215, dan *al-Mughnî* I/295.

73 Lihat, *al-Kâfî* I/149.

74 Lihat, *al-Kâfî* I/147.

75 Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* I/261.

76 Inilah pendapat ats-Tsauri, Ishak, Yazid bin Harun, dan Abu Tsaur. Lihat, *al-Majmû'* I/181, dan *al-Mughnî* I/296.

77 Ini menurut versi pendapat baru. Katanya, dalam versi pendapat lama, jika bisa digunakan untuk berjalan terus menerus maka boleh. Lihat, *al-Muhadz-dzab, al-Majmû'* I/480. Yang pertama dikatakan oleh Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/296.

Pangkal silang pendapat di atas terletak pada perbedaan persepsi mengalihkan kewajiban dari membasuh menjadi mengusap. Masalahnya, apakah pengalihan hukum ini karena kaki tertutup oleh *khûf,* atau karena kesulitan menentukan tentang jenis *khûf*? Namun para ulama ahli fiqih cenderung pada alasan yang pertama. Sebab, tertutupnya telapak kaki tidak membolehkan mengusap *khûf* yang sudah robek, karena kalau ada bagian telapak kaki yang kelihatan, maka hukum kewajiban mengusap beralih menjadi membasuh. Sementara para ulama ahli fiqih yang berpendirian bahwa alasan peralihan hukum tersebut karena pemakaian *khûf,* maka robeknya *khûf* tidak menjadi masalah. Yang penting masih layak disebut *khûf.* Sementara para ulama ahli fiqih yang membedakan antara robek lebar dan robek kecil, mereka berdasarkan pada argumen *istihsan* dan semangat menghilangkan *masyaqat. Ats-Ts*auri yakin kalau *khûf* milik para sahabat *Anshâr* dan sahabat *muhâjirîn* pasti tidak aman dari robek. Begitu juga *khûf* milik sahabat-sahabat lain di zaman Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Kalau *khûf* yang robek dilarang diusap, tentu tidak ada riwayat tentang hal itu dari mereka. Menurut penulis, masalah ini tidak dibicarakan. Jika sampai ada keputusan di tengah-tengah maraknya fakta yang menyulitkan, tentu hal itu sudah dijelaskan oleh Nabi, karena Allah *Ta'âla* telah berfirman dalam surat **An-Nahl ayat 44**:

لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

"Agar kamu (Muhammad) menjelaskan kepada umat manusia sesuatu yang diturunkan kepada mereka, dan agar mereka mau memikirkan."

5. waktu mengusap

Mengenai batasan waktu, para ulama ahli fiqih berbeda pendapat. Menurut Imam Malik, tidak ada batasan waktu soal mengusap *khûf* selama seseorang belum melepasnya, dan selama ia belum menanggung hadas besar.[78] Ia tetap boleh mengusap, bukan membasuh. Tetapi menurut Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i, kebolehan mengusap *khûf* dibatasi oleh waktu.[79]

Sumber perbedaan pendapat ini karena banyaknya riwayat yang membicarakan tentang masalah ini. Setidaknya ada tiga hadits sebagai berikut:

Pertama, hadits yang bersumber dari Ali *radhiyallahu anhu,*

جَعَلَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ لِلْمُسَافِرِ وَيَوْمًا وَلَيْلَةً لِلْمُقِيْمِ

"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam membatasi tiga hari tiga malam bagi musafir, dan sehari semalam bagi orang yang mukim."

Kedua, hadits yang bersumber dari Ubay bin Amarah:

قَالَ: يَارَسُوْلَ اللهِ أَأَمْسَحُ عَلَى الْخُفَّيْنِ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: يَوْمًا؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: وَيَوْمَيْنِ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: ثَلاَثَةً؟ قَالَ: نَعَمْ، حَتَّى بَلَغَ وَسَبْعَةً ثُمَّ قَالَ: اِمْسَحْ مَابَدَالَكَ

Ubai bertanya, "Wahai Rasulullah, bolehkah aku mengusap khûf?"
Beliau bersabda, "Boleh."
Ia bertanya, "Dalam sehari?"
Beliau menjawab, "Ya."
Ia bertanya, "Dua hari?"

78 Lihat, *al-Kâfî* I/148.

79 Lihat *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* I/271, dan *al-Majmû'* I/666. Inilah pendapat yang *shahîh*, yakni pendapatnya Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/466. Mereka membatasi tiga hari bagi musafir, dan sehari semalam bagi yang bukan musafir.

Beliau menjawab, "Ya."
Ia terus bertanya sampai batas tujuh hari. Akhirnya beliau bersabda, "Usaplah sesuatu yang tampak olehmu.""[80]

Ketiga, hadits yang bersumber dari Shafwan bin Assal:

قَالَ: كُنَّا فِي سَفَرٍ فَأُمِرْنَا أَنْ لاَ نَنْزِعَ خِفَافَنَا ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ إِلاَّ مِنْ جَنَابَةٍ وَلَكِنْ مِنْ بَوْلٍ أَوْ نَوْمٍ أَوْ غَائِطٍ

Kata Shafwan, *"Kami pernah bepergian. Lalu kami diperintahkan agar tidak melepas khûf selama tiga hari tiga malam, kecuali karena janâbah. Namun (tidak diperintahkan) karena alasan buang air kecil, tidur, dan buang air besar."*[81] Disebutkan oleh an-Nasa'i dalam riwayat lain:

ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ بِلَيَالِيهِنَّ مِنْ غَائِطٍ وَبَوْلٍ وَنَوْمٍ إِلاَّ مِنْ جَنَابَةٍ

"Tiga hari tiga malam dalam buang air besar, buang air kecil, dan tidur, kecuali alasan janâbah."

Menurut penulis, hadits yang bersumber dari Ali *radhiyallahu 'anhu* adalah *shahîh*, karena diriwayatkan oleh Muslim. Hadits yang bersumber dari Ubai bin Amarah, menurut penilaian Umar bin Abdul Barr, tidak kuat dan tidak didukung oleh jalur *sanad* yang kuat. Oleh sebab itu, hadits ini tidak layak dipertentangkan dengan hadits Ali. Sementara hadits Shafwan, walaupun tidak diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim, namun dianggap *shahîh* oleh beberapa ulama ahli hadits, diantaranya adalah at-Tirmidzi dan Ibnu Hazm. Di samping itu, hadits pertama bertentangan dengan *khitâb* hadits kedua. Tetapi kedua hadits tersebut bisa dikompromikan dengan pengertian bahwa hadits Shafwan dan hadits Ali dijadikan sebagai argumentasi penentuan waktu. Sedang hadits Ubai bin Amarah merupakan *nash* untuk mengabaikan pembatasan waktu. Tetapi sayang, hadits ketiga dinilai tidak kuat oleh para ahli hadits. Berdasarkan hal itu maka hadits Ali dan hadits Shafwan harus diamalkan, meskipun *khitâb* kedua hadits itu bertentangan dengan *qiyâs*. Maksudnya, bahwa batas waktu tidak berpengaruh atas pembatalan bersuci, karena yang dimaksud dengan hal-hal yang membatalkan ialah hadas.

6. syarat-syarat mengusap

Adapun syarat diperbolehkannya mengusap *khûf*, ialah sepasang kaki harus dalam keadaan suci karena wudhu. Ini sudah menjadi kesepakatan para ulama, kecuali pendapat kontroversial yang dikutip dari Ibnu al-Qasim, dari Malik, sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibnu Lubabah dalam kitabnya al-*Muntakhab*. Kalau syarat suci ini menjadi pegangan banyak ulama, karena sudah ditetapkan dalam hadits al-Mughirah dan hadits-hadits yang lain. Disebutkan, ketika al-Mughirah hendak membantu melapaskan *khûf* yang dipakai oleh

80 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, ad-Daruquthni, al-Baihaqi, dan ulama pemilik kitab Sunan yang lain. Kata an-Nawawi, mereka sepakat bahwa hadits ini *dha'if* dan diragukan, sehingga tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah*. Lihat, *al-Majmû'* I/481.
Perawi hadits ini adalah Ubai bin Imarah al-Anshari *radhiyallahu 'anhu*. Dan hanya ini satu-satu hadits yang diriwayatkannya. Bahkan sebagian ulama menyangkal kalau ia disebut sebagai seorang sahabat. Lihat, *Tahdzîb al-Asmâ` wa al-Lughât* I/108.

81 Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad, an-Nasa`i, at-Tirmidzi, dan Ibnu Khuzaimah. Lafalnya oleh Imam Ahmad berbunyi, *"Kami tidak melepasnya karena buang air besar, atau buang air kecil, atau tidur. Kami hanya melepasnya karena janabat."* hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Syafi'i, Ibnu Majah, Ibnu Hibban, ad-Daruquthni, dan al-Baihaqi. at-Tirmidzi mengutip dari Bukhari, bahwa ini hadits *hasan*. Lihat, *Nail al-Authâr* I/216.

Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* beliau melarang seraya bersabda, *"Biarkan saja khûf itu, karena aku memakainya ketika kakiku dalam keadaan suci."*[82]

Ada pendapat kontroversial yang mengatakan bahwa maksud suci di sini adalah secara dalam pengertian bahasa.

Selanjutnya para ulama ahli fiqih berbeda pendapat tentang orang yang membasuh sepasang kaki dalam keadaan memakai *khûf,* lalu ia menyempurnakan wudhunya, apakah ia boleh mengusap *khûf*? Para ulama yang menganggap bahwa berurutan dalam wudhu hukumnya tidak wajib, dan bersuci hukumnya sah bagi setiap anggota sebelum semua anggota lainnya sempurna dibasuh, maka mereka memperbolehkan hal itu. Sebaliknya para ulama yang menganggap urutan *(tartîb)* dalam wudhu hukumnya wajib, dan bersuci hukumnya tidak sah bagi setiap anggota sebelum semua anggota lainnya sempurna dibasuh, mereka pun tidak memperbolehkan hal itu. Imam Abu Hanifah cenderung pada pendapat pertama ini.[83] Sedangkan Imam Syafi'i dan Imam Malik cenderung pada pendapat kedua.[84] Namun Imam Malik tidak mencegah hal itu dari segi *tartîb* wudhu, melainkan dari segi bahwa anggota badan dapat dianggap sah setelah melakukan bersuci. Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menyatakan kalau kakinya dalam keadaan suci. Disebutkan dalam riwayat al-Mughirah:

إِذَا أَدْخَلْتَ رِجْلَيْكَ فِي الْخُفِّ وَهُمَا طَاهِرَتَانِ فَامْسَحْ عَلَيْهِمَا

"Jika kamu memasukkan kedua kakimu ke dalam khûf dalam keadaan kedua kaki suci, maka usaplah kedua khûf itu."

Berangkat dari masalah yang mendasar ini, jawabannya pun menjadi bercabang tentang kasus seseorang yang memakai salah satu *khûf* setelah membasuh salah kakinya yang sebelah, sementara kakinya yang sebelah lagi belum dibasuh. Kata Imam Malik, *khûf* tidak perlu diusap lagi, karena ia sudah memakai yang sebelah sebelum suci sepenuhnya. Inilah pendapat Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan Ishaq.[85] Menurut Imam Abu Hanifah, ats-Tsauri, al-Mazi,[86] Ath-Thabari, dan Dawud, mengusap *khûf* dalam kondisi demikian dibolehkan. Pendapat ini juga diperkuat oleh para ulama pengikut Imam Malik, seperti Mutharrif dan lain-lainnya. Berdasarkan perbedaan tersebut, para ulama ahli fiqih lalu sepakat bahwa jika *khûf* yang pertama dilepas setelah kaki yang kedua dibasuh, lalu memakai *khûf* lagi, maka ia boleh mengusapnya. Lalu apakah cara mengusap posisi *khûf* harus tidak berada di atas *khûf* lain? Menurut Imam Malik, ada dua pendapat dalam masalah ini.

Akar munculnya perbedaan dalam masalah ini adalah karena kesucian telapak kaki dapat beralih kepada kesucian *khûf,* jika telapak kaki tertutup *khûf.* Masalahnya sekarang ialah, apakah alasan ini bisa berlaku buat kesucian *khûf* yang dalam keadaan basah? Para ulama ahli fiqih yang menganggap perpindahan seperti itu bisa terjadi, mereka membolehkan mengusap *khûf* yang di atasnya. Begitu pula sebaliknya.

82 Redaksinya, *"Biarkan saja khûf itu, karena aku memasukkannya ke kakiku dalam keadaan suci."* Beliau kemudian mengusapnya. Ini adalah redaksi Abu Dawud. Redaksi Bukhari dan Muslim ialah, *"Biar saja. Sebab ketika aku masukkan, ia dalam keadaan suci."* Lalu beliau cukup mengusapnya. Lihat, *Nail al-Authâr* I/216.

83 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/157.

84 Lihat, *al-Kâfî* I/147, dan *al-Majmû'* I/496. Inilah pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughni* I/282.

85 Lihat, *al-Mughnî* I/282.

86 Mungkin yang dimaksud ialah al-Muzani, salah seorang murid Imam Syafi'i.

7. hal-hal yang membatalkannya.

Para ulama ahli fiqih sepakat bahwa hal-hal yang membatalkan kesucian *khûf* sama seperti hal-hal yang membatalkan wudhu. Tetapi mereka berbeda pendapat, apakah melepas *khûf* termasuk yang dapat merusak kesucian *khûf*. Menurut sebagian mereka, jika seseorang melepaskan *khûf* lalu membasuh kakinya, maka kesuciannya tidak batal. Dan jika ia tidak membasuh kakinya tetapi langsung shalat, maka ia harus mengulangi shalatnya, setelah terlebih dahulu membasuh kakinya. Inilah pendapat Imam Malik berikut murid-muridnya, Imam Syafi'i, dan Imam Abu Hanifah.[87] Namun Imam Malik menambahkan, jika seseorang sengaja berlama-lama dalam membasuh kaki, maka ia harus mengulangi wudhunya lagi. Ini sebagai konsekuensi pendapatnya tentang keharusan adanya *muwâlât'* yang teknisnya seperti tersebut di atas.[88]

Sementara menurut sebagian ulama yang lain, kesuciannya tetap tidak batal. Dengan kata lain, statusnya sama seperti orang yang punya wudhu. Namun dalam proses wudhunya tidak wajib membasuh. Pendapat ini dikemukakan oleh Dawud dan Ibnu Abu Laila.[89] Menurut Hasan bin Hayyi, jika seseorang melepaskan *khûf*nya, praktis ia sudah tidak suci lagi.[90] Ketiga pendapat di atas diikuti oleh para ulama ahli fiqih dari generasi *tâbi'în*, walaupun masalah ini tidak dibicarakan dalam syariat.

Yang menjadi pangkal perbedaan pendapat di antara mereka ialah, apakah mengusap *khûf* merupakan suatu masalah yang berdiri sendiri, atau sebagai pengganti membasuh kaki yang dalam keadaan sedang terbungkus oleh *khûf*. Jika dianggap sebagai masalah yang berdiri sendiri, status suci tetap ada, sekalipun *khûf* sudah dilepas. Hukumnya seperti orang yang terpotong kakinya setelah membasuh kaki. Tetapi, jika dianggap sebagai pengganti wudhu, maka kalau *khûf* dilepas berarti kesuciannya gugur. Kendatipun dianjurkan segera bersuci. Bisa dikatakan bahwa dengan membasuh kaki segera setelah *khûf* dilepas, berarti hal itu merupakan bersuci lagi. Pendapat terakhir ini hanya mereka-reka dan sangat lemah. Demikian pembahasan tentang masalah mengusap *khûf*.

3. Kewajiban Bersuci dengan Menggunakan Air

Dasar tentang kewajiban bersuci dengan menggunakan air ialah firman Allah *Ta'âla* surat **al-Anfal ayat 11**:

وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ ﴿١١﴾

"Dan Allah menurunkan air dari atas langit agar air itu dapat menyucikanmu."

Dan firman Allah *Ta'âla* surat **al-Maa-idah ayat 6**:

فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا ﴿٦﴾

"Lalu kamu tidak mendapatkan air, maka bertayamumlah dengan debu yang baik."

Para ulama sepakat, bahwa substansi air itu suci dan dapat menyucikan yang lain, kecuali air laut. Namun soal air ini terjadi perbedaan pendapat yang cukup tajam pada masa awal Islam. Menurut pendapat yang kontroversial, fungsi air laut sebenarnya sudah disanggah. Se-

87 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 44, *al-Majmû'* I/407, dan *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/162.

88 Menurut pendapat Imam Ahmad, pada dasarnya *muwâlât* itu wajib. Pendapat kedua sama seperti pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Mughnî* I/288.

89 Lihat, *al-Muhalla* II/142.

90 Ini pendapat Imam Syafi'i versi lama. Lihat, *al-Majmû'* I/507. Ini juga pendapat Imam Ahmad, Ibrahim an-Nakha`i, az-Zuhri, Makhul, al-Auza'i, dan Ishak. Lihat, *al-Mughnî* I/288.

bab, yang dimaksud dengan air tentu mencakup air laut. Selain itu terdapat sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Malik tentang status air laut:

هُوَ الطَّهُوْرُ مَاءُهُ وَالْحِلُّ مَيْتَتُهُ

"Air laut itu thahur (suci airnya dan bisa menyucikan) dan halal bangkainya."[91]

Sekalipun ke*shahîh*an hadits ini diperdebatkan, namun syariat menguatkannya. Para ulama juga sepakat bahwa segala sesuatu yang dapat merubah, dan bisanya tidak bisa lepas daripadanya, ia tidak menghapus statusnya yang suci dan dapat menyucikan. Kecuali pendapat Ibnu Sirin yang sangat kontroversial soal air yang warna dan rasanya berubah. Pendapat ini sudah disangkal, karena yang dimaksud dengan air ialah air itu sendiri.

Para ulama ahli fiqih sepakat bahwa air yang rasa, warna, dan baunya telah berubah karena suatu benda yang najis, tidak bisa digunakan untuk bersuci atau wudhu. Mereka juga sepakat bahwa air yang banyak dan tengah mengalir tidak berubah menjadi atau *mutanâjis*, sepanjang salah satu sifatnya tidak berubah. Dengan kata lain, air tersebut tetap suci. Demikian masalah-masalah yang disepakati soal air. Namun ada enam masalah soal air yang diperdebatkan. Dan oleh para ulama dianggap sebagai masalah yang sangat penting dan mendasar.

a. air yang bercampur dengan benda najis

Terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama ahli fiqih soal air yang bercampur dengan benda najis, tetapi tidak merubah salah satu sifatnya. Menurut sebagian mereka, air tersebut, baik banyak maupun sedikit[92] hukumnya tetap suci. Pendapat ini dikutip dari beberapa versi pendapat Imam Malik dan ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri.[93] Sebagian mereka membedakan antara air yang sedikit dan air yang banyak. Menurut mereka, kalau air hanya sedikit maka menjadi *mutanâjis*. Begitu pula sebaliknya.[94]

Dan juga terjadi perbedaan pendapat di kalangan mereka soal ukuran air yang banyak dan air yang sedikit. Menurut Imam Abu Hanifah, air dianggap banyak kalau digerakkan oleh seseorang dari salah satu sudut, gerakannya tidak berjalan ke sudut berikutnya.[95] Sementara menurut Imam Syafi'i, ukuran air banyak minimal adalah dua *qullah Madinah* atau kurang lebih lima ratus kati[96] (ukuran berat yg berbobot 6¼ ons). Ada ulama yang tidak menentukan

---

91 Diriwayatkan oleh Imam lima, Ibnu Khuzaimah, Ibnu Hibban, Ibnu al-Jarud, al-Hakim ad-Daruquthni, al-Baihaqi, dan Ibnu Abu Syaibah. hadits ini dinilai *shahîh* oleh Ibnu al-Mundzir, Ibnu Mandah, dan al-Baghawi. Katanya, hadits ini *shahîh* dan disepakati Bukhari Muslim. Kata Ibnu al-Atsir dalam *Syarh al-Musnad*, hadits *shahîh* dan *masyhûr* ini diriwayatkan oleh para Imam, dan tokoh-tokoh *sanad*nya adalah para perawi yang *tsiqah*. Lihat, *Nail al-Authâr* I/25.

92 Sesuai *qiyâs* tidak boleh menggunakan huruf *au* (atau), melainkan huruf *am* (maupun) karena *athaf* (kata sambung) di sini ialah untuk menyamakan.

93 Menurut ulama-ulama Madinah. Lihat, *al-Kâfî* I/128. Dan lihat, *al-Muhalla* I/196.

94 Ini pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* I/160. Pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/160. Dan juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/23.

95 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/107. Menurut Abu Yusuf, itu dianggap menggerakkan karena mandi, dan menurut Muhammad karena wudhu. Lihat, *al-Mughnî* I/23.

96 Lihat, *al-Majmû'* I/167. Lima ratus kati sama dengan lima ratus kati ala Baghdad. Ada yang mengatakan, enam ratus kati. Dan ada yang mengatakan, seribu kati. Yang *shahîh* ialah pendapat pertama, yakni pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/23. Disebut *qullah* yang berarti sedikit, karena berkurang disebabkan tangan-tangan yang dimasukkan ke dalamnya, atau karena dibawa. Argumen mereka dalam masalah ini ialah sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, *"Jika air ada dua qullah, maka ia tidak membawa najis."* Diriwayatkan oleh Imam lima. Dalam riwayat Imam Ahmad, *"...maka tidak ada sesuatu pun yang dapat membuatnya najis."* hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Syafi'i, Ibnu Khuzaimah, Ibnu Hibban, al-Hakim, ad-Daruquthni, dan al-Baihaqi. Kata al-Hakim, hadits ini *shahîh* atas syarat Bukhari dan Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* I/42.

ukuran air banyak secara jelas. Mereka hanya mengatakan, najis dapat merusak air yang hanya sedikit, sekalipun tidak ada salah satu sifatnya yang berubah. Demikian pendapat Imam Malik. Juga dikutip darinya, air tersebut hukumnya makruh. Dengan demikian, ada tiga pendapat Imam Malik tentang air yang sedikit:

1. najis dapat merusaknya
2. najis tidak dapat merusaknya, kecuali yang sampai bisa mengubah salah satu sifatnya
3. hukum air tersebut makruh digunakan.

Akar perselisihan pendapat para ulama dalam masalah ini ialah kesan adanya pertentangan beberapa hadits terkait. Contohnya seperti hadits Abu Hurairah yang telah dikemukakan sebelumnya, yakni sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Apabila salah seorang di antara kamu bangun tidur .....*" Secara lahiriah, dari hadits ini dapat dipahami bahwa benda najis yang sedikit dapat membuat majis air yang sedikit.

Begitu pula dengan hadits Abu Hurairah yang menyatakan bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

لَا يَبُوْلَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيْهِ

"Sungguh janganlah salah seorang di antara kalian buang air kecil di air yang diam (tidak mengalir), kemudian ia mandi di sana."[97] Secara lahiriah dari hadits ini juga bisa dipahami bahwa najis yang sedikit dapat membuat najis air yang sedikit. Begitu pula dengan riwayat tentang larangan mandi *janâbah* di air yang tidak mengalir.[98]

Diriwayatkan dari Anas, *"Sesungguhnya ada seorang badui berdiri dan menuju salah satu pojok mesjid, lalu ia buang air kecil di tempat itu. Orang-orang pun berteriak marah kepadanya. Tiba-tiba Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda, 'Biarkan saja dia.' Setelah selesai, beliau menyuruh mereka mengambil air satu ember untuk disiramkan ke bekas air kencing itu."*[99] Secara lahiriah, hadits ini menunjukkan bahwa najis tidak merusak kesucian air yang hanya sedikit. Buktinya, tempat yang terkena kencing menjadi suci setelah disiram dengan satu ember air.

Demikian pula dengan hadits Abu Sa'id al-Khudri yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, aku dengar seorang sahabat melapor kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* kalau ia biasa minum dari sumur Bidhâ'ah. Padahal sumur itu dijadikan tempat membuang daging anjing, kain lap wanita haid, dan kotoran manusia. Beliau bersabda, *"Sesungguhnya air itu tidak dapat dinajiskan oleh sesuatu."*[100]

---

97 Terusannya ialah, *"...di air diam yang tidak mengalir."* hadits ini diriwayatkan oleh jama'ah. Hadits tadi adalah versi redaksi Bukhari dan Muslim. Redaksi at-Tirmidzi ialah, *"...kemudian ia berwudhu daripadanya."* Dan redaksi yang lainnya ialah, *"...kemudian ia mandi daripadanya."* Lihat, *Nail al-Authâr* I/45.

98 Yang tepat ialah dengan menggunakan kalimat, *"Begitu pula dengan riwayat tentang larangan berwudhu di air yang tidak mengalir."*

99 Hadits ini disepakati oleh Bukhari dan Muslim. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* I/45.

100 Begitu pula hadits ini diriwayatkan oleh at-Tirmidzi. Katanya, hadits ini *hasan.* Diriwayatkan oleh Imam Ahmad. Katanya, hadits ini *shahîh.* Dan juga diriwayatkan oleh Imam Syafi'i dalam *al-Umm*, an-Nasa'i, Ibnu Majah, ad-Daruquthni, al-Hakim, dan al-Baihaqi. Ibnu al-Jauzi mengutip dari ad-Daruquthni, hadits ini tidak kuat. Katanya dalam *at-Talkhîs*, saya tidak melihatnya dalam *al-'Ilal* maupun dalam *as-Sunan.* Tetapi Ibnu al-Qaththan menilai hadits ini mengandung *illat*, karena ketidak jelasan perawi yang meriwayatkannya dari Abu Sa'id. Lihat, *Nail al-Authâr* I/39. Sebenarnya hadits ini tidak bisa dijadikan pegangan, karena sesungguhnya Islam adalah agama yang mengutamakan kebersihan serta kesucian, dan menyuruh untuk menjauhi dari setiap kotoran yang busuk dan membahayakan kesehatan dengan cara penggunaan apapun. Dan tidak mungkin ini berasal dari hadits Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Selain itu hadits ini juga bertentangan dengan hadits-hadits lain yang *shahîh.* Dan seperti yang kita lihat, hadits ini dinilai *dha'if* oleh banyak ulama, meskipun menurut sebagian mereka *sanad*nya *shahîh.* Tetapi ini tidak berarti harus dikaitkan kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Renungkan baik-baik hal ini. Insya Allah akan menjadi jelas.

Para ulama kemudian berusaha mengkompromikan hadits-hadits tersebut. Tetapi karena cara mereka berbeda-beda, maka pendapat mereka pun juga berbeda-beda.

Kata ulama yang berpegang pada lahiriah hadits Anas dan hadits Abu Sa'id, "Sesungguhnya makna kedua hadits Abu Hurairah tidak dapat dipahami maksudnya. Atau maksudnya sebagai *ta'abbud,* bukan karena air tersebut najis. Bahkan dalam masalah ini para ulama dari mazhab Zhâhiri cenderung berlebihan. Kata mereka, jika ada orang yang menyiram air kencingnya dengan segelas air minum, air tersebut tidak makruh digunakan untuk mandi atau wudhu.

Para ulama yang berpendapat bahwa air sedikit jika terkena najis makruh digunakan, mereka berdasarkan pada pengertian kompromis dari keempat hadits di atas. Kedua hadits Abu Hurairah dipahami sebagai makruh. Sedang hadits Anas dan hadits Abu Sa'id al-Khudri dipahami sebagai mencukupi. Untuk memahami masalah ini, Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah bahkan mengkompromikan kedua hadits Abu Hurairah dengan hadits Anas dan hadits Abu Sa'id al-Khudri. Menurut mereka, kedua hadits Abu Hurairah berlaku untuk air yang sedikit, sedangkan hadits Anas dan hadits Abu Sa'id al-Khudri berlaku untuk air yang banyak. Menurut Imam Syafi'i, hadits tentang air sedikit atau banyak yang dapat mengkompromikan pengertian di atas, ialah hadits Abdullah bin Umar dari ayahnya yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan at-Tirmidzi dan dinilai *shahîh* oleh Abu Muhammad bin Hazm, ia berkata, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam ditanya tentang air dan yang biasa dimasuki binatang buas dan binatang ternak. Beliau bersabda, "Jika air mencapai dua qullah,*[101] *maka tidak menanggung najis."*[102]

Menurut Imam Abu Hanifah, ukuran sedikit banyaknya air harus ada batasan yang jelas. Menurutnya, air tidak dapat menjadi najis *(mutanâjis)* diukur dengan gerakan. Pengertiannya, kalau air yang ada di satu tempat digerakkan lalu berakibat semuanya dapat bergerak, berarti air itu sedikit. Tetapi kalau seluruh permukaan air tidak bergerak, berarti air itu banyak sehingga tetap suci walaupun ada benda najis jatuh padanya.

Para ulama ahli fiqih yang berpegang pada dua pendapat tadi, secara mendasar bertentangan dengan hadits yang diriwayatkan Anas tentang seorang dusun yang

---

Perawi hadits ini ialah Abdullah bin Umar bin al-Khattab *radhiyallahu 'anhu* al-Qarsyi al-Adawi al-Madini, seorang sahabat yang terkenal zuhud. Ibunya dan ibu adik perempuannya bernama Hafshah bernama Zainab binti Mazh'un bin Habib al-Jumuhi. Ia masuk Islam bersama ayahnya, tetapi ia lebih dahulu ikut berhijrah. Para ulama ahli sejarah sepakat bahwa ia tidak ikut dalam perang Badar, karena ia masih kecil. Tetapi ada yang mengatakan, ia ikut dalam perang Uhud. Ia dikenal sangat setia dalam mengikuti jejak-jejak Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* sampai ia sukses menempati kedudukan-kedudukan beliau. Ia suka shalat di semua tempat yang pernah dijadikan tempat shalat oleh beliau, dan menderamkan untanya di tempat-tempat yang pernah digunakan oleh beliau menderumkan untanya. Mereka mengutip, bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pada suatu hari berteduh di bawah sebatang pohon. Sementara Ibnu Umar sengaja mengelap air yang ada di sana supaya kering. Ia telah meriwayatkan dari beliau sebanyak seribu enam ratus hadits. Seratus tujuh puluh diantaranya disepakati oleh Bukhari dan Muslim. Yang diriwayatkan oleh Bukhari sendiri sebanyak delapan puluh satu hadits, dan yang diriwayatkan oleh Muslim sendiri sebanyak tiga puluh satu hadits. Ia adalah salah satu dari enam orang yang banyak meriwayatkan hadits dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Ia wafat di Mekah setelah menunaikan ibadah haji, dan dimakamkan di daerah al Mahshab pada tahun 73 h. tiga bulan setelah terbunuhnya Ibnu az-Zubair. Ada yang mengatakan, setahun sesudahnya. Lihat, *Tahdzîb al-Asmâ` wa al-Lughât* II/270.

101 *Qullah* secara bahasa bermakna timbah besar yang bisa diangkat oleh orang sangat kuat. Demikian keterangan Ibnul Mulaqqin dalam *al-Badr al-Munîr* II/107. Namun Para ulama berselisih pendapat dalam menentukan ukuran *qullah* tersebut dan hingga kini belum ada kesepakatan apapun di antara mereka mengenai ukuran *qullah* tersebut. *Wallâhu a'lam*[ed]

102 Hadits ini diriwayatkan oleh Imam lima, dan lafalnya oleh Ibnu Majah. Versi riwayat Imam Ahmad ialah, *" ..... maka tidak ada sesuatu pun yang membuatnya najis."* hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Syafi'i, Ibnu Khuzaimah, Ibnu Hibban, al-Hakim, ad-Daruquthni, dan al-Baihaqi. Kata al-Hakim, hadits ini *shahîh* atas syarat Bukhari dan Muslim, Mereka bahkan menjadikan semua riwayatnya sebagai *hujjah.* Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* I/42.

buang air kecil di sudut halaman mesjid. Oleh karena itulah para ulama ahli fiqih dari mazhab Syafi'i membedakan antara air yang terkena najis dengan najis yang terkena air. Menurut mereka, kalau air yang terkena najis maka air itu suci. Contohnya seperti yang terjadi dalam peristiwa seorang badui dalam hadits Anas. Tetapi kalau najis yang terkena air, maka air itu najis. Contohnya seperti yang disebutkan dalam kedua hadits Abu Hurairah.

Menurut mayoritas ulama ahli fiqih, cara pemahaman para ulama dari mazhab Syafi'i seperti itu tidak benar. Sungguhpun begitu, jika direnungkan secara jernih mungkin ada aspek kebenarannya. Soalnya mereka sepakat bahwa najis yang hanya sedikit tidak dapat membuat najis air yang banyak. Jadi najis yang sedikit tidak bisa memengaruhi seluruh bagian air yang banyak. Najis seperti itu dengan sendirinya akan larut ke dalam air tanpa menimbulkan pengaruh. Sebaliknya, kalau ada air sedikit yang terkena najis sedikit, sangat boleh jadi kadar najisnya akan merembes ke seluruh bagian air, sehingga status air menjadi *mutanâjis*. Namun kalau air menerpa najis secara bertahap, tentu najis yang menempel pada benda itu akan hilang sebelum air habis. Jadi siraman air yang terakhir sudah bisa menyucikan tempat yang terkena najis tersebut, karena tidak adanya keseimbangan antara kadar najis yang masih menempel dengan tekanan siraman air yang keras dan banyak. Dalam keadaan seperti ini, najis akan hilang ketika air mengenai kadar najis yang sedikit. Berdasarkan hal itu para ulama ahli fiqih sepakat kalau air yang bisa digunakan untuk wudhu, sekaligus juga bisa menyucikan percikan air kencing yang mengenai kain atau sebagian anggota tubuh. Tetapi mereka berbeda pendapat tentang percikan air kencing yang jatuh ke dalam air dengan ukuran tersebut.

Menurut penulis, hadits-hadits tersebut bisa dikompromikan. Dengan begitu, kedua hadits Abu Hurairah dan hadits-hadits lain yang senada dimaknai memiliki implikasi hukum makruh. Sementara haditsnya Anas dan haditsnya Abu Sa'id al-Khudri dimaknai memiliki implikasi hukum mubah atau boleh. Cara pemahaman seperti ini dapat menempatkan hadits-hadits tersebut pada arti yang benar. Artinya, menurut pengertian hadits Abu Hurairah, hal itu dapat memengaruhi najis dalam air.

Menurut penulis, kriteria makruh ialah kalau secara psikologis air sudah tidak dapat digunakan karena dianggap sebagai air kotor. Sebab, air yang secara psikologis tidak bisa diminum, seharusnya jangan digunakan untuk keperluan beribadah mendekatkan diri kepada Allah. Ada pendapat yang mengatakan, kalau air sedikit bisa berakibat najis ketika terkena banda najis yang sedikit, tentu akan sulit menemukan air yang dapat digunakan untuk bersuci. Persoalannya ialah, air yang terpisah dari najis yang akan disucikan, selamanya menjadi najis. Tetapi pendapat ini ditolak. Alasannya, karena tekanan air kalah dominan dibandingkan dengan najis yang tersisa. Pendapat terakhir ini sulit diterima oleh ulama-ulama dari generasi belakangan. Namun yang pasti, bahwa air yang banyak tidak dapat menghilangkan najis, dan juga tidak bisa merubah air yang terkena najis menjadi suci. Dengan begini para ulama sepakat, kesucian air yang banyak tidak dapat dirusak oleh najis yang sedikit. Kalau seseorang terus menerus menyiramkan air ke suatu benda atau tempat atau bagian tubuh yang terkena najis, tentu air ini akan dapat menyucikannya, tidak peduli apakah air yang banyak itu mengenai benda najis atau sisa-sisa bagiannya.

Begitulah pemaparan penulis mengenai berbagai pendapat tentang pembahasan sekitar air, berikut pendapat yang layak diunggulkan menurut penilaian penulis. Yang jelas, komitmen penulis ialah ingin menyajikan setiap masalah dengan pendekatan seperti itu. Tetapi ini memang memerlukan ruang yang luas dan waktu yang lama. Yang terpenting, kita tetap mengarah pada target yang sudah direncanakan. Jika dikaruniai usia yang panjang, insya Allah target itu akan tercapai.

b. air yang sudah tercampur dengan minyak *za'faran* atau dengan benda atau zat lain yang suci

Menurut mayoritas ulama ahli fiqih air di tersebut tetap dianggap suci. Tetapi Imam Malik dan Imam Syafi'i berpendapat sebaliknya.[103] Sementara menurut Imam Abu Hanifah, air tersebut tetap suci selama perubahan yang terjadi pada air tidak karena dimasak.[104]

Pangkal perbedaan tersebut disebabkan ketidakjelasan tentang yang dimaksud dengan air mutlak. Apakah air yang sudah tercampur dengan *za'faran* masuk dalam kriteria air mutlak? Para ulama ahli fiqih yang menolak air seperti itu disebut sebagai air mutlak – melainkan air *muqayyad* karena sudah bercampur dengan benda lain, tidak memperbolehkan menggunakan air ini untuk berwudhu. Karena yang boleh digunakan untuk wudhu hanya air mutlak. Sementara para uama ahli fiqih yang berpendapat air yang sudah bercampur tersebut masih tetap disebut sebagai air mutlak, memperbolehkannya untuk digunakan wudhu. Demikian pula dengan air yang diperas dari tumbuh-tumbuhan. Tetapi ada keterangan dalam kitab Ibnu Sya'ban yang memperbolehkan mandi jum'at dengan menggunakan air mawar.

Percampuran air dengan benda lain itu ada yang sedikit dan ada yang banyak. Campuran yang banyak ialah yang sampai menghilangkan sebutan mutlak pada air. Contohnya seperti sudah disebut air mandi. Tetapi juga ada yang tidak sampai sejauh itu, terlebih jika yang berubah hanya baunya saja. Tidak heran jika ada sebagian ulama yang mengesampingkan perubahan ini. Pada suatu hari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda kepada Ummu Athiyah, *"Mandikan puterimu dengan air dan bidara. Usahakan yang terakhir dengan yang sudah bercampur kapur."* Ini adalah air yang sudah bercampur. Tetapi campurannya tidak sampai mengilangkan nama atau sebutan kemutlakan air. Diriwayatkan dari Imam Malik, bahwa ia membedakan antara air yang sudah bercampur banyak dengan benda lain, dan air yang hanya bercampur sedikit dengan benda lain. Yang pertama tidak boleh digunakan untuk wudhu, dan yang kedua boleh.

c. air yang telah digunakan untuk bersuci

Para ulama ahli fiqih berbeda pendapat tentang air yang telah digunakan untuk ber-

103 Lihat, *al-Kâfî* I/128 dalam fiqih Imam Malik, dan *al-Majmû'* I/140 dalam mazhab Syafi'i. Dan itulah pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/11.

104 Menurut Imam Abu Hanifah, secara hukum, benda-benda cair yang suci tidak bisa membuat suci, yakni hilangnya hadas. Pendapat ini sama seperti pendapat ketiga Imam mazhab lainnya. Lalu apakah ia bisa membuat suci secara hakiki dalam arti bisa menghilangkan najis dari pakaian dan badan? Menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf, bisa. Sementara menurut Muhammad dan Zufar, tidak bisa. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* I/265. Sesuatu yang dikaitkan dengan suci secara hukum jika tidak bercampur dengan benda lain yang dimaksudkan untuk menambah bersih, dan itu dimasak, atau hanya dicampur saja seperti air sabun, maka benda itu boleh digunakan untuk berwudhu, meskipun rasa, warna, dan baunya sudah berubah. Berdasarkan *qiyâs*, tidak boleh hukumnya berwudhu dengan menggunakan perasan *tamar* (kurma), karena rasa airnya telah berubah. Tetapi Imam Abu Hanifah menolak *qiyâs*. Makanya ia memperbolehkan wudhu dengannya berdasarkan nash. Lihat, *Badâ'i as-Shanâ'i'*, hal. 155.

suci. Dalam masalah ini ada tiga pendapat. Ada ulama yang tidak memperbolehkannya secara mutlak. Inilah pendapat Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah.[105] Ada ulama yang menghukuminya makruh. Mereka tidak memperbolehkan tayamum, sepanjang masih ada air seperti ini. Inilah pendapat Imam Malik dan murid-muridnya.[106] Dan ada ulama yang membedakan air seperti ini dengan air mutlak. Inilah pendapat Abu Tsaur dan Dawud berikut murid-muridnya.[107] Abu Yusuf menganggap pendapat ini aneh. Katanya, air seperti itu najis.

Pangkal perbedaan mereka dalam masalah ini lagi-lagi terletak pada apakah air seperti itu masih bisa bisa disebut air mutlak. Disebutkan bahwa sesungguhnya beberapa sahabat biasa memperebutkan sisa air wudhu Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.*[108] Padahal jelas air itu adalah air yang sudah digunakan. Tetapi tetap bisa disebut air mutlak, karena biasanya tidak sampai ada salah satu sifatnya yang berubah karena kotoran anggota tubuh yang dibasuh dengannya. Sekalipun terjadi, hukumnya tetap hukum air yang salah satu sifatnya berubah oleh sesuatu yang suci. Ini yang menjadi pertimbangan para ulama yang menilainya makruh digunakan. Tetapi kalau sampai air tersebut dianggap najis, sama sekali tidak ada dalilnya.

d. kesucian orang kafir dan binatang ternak

Para ulama ahli fiqih sepakat atas kesucian tawanan-tawanan kaum muslimin dan binatang ternak. Tetapi mereka berselisih pendapat dengan tajam selain hal itu. Di antara mereka berpendapat, setiap binatang itu suci. Yang lain mengecualikan binatang babi saja. Kedua pendapat ini diriwayatkan dari Imam Malik.[109] Yang lain mengecualikan babi dan anjing. Inilah pendapat Imam Syafi'i.[110] Yang lain mengecualikan binatang buas secara umum, Inilah pendapat Ibnu al-Qasim.[111] Dan yang lain lagi berpendapat, bahwa hukum sisa minum binatang itu tergantung pada dagingnya. Jika dagingnya haram maka sisa minumnya najis. Jika dagingnya makruh maka sisa minumya makruh. Dan jika dagingnya mubah maka sisa minumnya suci.[112]

Ada yang mengatakan, air bekas minuman orang musyrik adalah najis. Menurut pendapat lain, hanya makruh jika orang musyrik itu suka minum *khamar.* Inilah pendapat Ibnu al-Qasim. Begitu pula hukum air bekas minum semua binatang yang biasanya tidak bisa dijaga dari benda-benda najis. Contohnya seperti ayam, atau unta atau anjing yang dilepas untuk mencari makanan sendiri.

Sumber perbedaan mereka dalam masalah ini ada tiga. *Pertama, qiyâs* bertentang-

105 Lihat, *al-Muhadz-dzab Ma'a al-Majmû'* I/196. Ini riwayat darinya, dan yang diamalkan. Riwayat kedua menyatakan, bahwa ia memperbolehkan wudhu dengannya, karena hal itu adalah *isti'mâl* yang tidak sampai merubah sifat air. Ibid. Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* I/230. Inilah pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/18. Imam Ahmad memiliki riwayat lain bahwa hal itu statusnya suci sekaligus mensucikan. Pendapat ini didukung oleh al-Hasan, Atha', Ibrahim an-Nakha`i, az-Zuhri, Makhul, dan ulama-ulama ahli zhahir. Lihat, *Badâ`i as-Shanâ`i'*, hal. 155.

106 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 24.

107 Lihat, *al-Muhalla* I/244.

108 Diriwayatkan oleh Bukhari dan Ahmad.

109 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 36. Ada yang mengatakan, sisa air minum anjing itu najis.

110 Lihat, *al-Majmû'* I/217.

111 Inilah pendapat Imam Ahmad, kecuali kucing. Selain itu adalah suci. Begitu pula dengan sisa air burung, keledai piaraan, dan *bighal.* Menurut Imam Ahmad, sisa air binatang-binatang tersebut hukumnya najis. Lihat, *al-Mughnî* I/48.

112 Inilah pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/102.

an dengan lahiriah ayat Al-Qur'an. *Kedua, qiyâs* bertentangan dengan lahiriah hadits atau fatwa sahabat. Dan *ketiga,* hadits yang satu dengan yang lain terkesan bertentangan.

Tentang *qiyâs*, jika kematian seekor binatang tanpa lewat proses disembelih, berdasarkan ketentuan syariat hal itulah yang menyebabkan substansi binatang tersebut menjadi najis, sebagaimana hidupnya menjadi sebab kesuciannya. Kalau begitu secara substantif setiap binatang hidup itu suci. Dan setiap sisa minum binatang yang seperti itu hukumnya suci. Jadi, dalam soal babi dan orang musyrik, lahiriah ayat Al-Qur'an bertentangan dengan *qiyâs*. Karena firman Allah tentang babi, "*Sesungguhnya ia sangat kotor.*" Sesuatu yang zatnya kotor pasti zatnya juga najis. Oleh karena itulah sebagian ulama hanya mengecualikan babi dari seluruh binatang. Sementara ulama lain tidak mengecualikan babi. Kalimat *rijsun* atau sangat kotor dalam Al-Qur'an dianggap sebagai kecaman atau celaan.

Tentang orang musyrik, disebutkan dalam firman Allah surat **At-Taubah ayat 28**, "*Sesungguhnya orang-orang musyrik itu najis.*" Ulama yang memahami ayat ini secara lahiriah akan mengecualikan orang-orang musyrik dari logika *qiyâs*. Dan mereka yang menafsirkan ayat ini hanya sebagai kecaman, celaan, serta cacian terhadap orang-orang musyrik akan menolak pengertian *qiyâs* seperti itu. Sedangkan hadits yang bertentangan dengan *qiyâs* tadi berlaku terhadap anjing, kucing, dan binatang buas.

Yang menyangkut anjing adalah hadits Abu Hurairah yang telah disepakati ke-*shahîh*annya oleh al-Bukhari dan Muslim, yakni sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,*

إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيُرِقْهُ وَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ، وَفِي بَعْضِ طُرُقِهِ: أُوْلَاهُنَّ بِالتُّرَابِ وِفِي بَعْضِهَا: عَفِّرُوْهُ الثَّامِنَةَ بِالتُّرَابِ

"Jika seekor anjing menjilat bejana seorang di antara kalian, hendaklah ia menuangkan isi bejana itu dan mencucinya sebanyak tujuh kali."

Dalam jalur *sanad* yang lain ditambahkan, *"Siraman pertama dengan menggunakan campuran pasir."*

Dan dalam riwayat yang lain ditambahkan, *"Dan gosoklah untuk siraman yang kedelapan dengan menggunakan pasir."*

Yang menyangkut kucing ialah hadits yang diriwayatkan oleh Qurrah dari Ibnu Sirin dari Abu Hurairah, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

طَهُوْرُ الْإِنَاءِ إِذَا وَلَغَ فِيْهِ الْهِرُّ أَنْ يَغْسِلَ مَرَّةً أَوْمَرَّتَيْنِ .

"Kesucian suatu bejana yang terjilat kucing ialah dengan cara dicuci satu atau dua kali."[113]

Menurut para ulama ahli hadits, Qurrah adalah seorang perawi yang *tsiqat.*

113 Diriwayatkan oleh ath-Thahawi dalam *Syarh al-Atsar* bersumber dari Abu Hurairah, ia bercerita, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Harus dibasuh satu sampai dua kali sebuah bejana yang terkena moncong kucing."* Katanya, *isnâd* hadits ini *shahîh muttasil.* hadits ini juga diriwayatkan oleh at-Tirmidzi. Katanya, *"Jike sebuah bejana dijilat anjing, maka harus dibasuh sebanyak tujuh kali. Tetapi jika dijilat oleh kucing, maka cukup dibasuh sebanyak satu kali saja."* Katanya, hadits ini *hasan shahîh.* hadits ini juga diriwayatkan dari beberapa jalur *sanad* dari Abu Hurairah dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* tanpa menyebutkan kalimat *"dijilat oleh kucing."* Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/135. Juga ada riwayat yang menyebutkan, jika dijilat kucing juga harus dibasuh sebanyak tujuh kali. hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad, ad-Daruquthni, al-Hakim, dan al-Baihaqi dari hadits Abu Hurairah. Lihat, *Nail al-Authâr* I/48. hadits ini merupakan *hujjah* bagi ulama yang mengatakan kenajisannya.

Sementara yang menyangkut binatang buas ialah hadits Ibnu Umar dari ayahnya yang telah dikemukakan sebelumnya, ia bercerita,

سُئِلَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمَاءِ وَمَا يَنُوْبُهُ مِنَ السِّبَاعِ وَالدَّوَابِّ فَقَالَ: إِنْ كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خَبَثًا

Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam ditanya tentang air dan sesuatu yang diminum oleh binatang buas dan binatang ternak. Beliau bersabda, "Jika airnya telah mencapai dua qullah, maka ia tidak menanggung najis."[114]

Tentang hadits-hadits yang saling bertentangan dalam masalah ini, antara lain riwayat hadits yang menyatakan,

أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْحِيَاضِ الَّتِي بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِيْنَةِ تَرِدُهَا الْكِلَابُ وَالسِّبَاعُ؟ فَقَالَ: لَهَا مَا حَمَلَتْ فِي بُطُوْنِهَا وَلَكُمْ مَا غَبَرَ شَرَابًا وَطَهُوْرًا .

Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam ditanya tentang telaga yang terletak di antara Mekah dan Madinah yang biasa didatangi anjing dan binatang buas. Beliau bersabda, "Baginya sesuatu yang ada dalam perutnya, dan bagimu sesuatu yang tertinggal berupa minuman dan kesucian."

Senada dengan itu ialah hadits Ibnu Umar yang diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha'*, yaitu sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,*

يَا صَاحِبَ الْحَوْضِ لَا تُخْبِرْ فَإِنَّا نَرِدُ عَلَى السِّبَاعِ وَتَرِدُ عَلَيْنَا

"Wahai pemilik telaga, janganlah kamu memberi informasi kepada kami, karena kami mengunjungi telaga itu ketika ada binatang buas dan binatang ini juga mendekati kami."[115]

Dan juga hadits Abu Qatadah yang juga diriwayatkan oleh Imam Malik:

أَنَّ كَبْشَةً سَبَكَتْ لَهُ وُضُوْءً فَجَاءَتْ هِرَّةٌ لِتَشْرَبَ مِنْهُ، فَأَصْغَى لَهَا الْإِنَاءَ حَتَّى شَرِبَتْ ثُمَّ قَالَ: إِنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَافِيْنَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ

Sesungguhnya Kabsyah menuangkan air wudhu Qatadah, kemudian muncul seekor kucing untuk meminumnya. Lalu Qatadah memiringkan bejana supaya kucing itu bisa meminumnya. Selanjutnya ia bercerita, sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda, "Kucing itu tidak najis. Sesungguhnya ia hanyalah termasuk binatang yang mengelilingi kalian."[116]

---

114 Hadits ini diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dengan redaksi, *" .....baginya apa yang terkandung di dalam perutnya, dan bagi kita apa yang tersisa itu bisa diminum dan bisa suci lagi mensucikan."* Selain dari Abu Hurairah, hadits ini juga diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dari Ibnu Umar. Lihat, *Nail al-Authâr* I/49.

115 Redaksinya ialah, *"Wahai sang pemilik telaga, janganlah kamu mengabarkan sesuatu yang memberatkan ini. Baginya apa yang terkandung di dalam perutnya, dan bagi kita apa yang tersisa itu bisa diminum dan bisa suci lagi mensucikan."* Diriwayatkan oleh ad-Daruquthni. Lihat, *Nail al-Authâr* I/49.

116 Diriwayatkan oleh Imam lima. Kata at-Tirmidzi, ini hadits *hasan shahîh*. hadits ini juga diriwayatkan oleh al-Baihaqi, dan dinilai *shahîh* oleh Bukhari, al-Uqaili, Ibnu Khuzaimah, Ibnu Hibban, al-Hakim, dan ad-Daruquthni. Tetapi oleh Ibnu Mandah dinilai mengandung *illat*. Lihat, *Nail al-Authâr* I/48, dan *Subûl as-Salâm* I/24. Kabsyah ialah putri Ka'ab bin Malik, istri Ibnu Abu Qatadah yang nama lengkapnya ialah al-Harits bin Raba'i as-Sulami al-Anshari. Kata Ibnu al-Kalbi dan Ibnu Ishak, namanya ialah Nu'man. Kata ulama yang lain, ia ikut dalam perang Badar. Tetapi Ibnu Ishak dan Ibnu Uqbah tidak menyebutkan hal itu. Ia wafat pada tahun 54 h. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah*.

Para ulama berbeda pendapat dalam menakwili beberapa hadits tersebut, dan cara mengkompromikannya dengan *qiyâs* atau analogi yang telah disebutkan sebelumnya. Menurut Imam Malik, perintah menuangkan air minuman anjing dan mencuci bejananya bernilai ibadah tanpa harus mengetahui sebabnya. Dan air bekas jilatan anjing itu -menurut Imam Malik- tidak najis. Menurutnya juga, tidak perlu menuangkan segala sesuatu bekas jilatan anjing selain air, karena hal itu bertentangan dengan *qiyâs*. Artinya, kalau substansi seekor anjing dianggap najis, jelas bertentangan dengan lahiriah ayat 4 dalam surat al-Maa-idah, "*Makanlah binatang yang ditangkap (oleh anjing) untukmu.*"

Jelasnya, kalau substansi anjing itu najis, tentu semua binatang yang ditangkap oleh anjing juga najis, karena adanya persentuhan secara langsung. Jumlah cara mencucinya pun memperkuat pemahaman tadi. Sebab, untuk mencuci najis biasa tidak disyaratkan adanya bilangan segala. Oleh sebab itu, menurut Imam Malik, cara mencuci seperti itu adalah ibadah. la mengabaikan hadits-hadits senada yang terkait dengan masalah ini, karena menurutnya hadits-hadits tersebut *dha'îf*.[117]

Menurut Imam Abu Hanifah, pengertian hadits-hadits yang terkait dengan najisnya sisa minuman binatang buas, kucing, dan anjing berlaku sebelum daging binatang-binatang tersebut diharamkan. Dan inilah dalil khusus yang diberlakukan secara umum. Katanya, sisa minum binatang adalah tergantung pada status hukum dagingnya. Sebagian ulama ada yang mengecualikan anjing, kucing, dan binatang buas dari hal itu, berdasarkan lahiriahnya hadits yang menerangkannya. Dan juga sebagian ulama yang menghukumi suci sisa minum anjing dan kucing. Jadi mereka hanya mengecualikan binatang buas saja. Tentang sisa minum anjing, ada beberapa syarat yang harus dipenuhi dalam mencucinya. Yang jelas hal itu bertentangan dengan lahiriah ayat Al-Qur'an dan hadits Abu Qatadah. Alasan bahwa kucing dianggap tidak najis karena termasuk binatang yang mengelilingi atau yang jinak, adalah alasan yang lemah. Sebab, anjing juga termasuk binatang seperti itu.

Mengenai masalah kucing dikembalikan pada kekuatan hadits Qatadah dibandingkan dengan hadits Qurrah dari Ibnu Sirin, dan kepada kekuatan hadits Ibnu Umar dibandingkan dengan hadits Umar. Di samping maksud hadits tersebut. Karena hadits Abu Qatadah berlawanan dengan *dalîl khitâb* bahwa jika kucing itu tidak najis *illatnya* karena binatang ini jinak, maka dapat diartikan bahwa binatang yang tidak jinak -seperti binatang buas- sisa minumannya haram. Di antara yang berpendapat demikian adalah Ibnul Qasim.

Sedangkan Imam Abu Hanifah -seperti telah dikemukakan sebelumnya- berpendapat bahwa sisa minuman anjing itu najis. Menurutnya, bilangan tertentu untuk mencuci bejana yang kena jilatan maka hal itu bukan syarat. Sebab, jika itu menjadi syarat kesuciannya jelas bertentangan dengan *qiyâs* dalam mencuci najis. Pedoman dasarnya hanyalah menghilangkan benda najis itu. Argumentasi demikian biasa dikemukakan oleh Abu Hanifah untuk menolak hadits *ahad* jika bertentangan dengan esensi aturan dasar.[118]

117 Lihat, *al-Madûnah* I/5.
118 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/142.

Penulis juga sempat mendengar sanggahan dari beberapa orang, bahwa jika penyakit gila seekor anjing sedang kambuh biasanya ia tidak mau mendekati air. Pernyataan ini memang benar manakala penyakit anjing itu sudah parah. Tetapi pada stadium tertentu dan secara tiba-tiba, anjing biasa mencari air. Begitupula dalam hadits tadi sama sekali tidak disebutkan tentang air. Yang disebut hanya bejana. Mungkin sisa minuman anjing itu mengandung bahaya, meskipun ia tidak gila. Kalau begitu, perhatian syariat terhadap masalah ini hampir sama dengan lalat yang hinggap pada makanan atau minuman yang diperintahkan supaya ditenggelamkannya. Alasannya, sayap lalat yang satu mengandung penyakit, dan yang satunya lagi mengandung obat.[119]

Adapun pendapat dalam mazhab Maliki yang menyatakan bahwa yang dimaksud anjing di sini adalah anjing yang dilarang untuk dipelihara, hadits tersebut sangat *dha'îf* dan tidak relevan dengan alasan di atas. Kecuali jika yang dimaksud untuk memperkecil keinginan memelihara anjing.

e. air sisa bersuci pria (suami) dan wanita (istri)

Para ulama ahli fiqih berbeda dalam lima pendapat tentang hukum air sisa bersuci. Sebagian mereka berpendapat, air bekas bersuci (*thaharah*) itu suci secara mutlak. Inilah pendapat mazhab Maliki, Syafi'i, dan Hanafi.[120] Sebagian berpendapat, seorang lelaki tidak boleh bersuci dengan menggunakan sisa air bekas cucian seorang wanita. Tetapi seorang wanita boleh bersuci menggunakan air bekas cucian lelaki. Sebagian berpendapat, seorang lelaki boleh bersuci dengan air sisa wanita dengan syarat wanita tidak sedang dalam keadaan *janâbah* atau haid.[121] Sebagian lagi berpendapat, seorang lelaki atau seorang wanita tidak boleh bersuci menggunakan air sisa masing-masing, kecuali keduanya bersuci secara bersama-sama. Dan sebagian lagi berpendapat, seorang lelaki dan wanita tidak boleh bersuci menggunakan air sisa nasing-masing, walaupun memulai bersucinya bersamaan. Yang terakhir ini menurut mazhab Ahmad bin Hanbal.[122]

Pangkal perbedaan pendapat mereka ini berpulang pada perbedaan mereka dalam memahami empat hadits sebagai berikut.

Pertama, hadits:

أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَانَ يَغْتَسِلُ مِنَ الْجَنَابَةِ وَأَزْوَاجِهِ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ

119 Nashnya terdapat dalam *shahîh Bukhârî*, yakni, *"Jika ada seekor lalat jatuh ke bejana salah seorang kalian, hendaklah ia menenggelamkannya sekalian, kemudian baru mengangkatnya, karena pada salah satu sayapnya ada penyakit, dan satunya lagi ada obat."* hadits senada diriwayatkan oleh Abu Dawud, Ibnu Majah, ad-Darimi, dan ath-Thayalisi dalam *Musnad at-Thayalisi*. Semua *isnâd* hadits tersebut *shahîh*.
Jadi, apa yang dikatakan oleh Ibnu Rusyd itu benar. Semoga Allah melimpahkan rahmat-Nya yang luas kepadanya, karena seorang mukmin yang melihat dengan cahaya Allah, maka ia akan mengetahui apa yang mengandung *mudharat* sebelum ia mengemukakan ilmu hadits.

120 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 34 dalam fiqih Malik. Lihat, *ar-Raudhah* I/87, oleh asy-Syafi'i. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I./101, dan *Badâ`i ash-Shanâ`i'*, I/222 dalam fiqih Ibnu Hanifah.

121 Diriwayatkan dari Ibnu Umar, asy-Syu'bi, dan al-Auza'i. Lihat, *Nail al-Authâr* I/27.

122 Pendapat Imam Ahmad beragam tentang kasus seorang lelaki yang berwudhu dengan menggunakan sisa air wudhu seorang wanita jika dilakukan sendirian. Menurut versi pendapatnya yang populer, hal itu tidak boleh. Tetapi jika dilakukan bersama-sama, hal itu tidak apa-apa. Dan menurut pendapatnya yang lain, seorang lelaki boleh berwudhu dengan menggunakan sisa air wanita dan sebaliknya. Inilah pendapat pilihan Ibnu Aqil dan sebagian besar ulama. Lihat, *al-Mughnî* I/214.

"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam biasa mandi janâbah bersama beberapa orang istrinya dalam satu bejana."[123]

Kedua, hadits Maimunah:

أَنَّهُ اغْتَسَلَ مِنْ فَضْلِهَا

"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam pernah menggunakan air kelebihan Maimunah."[124]

Ketiga, hadits al-Hakam al-Ghifari, "Sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* melarang seorang lelaki berwudhu dengan menggunakan air sisa wanita."[125]

Dan *keempat,* hadits Abdullah bin Sarjis:

نَهَى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَغْتَسِلَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ الْمَرْأَةِ، وَالْمَرْأَةُ بِفَضْلِ الرَّجُلِ وَلَكِنْ يَشْرَعَانِ مَعًا

"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam melarang seorang suami mandi menggunakan air sisa istrinya, dan melarang seorang istri mandi menggunakan air sisa suaminya. Tetap hendaknya mereka bersuci bersama."[126]

Dalam menakwili keempat hadits tadi, para ulama terbagi menjadi dua kelompok. Kelompok pertama dengan menggunakan pendekatan *tarjîh* atau pengunggulan. Dan kedua, dengan menggunakan penyatuan pendekatan *jam'u* dan *tarjîh*.

Ulama yang mengunggulkan hadits pertama terhadap hadits-hadits yang lain menyatakan bahwa semua kelebihan air bersuci dalam proses bagaimanapun hukumnya tetap suci. Hal itu karena beberapa alasan. *Pertama,* keshahîhan hadits ini telah dise-

---

123 Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim bersumber dari Ummu Salamah, ia berkata, *"Aku pernah mandi janabat bersama Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam dari satu bejana."* hadits senada diriwayatkan dari Aisyah, dan disepakati oleh Bukhari dan Muslim. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* I/28.
Perawi hadits ini adalah Ummul Mukminin Ummu Salamah binti Umayyah al bin al-Mughirah al-Makhzumiyah alias Hindun. Ayahnya dikenal sebagai seorang bangsawan Quraisy yang pandai menunggang kuda. Ia ikut hijrah ke Ethiopia bersama suaminya Abu Salamah bin Abdul Asad. Dan sepeninggal mendiang sang suami, ia dinikahi oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah.*

124 Diriwayatkan oleh Imam Ahmad, dan Muslim bersumber dari Ibnu Abbas. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* I/28. Adalah Ummul Mukminin Maimunah binti al-Harits bin Hazn al Hilaliyah, bibinya Khalid, bibinya Ibnu Abbas, bibinya Abdullah bin Syaddad, dan juga bibinya Yazid bin al-Asham. Ia wafat setelah tahun 50 h. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah.*
Perawi hadits lainnya ialah Abdullah bin Abbas yang dikenal dengan gelar samudera umat. Ia lahir tiga tahun sebelum peristiwa hijrah. Popularitasnya sebagai orang yang sangat mendalami ilmu adalah berkat doa Nabi. Ia adalah seorang sangat alim dalam ilmu fiqih dan tafsir. Ia wafat di Tha`if pada tahun 68 h di zaman kekhilafahan Abdullah bin az-Zubair, setelah mengalami tuna netra. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/21.

125 Redaksinya, *"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam melarang seorang lelaki berwudhu dengan menggunakan air bersuci seorang wanita yang suci dan mensucikan."* hadits ini diriwayatkan oleh Imam lima, kecuali Ibnu Majah, dan an-Nasa`i. Kata at-Tirmidzi, hadits ini hasan. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* I/27.
Perawi hadits ini ialah al-Hakam bin Amr al-Ghifari, saudaranya Rafi'. Mereka berasal dari keluarga besar Bani Tsa'labah saudara dekat Ghifar. Ia tinggal di Bashrah, lalu diangkat oleh Ziyad sebagai panglima untuk menyerang wilayah Khurasan, dan ia sukses meraih kemenangan. Selain itu ia dikenal sebagai orang yang saleh dan terhormat. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah.*

126 Redaksinya, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam melarang seorang wanita mandi menggunakan air sisa seorang lelaki, dan melarang seorang lelaki mandi menggunakan air sisa seorang wanita. Tetapi hendaknya mereka mengambil air secara bersama-sama."*
Kata al-Hâfizh dalam *Fath al-Bârî,* seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani, tokoh-tokoh *sanad*nya terdiri dari para perawi yang *tsiqah.* hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Dawud dan an-Nasa`i bersumber dari seorang sahabat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Lihat, *Subûl as-Salâm* I/21, dan *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* I/37. Dan juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah dengan menyebutkan nama seorang sahabat yang dimaksud, yakni Abdullah bin Sarjis. Lihat, *Ibnu Majah* I/132.
Kata an-Nawawi seperti yang juga dikutip oleh asy-Syaukani, para ulama sepakat atas kebolehan seorang wanita berwudhu dengan menggunakan air sisa seorang lelaki, bukan sebaliknya. Kata al-Hâfizh, sesungguhnya ath-Thahawi menyatakan adanya perbedaan dalam masalah ini. Lihat. *Nail al-Authâr* I/26.
Nama lengkapnya ialah Abdullah bin Sarjis al-Madini seorang sahabat al-Bashri, sekutu Bani Makhzum. Ia meriwayatkan sebanyak tujuh belas hadits dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Tiga diantaranya diriwayatkan oleh Muslim. Lihat, *Tahdzîb al-Asmâ` wa al-Lughât* I/269.

pakati oleh para ulama ahli hadits. *Kedua,* manurutnya tidak ada bedanya antara suami istri mandi bersama atau mandi sendiri-sendiri dengan menggunakan sisa air pasangannya, karena yang satu pasti menggunakan air sisa yang lain. *Ketiga,* ke*shahîh*an hadits pertama dan hadits kedua lebih kuat daripada ke*shahîh*an hadits ketiga.

Para ulama yang lebih mengunggulkan hadits al-Hakam al-Ghifari atas hadits Maimunah, lalu mengkompromikannya dengan hadits pertama mengatakan,

1. seorang suami boleh bersuci bersama dengan istrinya yang diambil dari air satu bejana,
2. seorang suami tidak boleh bersuci dari sisa cucian istrinya,
3. seorang istri boleh bersuci dari sisa cucian suaminya.

Ulama-ulama yang cenderung pada pendekatan *jam'u* (mengkompromikan semua hadits tersebut, kecuali hadits Maimunah), mereka berpegang pada hadits Abdullah bin Sarji, karena hadits ini dapat dikompromikan dengan hadits ketiga, yakni hadits al-Hakam al-Ghifari, dan hadits pertama dengan tambahan bahwa istri juga tidak boleh berwudhu dari sisa air wudhu si suami. Tetapi hal ini bertentangan dengan hadits Maimunah yang sekalipun diriwayatkan oleh Muslim, namun ada seorang perawinya yang ragu-ragu. Ulama yang tidak membolehkan masing-masing suami dan istri bersuci dari sisa masing-masing, bukan memulai secara bersama-sama, mungkin yang mereka dengar hanya hadits al-Hakam al-Ghifari, lalu ia menyamakan suami dengan istri.

Tentang pendapat sebagian ulama hanya melarang bersuci dari sisa cucian istri yang sedang *janâbah* dan haid, penulis tidak tahu *hujjah* mereka. Tetapi hal itu berdasarkan pendapat sebagian ulama *salaf* yang penulis kira diriwayatkan dari Abdullah bin Umar.[127]

f. air perasan anggur

Mewakili sebagian besar murid-muridnya dan para ulama ahli fiqih *Amshâr,* Imam Abu Hanifah memperbolehkan berwudhu dengan menggunakan air perasan anggur dalam keadaan sedang bepergian, berdasarkan hadits [dari] Ibnu Abbas:

أَنَّ ابْنَ مَسْعُوْدٍ خَرَجَ مَعَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ الْجِنِّ فَسَأَلَهُ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَلْ مَعَكَ مِنْ مَاءٍ؟ فَقَالَ مَعِيْ نَبِيْذٌ فِي أَدَاوَتِي فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اُصْبُبْ فَتَوَضَّأَ بِهِ. وَقَالَ: شَرَابٌ طَهُوْرٌ.

Sesungguhnya Ibnu Mas'ud keluar bepergian bersama Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam pada suatu malam yang sangat gelap. Beliau bertanya kepada Ibnu Mas'ud, "Apakah kamu membawa air?" Ibnu Masud menjawab, "Aku mempunyai nabidz yang tersimpan di kantongku." Beliau bersabda, "Tuangkan nabidz itu." Kemudian beliau berwudu dengan menggunakan air perasan kurma itu." Selanjutnya beliau bersabda, "Nabidz itu dapat dibuat minum dan bersuci."[128]

127 Diriwayatkan dari Ibnu Umar, asy-Syu'bi, dan al-Auza'i. Lihat, *Nail al-Authâr* I/38.

128 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, Ibnu Majah, Imam Ahmad, ad-Daruquthni, dan ath-Thahawi dari hadits Abdullah bin Mas'ud dengan redaksi, *"Apakah kamu membawa air yang suci dan mensucikan?"* Ia menjawab, *"Tidak. Kecuali hanya sedikit nabidz (sari buah dan terkadang ditafsiri khamr karena ada unsur memabukkannya-ed) yang tersimpan dalam bejana."* Lalu beliau bersabda, *"Nabiz itu dapat dibuat minum dan bersuci."* at-Tirmidzi menambahkan, *"Lalu beliau menggunakannya untuk berwudhu."*

Dan hadits Abu Rafi', bekas budak yang dimerdekakan oleh ibnu Umar, dari Ibnu Mas'ud juga senada dengannya. Di dalamnya disebutkan, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Anggur adalah buah yang sangat bagus, dan airnya bisa menyucikan."*

Mereka yakin riwayat ini dikaitkan kepada sahabat, yakni Ali dan Ibnu Abbas, tanpa ada yang menentangnya dari sahabat-sahabat yang lain. Sehingga di kalangan mereka hal itu merupakan *ijmâ'* atau kesepakatan bersama. Tetapi para ulama ahli hadits menolak riwayat ini. Mereka tidak mau menerimanya, karena para perawinya lemah, dan juga karena ada riwayat lain dengan jalur *sanad* yang lebih kuat yang menyatakan bahwa Ibnu Mas'ud tidak pernah bersama Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pada suatu malam yang sangat gelap. Mayoritas ulama yang menolak riwayat ini, mereka berargumen berdasarkan firman Allah *Ta'âla*, *"Jika kalian tidak menemukan air, maka bertayamumlah dengan debu yang baik."* Para sahabat bertanya, *"Kenapa di sini Anda tidak menjadikan sesuatu yang tengah-tengah antara air dan debu?"*

Argumen mereka juga berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, *"Debu yang suci menjadi alat wudhu seorang muslim, walaupun ia tidak menemukan air selama sepuluh musim haji. Jika sudah menemukan air, hendaknya ia menyentuhkan air itu pada kulitnya."*[129]

Kata mereka, *"Sesungguhnya inilah yang dalam hadits tersebut masuk dalam sebutan air mutlak."* Dan tambahannya tidak menuntut pemberlakuan *nasakh*, sehingga hal itu

---

Kata at-Tirmidzi, seperti yang dikutip oleh az-Zaila'i, *"Hadits ini hanya diriwayatkan dari Abu Zaid dari Abdullah. Abu Zaid adalah seorang perawi yang tidak dikenal identitasnya oleh para ulama ahli hadits, dan hanya itu satu-satunya hadits yang diriwayatkannya."* Selanjutnya kata az-Zaila'i, *"Guru kami Ala'uddin ragu-ragu. Makanya beliau lalu mengaitkannya kepada Imam empat. Sementara an-Nasa`i sama sekali tidak ikut meriwayatkannya. Para ulama menilai lemah hadits ini karena tiga alasan. Pertama, karena Abu Zaid tidak dikenal identitasnya. Kedua, karena ketidakjelasan nama Abu Fazarah, apakah yang dimaksud itu Rasyid bin Kisan, atau yang lain. Dan ketiga, karena Ibnu Mas'ud tidak melihat Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam di malam yang sangat gelap."* Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/138, *Sunan Abî Dâwûd* I/154, dan *Aun al-Ma'bûd*.

Perawi hadits ini ialah Abdullah bin Mas'ud, seorang sahabat senior yang nama lengkapnya ialah Abu Abdurrahman alias Abdullah bin Mas'ud bin Ghafil bin Habib bin Samah bin Far bin Makhzum bin Shahilah bin Kahil bin al-Harits bin Tamim bin Sa'ad bin Hudzail bin Mudrikah bin Ilyas bin Mushar bin Nazzar al-Hadzali, seorang sekutu setia Bani Zahrah al Kufi. Ibunya bernama Ummu Abd binti Abdud bin Sawa' dari suku Hudzail. Setelah masuk Islam, lalu ikut hijrah. Ibnu Mas'ud meriwayatkan dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* sebanyak 884 hadits. Enam puluh empat diantaranya disepakati oleh Bukhari dan Muslim, dan yang diriwayatkan oleh Bukhari sendiri sebanyak dua puluh satu hadits. Pada akhir hayatnya ia tinggal di Kufah. Ia wafat pada tahun 32 h. Ada yang mengatakan, pada tahun 33 h dalam usia enam puluh tahun lebih. Ada yang mengatakan, ia wafat di Madinah, dan jenazahnya dikebumikan di pemakaman Baqi'.

Kata Abu Thayibah, Ketika Ibnu Mas'ud jatuh sakit, Utsman menjenguknya.

Utsman bertanya, *"Apa yang Anda keluhkan?"*

Ia menjawab, *"Dosa-dosaku."*

Utsman bertanya, *"Lalu apa yang Anda inginkan?"*

Ia menjawab, *"Rahmat Tuhanku."*

Utsman berkata, *"Sebaiknya aku panggilkan seorang dokter untuk Anda."*

Ia menjawab, *"Dokter hanya akan membuat penyakitku bertambah parah."*

Utsman bertanya, *"Adakah sesuatu yang Anda minta?"*

Ia menjawab, *"Aku sudah tidak membutuhkan apa-apa lagi."*

Utsman berkata, *"Lalu bagaimana untuk puteri-putri Anda."*

Ia balik bertanya kepada Utsman, *"Apakah Anda khawatir mereka akan jatuh miskin? Aku sudah menyuruh mereka untuk rajin membaca surat al-Waqi'ah setiap malam, karena aku pernah mendengar Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda, 'Barangsiapa membaca surat al-Waqiah setiap malam, niscaya tidak akan ditimpa kemiskinan untuk selamanya.'"* Lihat, *Tahdzîb al-Asmâ` wa al-Lughât* I/189.

129 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, an-Nasa`i, dan Ibnu Hibban. Dalam *al-Jâmi' al-Maruzî* Nuh mengutip bahwa Imam Abu Hanifah menarik kembali pendapatnya itu, dan mengatakan, tidak boleh digunakan untuk berwudhu. Jadi, ia harus tayamum. Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* I/115.

bertentangan dengan Al-Qur'an. Tetapi ini menyalahi pendapat mereka bahwa tambahan itu menuntut pemberlakuan *nasakh*.

4. Hal-hal yang Membatalkan Wudhu

Dasar masalah ini adalah firman Allah *Ta'âla* surat **An-Nisa' ayat 43**,

أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ

"Atau datang dari tempat buang air atau kamu telah 'menyentuh' perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air."

Dan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*,

لاَيَقْبَلُ اللهُ صَلاَةَ مَنْ أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ

"Allah tidak berkenan menerima shalat orang yang dalam keadaan hadas sebelum ia berwudhu."[130]

Para ulama sepakat bahwa yang membatalkan wudhu adalah buang air kecil, buang air besar, keluar angin (kentut), keluar *madzi*[131], dan keluar *wadi*[132], jika proses keluarnya normal.[*]

Dalam bahasan ini, ada tujuh masalah yang diperselisihkan oleh para ulama.

a. batalnya wudhu yang disebabkan keluarnya sesuatu dari dalam tubuh

Para ulama *Amshâr* berbeda pendapat tentang batalnya wudhu yang disebabkan keluarnya sesuatu dari dalam tubuh. Dalam masalah ini ada tiga pendapat.

Ada yang berpendapat bahwa yang menjadi ukuran batalnya wudhu adalah segala sesuatu yang keluar dari tubuh, terlepas dari mana dan bagaimana proses keluarnya. Inilah pendapat Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, ats-Tsauri, Imam Ahmad, dan sebagian sahabat.[133] Dasar pendapat ini ialah, bahwa setiap najis yang keluar dan mengalir dari dalam tubuh seperti darah yang keluar dari hidung (mimisan), darah bekam, muntah-muntah, dan lain sebagainya, bisa membatalkan wudhu. Menurut Imam Abu Hanifah, mengeluarkan dahak tidak membatalkan wudhu. Tetapi kalau dahak atau lendir sampai memenuhi mulut, menurut Abu Yusuf salah satu murid Imam Abu Hanifah, hal itu membatalkan wudhu. Keluar darah sedikit tidak termasuk yang membatalkan, kecuali pendapat Mujahid.

Ada yang berpendapat, bahwa yang menjadi ukuran adalah tempat keluarnya, yakni *qubul* (lubang kemaluan) dan *dubur* (lubang anus). Jadi setiap sesuatu yang biasa keluar dari dua lubang tersebut seperti darah, kerikil, lendir, dan lain-lain, baik lewat proses yang normal atau karena penyakit maka bisa membatalkan wudhu. Di antara ulama yang berpendapat seperti ini adalah Imam Syafi'i berikut murid-muridnya, dan Muhammad bin Abdul Hakam salah satu murid Imam Malik.

Dan ada juga yang berpendapat, bahwa yang dianggap ialah benda yang keluar, tempat, dan cara atau proses keluarnya. Segala sesuatu yang biasa keluar dari lubang kemaluan maupun lubang anus seperti air seni,

---

130 Hadits ini disepakati oleh Bukhari dan Muslim. Seorang lelaki dari Hadhramaut *bertanya, "Apa itu hadas, wahai Abu Hurairah?"* Ia menjawab, *"Buang angin, atau kentut."* hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Dawud, dan at-Tirmidzi. Lihat, *al-Jâmi' ash-Shaghîr*, oleh as-Suyuthi I/205, dan *Nail al-Authâr* I/221. Kata asy-Syaukani, yang dimaksud dengan hadas ialah sesuatu yang keluar dari kemaluan atau anus. Kalau jawaban Abu Hurairah dalam hadits tadi bersifat khusus, karena itulah yang paling sederhana, karena dalam shalat masalahnya lebih dari sekedar hal itu. Itulah salah satu makna hadits tadi. Kedua, keluarnya benda apapun. Dan ketiga, sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya melarang melakukan ibadah dalam keadaan sedang hadas. Lihat, *Nail al-Authâr* I/221.

131 Cairan yang keluar dari kemaluan ketika syahwat memuncak tidak memuncrat seperti mani dan tidak mengakibatkan kelemasan.-ed

132 Cairan putih kental yang keluar setelah air kencing.-ed

133 Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/22 bagi pendapat Imam Abu Hanifah. Dan lihat, *al-Mughnî* I/184 bagi pendapat Imam Ahmad. Kata Ibnu Qudamah, secara keseluruhan najis itu juga dapat membatalkan wudhu. Begitu pula pendapat yang dikutip dari Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Sa'id bin al-Musayyab, Atha, Qatadah, dan an-Nawawi. Lihat, *Nail al-Authâr* I/221.

kotoran, *madzi, wadi*, dan angin (kentut), jika proses keluarnya normal dan sehat, maka semua itu dapat membatalkan wudhu. Di antara ulama yang berpendapat seperti ini ialah Imam Malik dan mayoritas pengikutnya.[134]

Pangkal perbedaan mereka ialah karena seluruh kaum muslimin sepakat bahwa yang membatalkan wudhu adalah keluarnya segala sesuatu dari lubang kemaluan atau lubang anus, seperti air seni, kemaluan, angin, *madzi*, dan *wadi* berdasarkan lahiriahnya ayat Al-Qur'an yang dikuatkan beberapa hadits. Tetapi kesepakatan ini masih memberi peluang munculnya tiga kemungkinan:

Pertama, hukum ini berlaku hanya terkait dengan jenis, benda, dan zat yang disepakati, sebagaimana pendapat yang dikemukakan oleh Imam Malik.

Kedua, hukum dikaitkan dengan benda dan zat dari sisi bahwa benda itu najis yang keluar dari tubuh. Sedangkan wudhu identik dengan suci, yang dapat batal hanya karena najis.

Ketiga, hukum juga dikaitkan dengan benda dari segi bahwa benda itu keluar dari lubang kemaluan atau lubang anus.

Kemungkinan kedua dan ketiga inilah yang kemudian memunculkan perintah wudhu yang berarti bersuci dari hadas yang sudah disepakati. Ini masuk dalam kalimat khusus yang diberlakukan umum. Menurut Imam Malik, seharusnya kalimat khusus dikembalikan pada kekhususannya. Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah sepakat bahwa perintah wudhu masuk dalam jenis kalimat khusus yang diberlakukan secara umum. Tetapi kedua ulama ini berselisih pendapat tentang mana yang masuk dalam lalimat umum itu. Imam Malik mengemukakan argumen pendapatnya bahwa pada hakikatnya, kalimat khusus harus diberlakukan pada kekhususannya, sampai ada dalil yang menunjukkan selainnya.

Kata Imam Syafi'i, bahwa yang menjadi dasar pijakan ialah tempat keluar, bukan sesuatu yang keluar. Soalnya para ulama ahli fiqih telah sepakat bahwa angin berupa kentut membatalkan wudhu, sedangkan angin yang keluar dari mulut -walaupun sama-sama angin- tidak membatalkan wudhu. Artinya, beda antara kedua jenis angin ini hanya pada tempat keluarnya yang berbeda. Jadi yang menjadi ukuran keputusan hukum dalam masalah ini adalah tempat keluarnya. Sebenarnya *hujjah* (argumen) Imam Syafi'i ini lemah. Soalnya kedua jenis angin tersebut berbeda, baik dari segi sifat maupun baunya.

Imam Hanifah mengemukakan argumentasi bahwa yang menjadi ukuran sesuatu yang keluar ialah status najisnya. Sebab, najislah yang dapat merusak kesucian. Wudhu, walaupun bersifat suci secara hukum, hampir sama dengan suci secara maknawi. Imam Abu Hanifah merujuk pada tiga hadits berikut ini:

Pertama, hadits Tsauban, *"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam muntah-muntah, kemudian beliau berwudhu."*[135]

134 Lihat, *ar-Raudhah* I/73. Ini adalah pendapat mayoritas ulama. Lihat, *al-Majmû'* II/91.

135 Diriwayatkan dari Abu Darda', sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* muntah-muntah, lalu beliau berwudhu. Suatu hari ketika bertemu Tsauban di masjid Damaskus, aku ceritakan hal itu kepadanya, dan ia menjawab, *"Ia benar. Aku sendiri yang menuangkan air wudhunya."* Kata at-Tirmidzi, ini adalah hadits paling *shahîh*. hadits ini juga diriwayatkan oleh tiga Imam pemilik kitab Sunan, Ibnu al-Jarud, ad-Daruquthni, al-Baihaqi, ath-Thabarani, Ibnu Mandah, dan al-Hakim dalam *al-Mustadrak*. Katanya, hadits ini *shahîh* atas syarat Bukhari dan Muslim, meskipun mereka tidak meriwayatkannya. Kata Ibnu Mandah, *isnâd*nya *shahîh* dan *muttashil*. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/41, dan *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* I/222.

Kedua, hadits riwayat Umar dan Ibnu Umar *radhiyallahu 'anhuma* yang mewajibkan wudhu dikarenakan mimisan.[136]

Ketiga, riwayat hadits berisi perintah Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* kepada seorang wanita yang dalam keadaan *istihâdah* untuk berwudhu setiap akan melakukan shalat.[137]

Menurut Imam Abu Hanifah, pemahaman yang bisa ditangkap dari semua itu ialah sesuatu yang keluar adalah najis. Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah sependapat tentang keharusan berwudhu berdasarkan hadits yang telah disepakati, meskipun alasan keluarnya karena sakit. Hal ini berdasarkan hadits ketiga tadi. Menurut Imam Malik, penyakit dapat memberi pengaruh bagi keringanan hukum. Hal ini disamakan dengan pesan sebuah hadits yang menyatakan bahwa seorang wanita yang sedang mengalami *istihâdah* hanya diperintah mandi. Hadits ini diriwayatkan oleh Fatimah binti Abu Hubaisy yang keshahîhannya telah disepakati oleh al-Bukhari dan Muslim. Sementara keshahîhan riwayat tambahan berupa perintah wudhu setiap kali akan shalat,[138] masih diperselisihkan. Tetapi Abu Umar bin Abdul Barr menilainya *shahîh.*

Penyakit dapat memberi keringanan hukum juga disamakan dengan kasus seorang wanita yang keluar darah secara terus menerus. Hal inilah yang dilakukan oleh Umar. Pernah ia terus melakukan shalat dalam keadaan sedang terluka mengeluarkan darah.[139]

b. tidur

Para ulama berbeda dalam tiga pendapat tentang tidur. Sebagian mereka mengatakan bahwa tidur termasuk yang membatalkan wudhu. Oleh sebab itu, menurut mereka, seseorang yang tidur atau tertidur, baik nyenyak atau tidak, ia wajib berwudhu. Sebagian lagi mengatakan bahwa tidur bukan yang menyebabkan hadas. Oleh sebab itu, menurut mereka, seseorang yang tidur tidak wajib berwudu, kecuali ia yakin ketika tidur ia menanggung hadas. Jika ragu, ia harus berusaha mencari kepastian yang meyakinkan untuk menentukan batal atau tidak wudhunya. Oleh sebab itu, mereka dan juga para ulama *salaf* menekankan seseorang untuk memperhatikan dirinya, agar ada kepastian yang meyakinkan apakah terjadi hadas atau tidak.

Mereka yang berpendapat terakhir ini membedakan antara tidur yang ringan yang hanya sebentar dengan tidur yang sampai lama dan nyenyak. Untuk tidur yang sampai lama dan nyenyak, mereka mewajibkan

---

Perawi hadits ini ialah Abu Darda` yang nama aslinya ialah Uwaimir. Ada yang mengatakan, Amir bin Zaid bin Qais bin Ausyah bin Umayyah bin Malik bin Amir bin Adi bin Ka'ab bin al Khazraj bin al-Harits al-Anshari. Ia memiliki 179 hadits. Dua diantaranya disepakati oleh Bukhari dan Muslim, dan yang diriwayatkan oleh Bukhari sendiri ialah tiga hadits. Ia adalah seorang ulama ahli fiqih yang sangat bijaksana dan zuhud. Ia pernah ikut perang setelah perang Uhud. Para ulama ahli sejarah berselisih pendapat, apakah ia pernah ikut perang Uhud atau tidak. Pada zaman khalifah Utsman ia menjabat sebagai hakim di Damaskus. Pada tahun 31 atau 32 h. ia wafat di Damaskus masih dalam pemerintahan Utsman. Lihat, *Tahdzîb al-Asmâ` wa ash-Shifât* II/228.

Tsauban alias Ibnu Yahrud. Ada yang mengatakan, Ibnu Juhdur alias Abu Abdullah, salah seorang budak Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Ia tinggal di Damaskus. Lihat, *Tajrîd al Asma` ash-Shahâbah.*

136 Diriwayatkan oleh Imam Malik, sesungguhnya setiap kali mengalami mimisan saat sedang shalat, Ibnu Umar segera beranjak pergi. Dan setelah berwudhu, ia kembali meneruskan shalatnya, tanpa berbicara apa pun. Lihat, *Nail al-Authâr* I/38. Diriwayatkan dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau bersabda, *"Barangsiapa yang muntah-muntah atau mimisan atau keluar madzi, hendaklah ia kembali berwudhu."* Diriwayatkan oleh Ibnu Majah, dan ad-Daruquthni dari Ismail bin Iyasy. Lihat, *Nail al-Authâr* I/222.

137 Diriwayatkan oleh jama'ah, kecuali Ibnu Majah. Lihat, *Nail al-Authâr* I/214.

138 Tambahan kalimat perintah untuk berwudhu adalah oleh at-Tirmidzi. Lihat, *Nail al-Authâr Ma'a Muntaqa al-Akhbâr* I/214.

139 Diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha`* . Lihat, I/4

wudhu, bukan tidur yang hanya sebentar. Yang terakhir inilah pendapat mayoritas ulama, terutama para ulama *Amshâr*. Mengingat masalah tidur ini relatif, dalam arti ada yang sampai nyenyak dan ada pula yang hanya sekedar mengantuk, maka terhadap masalah ini sikap para ulama ahli fiqih pun beragam. Menurut Imam Malik, seseorang yang tidur dengan posisi miring atau dengan posisi orang yang sedang bersujud -baik nyenyak atau tidak- maka wudhunya batal. Jika ia tidur dalam posisi duduk, maka tidak membatalkan wudhu, kecuali jika tidurnya sampai nyenyak.[140]

Di kalangan para ulama mazhab Maliki, terjadi perselisihan pendapat tentang masalah pososi tidur seperti sedang ruku'. Ada yang berpendapat, hukumnya sama dengan tidur dalam posisi berdiri. Dan ada juga yang berpendapat, hukumnya sama dengan tidur dalam posisi seperti sedang bersujud. Menurut Imam Syafi'i, setiap orang yang tidur dalam posisi apapun, ia wajib berwudhu, kecuali tidur dalam posisi duduk.[141] Namun menurut Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya, ia tidak wajib berwudhu, kecuali orang yang tidur dengan posisi miring.[142]

Perbedaan pendapat tersebut berpangkal pada perbedaan hadits dan *atsar* yang mereka jadikan alasan dan pedoman. Soalnya ada beberapa hadits yang secara lahiriah mengatakan, tidur itu sama sekali tidak membatalkan wudhu. Contohnya seperti hadits Ibnu Abbas,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ إِلَى مَيْمُوْنَةَ فَنَامَ عِنْدَهَا حَتَّى سَمِعْنَا غَطِيْطَهُ ثُمَّ صَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ

"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam masuk ke rumah Maimunah, lalu beliau tidur di sana, sampai kami mendengar suara dengkur beliau. Kemudian begitu bangun, beliau langsung shalat tanpa berwudu (terlebih dahulu)."[143]

Sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam:*

إِذَا نَعِسَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلاَةِ فَلْيَرْقُدْ حَتَّى يَذْهَبَ عَنْهُ النَّوْمُ فَإِنَّهُ لَعَلَّهُ يَذْهَبُ أَنْ يَسْتَغْفِرَ رَبَّهُ فَيَسُبُّ نَفْسَهُ

"Apabila salah seorang kalian merasa mengantuk dalam shalat, hendaklah ia tidur

---

140 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 27. ini pendapat Imam Ahmad. Adapun tidurnya orang yang sedang berdiri, yang sedang *ruku'*, dan yang sedang sujud, Imam Ahmad punya dua versi pendapat. *Yang pertama*, membatalkan. Dan *yang kedua*, tidak membatalkan. Pendapatnya juga beragam tentang kasus tidurnya orang yang duduk sambil memeluk lutut dan pungung serta kakinya diikat sorban dan lain sebagainya. Menurut salah satu versi pendapatnya, kalau hanya sebentar tidak membatalkan. Dan menurut versi pendapat yang lain, apa pun posisinya tetap membatalkan. Lihat, *al-Mughnî* I/175.

141 Lihat, *ar-Raudhah* I/74. Demikian dengan duduk sambil memeluk lutut dan pungung serta kakinya diikat serban dan lain sebagainya. Menurut pendapat yang *shahîh*, hal itu tidak membatalkan.

142 Yakni duduk dengan bersandar pada salah satu lutut. Menurutnya, tidur dalam shalat itu tidak membatalkan wudhu. Demikian pula tidur di luar shalat dalam posisi duduk tegak tanpa bersandar apa pun. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* I/150.

143 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, Ahmad, dan ath-Thabarani bersumber dari Ibnu Abbas *radhiyallahu 'anhuma*, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* biasa bersujud sambil tidur. Dan setelah menarik nafas, beliau bangkit kemudian shalat tanpa berwudhu. Aku bertanya pada Nabi, *"Apa engkau shalat tanpa berwudhu? Soalnya tadi engkau tertidur!"* Beliau bersabda, *"Sesungguhnya wudhu itu hanya wajib bagi orang yang tidur dalam posisi miring."* Ini hadits *munkar*. Lihat, *Sunan Abi Dâwûd Ma'a 'Aun al-Ma'bûd* I/242.
Mengutip dari an-Nawawi dalam *Syarh Muslim*, asy-Syaukani mengatakan, "Sesungguhnya salah satu kekhususan bagi Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ialah, bahwa posisi tidurnya tidak membatalkan wudhu. Hal ini berdasarkan hadits *shahîh* dari Ibnu Abbas, ia berkata, *'Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam tidur nyenyak, sampai aku mendengar desah nafasnya yang cukup keras. Tetapi kemudian beliau shalat tanpa berwudhu.'"* Lihat, *Nail al-Authâr* I/227, dan *Nashb ar-Râyah* I/44.

sampai rasa kantuk itu hilang. Sebab boleh jadi mungkin ia bermaksud hendak memohon ampun kepada Tuhannya, tetapi ia malah mencaci maki dirinya sendiri."[144]

Dan juga riwayat yang menyatakan:

أَنَّ أَصْحَابَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانُوْا يَنَامُوْنَ فِي الْمَسْجِدِ حَتَّى تُخْفِقَ رُؤُسُهُمْ ثُمَّ يُصَلُّوْنَ وَلاَ يَتَوَضَّؤُوْنَ

"Sesungguhnya beberapa sahabat Nabi shallallahu alaihi wa sallam sedang tertidur di mesjid, sehingga kepala mereka menunduk. Begitu bangun, mereka langsung shalat tanpa berwudhu terlebih dahulu."[145]

Semua itu adalah hadits-hadits yang telah ditetapkan dan diakui ke*shahîh*annya. Tetapi juga ada beberapa hadits lain yang secara lahiriah menjelaskan bahwa tidur itu menimbulkan hadas. Di sini dapat penulis jelaskan diantaranya ialah:

Hadits Shafwan bin Assal, ia berkata,

كُنَّا فِي سَفَرٍ فَأُمِرْنَا أَنْ لاَ نَنْزِعَ خِفَافَنَا ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ إِلاَّ مِنْ جَنَابَةٍ وَلَكِنْ مِنْ بَوْلٍ أَوْ نَوْمٍ أَوْ غَائِطٍ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ بِلَيَالِيْهِنَّ مِنْ غَائِطٍ وَبَوْلٍ وَنَوْمٍ إِلاَّ مِنْ جَنَابَةٍ

"Kami sedang bepergian bersama Nabi shallallahu alaihi wa sallam. Beliau melarang kami melepas khûf kami karena buang air besar, buang air kecil, dan tidur. Dan beliau menyuruh kami melepasnya karena janâbah."[146]

Dalam hadits tadi beliau menyamakan alasan buang air besar, buang air kecil, dan tidur.

Diantaranya ialah hadits Abu Hurairah yang telah dikemukakan sebelumnya, yakni sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,*

إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْتَسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا الْإِنَاءَ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لاَيَدْرِى أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ

"Apabila salah seorang di antara kalian bangun tidur, hendaklah ia mencuci tangannya sebelum ia memasukkannya ke dalam bejana air wudhu, karena sesungguhnya ia tidak tahu di mana tangannya menginap (bergerak-gerak-ed)."

Secara lahiriah hadits ini menunjukkan bahwa tidur yang lama atau yang hanya sebentar dapat membatalkan wudhu. Demikian pula lahiriah ayat wudhu menurut para ulama yang menakwilinya, yakni firman Allah Ta'âla surat **al-Maa-idah ayat 6**, "*Wahai orang-orang* yang *beriman, jika kamu bangun dan hendak melakukan shalat.....*" Maksudnya, jika kamu bangun tidur, dan hendak melakukan shalat." Takwil ini adalah berdasarkan penafsiran riwayat Zaid bin Aslam dan ulama *salaf* lainnya.

Jadi, berdasarkan hadits-hadits tadi, dalam masalah tidur dan wudhu, para ulama terbagi menjadi dua kelompok. Kelompok yang menggunakan cara *tarjîh,* dan kelompok yang menggunakan cara *jam'u* (mengompromikan). Menurut pendapat kelompok pertama, tidur sama sekali tidak membatalkan wudhu, berdasarkan hadits

144 Hadits ini disepakati oleh Bukhari dan Muslim. Lihat, *Riyâdh ash-Shâlihîn*, hal.83.

145 Diriwayatkan oleh Muslim, Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan asy-Syafi'i. lihat, *Nail al-Authâr* I/228.

146 Redaksinya ialah, "Jika sedang dalam bepergian, beliau menyuruh kami untuk tidak melepas *khûf* (sepatu) kami selama tiga hari tiga malam, kecuali karena *janâbah*. Tetapi tidak apa-apa kalau karena buang air besar, buang air kecil, dan tidur." Diriwayatkan oleh Ahmad, an-Nasa'i, dan at-Tirmidzi yang menilai hadits ini *shahîh*. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* I/20.

yang menerangkan tentang hal itu. Dan juga ada yang berpendapat bahwa tidur nyenyak atau tidur hanya sebentar dapat membatalkan wudhu, berdasarkan hadits yang menjelaskan tentang hal itu. Jadi tidak tampak mana hadits yang kuat, apakah hadits yang menganggap batal atau yang tidak menganggap batal.

Sementara kelompok ulama yang menggunakan cara mengkompromikan membuat perincian. Kata mereka, tidur yang nyenyak dapat membatalkan wudhu, bukan tidur yang hanya sebentar. Dalam pandangan para ulama *ushûl*, menggunakan cara mengkompromikan lebih baik daripada menggunakan cara *tarjîh* sepanjang hal itu dimungkinkan. Menurut Imam Syafi'i, satu-satunya tidur yang tidak membatalkan wudhu ialah tidur dalam posisi duduk, berdasarkan hadits dan *atsar* yang telah dikemukakan sebelumnya. Dan Imam menurut Imam Abu Hanifah, satu-satunya tidur yang membatalkan wudhu ialah tidur dengan posisi miring, berdasarkan hadits *marfû'* bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

إِنَّمَا الْوُضُوْءُ عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا

"Wudhu hanya wajib bagi orang yang tidur miring." Hadits dari riwayat Umar ini ditetapkan *shahîh*.[147]

Sementara menurut Imam Malik, tidur yang membatalkan wudhu ialah tidur yang biasanya dapat menyebabkan hadas. Jadi dalam masalah tidur ini, yang diperhatikan ada tiga hal, yakni kenyenyakan tidur, lamanya tidur, dan posisi tidur. Dengan begitu Imam Malik tidak menyaratkan tiga hal terebut. Yang prinsip baginya, jika hadas biasanya dapat terjadi ketika tidur, berarti itu membatalkan wudhu. Hal itu ia kemukakan, karena biasanya cara tidur itu tidak menentukan terjadinya hadas.

c. menyentuh wanita

Para ulama berbeda pendapat tentang kewajiban berwudhu bagi orang yang menyentuh wanita dengan tangan atau dengan anggota-anggota tubuh lain yang sensitif. Menurut sebagian mereka, seseorang yang menyentuh wanita dengan tangannya secara langsung tanpa ada sekat atau penghalang, maka ia wajib wudhu. Demikian pula dengan mencium, karena menurut mereka mencium justru lebih serius dari pada menyentuh, terlepas apakah hal itu mendatangkan kenikmatan atau bukan. Inilah pendapat Imam Syafi'i dan murid-muridnya. Tetapi dalam hal ini sekali waktu ia membedakan antara yang menyentuh dan yang disentuh. Menurutnya, yang wajib berwudhu adalah yang menyentuh, bukan yang disentuh. Pada tempo yang lain ia menganggap sama.[148] Artinya, baik yang menyentuh maupun yang disentuh sama-sama wajib berwudhu. Pada tempo yang lain lagi ia juga membedakan

147 Hadits dengan redaksi seperti ini diriwayatkan oleh Khalid ad-Dallani dari Qatadah dari Abu al-Aliyah dari Ibnu Abbas, sebagaimana yang dikemukakan oleh an-Nawawi dalam *al-Majmû'* I/20.
Diriwayatkan dari Ibnu Umar, ia berkata, *"Apabila salah seorang tidur dengan posisi miring, hendaklah ia berwudhu."* Diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha`*.
Diriwayatkan dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, *".....Barangsiapa tidur dengan posisi miring, hendaklah ia berwudhu."* Diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Dawud, dan ad-Daruquthni bersumber dari Ali. Demikian pula yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad, dan yang diriwayatkan oleh ad-Daruquthni yang bersumber dari Mu'awiyah.
Kata Ibnu Taimiyah, ketika ditanya tentang hadits Ali dan hadits Mu'awiyah tersebut, Imam Ahmad menjawab, *"Hadisnya Ali lebih kuat."* Kata asy-Syaukani, adapun haditsnya Mu'awiyah juga diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dan al-Baihaqi, dan di dalam *isnâd*nya terdapat nama Abu Bakar bin Abu Maryam, seorang perawi yang *dha'îf*. Abu Hatim menila kedua hadits tersebut sama-sama *dha'îf*. Sementara al-Mundziri, Ibnu Sholah, dan an-Nawawi menilai *hasan* haditsnya Ali. Lihat, *Nail al-Authâr* I/228.

148 Lihat, *al-Majmû'* II/26, 27. Menurut pendapat yang dibuat pegangan dalam mazhab Syafi'i alah, jika kulit seorang lelaki bersentuhan dengan kulit seorang wanita bukan *mahram* yang menimbulkan rangsangan nafsu, maka wudhu orang yang menyentuh batal, baik

antara wanita yang ada hubungan *mahram* dengan istri. Dalam hal ini yang mewajibkan berwudhu ialah kalau menyentuh istri, bukan menyentuh wanita yang ada hubungan *mahram*. Dan pada tempo yang lain lagi ia menyamakan keduanya. Sebagian ulama yang lain berpendapat, jika sentuhan menimbulkan kenikmatan maka membatalkan wudhu. Dalam hal ini tidak dipertimbangkan apakah sentuhan itu menggunakan pelapis atau tidak. Juga tidak disebutkan anggota-anggota tubuh tertentu. Dan menurut mereka, walaupun tanpa menimbulkan rangsangan syahwat hal itu tetap membatalkan wudhu. Inilah pendapat Imam Malik dan mayoritas pengikutnya.[149] Sementara menurut Imam Abu Hanifah, menyentuh wanita tidak membatalkan wudhu.[150]

Semua ulama *salaf* dari kalangan generasi sahabat mensyaratkan adanya rasa nikmat yang ditimbulkannya. Tetapi sepengetahuan saya, tidak ada seorang pun sahabat yang menyaratkan hal itu.

Pangkal perselisihan mereka dalam masalah ini terletak pada kata *lâmas* (لاَمَسَ) yang lazim diartikan menyentuh. Dalam perspektif Bahasa Arab kata ini mempunyai makna *isytirâk* atau ganda, yakni menyentuh yang lazim dilakukan dengan menggunakan tangan, dan sekali waktu sebagai kata kiasan dari bersetubuh. Ada sementara ulama yang berpendapat, bahwa menyentuh yang mewajibkan bersuci dalam ayat wudhu ialah bersetubuh, yakni dalam firman Allah Ta'âla surat **al-Maa-idah ayat 6**, *"Atau kamu menyentuh wanita..."*

Tetapi sebagian ulama yang lain berpendapat, bahwa yang dimaksud dalam ayat tersebut ialah menyentuh dengan tangan. Pendapat ini menggunakan kata umum yang dimaksudkan khusus. Jadi mereka menyaratkan adanya rasa nikmat. Tetapi di antara para ulama juga ada yang berpendapat, bahwa hal itu adalah menggunakan kalimat umum yang juga dimaksudkan umum, sehingga tidak perlu ada syarat rasa nikmat segala.

Ulama yang mengharuskan adanya syarat kenikmatan, bertentangan dengan keumuman ayat. Hal ini juga diperjelas oleh hadits Nabi *shallallahu alaihi wa sallam:*

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَلْمَسُ عَائِشَةَ عِنْدَ سُجُوْدٍ بِيَدِهِ وَرُبَّمَا لَمَسَتْهُ

"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam pernah menyentuh Aisyah dengan tangan ketika beliau sedang bersujud. Mungkin Aisyah juga menyentuh beliau."[151]

Para ulama ahli fiqih yang cenderung kepada hadits ini juga mengemukakan hadits lain yang diriwayatkan dari Hubaib bin Abu Tsabit dari Urwah dari Aisyah dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,*

أَنَّهُ قَبَّلَ بَعْضَ نِسَائِهِ ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلاَةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ فَقُلْتُ مَنْ هِيَ إِلاَّ أَنْتَ فَضَحِكَتْ

---

sengaja atau lupa, baik sebentar atau lama, baik sentuhannya dengan salah satu anggota wudhu atau bukan, baik yang menyentuh atau yang disentuh dalam keadaan normal atau buntung, baik anggota yang disentuh tambahan atau asli. Begitu pula batal wudhunya yang disentuh. Ini menurut sebagian besar murid Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* II/26.
Adapun jika bersentuhan dengan wanita-wanita *mahram*, maka tidak membatalkan wudhu.

149 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 27. Menurut versi pendapat populer Imam Ahmad, yang sampai membatalkan wudhu ialah menyentuh yang disertai dengan rangsangan dan tanpa ada sekat. Ia tidak membedakan antara wanita lain dengan wanita *mahram*, yang sudah dewasa dengan yang masih anak-anak. Tidak membatalkan wudhu menyentuh dengan tangan, bahkan dengan bagian anggota tubuh lainnya. Sekali waktu ia berpendapat, dalam keadaan apapun menyentuh itu hukumnya membatalkan wudhu. Tetapi ia juga berpendapat sebaliknya. Lihat, *al-Mughnî* I/152.

150 Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* I/148.

151 Diriwayatkan oleh an-Nasa'i. Kata al-Hâfizh, *isnâd*nya *shahîh*. Lihat, *Nail al-Authâr* I/222.

sesungguhnya beliau mencium salah seorang istrinya, lalu beliau keluar untuk shalat tanpa berwudhu terlebih dahulu. Saya berkata, "Istri Nabi itu Anda kan?" Aisyah tersenyum."[152]

Kata Abu Umar, hadits tadi dinilai *dha'îf* oleh ulama-ulama Hijaz, dan dinilai *shaḥîḥ* oleh ulama-ulama Kufah. Terkait penilaian *shaḥîḥ* ini, Abu Umar bin Abdul Barr berkata, "Hadits ini juga diriwayatkan dari jalur *sanad* Ma'bad bin Nabatah." Dan kata Imam Syafi'i, "Kalau hadits Ma'bad tentang mencium ini *shaḥîḥ*, maka penulis berpendapat bahwa menyentuh wanita tidak membatalkan wudhu."

Ulama-ulama yang berpendapat menyentuh wanita membatalkan wudhu, mereka mengemukakan argumen bahwa secara hakiki kata *lams* (لَمْسٌ) ialah menyentuh dengan tangan, dan secara majazi bisa diartikan bersetubuh. Jika sebuah kata berada di antara arti hakikat dan majaz, sebaiknya ditarik kepada arti hakikat, sampai ada dalil yang menunjukkan atas kemajazannya. Tetapi ulama-ulama yang lain berpendapat, jika sebuah kata sering dipakai untuk arti majaz, maka itulah yang lebih kuat untuk diberlakukan daripada arti hakikat. Contohnya seperti kata *al-ghâ`ith* (الغَائِطُ). Arti hakikatnya ialah duduk berjongkok di atas tanah. Akan tetapi, ia lebih banyak digunakan dalam arti majaz, yakni buang air besar. Menurut penulis, kata *lams* (لَمْسٌ) walaupun mengandung dua arti, yakni menyentuh dan bersetubuh, namun memiliki argumentasi yang sama atau hampir sama yang berarti berhubungan intim, walaupun menggunakan arti majaz. Soalnya untuk arti bersetubuh Allah Ta'âla memberi kinâyah (sindiran) dengan kalimat mubâsyarah atau saling bersentuhan, dan *lams* (لَمْسٌ) atau menyentuh.

Berdasarkan penafsiran seperti itu, ayat tadi bisa dijadikan dalil atas dibolehkannya bertayamum bagi orang yang sedang dalam keadaan *junub*, terlepas apakah kata tersebut diletakkan di awal atau yang diakhir. Insya Allah penjelasan ini akan dikemukakan secara detil dalam bab tayamum. Dengan pemahaman seperti ini, tidak ada kesan pertentangan antara ayat Al-Qur'an dengan hadits. Para ulama yang memahami kata *lams* (لَمْسٌ) dengan dua makna sekaligus, tidak dapat diterima. Sebab, jika orang Arab berbicara dengan *isim* (kata benda) yang memiliki makna ganda, maka yang mereka maksudkan hanya satu makna saja di antara makna-makna lain yang menunjukkan satu nama, bukan semua nama.

d. menyentuh kemaluan

Dalam masalah ini para ulama berbeda dalam tiga pendapat, di antara mereka berpendapat, menyentuh zakar dengan cara apapun dapat membatalkan wudhu. Inilah pendapat Imam Syafi'i berikut murid-

152 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, dan an-Nasa`i. Kata Abu Dawud, hadits ini *mursal*, karena Ibrahim at-Taimi tidak pernah mendengar dari Aisyah. Dan kata an-Nasa`i, dalam bab ini tidak ada yang lebih hasan daripada hadits tersebut, meskipun *mursal*.
Hadits ini juga diriwayatkan oleh oleh Imam Ahmad dan at-Tirmidzi. Katanya, aku mendengar Muhammad bin Ismail Bukhari menilai hadits ini *dha'îf*. Juga diriwayatkan oleh Abu Dawud, At-Tirmidzi, dan Ibnu Majah dari jalur *sanad* Urwah bin az-Zubair dari Aisyah. Dan juga diriwayatkan oleh Abu Dawud dari jalur *sanad* Urwah al-Muzani dari Aisyah. Kata al-Qath-than, hadits ini kabur. Kata at-Tirmidzi, Habib bin Abu Tsabit tidak pernah mendengar dari Urwah. Kata Ibnu Hazm, hadits ini tidak *shaḥîḥ*. Kalau pun *shaḥîḥ*, maka cenderung terkait pada masalah batalnya wudhu karena menyentuh. hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Syafi'i dari jalur *sanad* Ma'bad bin Nabatat dari Muhammad bin Umar dari Ibnu Atha' dari Aisyah dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Sesungguhnya beliau pernah mencium salah seorang istrinya, dan beliau tidak berwudhu lagi."* Katanya, saya tidak kenal keadaan Ma'bad. Sekalipun ia seorang perawi yang *tsiqah, hujjah*nya ialah riwayat dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Kata al-Hâfizh, hadits ini diriwayatkan dalam sepuluh versi yang dikemukakan oleh al-Baihaqi dalam *al-Khalafiyyât*. Ia menilainya *dha'îf*, tetapi Ibnu Abdul Barr menilainya *shaḥîḥ*. Lihat, *Nail al-Authâr Ma'a Muntaqa al-Akhbâr* I/231, *Nashb ar-Râyah* I/71, *al Talkhîs* I/123, dan *Subûl as-Salâm* I/64.

muridnya, Imam Ahmad, dan Dawud.[153] Di antara mereka berpendapat, menyentuh zakar sama sekali tidak membatalkan wudhu. Inilah pendapat Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya.[154] Kedua kelompok ulama ini masing-masing punya referensi pendapat yang diambil dari kalangan generasi sahabat dan generasi *tâbi'în*. Sementara ulama-ulama yang lain dalam hal cara menyentuh zakar ada beberapa pendapat. Di antara mereka membedakan sentuhan yang terasa nikmat dan yang tidak. Jika terasa nikmat maka membatalkan wudhu. Begitu pula sebaliknya. Di antara mereka membedakan sentuhan dengan menggunakan perut telapak tangan dan sentuhan dengan lainnya. Mereka mewajibkan wudhu terhadap orang yang menyentuh dengan menggunakan telapak tangan, bukan terhadap yang menyentuh dengan selainnya. Kedua pendapat ini dikutip dari Imam Malik dan murid-muridnya. Menurut mereka, mungkin telapak tangan dianggap membawa kenikmatan tersendiri. Ada sebagian ulama yang membedakan antara menyentuh dengan sengaja dan dengan lupa. Mereka mewajibkan wudhu kepada orang yang menyentuh dengan sengaja, bukan kepada orang yang memang lupa. Pendapat yang juga dikutip dari Imam Malik ini juga pendapat Dawud dan teman-temnanya. Dan ada sebagian ulama yang menyatakan bahwa hukum wudhu bagi orang yang menyentuh zakar adalah sunat, bukan wajib. Kata Abu Amr, "Pendapat terakhir inilah yang menjadi pedoman para pengikut Imam Malik di Marokko. Riwayat tentang masalah ini darinya masih kontroversial.[155]

Pangkal perbedaan pendapat dalam masalah menyentuh zakar ini dikembalikan pada dua hadits yang saling bertentangan. *Pertama,* hadits dari jalur *sanad* Busrah yang menyatakan, bahwa ia pernah mendengar Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

إِذَا مَسَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ

"Apabila salah seorang di antara kalian menyentuh penisnya, hendaklah ia berwudhu."[156]

Inilah hadits paling *masyhûr* di antara hadits-hadits lain yang menerangkan kewajiban berwudhu bagi orang yang menyentuh zakar. Hadits yang ditakhrij oleh Imam Malik dalam al-*Muwatha'* ini dinilai *shaḥîḥ*

153 Menurut Imam Syafi'i, jika seseorang menyentuh alat kelamin dengan perut telapak tangan, maka hal itu membatalkan wudhu, baik disertai rangsangan atau tidak. Hal ini berlaku untuk alat kelamin diri sendiri atau alat kelamin orang lain, baik yang masih anak-anak atau yang sudah dewasa, baik yang masih hidup atau yang sudah mati, baik laki-laki atau wanita. Yang batal ialah wudhu orang yang menyentuh saja. Lihat, *al-Majmû'* II/37, 38. Imam Ahmad memiliki dua versi pendapat. *Yang pertama*, hal itu tidak membatalkan wudhu, baik sengaja atau tidak, baik dengan menggunakan punggung telapak tangan atau punggungnya. *Yang kedua*, hal itu tidak membatalkan wudhu. Dan ada versi pendapat lain yang menyatakan, bahwa wudhu hanya diwajibkan bagi orang yang menyentuh dengan sengaja. Bagi yang tidak sengaja, tidak berkewajiban wudhu. Lihat, *al-Mughnî* I/178, 179, dan Lihat, *al-Muḥalla* I/325. Inilah pendapat Ibnu Umar, Sa'id bin al-Musayyab, Atha', Abban bin Utsman. Urwah, Sulaiman bin yaṣsar, az-Zuhri, al-Auza'i, dan versi pendapat yang poluler dari Imam Malik. hadits ini juga diriwayatkan dari Umar bin al-Khathab dan Abu Hurairah. Lihat, *al-Mughnî* I/178.

154 Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/35. Hal itu diriwayatkan dari Ali, Ammar, Ibnu Mas'ud, Hudzaifah, Imran bin Hashin, dan Abu Darda'. Rabi'ah, ats-Tsauri, dan Ibnu al-Mundzir setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Mughnî.*

155 Pendapat Imam Malik menyatakan bahwa menyentuh zakar itu dapat membatalkan wudhu, baik dengan menggunakan bagian perut telapak tangan atau jari-jarinya, baik menyentuhnya dari atas atau dari bawah atau dari tengah, dengan sengaja atau lupa, menimbulkan rangsangan atau tidak. Tetapi jika menyentuh anus tidak membatalkan wudhu, atau bagi seorang wanita yang menyentuh kemaluannya, sekalipun dengan memasukkan jari. Lihat, *asy-Syarḥ ash-Shaghîr* I/146.

156 Diriwayatkan oleh Imam lima, Imam Malik, Imam Syafi'i, Ibnu Khuzaimah, Ibnu Hibban, al-Hakim, dan Ibnu al-Jarud. Kata ad-Daruquthni, hadits ini *shaḥîḥ tsabit.* Juga dinilai *shaḥîḥ* oleh Yahya bin Mu'in, al-Baihaqi, al-Hazimi, dan Busrah. Ini adalah riwayat binti Shafwan bin Naufal al-Quraisyiyah al-Asadiyah, salah seorang wanita yang ikut berbai'at kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Abdullah bin Umar dan yang lain biasa meriwayatkan hadits darinya. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/66.

oleh Yahya bin Ma'in, dan Imam Ahmad bin Hanbal, dan dinilai *dha'îf* oleh ulama-ulama Kufah. Hadits senada diriwayatkan dari jalur sanad Ummu Habibah, dan dinilai *shahîh* oleh Imam Ahmad bin Hanbal. Dan hadits senada lagi diriwayatkan bersumber dari Abu Hurairah, dan dinilai *shahîh* oleh Ibnu Sakan, meskipun hadits itu tidak ada dalam *Shahîh* al-*Bukhârî*.

Hadits yang bertentangan dengan hadits pertama adalah hadits riwayat Thalaq bin Ali *radhiyallahu 'anhu*, ia berkata,

قَدِمْنَا عَلَى رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعِنْدَهُ رَجُلٌ كَأَنَّهُ بَدَوِيٌّ فَقَالَ: يَارَسُوْلَ اللهِ مَاتَرَى فِي مَسِّ الرَّجُلِ ذَكَرَهُ بَعْدَ أَنْ يَتَوَضَّأَ فَقَالَ: وَهَلْ هُوَ إِلاَّ بِضْعَةٌ مِنْكَ؟

Aku mendatangi Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam, dan pada saat itu ada seseorang yang sepertinya orang badui. Lalu ia bertanya, "Wahai Rasulullah, bagaimana menurut Anda tentang seseorang yang menyentuh zakarnya setelah ia berwudhu?" Beliau menjawab, "Bukankah itu hanya kelebihan dagingmu?"[157] Hadits ini dinilai shahîh oleh ulama-ulama Kufah dan lainnya.

Dalam menafsiri hadits-hadits tadi, para ulama menggunakan salah satu di antara dua metode, yakni metode *tarjîh*, *nasakh*, dan metode mengkompromikan. Ulama yang mengunggulkan hadits Busrah, atau me*nasakh* hadits Thalaq bin Ali, mereka mewajibkan wudhu terhadap orang yang menyentuh zakar. Sementara ulama yang lebih mengunggulkan hadits Thalaq bin Ali, mereka tidak mewajibkan wudhu terhadapnya. Sedangkan para ulama yang mengkompromikan kedua hadits tadi mengatakan bahwa menyentuh zakar bisa membatalkan wudhu dan bisa juga tidak. Atau menurut mereka, hadits Busrah memiliki konotasi bahwa menyentuh zakar hukumnya boleh, dan hadits Thalaq bin Ali memiliki konotasi bahwa hal itu tidak membatalkan wudhu.

Argumen-argumen yang dikemukakan oleh masing-masing pihak dalam mengunggulkan suatu hadits atas hadits-hadits lainnya, sangat panjang untuk dibicarakan. Hal itu ada dalam kitab-kitab karya mereka. Tapi titik perbedaan mereka adalah seperti yang penulis kemukakan tadi.

e. memakan makanan yang dimasak dengan api

Pada era awal Islam terdapat perbedaan pendapat tentang kewajiban berwudhu atas seseorang yang memakan makanan yang dimasak dengan api, mengingat adanya perbedaan beberapa hadits dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yang membicarakan masalah ini.

Setelah era pertama Islam, mayoritas ulama ahli fiqih *Amshâr* sepakat bahwa hal itu tidak membatalkan wudhu. Sebab menurut mereka, keempat Khulafaur Rasyidin juga berpendapat yang sama. Selain itu adalah berdasarkan hadits dari Jabir:

كَانَ أَخِيْرُ الْأَمْرَيْنِ مِنْ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَرْكَ الْوُضُوْءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ

"Dua perkara yang terakhir dari Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam ialah tidak ber-

157 Diriwayatkan oleh Imam lima, dan dinilai *shahîh* oleh Ibnu Hibban. Kata Ibnu al-Madini, hadits ini lebih *hasan* daripada hadits Busrah. Juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad, ad-Daruquthni, al-Baihaqi, dan Ibnu al-Jauzi. Lihat, *at-Talkhîsh*. Perawi hadits ini ialah Thalaq bin Ali bin Thalaq bin Amr. Ada yang mengatakan bin Thalaq bin Qais ar-Rab'i al-Hanafi as-Suhaimi, ayah Qais bin Thalaq yang memiliki beberapa hadits. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah*. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/66.

wudhu disebabkan memakan makanan yang disentuh api..."[158]

Tetapi, sebagian ulama ahli hadits, seperti Imam Ahmad, Ishaq, dan yang lain, mengatakan bahwa yang membatalkan wudhu hanya disebabkan memakan daging kambing, karena adanya hadits yang berlaku dari Rasulullah.[159]

f. tersenyum dalam shalat

Abu Hanifah mengemukakan sebuah pendapat yang aneh, yaitu bahwa tersenyum dalam shalat dapat membatalkan wudhu, berdasarkan hadits *mursal* yang diriwayatkan oleh Abu Aliyah, yakni:

أَنَّ قَوْمًا ضَحِكُوْا فِي الصَّلاَةِ فَأَمَرَهُمْ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِعَادَةِ الْوُضُوْءِ وَالصَّلاَةِ

"Sesungguhnya suatu kaum tersenyum ketika shalat, lalu Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menyuruh mereka mengulangi wudhu dan shalat."[160]

Mayoritas ulama menolak hadits ini dijadikan dalil dalam menetapkan hukum, karena nilai hadits ini *mursal* dan bertentangan dengan kaidah dasar, yakni sesuatu yang membatalkan shalat tidak berarti sekaligus membatalkan wudhu. Hadits tadi *mursal shaḥîḥ*.

g. mengusung jenazah

Ada sebagian ulama berpendapat bahwa mengusung jenazah dapat membatalkan wudhu. Pendapat aneh ini berdasarkan hadits *dha'îf*:

مَنْ غَسَلَ مَيِّتًا فَلْيَغْتَسِلْ وَمَنْ حَمَلَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ

"Siapa habis memandikan mayit, hendaklah ia mandi. Dan siapa habis mengusung mayit, hendaknya ia berwudhu."[161]

Patut diketahui bahwa mayoritas ulama berpendapat, hilangnya akal apapun penyebabnya, baik itu ayan, atau gila, atau mabuk, dapat membatalkan wudhu. Mereka meng-*qiyâs*kan hal itu dengan tidur. Sebab ketika

---

158 Diriwayatkan oleh Imam empat, dan Ibnu Hibban dari hadits Jabir. Kata an-Nawawi dalam *Syarḥ Muslim*, *".....tetapi hadits ini bersifat umum. Sedangkan hadits tentang berwudhu karena memakan daging unta bersifat khusus. Yang bersifat khusus itu harus lebih didahulukan daripada yang bersifat umum."* Lihat, *Nail al-Authâr* I/237. Wajib berwudhu karena memakan daging kambing itu pendapatnya Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/187. Dan juga pendapat Jabir, Ibnu Samurah, Muhammad bin Ishak, Abu Khaitsamah, Yahya bin Yahya, Ibnu al-Mundzir, dan salah satu versi pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/66.

159 Hadits ini diriwayatkan oleh Jabir bin Samurah, seseorang bertanya kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "Apakah kami harus wudhu karena memakan daging kambing?"*
Beliau bersabda, *"Kalau mau wudhu lah, dan kalau tidak, tidak usah berwudhu."*
Ia bertanya, *"Apakah kami harus wudhu karena memakan daging unta?"*
Beliau menjawab, *"Ya. Berwudhulah karena memakan daging unta."*
Ia bertanya, *"Apakah kami boleh shalat di kandang kambing?"*
Beliau bersabda, *"Boleh."*
Ia bertanya, *"Dan apakah kami boleh shalat di kandang unta?"*
Beliau bersabda, *"Tidak."*
Diriwayatkan oleh Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* I/227. Juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Dawud, at-Tirmidzi, Ibnu Majah, Ibnu Hibban, Ibnu al-Jarud, dan Ibnu Khuzaimah. Katanya, saya tidak melihat ada perbedaan di antara para ulama ahli hadits bahwa hadits ini *shaḥîḥ* dari segi pengutipan, karena orang-orang yang mengutipnya bersifat adil. Mereka semua mengutipnya dari al-Barra' bin Azib. Lihat, *Nail al-Authâr* I/239.

160 Kata az-Zaila'i, di dalamnya terdapat hadits-hadits *musnad*, dan hadits-hadits *mursal*. Semua hadits yang *musnad* tidak kuat, karena dikomentari. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/47, dan *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/29.

161 Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad, an-Nasa`i, dan at-Tirmidzi yang menilainya hadits *ḥasan*. Kata Imam Ahmad, tidak benar kalau dalam bab ini ada sesuatu. Dan dinilai *shaḥîḥ* oleh Ibnu Hibban, karena diriwayatkan dari beberapa jalur *sanad* yang tidak *dha'îf*. Kata al-Mawardi, sesungguhnya sebagian pemilik hadits ini telah meriwayatkannya dari sebanyak seratus dua puluh jalur *sanad*. Kata Imam Ahmad, hadits ini di*nasakh* dengan hadits yang diriwayatkan oleh al-Baihaqi yang bersumber dari Ibnu Abbas, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Tidak ada kewajiban mandi bagi kalian karena memandikan orang mati kalian. Sesungguhnya orang mati kalian itu mati dalam keadaan suci, bukan najis. Jadi kalian cukup mencuci tangan kalian saja."* Lihat, *Subûl as-Salâm* I/69, dan lihat, *al Talkhîsh* I/136.

sedang tidur, hadas biasa terjadi. Pendapat ini sebagai *ihtiyâth* atau langkah hati-hati yang cenderung memperberat hukum. Alasannya, karena hilangnya akal lebih berpotensi menyebabkan hadas.[162]

Itulah beberapa masalah yang populer telah disepakati dan diperselisihkan di kalangan para ulama ahli fiqih. Selanjutnya mari kita beranjak pada pembicaraan selanjutnya.[*]

5. Hal-hal yang Mensyaratkan Wudhu

Dasar bahasan ini ialah firman Allah *Ta'âla* surat **al-Maa-idah ayat 6**:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ﴿٦﴾

"Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat..."

Dan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam:*

لاَيَقْبَلُ اللهُ صَلاَةً بِغَيْرِ طَهُوْرٍ وَلاَصَدَقَةً مِنْ غُلُوْلٍ

"Allah tidak berkenan menerima shalat tanpa bersuci, dan sedekah dari orang yang korupsi."[163]

Berdasarkan ayat dan hadits tadi, para ulama sepakat bahwa bersuci merupakan salah satu syarat sahnya shalat, kendatipun mereka berbeda pendapat tentang apakah status bersuci ini sebagai syarat sah shalat atau syarat wajibnya. Namun mereka sepakat bahwa bersuci adalah syarat semua shalat, kecuali shalat jenazah dan sujud *tilâwah*. Dalam kedua masalah ini terjadi perselisihan pendapat yang cukup kontroversial. Penyebabnya karena istilah *shalat* mungkin dapat digunakan untuk shalat jenazah dan sujud *tilâwah*. Para ulama ahli fiqih yang menganggap istilah shalat meliputi shalat jenazah dan sujud *tilâwah*, mereka mensyaratkan bersuci pada keduanya.[164] Inilah pendapat mayoritas ulama. Sebaliknya para ulama yang beranggapan istilah *shalat* tidak mencakup shalat jenazah dan sujud *tilâwah*, mereka tentu tidak menyaratkan bersuci pada keduanya, karena dalam shalat jenazah tidak ada ruku' dan sujud. Sedangkan dalam sujud *tilâwah* tidak ada kewajiban berdiri dan ruku'.

a. menyentuh mushaf

Ada empat masalah yang terkait dengan persyaratan bersuci.

Apakah bersuci merupakan syarat untuk menyentuh mushaf atau tidak? Dalam hal, Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan Imam Syafi'i berpendapat bahwa bersuci merupakan syarat menyentuh mushaf.[165] Berbeda dengan ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri yang berpendapat sebaliknya.[166]

---

162 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/35 dalam fiqih mazhab Hanafi. Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/142 dalam fiqih mazhab Maliki. Lihat, *al-Majmû'* II/22 dalam fiqih mazhab Syafi'i. Dan lihat, *al-Mughnî* I/172 dalam fiqih mazhab Hanbali.

163 Diriwayatkan oleh Muslim dari riwayat Ibnu Umar. Juga diriwayatkan oleh al-Baghawi dalam *Syarh as-Sunnah*. Lihat, I/229. Bahkan diriwayatkan oleh jama'ah, kecuali Bukhari. Lihat, *Nail al-Authâr* I/241.

164 Di antara mereka ialah para ulama mazhab Hanafi. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/296 dalam syarat shalat jenazah. Lihat, I/272 dalam syarat sujud *tilâwah*. Di antara mereka ialah para ulama dari mazhab Maliki. Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/416 dalam syarat sujud Al-Qur'an. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 102 dalam syarat shalat jenazah. Di antara mereka ialah para ulama mazhab Syafi'i. Lihat, *ar-Raudhah* I/221 dalam syarat sujud *tilâwah*. Dan di antara mereka ialah para ulama mazhab Hanbali. Lihat, *al-Mughnî* I/620 dalam syarat sujud *tilawâh*. Dan lihat, *Manâr as-Sabîl* I/171 dalam syarat *thaharah* untuk menshalati jenazah.

165 Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/149. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/57. Lihat, *ar-Raudhah* I/79, dan ini adalah pendapat Imam Ahmad. Dan lihat, *al-Mughnî* I/147. Kata Ibnu Qudamah, saya tidak tahu ada yang menentang pendapat mereka, kecuali Dawud yang memperbolehkan menyentuhnya. lihat, *Manâr as-Sabîl* I/171
Di zaman kita sekarang ini ada sebagian ulama yang mengabaikan urusan-urusan agama. Mereka memperbolehkan menyentuh dan membaca mushaf bagi orang yang sedang *janâbah*, karena taklid pada ulama-ulama mazhab Zhâhiri. Sikap mereka sungguh sangat disayangkan.

166 *al-Muhalla I/102.*
Diriwayatkan oleh *al-Atsram*, ad-Daruquthni, dan Imam Malik secara *mursal*. hadits ini juga diriwayatkan oleh al-Hakim, al-Baihaqi dalam *al-Khilâfiyât*, dan oleh ath-Thabarani. Di dalam *isnâd*nya terdapat nama Suwaid bin Abu Hatim, seorang perawi yang *dha'îf*.

Latar belakang perselisihan mereka ialah perbedaan persepsi mereka dalam memahami firman Allah *Ta'âla* surat **al-Waqi'ah ayat 79**, "*Tidak menyentuhnya (mushaf) kecuali yang disucikan.*"

Kata *al-muthahharun* (*yang disucikan*) bisa dimaknai sebagai manusia dan malaikat. Ayat ini juga bisa diartikan sebagai *khabar* (berita) yang berisi larangan, atau kalimat berita yang tidak berkonotasi larangan. Ulama-ulama yang beranggapan bahwa yang dimaksud dengan kata *al-muthahharun* adalah manusia, dan *khabar* tersebut berkonotasi larangan, mereka mengatakan, "Sesungguhnya hanya orang yang dalam keadaan suci saja yang boleh menyentuh mushaf Al-Qur'an." Sebaliknya ulama-ulama yang beranggapan bahwa ayat ini merupakan berita yang tidak berkonotasi larangan, dan yang dimaksud dengan kata "*yang disucikan*" adalah malaikat, mereka mengatakan kalau di dalam ayat ini tidak terdapat dalil yang mensyaratkan bersuci guna menyentuh mushaf.

Jika tidak ada dalil dari Al-Qur'an maupun dari sunnah yang telah ditetapkan, maka persoalannya harus dikembalikan kepada hukum asal, yaitu boleh. Mayoritas ulama memperkuat pendapat mereka berdasarkan hadits Amr bin Hazm:

"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam menetapkan bahwa tidak boleh menyentuh Al-Qur'an kecuali orang yang suci."

Para ulama sering memperdebatkan hadits-hadits Amr bin Hazm apakah boleh diamalkan, karana adanya perubahan bahkan pemalsuan. Tetapi saya melihat Ibnu al-Mafuz menilai *shahîh* hadits Amr bin Hazm yang diriwayatkan oleh para perawi yang tsiqat ini, karena berisi ketetapan Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Tetapi hadits-hadits riwayat Amr bin Syu'aib dari ayahnya, dan dari kakeknya yang juga dijadikan dalil untuk memperkuat pendapat mayoritas ulama, oleh ulama-ulama dari kalangan mazhab Zhâhiri ditolak. Sedangkan Imam Malik memberi keringanan hukum bagi anak-anak untuk menyentuh mushaf dalam keadaan tidak suci. Alasannya, karena mereka belum *mukallaf*.

b. keadaan-keadaan orang yang *junub*

Para ulama berselisih pendapat tentang kewajiban berwudhu bagi orang yang *junub* dalam beberapa keadaan.

Pertama, jika seseorang hendak tidur dalam keadaan *junub*, menurut mayoritas ulama, ia disunatkan berwudhu terlebih dahulu, bukan diwajibkan.[167] Sedang menurut ulama-ulama dari kalangan mazhab Zhâhiri, ia wajib berwudhu berdasarkan sebuah hadits *shahîh* yang diriwayatkan oleh Umar. Pada suatu malam ia mengaku kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* kalau ia sedang *junub*. Lalu beliau bersabda, "*Setelah berwudhu basuhlah zakarmu, kemudian ti-*

Kata ath-Thabarani dalam *al-Ausath*, ia meriwayatkannya secara tunggal *(fard)*. Al-Hazimi menilai *isnâd*nya *hasan*. Tetapi an-Nawawi dan Ibnu Katsir menilainya *dha'îf*. Juga diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dan ath-Thabarani bersumber dari Ibnu Umar. Kata al-Hâfizh, *isnâd*nya tidak ada masalah. Tetapi di dalamnya terdapat nama Sulaiman al-Asydaq, seorang perawi yang kontroversial. Kata Ibnu Abdul Barr, ini mirip hadits *mutawâtir*, karena dilemparkan kepada manusia dengan cara diterimakan. Kata Ya'qub bin Sufyan, saya tidak tahu ada kitab yang lebih *shahîh* dari kitab ini. Dan kata al-Hakim, Umar bin Abdul Aziz dan az-Zuhri memandang kitab ini *shahîh*. Lihat, *Nail al-Authâr* I/243. Dan lihat, *at-Talkhîsh* I/129.

Hadits yang diriwayatkan oleh Amr bin Hazm dari ayahnya dari kakeknya, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* pernah menulis surat kepada penduduk Yaman yang antara lain isinya, "*al-Qur'an itu tidak disentuh kecuali orang yang suci.*"

Perawi hadits ini ialah Amr bin Hazm bin Zaid al Khazraji alias Abu Dhahhak. Perang yang pertama kali ia ikuti ialah perang Khandaq. Ketika masih berusia tujuh belas tahun ia ditugaskan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* ke penduduk Najran untuk memperdalam agama mereka, mengajari mereka Al-Qur'an, memungut zakat dari mereka, dan menulis kitab tentang *fara'idh*, sunnah-sunnah, sedekah, dan *diyat*. Ia wafat di Madinah pada zaman kekhilafahan Umar. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/69.

167 Lihat, *Nail al-Authâr* I/252.

durlah." Hadits ini juga diriwayatkan dari Nabi lewat jalur *sanad* Aisyah.[168]

Mayoritas ulama mengartikan perintah dalam hadits ini sebagai perintah yang berimplikasi sunat, dan mengalihkannya dari pengertiannya secara lahiriah, karena kewajiban bersuci secara syariat tidak sesuai bagi orang yang hendak tidur. Mereka juga mengemukakan hujjah dengan menuturkan hadits Ibnu Abbas, *"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam baru keluar dari WC Ketika menghampiri makanan, para sahabat berkata, "Apakah tidak sebaiknya kami memberi air pada Anda untuk bersuci?" Beliau bersabda, "Apakah saya ini akan shalat, sehingga harus berwudhu dahulu?" Dalam suatu riwayat disebutkan, "Sesungguhnya Rasulullah ditanya, "Apakah Anda mau berwudu?" Beliau menjawab, "'Saya ini tidak hendak melaksanakan shalat. Kenapa saya harus berwudhu?'"*[169]

Menggunakan hadits tadi sebagai dalil dalam masalah ini adalah lemah. Sebab, model pemahaman seperti dialog dalam hadits ini termasuk pemahaman yang paling lemah. Mereka kemudian mengajukan dalil lain berdasarkan hadits riwayat Aisyah:

أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَانَ يَنَامُ وَهُوَ جُنُبٌ لَايَمَسُّ الْمَاءَ

"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam tidur dalam keadaan junub, tanpa menyentuh air wudhu." Tetapi hadits ini pun dha'îf.[170]

Para ulama juga berselisih pendapat tentang kewajiban berwudhu terhadap orang *junub* yang akan makan atau minum, dan juga terhadap orang yang hendak melakukan ulang hubungan seks dengan istrinya. Menurut mayoritas ulama, tidak ada kewajiban sama sekali bersuci untuk hal-hal seperti itu. Sebab, bersuci hanya diwajibkan untuk hal-hal dan perbuatan yang agung, seperti shalat. Alasan lain, karena adanya hadits yang bertentangan. Contohnya seperti riwayat yang menyatakan:
"Sesungguhnya Nabi menyuruh orang junub yang hendak mengulangi lagi melakukan hubungan seks dengan istrinya, supaya berwudhu lebih dahulu."[171]

Ada riwayat lain yang menyatakan, "Sesungguhnya beliau melakukan hubungan seks, kemudian beliau mengulanginya lagi tanpa berwudhu terlebih dahulu."[172]

Ada juga riwayat yang menyatakan, bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* melarang makan dan minum bagi orang yang *junub* sebelum ia berwudu. Tetapi ada riwayat lain yang memperbolehkan hal itu.[173]

c. melakukan thawaf

Imam Malik dan Imam Syafi'i berpendapat, wudhu adalah syarat melakukan *thawâf*. Sementara Imam Abu Hanifah tidak

168 Kedua hadits tadi diriwayatkan oleh jama'ah. Lihat, *Nail al-Authâr* I/252.

169 Redaksi haditsnya, *"Sesungguhnya aku hanya diperintah berwudhu kalau aku hendak menunaikan shalat."* Diriwayatkan oleh para ulama pemilik kitab Sunan. Lihat, *Nail al-Authâr* I/252.

170 Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, dan at-Tirmidzi. Kata Imam Ahmad, hadits ini tidak *shahîh*. Kata Abu Dawud, hadits ini lemah. Dan kata Ibnu Mahfuz, para ulama ahli hadits sepakat bahwa ini keliru. Lihat, *Nail al-Authâr* I/256.

171 Hadits ini diriwayatkan oleh jama'ah, kecuali Bukhari saja, dengan redaksi, *"Jika salah seorang kalian menggauli istrinya, lalu ia mengulanginya, hendaklah ia berwudhu terlebih dahulu."* hadits ini bersumber dari Abu Said al-Khudri *radhiyallahu 'anhu*. Juga diriwayatkan oleh Ibnu Khuzaimah, Ibnu Hibban, dan al-Hakim. Lihat, *Nail al-Authâr* I/254.

172 Riwayat berisi larangan ini diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, dan Imam Ahmad. Lihat, *Nail al-Authâr*.

173 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 22 untuk pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Muhadz-dzab* dan *al-Majmû'* II/67 untuk fiqih ulama-ulama mazhab Syafi'i. dan inilah pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/296.

mensyaratkannya.[174] Latar belakang perbedaan mereka berkisar pada, apakah status *thawâf* bisa disamakan dengan shalat atau tidak. Soalnya terdapat riwayat hadits *shahîh*, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melarang wanita yang sedang haid melakukan *thawâf*, sebagaimana beliau melarang wanita yang haid melakukan shalat."[175]

Dalam hadits ini dijelaskan bahwa dari satu segi, *thawâf* mirip dengan shalat.[176] Dan dalam beberapa hadits serta *atsar* terdapat kesamaan istilah antara *thawâf* dan shalat. Oleh sebab itu, *hujjah* Imam Abu Hanifah yang menyatakan bahwa tidak semua perbuatan ibadah dapat terhalang oleh haid, adalah lemah. Sebab, menurut mayoritas ulama, bersuci adalah syarat untuk semua amalan ibadah asalkan tidak sedang dalam keadaan haid. Artinya, jika sudah suci ia boleh melakukan ibadah seperti puasa, shalat, dan *thawâf*.

d. berzikir dan membaca Al-Qur`an

Mayoritas ulama berpendapat, bagi orang yang tidak punya wudhu boleh membaca Al-Qur'an dan berdzikir kepada Allah.[177] Tetapi menurut sebagian ulama yang lain, hal itu harus dilakukan dalam keadaan telah bersuci.

Yang menjadi akar perbedaan tersebut ialah dua hadits *shahîh* yang terkesan saling bertentangan. Pertama, hadits Abu Jahm. Ia berkata,

أَقْبَلَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ نَحْوِ بِئْرِ جَمَلٍ فَلَقِيَهُ رَجُلٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ حَتَّى أَقْبَلَ عَلَى الْجِدَارِ فَمَسَحَ بِوَجْهِهِ وَيَدَيْهِ ثُمَّ أَنَّهُ رَدَّ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ

"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam muncul dari arah sumur Jamal. Beliau berpapasan dengan seseorang yang mengucapkan salam namun beliau tidak menjawab salam orang itu. Kemudian ia pergi ke suatu tembok dan mengusapkan wajah serta tangannya. Baru setelah itu Rasulullah berkenan menjawab salamnya."[178]

Kedua, hadits riwayat Ali, *"Sesungguhnya tidak ada sesuatupun yang menghalangi Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam untuk membaca Al-Qur'an kecuali janâbah."*[179]

---

174 Menurut ulama-ulama mazhab Hanafi, suci dari hadas atau *janâbah* ketika *thawâf* adalah syarat sempurna, bukan syarat boleh. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/504.

175 Barangkali yang dimaksud ialah hadits Aisyah, yakni sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "Lakukan seperti yang dilakukan oleh orang yang sedang menunaikan ibadah haji. Hanya saja kamu tidak boleh berthawâf di Ka'bah sebelum kamu suci."* hadits ini disepakati oleh Bukhari dan Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* I/52.

176 Yaitu sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "Thawâf itu sama seperti shalat. Hanya saja Allah menghalalkan berbicara di dalamnya. Barangsiapa berbicara, berbicaralah yang baik-baik saja."* Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi, dan ad-Daruquthni. Dinilai *shahîh* oleh Ibnu as-Sakan, Ibnu Khuzaimah, Ibnu Hibban, dan al-Hakim. Lafalnya oleh al-Hakim. Lihat, *at-Talkhîsh* I/129.

177 Di antara mereka ialah empat Imam. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* dalam fiqih Abu Hanifah. Lihat, *ar-Raudhah* I/76. Dan lihat, *al-Mughnî* I/142 dalam fiqih Ahmad.

178 Hadits ini disepakati oleh Bukhari dan Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* I/250. Perawi hadits ini ialah Abul Jahm. Dialah Abdullah bin al-Harits bin al-Ammat. *Bi'ru Jamâl* adalah nama sebuah tempat yang terletak di dekat Madinah. Kata an-Nawawi, hadits ini menunjukkan atas kebolehan tayamum untuk shalat-shalat sunat dan keutamaan-keutamaan yang lain seperti sujud *tilawâh*, sujud syukur, memegang Al-Qur'an, dan lain sebagainya, sebagaimana boleh untuk hal-hal yang fardhu. Inilah pendapat seluruh ulama. Lihat, *Nail al-Authâr* I/250.

179 Redaksi hadits dari Ali bin Abu Thalib ialah, ia berkata, *"Sesungguhnya setelah buang air besar Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam keluar lalu membaca Al-Qur'an, kemudian memakan daging bersama kami. Hal itu tidak menghalangi beliau."* Terkadang ia mengatakan, *"...tidak ada satu pun yang mencegah beliau dari Al-Qur'an kecuali janâbah."* Diriwayatkan oleh Imam lima. Adapun redaksi at-Tirmidzi ialah, *"Beliau membacakan Al-Qur'an kepada kami setiap saat, asalkan beliau tidak dalam keadaan sedang junub."* Lihat, *Nail al-Authâr* I/365.

Menurut mayoritas ulama, hadits yang kedua tadi me*nasakh* hadits kedua. Para ulama yang mewajibkan berwudhu bagi orang yang berdzikir kepada Allah, mereka mengunggulkan hadits yang pertama.[*]

B. MANDI

Dasar dalam bersuci yang satu ialah firman Allah *Ta'âla* surat **al-Maa-idah ayat 6**:

وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ ﴿٦﴾

"Dan jika kamu dalam keadaan junub, maka mandilah."

Pembahasan yang sekaligus mencakup pokok-pokoknya ini meliputi kewajiban mandi, orang yang wajib mandi, dan air mutlak yang digunakan untuk mandi. Pembahasan ini akan dibagi menjadi tiga rangkaian. *Pertama,* tentang apa yang harus dilakukan dalam mandi. *Kedua,* tentang hal-hal yang membatalkan mandi. Dan *ketiga,* tentang hukum hal-hal yang membatalkan mandi.

Perihal siapa yang diwajibkan mandi, ialah orang yang diwajibkan melakukan shalat. Dalam masalah ini tidak ada perbedaan pendapat di kalangan para ulama. Demikian pula tentang kewajibannya. Dalil-dalil tentang hal ini adalah dalil-dalil tentang wudhu itu sendiri, sebagaimana yang telah kami kemukakan sebelumnya. Begitu pula dengan hukum air.

1. Apa yang Harus Dilakukan dalam Mandi

Bahasan ini terkait dengan empat masalah.

a. menggosokkan tangan ke sekujur tubuh

Ulama-ulama berbeda pendapat, apakah menggosokkan tangan ke sekujur tubuh termasuk syarat mandi, seperti yang dilakukan terhadap anggota–anggota wudhu? Atau hanya cukup mengguyurkan air ke sekujur tubuh, walaupun tanpa menggosokkan tangan? Mayoritas ulama berpendapat, menguyurkan air ke sekujur tubuh sudah dianggap cukup. Tetapi menurut Imam Malik dan sebagian besar muridnya, dan al-Muzani salah seorang murid utama Imam Syafi'i, mengguyurkan air saja tidak cukup. Bahkan kalau orang yang mandi tidak menggosokkan tangannya pada bagian tubuh, mandinya belum dianggap sempurna.

Latar belakang perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam masalah ini ialah karena adanya makna ganda pada kata *al-ghuslu* (الْغُسْلُ), selain adanya pertentangan lahiriah hadits yang membahas tentang tata cara mandi, karena menyamakan mandi dengan wudhu. Sementara hadits-hadits *shahîh* yang membicarakan soal tata cara mandi Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* terlebih hadits riwayat Aisyah dan Maimunah, tidak menyebutkan kalimat *menggosokkan tangan.* Yang disebutkan hanya kata *menyiramkan* dan *menguyurkan air* saja.

Disebutkan dalam hadits Aisyah *radhiyallahu 'anha,* ia berkata,

كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اغْتَسَلَ مِنَ الْجَنَابَةِ يَبْدَأُ فَيَغْسِلُ يَدَيْهِ ثُمَّ يَفْرَغُ بِيَمِيْنِهِ عَلَى شِمَالِهِ فَيَغْسِلُ فَرْجَهُ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ وُضُوْءَهُ لِلصَّلاَةِ ثُمَّ يَأْخُذُ الْمَاءَ فَيُدْخِلُ أَصَابِعَهُ فِي أُصُوْلِ الشَّعْرِ ثُمَّ يُصَبُّ عَلَى رَأْسِهِ ثَلاَثُ غُرُفَاتٍ ثُمَّ يُفِيْضُ الْمَاءُ عَلَى جِلْدِهِ كُلِّهِ

"Apabila Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam mandi karena junub, beliau memulai dengan mencuci tangan lalu mengguyurkan air dengan tangan kanan ke tubuh bagian kirinya. Setelah mencuci kemaluannya, be-

liau berwudhu seperti cara wudhu untuk shalat. Lalu beliau mengambil air dan menyelipkan jari-jarinya ke pangkal rambut. Setelah mengguyurkan air ke kepala sebanyak tiga kali, beliau lalu mengguyurkan air ke seluruh tubuhnya."[180]

Cara mandi Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yang disebutkan dalam hadits Maimunah hampir sama dengan hadits ini. Hanya saja -dalam hadits riwayat Maimunah- di antara anggota tubuh yang masuk rukun wudhu yang beliau basuh terakhir kali ialah kaki. Selanjutnya beliau mengakhiri mandi.

Disebutkan dalam hadits riwayat Ummu Salamah, sesungguhnya ia bertanya kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "Apakah aku harus mengurai gulungan rambutku untuk mandi janâbah?"* Beliau bersabda, *"Sesungguhnya kamu cukup mengguyurkan air ke kepalamu sebanyak tiga kali. Kemudian guyurkan ke seluruh tubuhmu. Dengan demikian kamu telah selesai bersuci."*[181]

Hadits ini lebih kuat daripada hadits-hadits lain yang menjelaskan tidak adanya kewajiban menggosok sekujur tubuh saat mandi *janâbah*. Sebab, tidak mungkin Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menjelaskan cara mandi yang benar, padahal beliau sendiri tidak menggosok dan tidak memerintahkan hal itu.

Hadits Ummu Salamah hanya menjelaskan syarat-syarat mandi. Itulah sebabnya para ulama sepakat bahwa cara mandi yang disebut dalam hadits Maimunah dan Aisyah itulah yang paling sempurna. Sementara hadits Ummu Salamah hanya menjelaskan sebagian dari rukun mandi saja.

Sesungguhnya wudhu sebelum memulai mandi bukan merupakan syarat. Namun ada pendapat kontroversial yang berasal dari Imam Syafi'i yang jika dilihat dari aspek lahirah hadits cukup kuat. Tetapi betapapun lebih kuat pendapat mayoritas ulama kalau dilihat dari segi logika. Karena mandi menjadi syarat sahnya wudhu, bukan sebaliknya. Kalau perbedaan tersebut diperhatikan dengan saksama, hal itu termasuk *qiyâs* yang bertentangan dengan lahiriah hadits. Sebagaimana yang telah kita keta-hui bersama, metode yang lazim berlaku di kalangan para ulama mazhab Syafi'i ialah dengan mengunggulkan lahiriah hadits daripada *qiyâs*. Berdasarkan metode Syafi'i ini, ada sebagian ulama yang tidak mewajibkan menggosok seluruh tubuh dalam mandi *janâbah*. Tetapi juga ada sebagian ulama yang lebih memilih meng*qiyâs*kan mandi dengan wudhu, berdasarkan lahiriah hadits. Jadi mereka mewajibkan menggosok sekujur tubuh dalam mandi *janâbah*, sebagaimana kewajiban dalam wudhu. Artinya, para ulama yang lebih mengutamakan *qiyâs* berpendapat, wajib menggosok. Sebaliknya para ulama yang lebih mengutamakan lahiriah hadits berpendapat, tidak wajib menggosok. Yang dimaksud dengan *qiyâs* di sini ialah menganalogikan mandi dengan wudhu. Menggunakan *hujjah* dari segi istilah sangat lemah, karena kata *at-thuhr* (الطُّهْرُ) dan al-*ghusl* (الْغُسْلُ) dalam Bahasa Arab menun-

180 Hadits Aisyah diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim. Selengkapnya ialah, *"....Setelah mengguyur seluruh badan, kemudian ia membasuh kakinya."* Dan hadits Mu'awiyah diriwayatkan oleh jama'ah. Lihat, *Nail al-Authâr*.

181 Hadits Ummu Salamah diriwayatkan oleh jama'ah, kecuali Bukhari. Kalimat *"dengan demikian kamu telah selesai bersuci"*, diganti dengan kalimat *"maka kamu telah bersuci"*. Lihat, *Nail al-Authâr* I/291. Lihat, *al-Mughnî* I/219, baik bagi yang menyaratkan harus menggosok dan mengaktifkan tangan, dan juga bagi yang tidak mensyaratkannya. Lihat, *Tuhfah al-Fuqâha`*. Lihat, *Qawânin al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*. Dan lihat, *al-Majmû'* II/188. Tiga Imam mazhab tidak mensyaratkan hal itu. Sementara Imam Malik mensyaratkannya. Demikian pula dengan al-Muzani dari mazhab Syafi'i.

jukkan makna ganda. Dan keduanya dapat diartikan mandi.

b. niat

Ulama-ulama ahli fiqih berbeda pendapat, apakah niat termasuk syarat mandi atau bukan? Perbedaan ini sangat mirip dengan perbedaan tentang wudhu.

Menurut Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Ahmad, Abu Tsaur, dan Dawud beserta murid-muridnya, niat adalah termasuk sebagian syarat wudhu.[182] Sementara menurut ats-Tsauri, dan Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, niat bukan syarat mandi.[183] Jadi sah hukumnya mandi tanpa niat. Kata mereka, masalah mandi sama dengan masalah wudhu. Dan tentang yang menjadi sebab timbulnya perbedaan pendapat dalam masalah wudhu sebelumnya sudah kami kemukakan sebelumnya.

c. *madhmadhah* (berkumur) dan *istinsyaq* (memasukkan air ke dalam hidung) sebelum mandi

Ulama-ulama ahli fiqih berbeda pendapat tentang *madhmadhah* atau berkumur dan *istinsyâq* atau menghirup air ke dalam hidung sebelum mandi, sebagaimana yang mereka perselishkan dalam wudhu, yakni apakah keduanya wajib atau tidak? Sebagian ulama mengatakan, wajib. Dan sebagian yang lain, yakni Imam Syafi'i dan Imam Malik mengatakan, tidak wajib.[184] Yang mengatakan wajib ialah Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya.[185] Dan yang mengatakan tidak wajib ialah Imam Malik dan Imam Syafi'i.

Pangkal perbedaan mereka ini karena hadits riwayat Ummu Salamah yang mereka anggap bertentangan dengan hadits-hadits lain yang menerangkan tata cara wudhu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ketika hendak berwudhu, yakni perintah supaya berkumur dan menghirup air ke dalam hidung terlebih dahulu. Sementara dalam hadits riwayat Ummu Salamah tidak ada perintah seperti itu.

Para ulama yang menilai hadits riwayat Maimunah dan Aisyah sebagai penjelasan terhadap hadits Ummu Salamah yang masih bersifat umum, dan berdasarkan firman Allah surat **al-Maa-idah ayat 6**, mereka menyatakan bahwa berkumur dan menghirup air ke dalam hidung itu wajib. Sedangkan para ulama yang menganggap ada pertentangan antara kedua hadits tersebut, mereka mengambil kesimpulan bahwa hadits Aisyah dan Maimunah berkonotasi sunat, dan mengambil kesimpulan hadits Ummu Salamah berkonotasi wajib.

Berdasarkan alasan ini pula para ulama berbeda pendapat, tentang apakah menyela-nyelakan jari ke dalam rambut hukumnya wajib dalam mandi atau tidak?

Menurut Imam Malik, hal itu hukumnya sunat.[186] Dan menurut selain Imam Malik, hal itu hukumnya wajib. Pendapat yang menyatakan wajib menyela-nyelakan jari jemari adalah berdasarkan riwayat hadits dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau bersabda, *"Sesungguhnya di bawah semua kulit itu ada jinabat. Oleh karena itu bersihkanlah kulit, dan basahilah rambut."*[187]

---

182 Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/166 untuk pendapat Imam Malik, dan *Kifâyah al-Akhyâr* I/76 untuk pendapat Imam Syafi'i. Dan inilah pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/220.

183 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/51.

184 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 28. Dan Lihat, *ar-Raudhah* I/88.

185 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/52. Inilah pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/220.

186 *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 28. Dan Lihat, *ar-Raudhah* I/88.

187 Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud dan at-Tirmidzi yang menganggapnya *shahîh*, bersumber dari Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu*, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Sesungguhnya di bawah semua kulit itu ada janâbah.*

d. berurutan atau tidak?

Para ulama berbeda pendapat tentang apakah termasuk syarat mandi itu harus seketika dan berurutan atau tidak, sebagaimana mereka berbeda pendapat tentang hal itu dalam wudhu?[188]

Sumber perbedaan mereka dalam masalah ini ialah karena persoalan, apakah tindakan Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* cenderung diartikan wajib atau sunat. Soalnya tidak ada satu pun riwayat yang menyatakan kalau beliau pernah berwudhu tanpa *muwalat* (saling mengiringi). Sebagian ulama berpendapat bahwa berurutan dalam mandi itu lebih jelas daripada berurutan dalam wudhu, yaitu antara kepala sampai bagian-bagian tubuh yang lain, berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dalam hadits Ummu Salamah:

إِنَّمَا يَكْفِيْكَ أَنْ تَحْثِيَ عَلَى رَأْسِكِ الْمَاءَ ثَلاَثَ حَثَيَاتٍ ثُمَّ تُفِيْضِيْ الْمَاءَ عَلَى جَسَدِكِ

"Sesungguhnya kamu cukup mengguyurkan air ke kepalamu sebanyak tiga kali. Kemudian guyurkan ke seluruh tubuhmu. Dengan demikian kamu telah selesai bersuci."[189]

2. Hal-hal yang Membatalkan Mandi

Dasar dalam pembicaraan ini ialah firman Allah *Ta'âla* surat **al-Maa-idah ayat 6**:

وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ ﴿٦﴾

"Dan jika kamu junub maka mandilah."

Dan firman Allah *Ta'âla* surat **al-Baqarah ayat 222**:

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى ﴿٢٢٢﴾

"Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah, 'Haid adalah suatu kotoran.'"

Para ulama sepakat atas kewajiban bersuci dari dua hadas. Salah satunya ialah keluar sperma dalam keadaan sehat, ketika sedang terjaga maupun sedang tidur, baik dari orang laki-laki maupun perempuan. Kecuali pendapat dari Ibrahim an-Nakh'ai. Menurutnya, seorang wanita tidak wajib mandi karena bermimpi mengeluarkan sperma. Dasar kesepakatan para ulama yang menyamakan hukum atas laki-laki dan perempuan dalam hal bermimpi mengeluarkan sperma, ialah hadits Ummu Salamah yang menyatakan, sesungguhnya ia bertanya, *"Wahai Rasulullah, seorang wanita yang mengalami mimpi seperti yang dialami oleh laki-laki, apakah ia wajib mandi?" Beliau bersabda, "Ya, kalau ia melihat air."*

Adapun hadits kedua yang juga mereka sepakati ialah tentang darah haid ketika sudah mampat. Hal itu berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat **al-Baqarah ayat 222**, *"Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah, 'Haid adalah suatu kotoran.'"* Dan juga berdasarkan apa yang pernah diajarkan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* kepada Aisyah dan wanita-wanita lainnya.

Dalam bahasan ini para ulama berbeda pendapat tentang *ushûl* dalam dua masalah yang cukup terkenal.

Oleh karena itu basuhlah rambut, dan bersihkan kulit." Kata Abu Dawud, hadits ini *munkar.* Lihat *Subûl as-Salâm* I/91. Dalam versi riwayat lain disebutkan, *".... Basahilah rambut, dan bersihkanlah kulit."* Diriwayatkan oleh Ibnu Majah dan al-Baihaqi. Lihat, *Nail al-Authâr* I/260.

188 Menurut mayoritas ulama, tidak wajib berurutan dan *muwâlah*. Kata Rabi'ah, orang yang sengaja mandi tidak sekalian, ia harus mengulanginya. Al-Laits setuju pada pendapat ini. Sementara pendapat Imam Malik beragam. Kata Ibnu Aqil dan al-Amidi, orang yang setelah membasuh seluruh tubuhnya kecuali kaki, kemudian ia hadas, maka ia harus berurutan dalam membasuh ketiga anggota, karena status hal itu menjadi tersediri disebabkan oleh hadas kecil. Dan tidak wajib berurutan terhadap kaki, karena terkumpulnya dua hadas. Lihat, *al-Mughnî* I/220.

189 *Takhrîj*nya sudah dikemukakan sebelumnya.

a. bersuci setelah melakukan hubungan seks

Para sahabat *radhiyallahu 'anhum* berselisih pendapat tentang alasan diwajibkannya bersuci setelah melakukan hubungan seks. Menurut sebagian mereka, wajib hukumnya mandi karena ada pertemuan dua jenis alat kelamin yang berbeda, terlepas apakah sampai mengeluarkan sperma atau tidak mengeluarkan. Inilah pendapat yang dijadikan pegangan oleh para ulama *Amshâr*, Imam Malik berikut murid-muridnya, Imam Syafi'i berikut murid-muridnya,[190] dan beberapa ulama dari mazhab Zhâhiri. Sementara sebagian ulama dari mazhab Zhâhiri lainnya berpendapat, yang diwajibkan bersuci hanya hubungan seks yang sampai mengeluarkan sperma.[191]

Pangkal perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan para ulama dalam masalah ini, ialah adanya beberapa hadits yang terkesan bertentangan. Karena dalam masalah ini ada dua hadits yang sama-sama disepakati ke*shahîh*annya. Kata al-Qadhi *rahimahullah*, yang dimaksud ialah hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim, Atau minimal yang telah mereka sepakati. Yang pertama, hadits Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu*, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, sesungguhnya beliau bersabda,

إِذَا قَعَدَ بَيْنَ شُعَبِهَا الْأَرْبَعِ وَأَلْزَقَ الْخِتَانُ بِالْخِتَانِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ

"Jika ia telah duduk di antara empat sudut (selangkangan) anggota badannya, lalu dua alat kelamin menempel, maka wajib mandi."[192]

Dan *kedua*, hadits Utsman, sesungguhnya ia ditanya, *"Bagaimana menurut Anda tentang seseorang yang menyetubuhi istrinya namun ia tidak mengeluarkan sperma?"* Utsman menjawab, *"Ia harus berwudhu seperti ia berwudhu untuk melakukan shalat."*[193] Aku mendengar hal itu dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.*

Tentang kedua hadits ini ada dua pendapat di kalangan para ulama. Pertama, pendapat *menasakh*. Dan kedua, pendapat mengembalikan kepada kesepakatan jika terjadi pertentangan yang tidak mungkin ada upaya *tarjîh* atau pengunggulan maupun *jam'u* atau mengkompromikan. Menurut mayoritas ulama, hadits Abu Hurairah menasakh hadits Utsman. Argumen atau *hujjah* mereka atas hal itu ialah hadits yang diriwayatkan dari Ubai bin Ka'ab, bahwa ia berkata, *"Sesungguhnya pada zaman permulaan Islam, Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menjadikan hal itu sebagai rukhsah atau kemurahan. Kemudian beliau memerintahkan mandi."*[194] Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud.

Para ulama yang menganggap bahwa kedua hadits yang bertentangan tersebut termasuk yang tidak mungkin dilakukan upaya *tarjîh* atau pengunggulan maupun

190 Inilah pendapat Imam Ahmad, dan Imam Abu Hanifah. Lihat, *al-Mughnî* I/204, *Tuhfah el-Fuqahâ'* I/47, dan *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/164 untuk pendapat Imam Malik.

191 Ibnu Hazm termasuk yang berpendapat seperti itu. Lihat, *al-Muhalla* II/6.

192 Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim bersumber dari Abu Hurairah dengan redaksi, *"Jika ia telah duduk di antara empat sudut anggota badannya, lalu ia bekerja keras, sungguh ia wajib mandi."* Dalam riwayat Muslim ada tambahan kalimat, *" ..... meskipun tidak sampai keluar sperma."* Yang dimaksud empat sudut anggota badannya ialah sepasang tangan dan sepasang kaki. Ada yang mengatakan, yakni sepasang betis dan sepasang paha. Dan juga ada yang mengatakan, yakni selain itu. Masing-masing merupakan kiasan dari hubungan seks.
Oleh mayoritas ulama hadits ini dijadikan dalil bahwa hadits *menasakh* pengertian hadits, *"Air itu karena air."* Lihat, *Subûl as-Salâm* I/85.

193 Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/84.

194 Diriwayatkan oleh Imam Ahmad, dan dinilai *shahîh* oleh Ibnu Khuzaimah serta Ibnu Hibban. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/85.

jam'u atau mengkompromikan, maka harus dikembalikan pada kesepakatan, yakni adanya air dari air (sperma). Mayoritas ulama mengunggulkan hadits Abu Hurairah dari segi *qiyâs*. Kata mereka, jika terjadi kesepakatan bahwa bertemunya dua jenis alat kelamin yang berbeda maka hal itu mewajibkan mandi janâbah. Bahkan mereka menguatkan pendirian tersebut dengan mengemukakan hadits Aisyah, karena ia mengabarkan hal itu dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* sebagaimana yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim.[195]

b. ukuran keluarnya sperma

Para ulama berbeda pendapat tentang ukuran keluarnya sperma yang menghaskan mandi. Menurut Imam Malik, ukurannya ialah rasa nikmat.[196] Dan menurut Imam Syafi'i, keluarnya sperma saja sudah cukup sebagai ukuran bagi kewajiban mandi, baik hal itu menimbulkan rasa nikmat atau tidak.[197]

Pangkal perbedaan tersebut berpulang pada dua persoalan.

Pertama, apakah istilah *junub* mencakup orang yang *junub* karena tidak normal atau bukan? Ulama yang berpendapat bahwa istilah *junub* hanya berlaku pada orang yang *junub* secara normal, tentu tidak ada kewajiban mandi atas orang yang mengeluarkan sperma tanpa ada rasa nikmat. Sementara ulama yang berpendapat bahwa istilah *junub* juga berlaku pada orang yang spermanya keluar dengan mengenyampingkan cara keluarnya, tentu ada kewajiban mandi atas orang yang mengeluarkan sperma, walaupun tidak disertai rasa nikmat.

Kedua, menyamakan keluarnya sperma yang tidak menimbulkan rasa nikmat dengan darah *istiḥâdhah*. Tentang darah *istiḥâdhah* ini para ulama juga berbeda pendapat, apakah wajib mandi atau tidak. Hal ini bisa diketahui dengan detil dalam bahasan haid.

Di kalangan mazhab Maliki, ada masalah baru, yaitu tentang seseorang yang mengeluarkan sperma lewat kemaluannya disertai rasa nikmat, kemudian pada saat lain ia mengeluarkan sperma tanpa rasa nikmat, seperti keluarnya sperma setelah melakukan hubungan intim dan sudah mandi. Dalam hal ini, ia wajib mandi lagi.

Sebab, sekali waktu sperma keluar dengan menimbukan rasa nikmat, dan pada waktu yang lain sperma keluar tanpa menimbukan rasa nikmat. Para ulama yang lebih menekankan unsur kenikmatannya, mereka mewajibkan mandi. Begitu pula sebaliknya.[*]

3. Hukum Janâbah dan Haid

Terkait soal hukum hadas besar berupa *janâbah* terdapat tiga masalah:

a. masuk masjid

Para ulama berselisih atas tiga pendapat tentang hukum masuk mesjid bagi orang

195 Ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Apabila ia telah duduk di antara empat sudut anggota badannya, lalu dua alat kelamin menempel, maka wajib mandi."* Diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Muslim, dan at-Tirmidzi yang menilainya *shaḥîḥ*. Redaksinya, *"Jika dua alat kelamin bersentuhan, maka wajib mandi."* Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* I/260.
Kata asy-Syaukani, empat khalifah, dan mayoritas ulama ahli fiqih dari kalangan sahabat maupun *tabi'în* serta generasi berikutnya berpendapat bahwa wajib mandi hanya karena sudah terjadi penetrasi atau bertemunya dua alat kelamin. Ibnu Abdul Barr mengutip dari sebagian mereka bahwa berdasarkan *ijmâ'* atau kesepakatan para sahabat, wajib mandi karena bertemunya dua alat kelamin yang berbeda. Sementara menurut kami tidak begitu. Perbedaan dalam hal ini lemah, karena pendapat mayoritas adalah sebagai *hujjah* atas yang menentang mereka. Ulama-ulama dari kalangan generasi dahulu (*salaf*) maupun dari generasi belakangan (*khalaf*) telah sepakat bahwa bertemunya dua alat kelamin yang berlainan jenis itu mewajibkan mandi. Sekian. Lihat, *Nail al-Authâr* I/259.

196 Lihat, *asy-Syarḥ ash-Shaghîr* I/161, dan inilah pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* I/163, dan *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/44. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/119.

197 Lihat, *ar-Raudhah* I/83. Ada yang mengatakan, ia tidak wajib mandi.

yang sedang *junub*. Ada sebagian ulama yang melarangnya secara mutlak. Inilah pendapat Imam Malik dan murid-muridnya.[198] Ada sebagian ulama yang melarang orang *junub* tinggal di mesjid, kecuali kalau hanya sekedar lewat. Inilah pendapat Imam Syafi'i.[199] Dan ada pula sebagian ulama yang membolehkan semua itu. Di antara yang berpendapat seperti ini ialah Dawud dan murid-muridnya.[200]

Sumber perbedaan pendapat antara Imam Syafi'i dan para ulama mazhab Zhâhiri ialah karena mereka berbeda dalam memahami firman Allah *Ta'âla* surat **an-Nisa' ayat 43**:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ ﴿٤٣﴾

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat sedang kamu dalam keadaan mabuk"

Tetapi ada peluang untuk menakwili ayat tadi secara majazi maupun secara hakiki. Jika ditakwili secara majazi, berarti ada kalimat yang dibuang, yakni kalimat *tempat shalat*. Kalau dimunculkan berbunyi, *"Janganlah kamu mendekati tempat shalat."* Jadi orang yang hanya sekedar lewat, dikecualikan dari larangan mendekati tempat shalat. Dan jika ditakwili secara hakiki, berarti tidak ada kalimat yang dibuang sama sekali. Pemahaman kita harus kembali kepada hakikat, dan apa yang tampak pada ayat tersebut. Kalau begitu kalimat *yang melintasi jalan* berarti seorang musafir yang dalam keadaan *junub* dan tidak menemukan air. Setahu penulis tidak dalilnya kecuali sebuah riwayat dari Nabi bahwa sesungguhnya beliau bersabda, *"Aku tidak menghalalkan masjid bagi orang yang junub maupun orang yang haid."*[201] Tetapi menurut ulama-ulama ahli hadits, hadits ini tidak *shahîh*. Perbedaan pendapat para ulama ahli fiqih dalam masalah ini berakibat pada perbedaan mereka dalam masalah haid.

b. menyentuh mushaf

Para ulama berbeda pendapat tentang masalah orang *junub* yang menyentuh mushaf. Sebagian mereka memperbolehkannya, dan sebagian yang lain melarangnya.[202] Mereka inilah yang melarang orang yang tidak punya wudhu menyentuh mushaf.

198 Lihat, *asy-Syarh ash-Shagîr* I/176.

199 Lihat, *ar-Raudhah* I/86. Menurut Imam Abu Hanifah, tidak boleh masuk masjid dan berdiam diri di dalamnya. Jika memerlukan hal itu, ia tayamum terlebih dahulu baru masuk." Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* I/165. Pendapat Imam Ahmad sama seperti pendapat Imam Syafi'i dalam masalah ini. Jadi, boleh kalau hanya sekedar lewat saja, tanpa berdiam diri. Dan inilah pendapat Ibnu Abbas, Ibnu Mas'ud, serta Sa'id bin al-Musayyab. Lihat, *al-Mughnî* I/145.

200 Lihat, *Nail al-Authâr* I/270. Pendapat al-Muzani juga seperti ini.

201 Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Majah dan ath-Thabarani bersumber dari Ummu Salamah *radhiyallahu 'anha*, ia bercerita, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* masuk di teras masjid. Lalu beliau berseru dengar suara yang cukup keras, *"Sesungguhnya masjid itu tidak halal bagi orang yang haid dan orang yang junub!."* Kata Abu Zara'ah, yang *shahîh* ialah hadits Aisyah. Keduanya dari hadits Aflat bin Khalifah dari Jasrah. Ibnu Hazm menilai *dha'îf* hadits ini. Katanya, Aflat adalah seorang perawi yang tidak diketahui identitasnya. Kata al-Khithabi, mereka menilai *dha'îf* hadits ini. Dan Aflat; perawinya tidak diketahui identitasnya, sehingga haditsnya tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah*.
Tetapi ini tidak benar, karena Aflat adalah seorang perawi yang dinilai *tsiqah* oleh Ibnu Hibban. Kata Abu Hatim, ia adalah seorang guru. Dan kata Imam Ahmad, ia tidak ada masalah. Lihat, *Nail al-Authâr* I/270. hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Dawud dari hadits Jasrah dari Aisyah. Kata al-Hâfizh, yang *shahîh* ialah hadits Jasrah dari Aisyah. Tetapi sebagian ulama menilai *dha'îf* hadits ini, karena perawinya Aflat bin Khalifah tidak diketahui keadaannya. Adapun komentar Ibnu Rafi'ah pada bagian-bagian akhir shalat itu diabaikan dan ditolak, karena tidak ada satu pun ulama ahli hadits yang mengatakan seperti itu. Bahkan kata Imam Ahmad, saya melihat hal itu tidak masalah. Ibnu Khuzaimah menilainya hadits *hasan*, dan Ibnu al-Qaththan menilainya hadits *shahîh*. Lihat, *at-Talkhîsh* I/140.

202 Di antara mereka ialah empat Imam mazhab; yakni Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/58. Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/176. Lihat, *ar-Raudhah* I/85. Dan lihat, *Muntaha al-Irâdah* I/27.

Pangkal perbedaan mereka sama seperti pangkal perbedaan mereka soal larangan terhadap orang yang tidak punya wudhu menyentuh mushaf. Masing-masing mereka berpedoman pada firman Allah *Ta'âla* surat **al-Waqi'ah ayat 79**:

لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾

"Tidak menyentuhnya kecuali mereka yang disucikan."

Secara detil latar belakang perbedaan tersebut sudah penulis kemukakan sebelumnya. Hal ini pula yang menjadi latar belakang perbedaan pendapat tentang seorang wanita haid menyentuh mushaf.

c. membaca Al-Qur`an

Mengenai kasus orang *junub* yang membaca Al-Qur'an, para ulama juga berselisih pendapat. Mayoritas mereka melarangnya.[203] Tetapi ada juga yang membolehkannya. Sumber perselisihan mereka ialah adanya beda pemahaman terhadap sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Ali:

كَانَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لاَ يَمْنَعُهُ مِنْ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ إِلاَّ الْجَنَابَةَ

"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam tidak terhalang membaca Al-Qur'an, kecuali karena janâbah."[204] Menurut sebagian ulama, hadits ini sama sekali tidak memiliki dalil, karena ini hanya dugaan perawi. Dari mana ia tahu kalau orang yang *junub* dilarang membaca Al-Qur'an, kecuali Rasulullah yang memberitahukannya. Menurut mayoritas ulama ahli fiqih, Ali *radhiyallahu 'anhu* menyatakan bahwa hadits tadi tidak mungkin berdasarkan perkiraan, melainkan berdasarkan fakta dan penelitian. Di sisi lain dalam perbedaan pendapat ini, ada ulama yang menyamakan orang *junub* dengan wanita haid, meskipun hal ini ditentang oleh sebagian ulama. Sebab, menurut mereka keduanya harus dibedakan. Mereka memperbolehkan wanita haid membaca Al-Qur'an sebentar saja, mengingat cukup lamanya kalau ia harus menunggu berakhirnya masa haid. Inilah pendapat Imam Malik, dan inilah hukum-hukum tentang *janâbah*. [*]

C. HUKUM-HUKUM DARAH YANG KELUAR DARI RAHIM

Berikut ini adalah pembicaraan tentang hukum-hukum darah yang keluar dari rahim. Pembicaraan yang mencakup dasar-dasar masalah ini secara garis besar terbagi menjadi tiga rangkaian pembahasan.

Pertama, mengenali jenis-jenis darah yang keluar dari rahim. *Kedua*, mengenali tanda-tanda yang menunjukkan atas peralihan dari suci kepada haid, dari haid kepada suci, atau sakit haid (*istiḥâdhah),* dan dari *istiḥâdhah* kepada suci. *Ketiga,* mengenali hukum-hukum haid dan *istiḥâdhah* yang menyangkut larangan-larangannya dan kewajiban-kewajibannya.

Dalam setiap rangkaian pembahasan penulis akan mengemukakan masalah-masalah sesuai dengan ketentuan kaidah dan dasar-dasar fiqih terhadap semua yang tercakup dalam bahasan ini, yakni masalah-masalah yang disepakati dan yang diperselisihkan untuk menuju kesimpulan akhir.

1. Pembagian Darah yang Keluar dari Rahim

Kaum muslimin telah sepakat bahwa darah yang keluar dari rahim ada tiga. *Pertama,* darah

203 Di antara mereka ialah empat Imam mazhab. *Muntaha al-Irâdah* I/27. Dawud memperbolehkannya. hadits ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Sa'id bin al-Musayyab. Ibnu al-Munzdir cenderung memilihnya. Lihat, *al-Majmû'* II/163.

204 *Takhrîj*nya sudah dikemukakan sebelumnya.

haid, yaitu darah yang keluar dari rahim wanita secara alami dan normal. *Kedua,* darah *istiḥâdhah*, yakni darah yang keluar karena penyakit. Darah ini bukan darah haid, berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Sesungguhnya itu adalah keringat, dan bukan haid."[205] Dan *ketiga,* ialah darah nifas, yakni darah yang keluar bersamaan dengan lahirnya bayi.

2. Masa Transisi Darah

Untuk mengetahui tanda-tanda peralihan darah ini dari satu jenis ke jenis darah yang lainnya, dari suci ke haid atau sebaliknya, harus mengenali masa haid dan masa suci terlebih dahulu.

Dalam bahasan ini akan penulis kemukakan apa yang berlaku sesuai ketentuan *ushûl fiqih*, yakni ada tujuh masalah sebagai berikut:

a. masa haid maksimal dan minimal

Para ulama berbeda pendapat tentang masa haid yang maksimal, masa haid yang minimal, dan masa suci yang minimal.

Menurut pendapat Imam Malik, masa haid maksimal ialah lima belas hari. Pendapat ini didukung oleh Imam Syafi'i.[206] Dan menurut Imam Abu Hanifah, maksimal sepuluh hari.[207] Sementara masa haid minimal menurut Imam Malik tidak ada batasnya. Sekalipun yang keluar satu gumpalan atau satu tetes darah, tetap disebut sebagai haid. Tetapi model haid terakhir tidak dihitung suci dalam perceraian.[208] Menurut Imam Syafi'i, masa haid minimal adalah sehari semalam.[209] Dan menurut Imam Abu Hanifah, minimal adalah tiga hari.[210]

Tentang masa suci minimal, pendapat yang dikutip dari Imam Malik beragam. Ada yang menyatakan, masa haid minimal ialah sepuluh hari. Ada yang menyatakan, delapan hari. Dan ada yang menyatakan, lima belas hari. Versi riwayat terakhir inilah yang diikuti oleh para pengikut Imam Malik di Baghdad, dan sekaligus yang dibuat pegangan oleh Imam Syafi'i serta Imam Abu Hanifah.[211] Sementara ada juga versi riwayat yang menyatakan, masa suci minimal ialah tujuh belas hari. Setahu penulis, tujuh belas hari adalah masa suci maksimal, dan inilah yang telah disepakati oleh para ulama.

Sedangkan tentang masa suci maksimal. para ulama ahli fiqih tidak memberikan batasan waktu. Jadi, berdasarkan beberapa pendapat tadi, darah yang keluar dari rahim wanita yang sudah melewati batas minimal adalah darah penyakit *(istiḥâdhah).* Sedang bagi ulama yang tidak membatasi masa haid minimal, setetes atau segumpal darah yang keluar dianggap sebagai darah haid. Demikian juga bagi ulama yang tidak membatasi masa haid maksimal, darah yang keluar melewati batas maksimal dianggap sebagai darah *istiḥâdhah.* Dalam masalah ini Imam Malik membuat satu kesimpulan bahwa pada dasarnya wanita itu ada dua jenis, yakni wanita yang baru mengalami haid, dan wanita yang sudah biasa mengalami

---

205 Dari hadits Aisyah *radhiyallahu 'anha*, ia bercerita, Fatimah binti Abu Hubaisy menemui Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Ia bertanya, *"Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku ini wanita yang mengalami istiḥâdhah, apakah aku boleh bersuci atau aku meninggalkan shalat?"* Beliau bersabda, *"Tidak. Sesungguhnya itu adalah keringat, bukan haid. Jika haidmu sudah datang maka tinggalkanlah shalat. Dan jika sudah mampet, maka bersihkan darah darimu, lalu shalatlah."* hadits ini disepakati oleh Bukhari dan Muslim. Fatimah Quraisyiyah Asadiyah adalah istri Abdullah bin Jahasy. Lihat, *Bulûgh al-Marâm I Ma'a Subûl as-Salâm* I/62.

206 Lihat, *asy-Syarḥ ash-Shaghîr* I/209, dan *ar-Raudhah* I/134. Inilah pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/308.

207 Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/61.

208 Lihat, *asy-Syarḥ ash-Shaghîr* I/208. *Al-Aqra'* adalah bentuk *jama'* atau *pluralnya qurû'* yang bisa diartikan haid dan bisa diartikan suci.

209 Lihat, *ar-Raudhah* I/124. Inilah pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/208.

210 Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/61.

211 Lihat, *al-Kâfî* I/156. Lihat, *ar-Raudhah* I/134, dan *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/61. Inilah pendapat Imam ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/208.

haid. Bagi wanita yang baru mengalami haid, ia masih harus meninggalkan shalat jika melihat darah sampai genap waktu lima belas hari. Jika lewat lima belas hari darah masih tetap keluar, berarti itu darah *istihâdhah* dan ia sudah harus shalat. Pendapat ini juga dikemukakan oleh Imam Syafi'i.[212] Menurut Imam Malik, ia masih dianjurkan shalat meskipun ia yakin sedang dalam *istihâdhah*. Dan menurut Imam Syafi'i, ia harus meng*qadha'* shalat yang ditinggalkan, kecuali batas haid minimal yang menurutnya hanya sehari semalam. Menurut versi pendapat lain yang dikutip dari Imam Malik, ia harus menghitung masa haid wanita lain yang normal sampai kelebihan tiga hari. Jika ternyata darah masih terus mengalir, berarti ia dalam keadaan *isthihadhah*.

Terkait seorang wanita yang sudah biasa mengalami haid, ada dua versi pendapat dari Imam Malik. *Pertama,* berdasarkan kebiasaan masa haid yang sudah berlaku sebelumnya dan ditambah tiga hari, sepanjang tidak melebihi batas masa haid maksimal. *Kedua,* ia tetap tidak melakukan shalat sampai batas masa haid maksimal atau berdasarkan kemampuannya dalam membedakan antara haid dan *istihâdhah*. Menurut Imam Syafi'i, ia harus berpedoman pada kebiasaan haidnya sendiri. Pada dasarnya, berbagai pendapat tentang masa haid minimal, masa haid maksimal, serta masa suci minimal yang diperdebatkan oleh para ulama ahli fiqih, adalah berdasarkan kebiasaan dan pengalaman secara umum. Padahal setiap wanita tentu memiliki pengalaman masing-masing yang berbeda. Makanya batas konkritnya susah diketahui. Masing-masing berpendapat berdasarkan pengalaman mayoritas kebiasaan wanita yang mereka teliti. Inilah sumber perbedaan pendapat tersebut.

Secara umum para ulama ahli fiqih sepakat, bahwa seorang wanita yang mengalami haid lebih lama dari kebiasaan haid maksimalnya, berarti ia tengah mengalami *istihâdhah*. Hal ini berdasarkan petunjuk Rasulullah kepada Fatimah binti Hubaisy. Beliau bersabda, "*Wanita yang melebihi batas maksimal haid, berarti ia telah melewati kebiasaannya.*"

Imam Syafi'i dan Imam Malik mengemukakan alasannya tentang dua riwayat tadi, yakni supaya kebiasaan wanita lain tersebut dijadikan pertimbangan. Pendapat itu mengacu pada sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha'*, di zaman Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ada seorang wanita yang mengeluarkan darah cukup deras. Ia lalu meminta tolong kepada Ummu Salamah untuk mengkonsultasikan masalah ini kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Beliau bersabda, "*Sebaiknya ia menunggu sampai hitungan waktu di mana ia biasa mengalami haid setiap bulan sebelum terjadi sesuatu yang menimpanya, dan sebaiknya ia meninggalkan shalat selama yang biasa ia alami setiap bulan. Jika ternyata sampai mundur, sebaik-*

212 Lihat, *al-Kâfî* I/157. Menurut Imam Syafi'i, jika darah berhenti kurang dari sehari semalam, maka itu adalah rusak. Jadi, ia harus meng*qadha'* shalat dengan berwudhu. Bukan mandi. Dan jika darah mampet untuk sehari semalam, atau lima belas hari, atau di antara selama itu, maka itu adalah haid, baik berwarna hitam maupun merah, baik itu baru pertama kali atau sudah biasa. Jadi begitu berhenti ia harus mandi, shalat, dan berpuasa. Lihat, *al-Majmû'* II/365. Menurut Imam Ahmad, ia harus berhati-hati. Setelah menunggu selama sehari semalam, ia baru mandi, dan berwudhu untuk setiap shalat. Jika darahnya berhenti dalam tenggang waktu lima belas hari, ia harus mandi begitu darah berhenti. Ia lakukan hal itu untuk kedua dan ketiga kalinya. Lihat, *Mukhtashar al-Kharqî, Ma'a al-Mughnî* I/327.
Sedangkan menurut Imam Abu Hanifah, ia harus menunggu selama sepuluh hari tidak boleh shalat dan berpuasa. Lebih dari itu berarti ia mengalami *istihâdhah*. Jadi ia harus mandi, lalu shalat, lalu berpuasa. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/64.

nya ia segera mandi. Dan setelah menyumpalnya dengan kain, hendaklah ia shalat."[213]

Berdasarkan hadits ini, mereka menyamakan hukum seorang wanita haid yang meragukan apakah ia sedang dalam *istihâdhah* atau bukan, dengan seorang wanita yang sedang mengalami *istihadhah* namun meragukan haidnya.

Argumentasi Imam Malik yang menganjurkan wanita yang baru mengalami haid untuk meneliti kondisi dan kebiasaan haid wanita lain yang sebaya, tentu menjadi pertimbangan hukumnya. Sebab, kebiasaan wanita lain mirip dengan kebiasaan wanita yang baru mengalami haid. Sementara pendapat yang menyatakan perlu meneliti sampai tiga hari, terhitung sejak batas haid maksimal, ini juga pendapat Imam Malik dan murid-muridnya. Pendapat ini ditentang oleh para ulama ahli fiqih *Amshâr*, kecuali al-Auza'i, karena tidak berdasarkan hadits *shahîh*. Hadits yang menjelaskan hal itu adalah hadits *dha'îf*.

b. haid tidak stabil

Menurut Imam Malik dan murid-muridnya, seorang wanita yang masa haidnya terputus-putus (tidak stabil), yakni ia mengalami haid satu atau dua hari lalu suci dalam satu atau dua hari, kemudian haid lagi, lalu suci lagi dan seterusnya, ia harus menggabungkan atau menjumlah hari-hari haidnya, tanpa menghitung hari-hari yang tidak mengeluarkan darah dalam satu bulan penuh. Setiap dua hari dalam keadaan suci, ia harus mandi dan melakukan shalat, karena boleh jadi itu adalah masa suci. Setelah masa mengeluarkan darah dijumlah dan mencapai lima belas hari, berarti selebihnya ia sedang dalam *istihâdhah*. Ini juga pendapat Imam Syafi'i.[214]

Riwayat lain dari Imam Malik menyebutkan, wanita seperti itu sebaiknya memperhatikan dan membandingkan keadaannya yang tidak normal tersebut dengan kebiasaan haid yang ia alami sebelumnya. Jika jumlah hari pengeluaran itu sama dengan kebiasaan haid itu sebelumnya, maka itulah masa haidnya. Tetapi jika darah terus keluar secara terputus-putus lebih dari tiga hari sebagai masa penelitian terhitung mulai terakhir kebiasaan masa haidnya, berarti ia dalam kondisi *istihâdhah*.

Imam Malik juga menyatakan bahwa jumlah hari yang tidak mengeluarkan darah itu tidak dihitung karena tidak jelas. Mungkin masuk masa suci atau masuk masa haid. Jika kenyataannya masuk masa haid, tentu harus digabung dengan jumlah hari saat mengeluarkan darah karena sudah diselai masa suci.

Pada prinsipnya menurut Imam Malik, hari-hari mengeluarkan darah termasuk masa haid, bukan masa suci. Sebab, masa suci minimal terbatas lebih dari satu atau dua hari. Silahkan pembaca pikirkan ma-

213 Hadits ini diriwayatkan oleh Imam lima, kecuali at-Tirmidzi. hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Syafi'i. Kata an-Nawawi, *isnâd*nya atas syarat Bukhari Muslim. Kata al-Baihaqi, ini hadits *masyhûr*. Hanya saja Sulaiman bin Yassar tidak pernah mendengarnya dari Ummu Salamah. Dan kata al-Mundziri, Sulaiman juga tidak pernah mendengarnya dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Lihat, *Nail al-Authâr* I/216.

214 Lihat, *al-Madûnah* I/55. Ini adalah pendapat Imam Syafi'i yang dinilai *shahîh* oleh Abu Hamid, al Bandaniji, al Mahamili, Sulaim ar-Razi, al Jurjani, Ar Rauyani, dan lainnya. Inilah yang disebut *talfîq* dan *luqath*.
Pendapat kedua, sesungguhnya hari-hari keluar darah dan hari-hari *naqâ`*, keduanya adalah haid. Dan inilah yang disebut *sahab*, kebalikan *talfîq*. Dan ini dinilai *shahîh* oleh sebagian besar ulama. Imam Malik dan Imam Ahmad cenderung pada yang pertama. Imam Abu Hanifah cenderung pada yang kedua. Begitu pula dengan an-Nawawi. Semua itu berlaku untuk puasa, shalat, *thawâf*, membaca Al-Qur'an, mandi, *i'tikâf*, hubungan seks, dan lain sebagainya. Semua ulama sepakat bahwa *naqâ`* itu bukan suci untuk berakhirnya masa *iddah* dan talak *sunnî*. Al-Ghazali mengutip kesepakatan atas hal itu. Lihat, *al-Majmû'* II/458, 459.

salah ini secara cermat, insya Allah akan jelas.

Sesungguhnya darah haid dan nifas keluar sampai masa haid atau masa nifas selesai. Tetapi juga bisa terjadi darah tersebut keluar hanya selama satu atau dua jam saja, kemudian putus dan seterusnya sampai masa haid dan nifas selesai.

c. masa nifas minimal dan maksimalnya

Para ulama berbeda pendapat tentang masa nifas minimal dan maksimalnya. Masa nifas minimal menurut Imam Malik tidak terbatas. Inilah pendapat yang dijadikan pegangan oleh Imam Syafi'i.[215] Menurut Imam Abu Hanifah, terbatas sampai dua puluh lima hari. Menurut Abu Yusuf, salah seorang murid Imam Abu Hanifah yang terkenal, terbatas hanya sampai sebelas hari. Sementara menurut Hasan Basri, terbatas sampai dua puluh hari.[216]

Suatu saat Imam Malik berpendapat, bahwa masa nifas itu enam puluh hari. Kemudian ia menarik pendapatnya, dan mengatakan bahwa hal itu harus ditanyakan kepada wanita. Tetapi murid-murid Imam Malik menetapkan pendapat yang pertama yang kemudian mereka jadikan sebagai pegangan. Pendapat itu juga didukung oleh Imam Syafi'i.[217] Sementara menurut mayoritas ulama dari angkatan generasi sahabat, dan Imam Abu Hanifah, masa nifas maksimal ialah empat puluh hari.[218]

Juga ada pendapat yang mengatakan bahwa masalah ini harus berdasarkan persamaan dengan wanita lain yang sebaya. Jika melewati kebiasaan wanita lain, berarti kelebihannya itu adalah *istih̲âdhah*. Ada juga pendapat yang menyatakan bahwa masa-masa nifasnya tergantung pada bayi yang dilahirkan. Jika yang lahir bayi laki-laki, maka masa nifasnya maksimal tiga puluh hari. Dan jika bayi yang lahir perempuan, maka maksimal empat puluh hari.

Pangkal perbedaan pendapat ini, karena sulitnya menentukan standar kebiasaan nifas bagi wanita, karena peristiwa nifas yang mereka alami bersifat relatif. Keadaan ini di luar hitungan ketentuan petunjuk hadits, sebagaimana petunjuk yang ada pada masa haid dan masa suci.

d. mengeluarkan darah ketika hamil

Dari dulu sampai sekarang, para ulama ahli fiqih berbeda pendapat tentang wanita yang mengeluarkan darah ketika hamil, apakah itu masuk kategori darah haid atau darah *istih̲âdhah*. Menurut pendapat Imam Malik, Imam Syafi'i yang paling *shah̲îh̲*, dan yang lain, bisa saja terjadi wanita hamil mengeluarkan darah haid.[219] Jika terjadi,

---

215 Lihat, *al-Madûnah* I/57, dan lihat, *al-Majmû'* II/477. Tetapi menurut Imam Malik, minimal bisa sehari, atau dua hari, atau tiga hari. Dan menurut Imam Syafi'i, minimal bisa setetes, atau lebih dari itu. Sementara menurut Imam Ahmad, tidak ada batas ketentuannya sama sekali. Lihat, *ar-Raudh al-Murbi'* I/115.

216 Itulah yang dikemukakan oleh penulis mengutip dari Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf tanpa menyebutkan kalimat "*salah seorang muridnya*." Yang ia katakan ialah, *"Minimal tidak bisa ditentukan. Sampai pun misalnya ia melihat darah hanya sebentar kemudian berhenti, itu adalah nifas, sehinga ia suci."* Tetapi an-Nawawi mengemukakan tiga riwayat dari Imam Abu Hanifah. Yang paling *shah̲îh̲* ialah satu tetes. Yang kedua, sebelas tetes. Dan yang ketiga, dua puluh lima. Lihat, *al-Majmû'* II/180, dan *ar-Raudh al-Murbi'* I/115.

217 Lihat, *ar-Raudhah* I/174.

218 Lihat, *Tuh̲fah al-Fuqahâ`* I/62. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *ar-Raudh al-Murbi'* I/115.

219 Menurut Imam Malik, jika seorang wanita melihat darah pada awal kehamilan, ia harus menahan dari shalat dalam waktu secukupnya, tanpa ada ketentuan batas waktunya. Kata Ibnu al-Qasim, jika ia melihat hal itu kira-kira tiga bulan, ia meninggalkan shalat kira-kira selama lima belas hari. Dan jika melewati enam bulan dari usia kandungannya, kemudian baru melihat darah, ia meninggalkan shalat antara itu, atau dua puluh hari, dan sekitar itu. Lihat, *al-Madûnah* I/59.
Dalam hal ini ada dua versi pendapat Imam Syafi'i. Kata penulis kitab *al-Hâwî*, *al-Mu*tawali, al-Baghawi, dan yang lain, berdasarkan versi pendapat lama itu adalah haid. Sebaliknya menurut versi pendapat lama, itu bukan haid. Tetapi menurut murid-muridnya, yang *shah̲îh̲* itu adalah haid. Lihat, *al-Majmû'* II/271.

berarti itu darah kotor dan penyakit.[220] Kecuali darah yang keluar sebagai tanda hendak melahirkan. Dalam soal darah, para ulama ahli fiqih sepakat bahwa darah tersebut termasuk kategori nifas. Konsekuensi hukumnya sama dengan haid. Contohnya seperti dilarang shalat, dan lain sebagainya.

Untuk mengetahui hukum wanita hamil yang haid, jika darah terus keluar, dari hukum haid ke hukum *istiḥâdhah*, Imam Malik dan murid-muridnya memiliki beberapa versi pendapat. *Pertama,* hukumnya sama dengan hukum haid biasa. Dengan ketentuan, wanita itu menunggu keluarnya darah sampai masa haid maksimal. Jika darah terus keluar, kelebihannya berarti *istiḥâdhah*. Atau mengamati berdasarkan masa haid yang biasa ia alami ditambah tiga hari, asalkan jumlah seluruhnya tidak lebih dari lima belas hari. Jadi, status hukumnya sama dengan wanita haid selama dua kali masa haid maksimal. *Kedua,* dengan cara mengalikan masa haid maksimal. *Ketiga,* mengalikan dengan jumlah bulan kehamilan. Contohnya, kalau masa kehamilannya dua bulan, maka masa haid maksimal dengan jumlah bulan kehamilan dikalikan dua, tiga, empat, dan seterusnya. Tergantung masa kehamilan.

Perbedaan pendapat ini terjadi karena sulitnya menentukan standar pemecahan persoalan berdasarkan pengalaman dan ekperimen, di samping wanita hamil yang mengeluarkan darah itu menurut penelitian para dokter ada dua kemungkinan. *Pertama,* jika kondisi kesehatannya prima, dan janin yang dikandungnya sangat kecil, ia dapat mengeluarkan darah haid. Itu menurut penelitian Hippokrates (dokter Yunani 460-370 SM-ed), Galenus (dokter Yunani (130-200 SM-ed), dan para dokter yang lain. *Kedua,* jika kondisi kesehatan wanita itu kritis (sakit), pada umumnya janin yang dikandungnya ikut sakit yang mengakibatkan ia mengeluarkan darah. Jadi, darah terakhir yang keluar dari wanita seperti ini biasanya darah penyakit.

e. darah kuning cair dan hitam menggumpal

Para ulama ahli fiqih berselisih pendapat tentang apakah darah kuning cair dan darah hitam menggumpal itu darah haid atau bukan. Menurut sebagian mereka, itu adalah darah haid yang keluar pada hari-hari haid. Inilah pendapat yang dibuat pegangan oleh Imam syafi'i, dan Imam Abu Hanifah.[221] Diceritakan bahwa Imam Malik juga berpendapat yang sama. Dalam kitab al-*Madûnah*, Imam Malik berpendapat bahwa darah seperti itu termasuk jenis darah haid yang keluar pada hari-hari haid.[222] Di luar hari-hari haid, seorang wanita bisa melihatnya langsung setelah darah haid atau ada bekas darah haid.

Pangkal perbedaan di kalangan para ulama ahli fiqih ini, karena secara lahiriah hadits Ummu Athiyah bertentangan dengan hadits Aisyah. Hadits pertama, sesungguhnya diriwayatkan dari Ummu Athiyah, ia

220 Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* I/175. Lihat, *al-Mughnî* I/362.

221 Lihat, *al-Majmû'* II/367. Inilah nash Imam Syafi'i dalam *Mukhtashar al-Muzanî*. Dan inilah hadits *shaḥîḥ masyhûr* yang dikatakan oleh Abul Abbas bin Suraih, dan Abu Ishak al-Maruzi. Menurut mayoritas murid lama dan murid baru Imam Syafi'i, warna kuning cair pada waktu yang memungkinkan, yakni lima belas hari, bisa menjadi haid, baik bagi wanita yang baru mengalami haid pertama kali maupun bagi wanita yang sudah biasa, baik menyalahi kebiasaan atau menepatinya, baik berwarna merah atau hitam." Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* I/168.
Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/332. Ini kalau memang terjadi pada hari-hari haidnya, dan inilah pendapat Imam Syafi'i. Tetapi jika ia melihat warna kuning cair setelah hari-hari haid, maka itu bukan haid.

222 Lihat, *al-Madûnah* I/54.

berkata, *"Setelah mandi, kami tidak menganggap sebagai masalah darah kuning cair dan darah hitam menggumpal."*[223] Hadits kedua diriwayatkan dari Aisyah, *"Beberapa wanita mengirim kain lap yang berisi kapas kepadanya. Dalam kapas itu masih menempel jenis darah hitam yang menggumpal, dan darah kuning cair. Berdasarkan kenyataan tersebut, mereka bertanya tentang shalat, lalu Aisyah berkata, "Janganlah kalian tergesa-gesa sebelum melihat cairan berwarna putih."*[224]

Para ulama yang menggunakan pendekatan *tarjîh* menganggap darah berwarna kuning cair dan hitam buram sebagai darah haid, baik ia keluar pada masa haid atau tidak, baik ia keluar bersamaan dengan darah atau tidak. Sebab, hukum satu masalah itu tidak berbeda. Sementara para ulama yang menggunakan pendekatan *jam'u* menyatakan bahwa hadits Ummu Athiyah harus diartikan, kalau kedua jenis warna darah tersebut keluar setelah darah haid mampat, maka ia tidak dianggap sedang mengalami haid. Dan hadits Aisyah diartikan, kalau kedua jenis warna darah tersebut keluar secara langsung mengiringi, atau ada bekas darah haid. Atau hadits Aisyah berlaku jika keluarnya jenis warna darah tersebut pada hari-hari haid. Sedangkan hadits Athiyah berlaku, jika keluarnya di luar hari-hari haid.

Ada di antara ulama ahli fiqih yang memahami lahiriah hadits Ummu Athiyah berlaku secara mutlak, tanpa memperhitungkan apakah kedua jenis warna darah tersebut keluar pada hari-hari haid atau di luar hari-hari haid, dan apakah keluarnya secara langsung atau setelah darah haid mampat. Hal itu berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "Darah haid ialah darah hitam yang sudah dikenal."*[225] Lagi pula kedua jenis warna darah tersebut sebenarnya bukan darah. Tetapi hanya cairan yang keluar dari rahim. Inilah pendapat Muhammad bin Hazm.

f. ciri-ciri suci dari haid

Para ulama ahli fiqih berbeda pendapat tentang tanda-tanda suci dari haid. Menurut sebagian mereka, tanda suci adalah terlihat-nya lendir putih atau kering.[226] Inilah pendapat Ibnu Hubaib, salah satu murid Imam Malik. Sebagian yang lain menyatakan, jika biasanya seorang wanita suci setelah keluar lendir putih, ia tidak di-

223 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, Bukhari, al-Hakim, dan ad-Darimi. Lihat, *at-Talkhîsh* I/1711, dan *Nail al-Authâr* I/220. Perawi hadits ini ialah Ummu Athiyah yang nama aslinya Nusaibah binti Kaab. Ada yang mengatakan, Nusaibah binti al-Harits al-Anshariyah, salah seorang sahabat wanita senior yang ikut berbai'at kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Ia juga biasa ikut berperang bersama Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* sebagai juru rawat. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/103.

224 Diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha`* I/59. Perawi hadits ini ialah Ummul Mukminin Aisyah binti Abu Bakar ash-Shiddiq. Ibunya bernama Ummu Rauman binti Amir. Ia dilamar oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* di Mekah, dan dinikahi oleh beliau pada bulan Syawwal tahun sepuluh *nubuwat* ketika berusia enam tahun. Dan beliau memboyongnya di Madinah pada bulan Syawwal tahun kedua hijri dalam usia tujuh tahun.
Ia sudah masuk Islam sejak kecil, menyusul delapan belas orang yang sebelumnya sudah lebih dahulu masuk Islam. Ia adalah sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadits. Ada dua ratus sepuluh hadits yang ia riwayatkan dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Seratus tujuh puluh empat diantaranya disepakati oleh Bukhari dan Muslim. Lima puluh empat diantaranya diriwayatkan oleh Bukhari sendiri. Banyak sahabat dan *tabi'în* yang meriwayatkan darinya, termasuk keutamaan-keutamaannya. Biografinya sangat terkenal. Ia wafat pada hari selasa tanggal tiga belas bulan Ramadhan tahun 57 h. Ada yang mengatakan, tahun lima puluh enam h. Ada yang mengatakan, ia berusia lima puluh delapan tahun. Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu* menyalatkan jenazahnya. Ia berpesan untuk dikebumikan di pemakaman Baqi' di malam hari. Lihat, *Tahdzîb al-Asmâ` wa ash-Shifât* II/252.

225 Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, an-Nasa`i, Ibnu Hibban, al-Hakim, ad-Daruquthni, dan al-Baihaqi bersumber dari Urwah dari Fatimah binti Abu Hubaisy, sesungguhnya ia mengalami *istihâdhah.* Lalu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda kepadanya, *"Jika itu darah haid, maka warnananya hitam yang dapat dikenali. Jika benar demikian, maka berhentilah dari shalat. Dan jika yang lain, maka berwudhulah dan shalatlah, karena hal itu hanyalah keringat."* Lihat, *Nail al-Authâr,* dan *Subûl as-Salâm.*

226 Berupa air berwarna putih seperti sperma. Yang dimaksud kering ialah yang tidak mengandung bekas darah, meskipun terasa lembab di kemaluan. Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/214.

anggap suci sebelum keluar lendir. Dan jika kebiasaannya tersebut tidak keluar lendir, maka tanda sucinya ialah sudah kering. Itulah pendapat Imam Malik dalam kitab al-*Madûnah*.[227]

Pangkal perbedaan para ulama dalam masalah ini disebabkan karena sebagian mereka ada yang memperhatikan kebiasaan sebagai ukuran. Dan sebagian yang lain hanya memperhatikan mampatnya darah saja. Tetapi juga ada yang pendapat, bahwa wanita yang biasa kering, dianggap suci dengan keluarnya lendir putih. Dan wanita yang biasa mengeluarkan lendir putih, tidak dianggap suci dengan sudah kering. Tetapi juga ada pendapat kebalikannya. Semua itu dikemukakan oleh murid-murid Imam Malik.

g. *istiḥâdhah* terus menerus

Para ulama ahli fiqih berbeda pendapat tentang seorang wanita yang menderita *istiḥâdhah*, jika darah keluar terus. Masalahnya, kapan ia dihukumi seperti wanita yang sedang haid? Perbedaan pendapat juga terjadi pada sebaliknya, yakni tentang seorang wanita yang sedang haid, jika darah terus keluar, kapan ia dihukumi seperti wanita yang menderita *istihâdhah?* Hal ini sudah dikemukakan sebelumnya. Mengenai wanita yang menderita *istiḥâdhah* menurut Imam Malik, status hukumnya sama seperti wanita suci, selama darah tidak berubah ke sifat haid biasa, yakni masa *istiḥâdhah*nya lebih lama daripada masa haidnya secara minimal. Dalam keadaan seperti ini, ia dihukumi sebagi wanita haid. Maksudnya, jika dua unsur menyatu, yaitu perubahan keluarnya darah dan *istiḥâdhah* terus berlanjut yang kemungkinan sudah sampai pada masa suci, maka status hukumnya adalah sebagai wanita yang mengalami *istiḥâdhah* secara permanen.[228] Menurut Imam Abu Hanifah, ia menunggu sampai hitungan kebiasaan ia menjalani masa haid. Jika baru pertama menjalani masa haid, maka ia menunggu masa haid maksimal yang menurut Imam Abu Hanifah selama sepuluh hari.[229] Tetapi menurut Imam Syafi'i, kalau ia bisa membedakan antara darah haid dan darah yang bukan haid, kemampuannya inilah yang dijadikan dasar. Kalau ia bisa membedakan berdasarkan kebiasaan dan pengalaman, maka kebiasaan dan pengalamannya inilah yang dijadikan dasar. Kalau ia bisa membedakan berdasarkan kedua-duanya, maka ada dua pendapat. *Pertama,* harus berdasarkan kemampuan membedakan. *Kedua,* harus berdasarkan pengalaman dan kebiasaan.[230]

Akar perbedaan mereka dalam hal ini ialah adanya dua hadits yang saling berten-

---

227 Lihat, *al-Madûnah* I/55.

228 Lihat, *al-Madûnah* I/54.

229 Pendapat Imam Abu Hanifah untuk wanita yang baru pertama kali mengalami haid sama seperti yang dikatakan penulis, yakni jika darah terus keluar maka batas maksimal haidnya ialah sepuluh hari. Dan jika lebih dari itu, berarti ia sedang mengalami *istiḥâdhah*. Jika biasanya lima hari, maka selebihnya adalah haid sampai genap sepulu. Dan lebih dari sepuluh berarti *istiḥâdhah*. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* I/173.

230 Lihat, *al-Muhadz-dzab Ma'a Syarḥihi al-Majmû'* II/270. Menurut Imam Ahmad, jika seseorang yang sudah biasa mengalami *istiḥâdhah*, maka dikembalikan kepada kebiasaannya, meskipun bisa dibedakan. Inilah pendapat pilihan al-Kharqî. Dan jika ia lupa kebiasaannya, maka menggunakan yang bisa membedakan. Dan jika tidak punya yang dapat membedakan, maka ia menunggu lazimnya haid setiap bulan. Sedangkan bagi wanita yang baru mengalami pertama kal, jika darahmya bisa dibedakan ada yang berwarna hitam gelam dan sebagian merah mudah, maka haidnya ialah ketika keluar darah yang hitam. Selainnya adalah darah *istiḥâdhah*. Dan jika tidak bisa membedakan, ia harus menunggu lazimnya haid setiap bulan. *Al-Kharqî*, Ibnu Abu Musa, dan al-Qadhi cenderung pada pendapat ini. Bahkan hal itu ditegaskan oleh al-Qadhi dalam kitabnya al Wajîz. Dalam masalah ini Imam Ahmad memiliki dua versi pendapat. *Pertama,* harus menunggu secara minimal. Dan *kedua,* harus menunggu secara maksimal. Ia juga memiliki pendapat *ketiga,* yakni harus berpegang pada kebiasaan pada yang dialami oleh ibu, bibi, dan saudara-saudara dekatnya. Lihat, *al-Muqni' Ma'a Hâsyiyatihi* I/90-91.

tangan. *Pertama,* hadits riwayat Aisyah dari Fatimah binti Abu Hubaisy:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَمَرَهَا وَكَانَتْ مُسْتَحَاضَةً أَنْ تَدَعَ الصَّلَاةَ قَدْرَ أَيَّامِهَا الَّتِي كَانَتْ تَحِيْضُ فِيْهَا قَبْلَ أَنْ يُصِيْبَهَا الَّذِيْ أَصَابَهَا ثُمَّ تَغْتَسِلُ وَتُصَلِّي

"Ketika ia (Fatimah binti Abu Hubaisy) sedang mengalami istih̲âdhah, sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam menyuruhnya untuk meninggalkan shalat selama kira-kira ia biasa mengalami haid, sebelum ia ditimpa oleh sesuatu, kemudian ia mandi lalu shalat."[231]

Hadits senada ialah hadits Ummu Salamah yang diriwayatkan oleh Imam Malik, dan sudah dikemukakan sebelumnya pada awal pembahasan dalam bahasan ini.

Kedua, hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Fatimah binti Abu Hubaisy. Sesungguhnya ia sedang mengalami *istih̲âdhah*. Lalu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda kepadanya,

أَنَّ دَمَ الْحَيْضَةِ اَسْوَدُ يُعْرَفُ فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَامْكُثِيْ عَنِ الصَّلَاةِ وَإِذَا كَانَ الْآخَرُ فَتَوَضَّئِيْ وَصَلِّي فَإِنَّمَا هُوَ عِرْقٌ

"Sesungguhnya darah haid ialah berwarna hitam yang mudah dikenali. Kalau darah tersebut yang keluar, hindarilah shalat. Dan kalau darah selain itu yang keluar, berwudhulah lalu shalatlah, karena hal itu adalah keringat."[232] Hadits ini dinilai *shah̲îh̲* oleh Abu Muhammad bin Hazm. Di antara mereka ada yang menggunakan pendekatan *tarjîh̲*, dan ada yang menggunakan pendekatan *jam'u*. Para ulama yang menggunakan pendekatan *tarjîh̲* terhadap hadits Ummu Salamah dan hadits-hadits lain yang senada berpedoman pada hari-hari selama haid. Sementara Imam Malik berpedomam pada jumlah hari bagi wanita haid yang ragu akan *istih̲âdhah*, bukan pada wanita *istih̲âdah* yang ragu akan haid, yakni tentang jumlah dan letaknya pada bulan itu. Sebab menurutnya hal itu sudah maklum. *nash* atau teks hadits hanya menjelaskan mengenai wanita penderita *istih̲âdhah* yang ragu akan haidnya. Jadi, Imam Malik menentukan hukum berdasarkn *furu'* atau cabang, bukan berdasarkan *ushûl* atau pokok. Ini yang aneh. Coba renungkan.

Sementara para ulama yang mengunggulkan hadits Fatimah binti Abu Hubaisy berpendapat, bahwa penentuan darah haid atau darah *istih̲âdhah* tergantung pada warna darah. Di antara para ulama ahli fiqih dari generasi belakangan ada yang mengatakan, bahwa selain mempertimbangkan warna darah juga harus menghitung masa *istih̲âdhah* yang dimungkinkan sebagai masa suci. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Malik berdasarkan riwayat Abdul Wahab. Di samping itu juga ada di antara ulama-ulama ahli fiqih yang tidak memperhatikan hal tersebut.

Para ulama yang mengkompromikan dua hadits tadi berpendapat, bahwa hadits pertama berlaku bagi wanita yang mengerti jumlah hari masa haidnya dalam satu bulan. Dan hadits kedua berlaku bagi wanita yang tidak mengerti contoh serta jumlah hari masa haidnya, tetapi ia bisa mengenali darah haid lewat warna darahnya. Bagi wanita yang tidak bisa mengenali darah haid lewat war-

231 *Takhrîj* hadits ini sudah dikemukakan sebelumnya.
232 *Takhrîj* hadits ini sudah dikemukakan sebelumnya.

na, dan tidak bisa menetapkan jumlah masa haidnya, terlepas apakah ia tahu atau tidak tahu jumlah hari masa haidnya, sebaiknya ia berpedoman pada hadits Hamnah binti Jahsy. Diantaranya disebukan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda kepadanya, *"Sesungguhnya itu adalah godaan setan. Oleh karena itu, tentukan masa haidmu selama enam atau tujuh hari dalam ilmu Allah, kemudian mandilah."*[233] Hadits ini dinilai *shahîh* oleh at-Tirmidzi. Secara lengkap hadits ini akan dikemukakan ketika membicarakan tentang hukum wanita yang mengalami *istihâdhah* dalam masa suci. Inilah beberapa masalah yang cukup signifikan dalam bahasan ini.

Secara global masalah-masalah tersebut ada empat bagian. *Pertama,* mengenali peralihan dari masa suci ke masa haid. *Kedua,* mengenali peralihan dari masa haid ke masa suci. *Ketiga,* mengenali peralihan dari masa haid ke masa *istihâdhah*. Dan keempat, mengenali peralihan dari masa *istihâdhah* ke masa haid. Yang *keempat* inilah yang banyak disinggung dalam beberapa hadits. Tiga lainnya tidak ada penjelasan yang tegas tentang batasannya. Begitu pula tentang peralihan dari nifas ke *istihadhah*.

3. Hukum-hukum Haid dan Istihâdhah

Dasar bahasan ini ialah firman Allah *Ta'âla* surat **al-Baqarah ayat 222**:

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى ﴿٢٢٢﴾

"Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah, 'Haid adalah suatu kotoran.'"

Dan juga berdasarkan beberapa hadits yang akan penulis kemukakan nanti.

Para ulama ahli fiqih sepakat bahwa haid menghalangi empat hal. *Pertama,* melakukan kewajiban shalat. Artinya, seorang wanita yang haid tidak wajib meng*qadha'* atau membayar shalat. Berbeda dengan puasa. *Kedua,* melakukan puasa, tetapi ia wajib meng*qadha'*nya, berdasarkan sebuah hadits *shahîh* yang diriwayatkan oleh Aisyah, ia berkata,

كُنَّا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ وَلاَ نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلاَةِ

"Kami diperintah untuk mengqadha' puasa, dan kami tidak diperintah untuk mengqadha' shalat."[234] Tetapi sekelompok ulama dari golongan khawarij mewajibkan wanita untuk meng*qadha'* shalat. *Ketiga,* penulis kira juga dilarang melakukan *thawâf,* berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Aisyah, yaitu ketika Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruhnya untuk melakukan semua yang dilakukan oleh seorang jama'ah haji, kecuali *thawâf.*[235] *Keempat,*

---

233 Diriwayatkan oleh Imam lima. Kata Hamnah, Aku biasa mengalami *istihâdhah* yang cukup serius. Lalu aku menemui Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* untuk memohon fatwanya. Beliau bersabda, *"Sesungguhnya itu adalah godaan setan. Jadi tetaplah jalani masa haid selama enam atau tujuh hari, kemudian mandilah. Jika sudah berhenti, maka shalatlah dua puluh empat, atau dua puluh tiga, berpuasalah, dan shalatlah, karena hal itu sudah mencukupimu."*

234 Redaksi hadits ini dari Mu'adzat, aku bertanya kepada Aisyah, *"Kenapa wanita yang haid wajib mengqadha` puasa, dan tidak wajib mengqadha` shalat?"* Ia menjawab, *"Aku pernah menanyakan hal itu kepada Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam. Kami diperintah untuk mengqadha` puasa, dan tidak diperintah untuk mengqadha` shalat."* Diriwayatkan oleh al jama'ah. Lihat, *Nail al-Authâr* I/228.

235 Hadits ini disepakati oleh Bukhari dan Muslim. Redaksi Bukhari ialah, *"Lakukan apa yang dilakukan oleh orang yang sedang menunaikan ibadah haji, kecuali jangan berthawâf di Kabah sebelum kamu suci."* Dan redaksi Muslim, *"Jalankan apa yang lazim dijalankan oleh orang yang sedang berhaji. Hanya saja kamu tidak boleh berthawâf di Baitullah sebelum kamu mandi."* Lihat, *Nail al-Authâr* V/52. Perbedaan pendapat di kalangan para ulama tentang boleh tidaknya *thawâf* bagi seorang wanita yang sedang haid cukup populer. Menurut ulama-ulama mazhab Hanafi, suci dari *janâbah* dan dari haid atau nifas bukan merupakan syarat *thawâf*. Maksudnya hal itu bukan fardhu, tetapi wajib. Jadi misalkan seorang wanita yang sedang haid atau sedang nifas atau orang yang sedang *janâbah* melakukan *thawâf,* berarti mereka sudah tidak ada kewajibannya. Ibnu Taimiyah dan Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah juga memperbolehkannya karena alasan darurat. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* III/1102, dan *I'lâm al-Muwaqqi'în* III/21 dan seterusnya. Penulis *Rahimahullah* telah menyatakan bahwa hal itu termasuk yang disepakati oleh kaum muslimin. Padahal sebenarnya tidak demikian.

melakukan hubungan seks, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat **al-Baqarah ayat 222**:

فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ﴿٢٢٢﴾

"Oleh sebab itu, hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid."

Tentang hukum haid dan *istih<u>â</u>dhah* ini, para ulama berbeda pendapat dalam beberapa masalah. Tetapi kami akan mengemukakan lima masalah saja yang cukup signifikan:

a. menggauli dan mencumbu istri yang sedang haid

Para ulama ahli fiqih berbeda pendapat tentang menggauli dan mencumbu istri yang sedang haid. Menurut Imam Syafi'i, Imam Maliki, dan Imam Abu Hanifah, boleh mencumbunya pada bagian tubuh selain vagina. Kata Sufyan ats-Tsauri dan Dawud azh-Zhâhiri, yang harus dijauhi hanya tempat keluarnya darah haid saja.[236]

Latar belakang perbedaan pendapat dalam masalah ini adalah perbedaan dalam memahami lahiriah hadits yang menjadi dasar masing-masing pihak, disamping berbagai kemungkinan dalam memahami ayat Al-Qur'an yang membicarakan tentang haid. Sesungguhnya diriwayatkan dalam beberapa hadits yang bersumber dari Aisyah, Maimunah, dan Ummu Salamah, bahwa sesungguhnya ketika salah seorang mereka sedang haid, Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* mengencangkan kainnya kemudian beliau mencumbunya.[237]

Juga sebuah hadits yang bersumber dari Tsabit bin Qais dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau bersabda,

اِصْنَعُوْا كُلَّ شَيْءٍ بِالْحَائِضِ إِلاَّ النِّكَاحَ

"Lakukan apa saja terhadap wanita yang sedang haid, kecuali hubungan badan."[238]

Abu Dawud meriwayatkan sebuah hadits yang bersumber dari Aisyah, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda kepadanya yang sedang haid, *"Tutupilah pahamu."* Kata Aisyah, *"Setelah aku menutup pahaku, beliau meletakkan pipi dan dadanya ke pahaku. Aku memiringkan tubuhku, sehingga beliau merasa hangat. Saat itu beliau sedang mengalami kedinginan."*[239]

Tentang beberapa kemungkinan adanya pemahaman terhadap ayat yang menerangkan soal haid, ialah firman Allah *Ta'âla* yang telah disebutkan berkali-kali,

قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِى الْمَحِيضِ

"Katakanlah, 'Haid itu adalah suatu kotoran'. Oleh sebab itu, hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid."

Ayat ini harus dimaknai secara umum, kecuali ada dalil yang merinci lebih khusus. Tetapi sebenarnya yang dimaksud *bersifat khusus dengan dalil ayat yang menyatakan haid,* tidak lain ialah kotor yang lazim berada pada tempat darah. Para ulama yang memahami ayat ini seperti ketentuan tadi, berarti mengecualikan mencumbu pada bagian tubuh yang berada di atas kain, berdasarkan tiga hadits tersebut. Sebab, menurut para ulama *ushûl fiqih*, boleh men*takhsîsh* (merinci) Al-Qur'an dengan hadits. Sementara para ulama yang mengartikan ayat yang

236 Lihat, *asy-Syar<u>h</u> ash-Shaghîr* I/216 untuk pendapat Imam Malik. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syar<u>h</u> Tanwîr al-Abshâr* I/292 untuk pendapat ulama-ulama mazhab Hanafi. Dan lihat, *al-Majmû'* II/244. Menurut Imam Ahmad, boleh mencari nikmat pada bagian tubuh antara pusar dan lutut. Inilah pendapat Ikrimah, Atha', asy-Syu'bi, ats-Tsauri, dan Ishak. Lihat, *al-Muqni'* I/87 berikut catatan kakinya.

237 Disepakati oleh Bukhari dan Muslim.

238 Hadits ini diriwayatkan oleh jama'ah. Lihat, *Nail al-Authâr* I/222.

239 Diriwayatkan oleh Abu Dawud. Lihat, *'Aun al-Ma'bûd* I/454.

berlaku umum namun di maksudkan khusus, justru memperkuat pengertian tersebut dengan menganggap hadits tadi tidak kuat. Jadi menurut pendapat terakhir ini, seorang istri yang sedang haid harus dijauhi, sekalipun hanya dicumbu bagian tubuhnya yang di atas kainnya.

Tetapi ada sementara ulama yang berusaha mengkompromikan antara hadits-hadits tadi dengan ayat. Yang dimaksud dengan kalimat *haid itu kotor* dalam ayat tadi ialah, bahwa wanita yang sedang haid harus dijauhi. Sedangkan hadits-hadits yang memperbolehkan mencumbu mengandung hukum makruh. Pengertian terakhir ini berdasarkan hadits yang menyatakan bahwa tubuh seorang wanita yang sedang haid itu tidak najis, kecuali pada tempat keluarnya darah, seperti yang diterangkan dalam sebuah hadits bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah meminta Aisyah yang sedang haid untuk mengenakan kain[240] (penutup kemaluan). Dan ketika Aisyah berkata, "Sesungguhnya aku sedang haid", beliau bersabda, *"Sesungguhnya haidmu tidak berada di tanganmu."*[241]

Dan berdasarkan sebuah hadits *shahîh* yang menyatakan bahwa Aisyah pernah menyisir rambut Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ketika ia sedang haid.[242]

Dan juga berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "Sesungguhnya seorang mukmin itu tidak najis."*[243]

b. menggauli istri yang masih haid di masa sucinya namun belum mandi

Para ulama berselisih pendapat soal hukum menggauli istri yang masih haid di masa sucinya namun belum mandi. Imam Malik, Imam Syafi'i, dan mayoritas ulama ahli fiqih, menghukuminya tidak boleh sebelum ia selesai mandi.[244] Sementara Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya, menghukumi boleh asal sudah suci dan sudah lewat masa haid maksimal yang menurut Imam Abu Hanifah adalah sepuluh hari.[245] al-Auza'i juga membolehkannya, dengan syarat ia sudah mencuci kemaluannya dengan air, tanpa terikat dengan masa haid minimal maupun maksimal. Inilah pendapat Abu Muhammad bin Hazm.[246]

Pangkal perbedaan para *fuqahâ'* ini ialah perbedaan mereka dalam memahami firman Allah *Ta'âla*:

فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴿٢٢٢﴾

"Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu."

Selanjutnya, apakah yang dimaksud dengan *suci* berarti mampatnya darah haid, atau setelah bersuci dengan menggunakan air? Kemudian, apakah yang dimaksud dengan *suci* berarti menyucikan seluruh tubuh, atau hanya mencuci kemaluan saja. *Ath-Thahûr* (الطَّهُوْر) dalam pengertian Bahasa Arab dan dalam pengertian syariat ialah

240 Disebutkan dalam *Sunan Abî Dâwûd* sebuah hadits bersumber dari Ibnu Abbas *radhiyallahu 'anhuma*, ia berkata, *"Seekor tikus muncul sambil menyeret sepercik bara. Lalu datang Fatimah mengambil benda itu kemudian ia lemparkan pada secarik kerudung yang ada di dekat tempat duduk Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam, sehingga terbakar kira-kira sebesar uang dirham."*

241 Diriwayatkan oleh Muslim.

242 Diriwayatkan oleh Muslim. Lihat, II/229 dengan catatan kaki *Irsyâd as-Sârî*.

243 Diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Abu Dawud, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, dan Ibnu Majah. Lihat, *al-Jâmi' as-Shaghîr* I/84.

244 Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/216, dan lihat, *al-Majmû'* II/246. Ini pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/228. Dan ini pendapat mayoritas ulama yang dikutip oleh Ibnu al-Munzdir dari Salim bin Abdullah, Sulaiman bin Yassar, az-Zuhri, Rabi'ah, ats-Tsauri, al-Laits, ishak, dan Abu Tsaur.

245 Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* I/294.

246 Lihat, *al-Muhalla* II/222.

isim atau nama yang memiliki makna ganda. Kata ini bisa juga digunakan untuk ketiga makna di atas. Mayoritas ulama memperkuat pendapatnya, bahwa bentuk kata *tafâ'ul* sebagai *wazan* kata *tathahhur* hanya digunakan untuk perbuatan orang-orang yang *mukallaf*, bukan selain mereka. Jadi yang dimaksud dengan firman Allah, *Faidzâ thah-harna* (Jika wanita haid itu sudah suci), lebih ke arti *suci* dalam pengertian mandi dengan menggunakan air diripada diartikan *suci* sebagai mampetnya darah haid, dan *suci* sebagai mencuci kemaluan dengan air. Jadi menurut mayoritas ulama, arti yang lebih konkrit inilah yang harus diberlakukan, kecuali ada dalil lain yang berbeda. Imam Abu Hanifah memperkuat pendapatnya dengan mengatakan, bahwa kalimat *hattaa yath-hurna* (hingga mereka suci) lebih tepat diartikan sebagai mampetnya darah haid daripada diartikan *bersuci dengan air.*

Seperti yang kita tahu, masalah ini mengandung kemungkinan yang lain. Orang yang memahami kata *At Thahr* dalam firman Allah *hatta yath-hurna* dengan salah satu di antara tiga arti di atas, ia harus konsisten menggunakan arti pilihannya itu ketika memahami kalimat *suci* dalam firman Allah *Faidzâ tathah-harna.* Sebab, tidak mungkin dalam satu ayat mengandung dua arti yang berbeda. Contohnya seperti kalimat *yath-hurna* diartikan *bersih*, dan kalimat *tathah-harna* diartikan *mandi dengan air*, seperti kebiasaan ulama-ulama dari kalangan mazhab Maliki dalam membela Imam Malik.

Kalau kata al-*Thuhr* diartikan al-*Naqa'* atau bersih, sedangkan kelanjutannya diartikan mandi dengan air, itu juga keliru. Ucapan ini dalam Bahasa Arab tidak dapat dipahami karena tidak logis. Kecuali ada kata yang dibuang, yang lengkapnya berbunyi, "*Janganlah kamu dekati mereka (istri-istri yang sedang haid), sehingga mereka suci dan mandi. Jika mereka sudah suci, datangilah mereka sesuai perintah Allah padamu.*"

Dugaan adanya kata yang tidak dibuang sangat jauh dan tidak beralasan, kecuali kata *tathah-hur* atau mandi itu sebagai dalilnya. Tetapi argumen ini disangkal, karena sekalipun tanpa ada kata yang dibuang, pengertian ayat tersebut sudah cukup jelas. Lagi pula pembuangan itu termasuk *majazi.* Betapapun memahami kalimat secara hakiki itu lebih dapat diterima daripada secara *majazi.* Dalam konteks ini, jika seorang *mujtahid* menghadapi persoalan di atas, ia harus dapat membandingkan dua fenomena pemahaman, seperti yang telah dikemukakan tersebut. Dengan begitu ia akan bisa menentukan mana pendapat yang menjadi pilihan dan yang harus diutamakan.

Menyikapi persoalan seperti ini. kita harus berpegang pada prinsip bahwa tidak semua *mujtahid* itu benar. Maksudnya, masa haid maksimal yang dikaitkan dengan pembahasan ini oleh Imam Abu Hanifah tidak dapat diterima karena dianggap lemah.

c. konsekuensi berjima' dengan istri yang sedang haid

Para ulama ahli fiqih berbeda pendapat tentang seseorang yang menggauli istrinya yang sedang haid. Menurut Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Abu Hanifah, ia harus segera beristighfar memohon ampun kepada Allah *Ta'âla.* Dan tidak ada sanksi lain terhadapnya. Menurut Imam Ahmad bin Hanbal, ia harus bersedekah satu *dinar* atau setengah *dinar.*[247] Sedangkan menurut

247 Riwayat pertama ini oleh Imam Ahmad. Dan riwayat kedua, tidak ada kewajiban *kafarat* terhadapnya. Tetapi ia disuruh memilih antara menberikan satu atau separuh dinar berdasarkan riwayat pertama. Yang kedua, jika darahnya berwarna merah, ia memberikan satu

sekelompok jamaah ahli hadits, masalah ini harus dirinci. Jika ia menggauli ketika darah masih keluar dengan deras, ia wajib bersedekah satu *dinar*. Dan jika ia melakukan hal itu di sela-sela darah mampet, ia wajib bersedekah senilai setengah *dinar*.

Pangkal perbedaan pendapat di kalangan para ulama dalam masalah ini ialah keragaman mereka dalam menilai, apakah hadits-hadits yang menerangkan tentang masalah ini adalah hadits-hadits *shahîh* atau hadits-hadits *dha'îf*.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tentang seseorang yang menggauli istrinya yang sedang dalam keadaan haid, bahwa ia harus bersedekah satu *dinar*. Disebutkan dalam versi riwayat lain yang juga berasal dari Ibnu Abbas, ia harus bersedekah setengah *dinar*.

Dan disebutkan dalam riwayat yang lain lagi, jika ia melakukannya saat darah haid masih keluar, maka harus bersedekah satu *dinar*. Dan kalau ia melakukannya ketika darah haid sudah mampat, maka ia harus bersedekah setengah *dinar*.[248]

Juga ada riwayat senada yang mengatakan, jika seseorang melakukannya ketika darah masih keluar, ia harus bersedekah lima *dinar*. Riwayat inilah yang dijadikan dasar oleh al-Auza'i.[249]

Bagi para ulama yang menganggap riwayat-riwayat hadits tadi *shahîh*, mereka mengamalkannya. Sebaliknya bagi mayoritas ulama yang menilainya *dha'îf*, mereka memilih mengamalkan hukum yang asli, yakni tidak berlakunya hukum sampai ada dalil yang menguatkannya.

d. mandi bagi wanita yang menderita *istihâdhah*

Para ulama berbeda pendapat tentang mandi bagi wanita yang menderita *istihâdhah*. Sebagian mereka mewajibkan ia mandi satu kali begitu ia yakin masa haidnya telah selesai berkat adanya salah satu tanda yang telah dikemukakan sebelumnya. Para ulama yang mewajibkan satu kali mandi ini terbagi menjadi dua golongan. Ada yang mewajibkan wudhu setiap kali akan melakukan shalat. Dan ada yang hanya menganggap sunat berwudhu setiap kali akan shalat.

Ulama-ulama yang mewajibkan satu kali mandi ialah Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya,[250] dan mayoritas ulama *Amshâr*. Sebagian besar mereka mewajibkan wudhu kepada wanita *istihâdhah* setiap kali ia akan shalat.

---

dinar. Dan jika berwarna kuning, ia memberikan separuh dinar. Lihat, *al-Mughnî* I/326. Inilah pendapat Ibnu Abbas, Hasan al-Bashri, Sa'id bin Jubair, Qatadah, al-Auza'i, Ishak, dan Imam Syafi'i dalam versi pendapat lama. Kalimat dan orang-orang yang mengatakan, ia tidak berkewajiban apa-apa, selain hanya memohon kepada Allah, adalah ucapan Atha', Ibnu Abu Malikah, asy-Syu'bi, Ibrahim an-Nakha'i, Makhul, az-Zuhri, Abu az-Zannad, Rabi'ah, Hammad bin Abu Sulaiman, Ayyub as-Sakhtayani, Sufyan ats-Tsauri, al-Laits bin Sa'ad, Imam Malik, dan Imam Abu Hanifah. Lihat, *Nail al-Authâr* I/327.

248 Diriwayatkan oleh Imam lima. Kata Abu Dawud, demikianlah riwayat yang *shahîh*. hadits ini juga diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dan Ibnu al-Jarud. Kata asy-Syaukani, semua perawinya disebutkan dalam *'Shahîh Bukhâri'*, kecuali Muqsim yang meriwayatkan dari Ibnu Abbas. Namanya memang disebutkan oleh Bukhari secara tunggal. Namun yang ia riwayatkan hanya satu hadits yang dinilai *shahîh* oleh al-Hakim, Ibnu al-Qath-than, dan Ibnu Daqiq al Idi. Kata Imam Ahmad, sungguh *hasan* hadits Ibnu Humaid yang bersumber dari Muqsim dari Ibnu Abbas. Lihat, *Nail al-Authâr* I/326.

249 Lihat, *Nail al-Authâr* I/326.

250 Mandi ini adalah mandi untuk haid, bukan untuk *istihâdhah*. Lihat, *al-Kâfî* I/159 untuk pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Majmû'* II/288. Ia wajib berwudhu untuk setiap kali shalat. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/60. Demikian pula ia wajib berwudhu untuk setiap kali shalat. Ini pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/340. Inilah dasar pendapat mayoritas ulama dari generasi terdahulu dan belakangan. Dan ini pula yang diriwayatkan dari Ali, Ibnu Mas'ud, dan Ibnu Abbas *radhiyallahu 'anhu*. Juga ini yang dijadikan pedoman oleh Urwah bin az-Zubair, dan Abu Salamah bin Abdurrahman. Menurut Ibnu Umar, Ibnu Zubair, dan Atha' bin Abu Rabbah, ia wajib mandi setiap kali akan shalat. Menurut Ali, Ibnu Abbas, dan Aisyah, ia wajib mandi sekali setiap harinya. Dan menurut Sa'id bin al-Musayyab, dan Hasan al-Bashri, ia wajib mandi dari shalat zhuhur ke shalat zhuhur berikutnya. Lihat, *al-Majmû'* II/491.

Dan sebagian yang lain tidak mewajibkannya, kecuali hanya sunat. Inilah pendapat Imam Malik.[251] Di samping itu ada ulama yang mewajibkan untuk menangguhkan mandi sampai awal waktu ashar, dan setelah mandi ia kemudian men*jama'* shalat zhuhur dan shalat ashar. Demikian pula yang berlaku untuk shalat maghrib dan shalat isya'. Dan juga yang berlaku untuk shalat isya' dan shalat subuh. Dengan demikian, menurut mereka, wanita yang mengalami *istiḥâdhah* dalam masalah ini ia harus mandi sebanyak tiga kali sehari semalam.

Ada sebagian ulama yang hanya mewajibkan mandi satu kali sehari semalam kepada wanita yang mengalami *istiḥâdhah*, dan waktunya tidak ditentukan. Pendapat ini dikutip dari Ali. Dan ada sebagian ulama yang mewajibkan wanita yang mengalami *istiḥâdhah* untuk mandi dari satu masa suci ke masa suci berikutnya.

Dari rincian penjelasan tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa dalam kasus seorang wanita yang mengalami *istiḥâdhah* secara umum ada empat pendapat. *Pertama,* pendapat yang mengatakan bahwa ia hanya wajib mandi satu kali saja, yakni saat darah haid telah mampet. *Kedua,* pendapat yang mengatakan bahwa ia wajib mandi setiap kali akan melakukan shalat. *Ketiga,* pendapat yang menyatakan bahwa ia wajib mandi tiga kali sehari semalam. Dan *keempat,* pendapat yang menyatakan bahwa ia hanya wajib mandi satu kali sehari semalam.

Akar perbedaan pendapat di antara para ulama dalam masalah ini, ialah keberagaman lahiriah hadits-hadits yang menerangkan tentang hal itu. Ada empat hadits *masyhûr* yang menjelaskan masalah ini. Satu diantaranya disepakati ke*shaḥîḥ*annya. Dan tiga lainnya diperselisihkan ke*shaḥîḥ*annya. Yang telah disepakati ke*shaḥîḥ*anya ialah hadits Aisyah. Ia berkata,

جَاءَتْ فَاطِمَةُ ابْنَةُ أَبِيْ حُبَيْشٍ إِلَى رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: يَارَسُوْلَ اللهِ إِنِّي امْرَأَةٌ أُسْتَحَاضُ: فَلاَ أَطْهُرُ أَفَأَدَعُ الصَّلاَةَ؟ فَقَالَ لَهَا عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ: إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَدَعِي الصَّلاَةَ وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّي

Fatimah binti Abu Hubaisy datang menemui Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dan bertanya, *"Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku ini seorang wanita yang tengah mengalami istiḥâdhah dan belum mandi. Apakah aku boleh meninggalkan shalat?"* Beliau menjawab, *"Tidak, karena hal itu hanyalah keringat, dan bukan haid. Jika kamu mengalami haid, maka tinggalkan shalat. Dan jika selesai haid, cucilah darahmu kemudian shalatlah."*[252] Dalam riwayat lain ada tambahan, *"Dan berwudhulah untuk setiap kali*

251 Lihat, *al-Kâfî* I/159, yakni ia dianjurkan untuk berwudhu setiap kali akan shalat. Jadi bukan wajib. Sementara menurut tiga Imam mazhab, ia wajib berwudhu setiap kali akan shalat.

252 Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, an-Nasa`i, Ibnu Hibban yang menilainya *shaḥîḥ*, dan al-Hakim. Tetapi Abu Hatim menilainya sebagai hadits *munkar*, karena ini termasuk hadits Adi bin Tsabit dari ayahnya dari kakeknya seorang perawi yang tidak diketahui identitasnya. Bahkan Abu Dawud menilainya sebagai hadits *dha'îf*. Kata ash-Shan'ani, pesan dalam hadits ini ialah mengembalikan seorang wanita yang mengalami *istiḥâdhah* kepada kepada sifat darah bahwa dengan sifat tersebut itu adalah darah haid. Jika tidak, berarti darah *istiḥâdhah*. Imam Syafi'i setuju pada pendapat ini; berlaku bagi wanita yang mengalaminya pertama kali. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/99. Tambahan pada hadits ini adalah oleh Abu Dawud. Lihat, *Abû Dâwûd Ma'a 'Aun al-Ma'bûd* I/497), dan lihat, *at-Talkhîsh* I/167.

shalat." Tambahan ini tidak diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim, tetapi diriwayatkan oleh Abu Dawud, dan dinilai *shahîh* oleh beberapa ulama ahli hadits.

Hadits kedua ialah hadits Aisyah dari Ummu Habibah binti Jahsy, istri Abdurrahman bin Auf:

أَنَّهَا اُسْتُحِيْضَتْ فَسَأَلَتْ رَسُوْلَ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهَا: إِنَّمَا هُوَ عِرْقٌ وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ وَأَمَرَهَا أَنْ تَغْتَسِلَ وَتُصَلِّيَ فَكَانَتْ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلاَةٍ

"Sesungguhnya ia mengalami istihâdhah, dan Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menyuruh ia untuk mandi setiap kali akan shalat."

Hadits ini disandarkan oleh Ishaq dari az-Zuhri. Sementara riwayat yang dikemukakan oleh murid-murid az-Zuhri darinya ialah, *"Sesungguhnya Habibah binti Jahsy mengalami istihâdhah. Ia lalu menanyakan hal itu kepada Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam, dan beliau bersabda kepadanya, "Sesungguhnya hal itu hanya keringat, bukan haid."* Beliau lalu menyuruh ia untuk mandi kemudian shalat.

Kalimat *Beliau lalu menyuruh ia untuk mandi kemudian shalat* adalah pemahaman Ummu Habibah terhadap jawaban Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* sebelumnya. Jadi ini bukan kalimat yang dikutip dari beliau. Dari *sanad* inilah al-Bukhari meriwayatkannya.[253]

Hadits ketiga ialah hadits Asma' binti Umais, sesungguhnya ia berkata. "Wahai Rasulullah, sesungguhnya Fatimah binti Abu Hubaisy mengalami *istihâdhah*." Beliau bersabda, *"Untuk shalat zhuhur dan shalat ashar ia mandi satu kali, untuk shalat maghrib dan shalat isya' ia juga mandi satu kali, dan di antara hal itu ia mandi untuk shalat shubuh dan berwudhu."* Hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud ini dinilai *shahîh* oleh Abu Muhammad bin Hazm.[254]

Dan hadits keempat ialah hadits Hamnah binti Jahsy yang diantaranya berisi, "... Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh ia untuk memilih antara melakukan shalat dengan satu kali wudhu begitu ia melihat darah haidnya telah mampat, atau ia mandi sebanyak tiga kali sehari semalam."[255]

---

253 Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim. Dalam riwayat Bukhari disebutkan, *"... Berwudhulah untuk setiap kali shalat."* Kata ash-Shan'ani, Ummu Habibah adalah istri Abdurrahman bin Auf. Sementara putri Jahasy ada tiga; yakni Ummum Mukminin Zainab, Hamnah, dan Ummu Habibah. Ada yang mengatakan, mereka semua sering mengalami *istihâdhah*. Bukhari menyebutkan riwayat yang menunjukkan bahwa beberapa wanita yang bergelar Ummul Mukminin itu biasa mengalami *istihâdhah*. Jika riwayat ini *shahîh*, maka itu adalah Zainab. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/102.

254 Dari riwayat Abu Dawud. Lihat, *Bulûgh al-Marâm Ma'a Subûl as-Salâm* I/100. Kata ash-Shan'ani, para ulama berbeda pendapat. Menurut pendapat yang dikutip dari sebagian sahabat serta *tabi'în*, sesungguhnya ia wajib mandi untuk setiap kali shalat. Sementara mayoritas ulama tidak mewajibkannya. Kata mereka, riwayat yang menyuruhnya untuk mandi setiap kali shalat adalah *dha'îf*, dan hal itu dijelaskan oleh al-Baihaqi. Ada yang mengatakan, hadits ini sudah dinasakh, sama seperti haditsnya Fatimah binti Abu Hubaisy bahwa ia berwudhu untuk setiap kali shalat. Kata ash-Shan'ani lebih lanjut, hanya saja *nasakh* itu perlu mengetahui mana yang belakangan. Dan kata al-Munzdiri, hadits Asma' binti Umais ini *hasan*. Jika kedua hadits ini dan hadits Fatimah binti Abu Hubaisy dikompromikan, maka kesimpulannya ialah bahwa mandi hukumnya sunat dengan indikasi hal itu tidak diperintahkan kepada Fatimah, karena ia hanya diperintah untuk wudhu saja. Jadi, wudhu lah yang wajib dilakukan. Inilah yang dibuat *hujjah* oleh Imam Syafi'i. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/100. Asma' binti Umais adalah istri Ja'far yang dibawanya ikut hijrah ke Ethiopia, dan di sana ia melahirkan beberapa anak yang antara lain Abdullah. Setelah Ja'far terbunuh ia menikah dengan Abu Bakar ash-Shiddiq dan mempunyai seorang anak bernama Muhammad. Dan sepeninggal Abu Bakar, ia menikah dengan Ali *radhiyallahu 'anhu*, dan melahirkan seorang anak bernama Yahya. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/102.

255 Diriwayatkan oleh Imam lima. hadits ini dinilai *shahîh* oleh at-Tirmidzi, dan dinilai *hasan* oleh Bukhari. Lihat, *Bulûgh al-Marâm Ma'a Subûl as-Salâm* I/101.

Hadits ini sama dengan hadits Asma' binti Umais. Hanya saja dalam hadits Asma' Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* mewajibkan. Sementara dalam hadits ini beliau menyuruhnya untuk memilih.

Dikarenakan secara lahiriah empat hadits tersebut berbeda-beda, maka para ulama ahli fiqih menafsirinya dengan menggunakan empat pendekatan, yakni pendekatan *nasakh,* pendektan *tarjîh,* pendekatan *jam'u,* dan pendekatan *binâ'*. Beda antara pendekatan *jam'u* dengan pendekatan *binâ'*, ialah bahwa para ulama yang menggunakan pendekatan *binâ'* tidak melihat adanya pertentanganan sehingga kedua hadits bisa dikompromikan. Sementara para ulama yang menggunakan pendekatan *jam'u* melihat bahwa secara lahiriah ada pertentangan di antara kedua hadits. Silakan pembaca pikirkan baik-baik, karena keduanya berbeda.

Para ulama yang menggunakan pendekatan *tarjîh* berpegang pada hadits Fatimah binti Hubaisy yang ke*shahîh*annya telah disepakati, sehingga secara lahiriah bisa diamalkan. Artinya, bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tidak menyuruh wanita ini mandi untuk setiap kali akan shalat, dan juga tidak menyuruhnya untuk men*jama'* shalat dengan hanya satu kali mandi. Imam Malik berikut murid-muridnya, Imam Syafi'i berikut murid-muridnya, dan Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya cenderung pada pendapat ini. Mereka inilah yang disebut *jumhûr* atau mayoritas ulama.

Para ulama yang menilai tambahan berupa perintah berwudhu setiap kali akan shalat itu *shahîh,* mereka mewajibkan berwudhu. Begitu pula sebaliknya. Sedangkan para ulama yang menggunakan pendekatan *binâ'* mengatakan, tidak ada pertentangan sama sekali antara hadits Fatimah dan hadits Ummu Habibah yang salah seorang perawinya adalah Ibnu Ishaq. Karena isi hadits Ummu Habibah merupakan tambahan penjelasan hadits Fatimah. Hadits Fatimah ini hanya sebagai jawaban atas pertanyaan, apakah darah yang keluar itu darah haid yang menghalangi shalat atau bukan? Lalu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* mengkhabarkan kepada Fatimah bahwa darah yang ditanyakannya itu bukan darah yang menghalangi shalat. Beliau sama sekali tidak mengabarkan kewajiban mandi setiap kali akan shalat, atau ketika darah haid telah mampat. Sedang dalam hadits Ummu Habibah, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* mengeluarkan pintah dengan tegas, yaitu mandi setiap kali akan shalat.

Tetapi mayortas ulama mengatakan, bahwa menunda *khabar* dari waktu yang sangat dibutuhkan itu tidak boleh terjadi. Kalau misalnya mandi wajib dilakukan oleh Fatimah setiap kali akan shalat, tentu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memberitahukannya. Suatu hal yang janggal kalau dikatakan Fatimah sudah mengetahui hal itu namun nyatanya ia masih belum bisa membedakan antara *istihâdhah* dengan haid. Tentang Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tidak memberitahu kepada Fatimah kalau ia wajib mandi begitu darah haid mampet, hal itu terkandung dalam sabda beliau, "....*Karena hal itu bukan haid.*" Alasannya adalah karena dari sunnah Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* sudah diketahui dengan jelas bahwa wanita yang darah haidnya telah mampet maka ia wajib mandi. Jadi kalau Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tidak memberitahukan hal itu, karena Fatimah sudah mengetahui hal itu.

Padahal kewajiban mandi untuk setiap kali akan shalat tidak seperti itu. Kecuali ada sanggahan bahwa tambahan tersebut baru ditetapkan belakangan. Dari masalah ini muncul pertanyaan penting, yakni apakah kewajiban mandi itu merupakan *nasakh*

atau tidak? Disebutkan dalam salah satu sanad hadits Fatimah adanya tambahan, "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh Fatimah untuk mandi." Inilah pendekatan yang digunakan oleh para ulama yang menggunakan metode *tarjîh* dan metode *binâ'*.

Sementara menurut para ulama yang menggunakan pendekatan *nasakh*, hadits Asma' binti Umais m*enasakh* hadits Ummu Habibah. Mereka berpedoman pada hadits riwayat Aisyah,

إِنَّ سَهْلَةَ بْنِ سُهَيْلٍ اسْتُحِيْضَتْ وَأَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَأْمُرُهَا بِالْغُسْلِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ فَلَمَّا جَهَدَهَا ذَلِكَ أَمَرَهَا أَنْ تَجْمَعَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ فِي غُسْلٍ وَاحِدٍ وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ فِي غُسْلٍ وَاحِدٍ وَتَغْتَسِلَ ثَالِثًا لِلصُّبْحِ

"Sesungguhnya Sahlah binti Suhail mengalami istih̲âdhah, lalu Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menyuruhnya untuk mandi setiap kali akan shalat. Ketika merasa hal itu cukup memberatkan, beliau kemudian menyuruhnya untuk menghimpun shalat zhuhur dan shalat ashar dengan mandi sekali, menghimpun shalat maghrib dan shalat isya' dengan mandi sekali, dan mandi yang ketiga untuk shalat shubuh.[256]

Para ulama yang menggunakan pendekatan *jam'u* mengatakan, sesungguhnya hadits Fatimah binti Hubaisy berlaku untuk wanita yang mengetahui masa haidnya ketika ia mengalami *istih̲âdhah*. Hadits Ummu Habibah berlaku untuk wanita yang tidak mengetahui hal tersebut. Itulah sebabnya ia disuruh untuk mandi setiap waktu demi sikap hati-hati terhadap ibadah shalat. Dan hadits Asma' binti Umais berlaku untuk wanita yang tidak bisa membedakan masa haid dan masa *ist̲hadhah*nya. Hanya kadang-kadang darahnya mampet. Jadi ketika darahnya mampet, ia wajib mandi untuk dua shalat yang di*jama'*.

Dalam masalah ini ada sebagian ulama yang menggunakan pendekatan *takhyîr* atau memilih antara hadits Ummu Habibah dan hadits Asma'. Mereka berdalih dengan hadits Hamnah binti Jahsy yang antara lain disebutkan, ".....Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruhnya untuk memilih." Di antara mereka ada yang mengatakan, bahwa yang disuruh memilih ialah wanita yang tidak mengetahui masa haidnya. Dan sebagian dari mereka juga ada yang mengatakan, bahwa yang disuruh memilih ialah wanita yang mengalami *istih̲âdhah* secara umum, baik yang mengetahui masa haidnya maupun yang tidak mengetahuinya. Inilah pendapat golongan kelima dalam masalah ini. Hanya saja dalam hadits Hamnah binti Jahsy ada penjelasan untuk memilih antara melakukan semua shalat dengan satu kali mandi, dan antara mandi tiga kali dalam sehari semalam. Ulama yang berpendapat bahwa seorang wanita wajib mandi satu kali dalam sehari, mungkin untuk menghilangkan keraguan. Dan dalam hal ini penulis belum menemukan satu pun haditsnya.

e. menggauli istri yang tengah mengalami *istahadhah*

Para ulama berbeda dalam tiga pendapat tentang kebolehan menggauli istri yang te-

256 Diriwayatkan oleh Abu Dawud. Lihat, *Sunan Abî Dawûd Ma'a 'Aun al-Ma'bûd* I/488. Sahlah binti Suhail bin Amr al Amiriyah ikut hijrah bersama sang suami Abu Hudzaifah bin Utbah ke Ethiopia. Lihat, *Tajrîd Asmâ' ash-Shah̲ê̲bah*.

ngah mengalami *istahadhah*. Menurut sebagian mereka, boleh menggaulinya. Pendapat ulama-ulama *Amshâr* ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas, Said bin al-Musayyab, dan beberapa ulama dari kalangan generasi *tâbi'în*.[257] Menurut sebagian yang lain, tidak boleh menggaulinya. Pendapat yang diriwayatkan dari Aisyah inilah yang dijadikan pegangan oleh Ibrahim an-Nakha'i dan al-Hakam. Dan menurut sebagian yang lain lagi, sang suami tidak boleh menggaulinya, kecuali jika wanita itu sering mengalami *istihâdhah* dalam waktu yang cukup lama. Dan inilah pendapat Imam Ahmad bin Hanbal.[258]

Pangkal perbedaan pendapat mereka berpulang pada sebuah pertanyaan, apakah pembolehan melakukan shalat bagi seorang wanita yang mengalami *istihâdhah* itu merupakan bentuk keringanan mengingat sangat ditekankannya kewajiban shalat, atau karena status hukum wanita ini sama seperti wanita yang suci? Para ulama yang menganggap hal itu sebagai bentuk keringanan berpendapat, tidak boleh hukumnya menggauli wanita tersebut. Sebaliknya para ulama yang menganggap status hukum wanita itu sama dengan wanita yang suci berpendapat tidak boleh menggaulinya.

Secara keseluruhan, ini adalah masalah yang tidak disinggung dalam Al-Qur'an dan hadits. Perbedaan ketentuan hukum antar wanita yang menderita *istihadhâh* cukup lama dan yang tidak lama, adalah berdasarkan pendekatan *istihsân*.[*]

D. TAYAMUM[259]

Ada tujuh rangkaian pokok pembahasan dalam topik ini. *Pertama,* tentang bersuci yang boleh digantikan dengan tayamum. *Kedua,* tentang orang yang boleh melakukan tayamum. *Ketiga,* tentang syarat-syarat yang memperbolehkan melakukan tayamum. *Keempat*, tentang tata cara tayamum. *Kelima,* tentang benda-benda yang bisa digunakan untuk tayamum. *Keenam,* tentang hal-hal yang membatalkan tayamum. Dan *Ketujuh,* tentang beberapa ibadah yang menjadikan tayamum sebagai syarat sahnya.

1. Bersuci yang Boleh Diganti dengan Tayamum

Para ulama sepakat bahwa tayamum menjadi gantinya *thahârah* (bersuci) kecil atau wudhu. Tetapi mereka berbeda pendapat kalau tayamum menjadi gantinya *thahârah* besar atau mandi *janâbah*.

Diriwayatkan dari Umar dan Ibnu Mas'ud, mereka tidak setuju kalau tayamum menjadi gantinya *thahârah* besar. Sementara Ali dan beberapa sahabat yang lain berpendapat, tayamum bisa menjadi gantinya *thahârah* besar. Dan inilah pendapat sebagian besar ulama ahli fiqih.

Pangkal perbedaan pendapat tersebut ialah adanya beragam pemahaman terhadap ayat tentang tayamum. Di samping itu ialah pendapat sebagian ulama, bahwa hadits yang memboleh-

257 Di antara mereka ialah Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan Imam Syafi'i. Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/210. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* I/180. Dan lihat, *al-Majmû'* II/351. Inilah pendapat sebagian besar ulama. Inilah yang dikutip oleh al-Mundziri dalam *al-Isyrâf* dari Ibnu Abbas, Sa'id bin al-Musayyab, al-Hasan, Atha', Sa'id bin Jubair, Qatadah, Hammad bin Abu Sulaiman, Bakar bin Abdullah al-Muzani, al-Auza'i. Imam Malik, ats-Tsauri, Ishak, dan Abu Tsaur. Kata Ibnu Mundzir yang saya jadikan pegangan, pendapat ini juga dikutip dari Aisyah. Ibrahim an-Nakha'i, dan al-Hakam. Ibnu Sirin melarang hal itu. Kata al-Baihaqi dan lainnya, mengutip larangan dari Aisyah itu tidak *shahîh*. Sebenarnya itu adalah ucapan asy-Syu'bi yang dimasukkan oleh sebagian perawi dalam hadits Aisyah. Lihat, *al-Majmû'* II/251.

258 Kedua riwayat tersebut dari Imam Ahmad. *Pertama,* tidak boleh digauli, kecuali ada kekhawatiran ia terjatuh dalam hal-hal yang dilarang. Dan kedua, boleh menggaulinya secara mutlak tanpa syarat. Lihat, *al-Mughnî* I/229.

259 *Menurut pengertian bahasa, makna tayamum ialah al-Qashdu atau menuju..* Dan menurut pengertian syariat, yakni mengusap wajah dan sepasang tangan dengan menggunakan debu yang suci lgi mensucikan dengan cara tertentu dan dengan niat. Lihat, *Subûl as-Salâm*, dan *al-Majmû'*.

kan tayamum bagi orang *junub* adalah hadits yang tidak *shahîh*. Ayat tentang tayamum yang dimaksud ialah firman Allah *Ta'âla* surat **al-Ma`idah ayat 6**:

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ﴿٦﴾

"... lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah."

Kata ganti *antum* (kamu) dalam ayat ini kembali kepada orang yang berhadas kecil, atau juga bisa dipahami kembali kepada orang yang berhadas kecil sekaligus berhadas besar. Para ulama yang mengartikan kalimat *au lâmastum an nisâ'* sebagai bersetubuh dengan istri, maka kata ganti tersebut jelas kembali kepada orang yang berhadas kecil sekaligus berhadas besar. Sebaliknya para ulama ahli fiqih yang mengartikan kalimat tersebut sebagai menyentuh wanita dengan tangan maka kata ganti tersebut kembali hanya kepada orang yang berhadas kecil saja. Sebab, lazimnya kata ganti itu kembali kepada kalimat yang terdekat. Kecuali kalau ayat ini diacak sedemikian rupa sehingga susunannya menjadi sebagai berikut:

يَـٰٓأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ أَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰى أَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, atau kembali dari tempat buang air (kakus), atau menyentuh perempuan maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki. Dan jika kamu junub maka mandilah, kemudian jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air maka bertayammumlah dengan tanah yang baik."

Kendatipun demikian, susunan ayat yang telah diacak seperti itu tetap tidak layak untuk dijadikan pedoman, kecuali ada dalil yang menguatkannya. Sebab, merekayasa seperti itu adalah *majazi*. Betapapun mengartikan kalimat secara hakiki itu lebih baik dan lebih utama daripada mengatikannya secara *majazi*.

Boleh jadi dalam ayat tadi ada alasan yang membolehkan untuk mengacak seperti itu. Berdasarkan susunan yang telah diacak tersebut, maka sakit dan musafir adalah dua hadas. Namun pengertian seperti itu tidak perlu kalau kata sambung *au* (أو) dalam ayat tadi ditentukan memiliki makna *wawu* (واو) yang berarti *dan*, bukan atau. Hal itu ada dalam ucapan orang-orang Arab.

Inilah sebab yang menimbulkan perbedaan pendapat dalam masalah ini. Tentang keraguan mereka terhadap hadits-hadits yang mengandung makna seperti itu, sudah sangat jelas. Diantaranya ialah hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim, "Sesungguhnya seorang lelaki menemui Umar *radhiyallahu 'anhu* dan berkata, *"Aku junub. Tetapi aku tidak menemukan air."* Umar berkata, *"Kalau begitu jangan shalat."* Ammar berkata, *"Wahai Amirul Mukminin, apakah Anda tidak ingat ketika kita sedang berjuang dalam suatu peperangan. Saat itu kita sama-sama junub, dan tidak menemukan air. Anda memilih tidak shalat, sementara aku memilih berguling-guling di atas pasir lalu shalat?"* Kemudian Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Sesungguhnya kamu cukup memukulkan sepasang tanganmu pada debu. Dan setelah meniupnya, kamu mengusapkan pada wajah dan sepasang telapak tanganmu."* Umar berkata, *"Takutlah kepada Allah, wahai*

Ammar." Ammar berkata, *"Kalau mau, aku tidak menceritakannya."*[260]

Diriwayatkan oleh Muslim dari Syaqiq, ia berkata, ketika aku sedang duduk bersama Abdullah bin Mas'ud dan Abu Musa, Abu Musa bertanya, *"Wahai Abu Abdurrahman, bagaimana menurut Anda jika ada seseorang yang junub dan ia tidak menemukan air selama sebulan, bagaimana caranya ia shalat?"* Abdullah bin Mas'ud menjawab, *"Ia tetap tidak boleh bertayamum, sekalipun ia tidak menemukan air selama sebulan."* Abu Musa bertanya, *"Lalu bagaimana dengan ayat dalam surat al-Maa-idah '... **lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik" itu?'"*** Abdullah bin Mas'ud menjawab, *"Seandainya ayat ini memberikan kemurahan kepada mereka, niscaya setiap merasa kedinginan terhadap air maka mereka akan tayamum dengan menggunakan debu."* Abu Musa bertanya, *"Apakah Anda tidak pernah mendengar ucapan Ammar?"* Mendengar Abu Musa menuturkan ucapan Amar di atas tadi,[261] Abdullah bin Mas'ud berkata, *"Apakah kamu tidak tahu, kalau Umar tidak menerima ucapan Ammar itu?"*

Tetapi mayoritas ulama berpendapat bahwa hal itu telah ditetapkan dalam hadits Ammar dan hadits Imran bin Hashin yang diriwayatkan oleh al-Bukhari. Kalaupun Umar lupa, hal itu tidak memengaruhi kewajiban mengamalkan hadits Ammar. Lagi pula dalam soal kebolehan bertayamum bagi orang yang *junub* dan wanita yang haid, mereka berpedoman pada pengertian dalil umum sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Tanah dijadikan untukku sebagai tempat shalat dan sesuatu yang suci sekaligus menyucikan."*[262] Hadits Imran bin Hashin ialah, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melihat seorang lelaki sedang menyendiri. Ia tidak shalat bersama orang banyak." Beliau bersabda, *"Hai fulan, apakah tidak cukup alasan kamu ikut shalat bersama orang-orang itu?"* Ia berkata, *"Wahai Rasulullah, aku sedang janâbah tetapi tidak ada air."* Beliau bersabda, *"Kamu bisa menggunakan debu, karena sesungguhnya itu sudah mencukupimu."*[263]

Disebabkan adanya perbedaan dalam memahami hadits-hadits di atas, maka mereka pun berselisih tentang masalah, apakah orang yang tidak menemukan air boleh menggauli istrinya atau tidak? Maksudnya, apakah orang yang *junub* boleh melakukan tayamum.

2. Orang yang Diperbolehkan Tayamum

Tentang orang yang boleh melakukan tayamum, para ulama sepakat bahwa hal itu berlaku bagi dua orang, yakni orang yang sakit dan musafir yang tidak menemukan air. Tetapi mereka berselisih pendapat dalam empat kasus, yaitu orang sakit yang menemukan air tetapi ia khawatir menggunakannya, orang yang sedang tidak bepergian namun tidak menemukan air, orang musafir yang mendapatkan air tetapi khawatir untuk menggunakannya, dan orang yang

260 Hadits ini diriwayatkan oleh Imam enam. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/154. Ammar ialah Ammar bin Yasir. Ia masuk Islam sejak dini, disiksa di Mekah karena kesetiannya terhadap Islam, dan ikut hijrah dua kali; yakni ke Ethiopia dan ke Madinah. Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* memberinya gelar *at-Thayyib wa al-Muthayyab*. Sahabat muhajirin pertama ini ikut dalam perang Badar dan semua perang-perang lainnya. Ia gugur bersama Ali dalam perang *Shiffin* dalam usia tujuh puluh tiga tahun. Dia lah orang yang di mana Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Kamu akan dibunuh oleh golongan yang zalim."* Lihat, *Subûl as-Salâm* I/94.

261 Diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim bersumber dari Jabir bin Abdullah, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Aku diberi lima hal yang tidak pernah diberikan kepada seorang pun sebelumku. Aku diberi kemenangan disebabkan rasa takut yang bisa dirasakan dalam jarak perjalanan selama sebulan, dan bumi dijadikan untukku sebagai masjid serta sesuatu yang suci lagi mensucikan. Setiap orang dari umatku yang mendapati shalat, hendaklah ia shalat. Dihalalkan untukku ghanîmah-ghanîmah. Dan aku diberi syafa'at. Seorang nabi hanya diutus di tengah-tengah kaumnya saja, tetapi aku diutus kepada seluruh manusia."* Demikian pula diriwayatkan oleh Imam Ahmad. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/92.

262 Diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/154.

263 Diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Bukhari, Muslim, an-Nasa'i, dan ad-Daruquthni. Lihat, *Nashb ar-Râyah* i/156.

takut menggunakan air karena takut kedinginan.

Tentang orang sakit yang khawatir menggunakan air, mayoritas ulama berpendapat, ia boleh bertayamum.[264] Demikian juga orang sehat yang takut mati atau khawatir sakit jika menggunakan air, karena air yang ada sangat dingin. Dan juga orang yang takut keluar rumah untuk mencari air. Tetapi dalam masalah terakhir ini, mereka mewajibkan yang bersangkutan mengulangi bersuci begitu ia telah menemukan air. Kata Atha', orang sakit atau orang sehat tidak boleh bertayamum sepanjang ada air. Orang yang tidak sedang bepergian dan sehat tetapi tidak menemukan air, menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i, ia boleh bertayamum.[265] Dan menurut Imam Abu Hanifah, sekalipun tidak menemukan air ia tetap tidak boleh bertayamum.[266]

Pangkal perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam empat kasus di atas, untuk kasus yang pertama, ialah perbedaan mereka dalam hal apakah ada kalimat yang dibuang pada ayat *dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan*? Bagi ulama yang merasa yakin ada yang dibuang, karena selengkapnya ayat tersebut berbunyi *dan jika kamu sakit sehingga tidak sanggup menggunakan air ...* dan kalimat *lalu kamu tidak menemukan air* ditujukan kepada orang musafir saja, maka mereka memperbolehkan tayamum bagi orang musafir yang takut menggunakan air. Sementara bagi para ulama yang berpendapat bahwa kalimat *lalu kamu tidak menemukan air* ditujukan kepada orang yang sakit dan orang musafir, sehingga dalam ayat tadi tidak ada kalimat yang dibuang, maka mereka tidak memperbolehkan orang sakit bertayamum jika ia menemukan air.

Dasar perbedaan mereka dalam kasus orang yang tidak sedang bepergian dan tidak mendapatkan air, ialah karena kalimat *lalu kamu tidak menemukan air* ditujukan kepada orang yang sedang tidak bepergian dan orang yang sedang bepergian atau musafir, atau hanya kepada orang musafir saja. Para ulama yang menganggap kalimat tersebut ditujukan kepada keduanya, mereka memperbolehkan tayamum bagi orang yang sedang tidak berpergian. Sedangkan para ulama yang menganggap kalimat tersebut ditujukan kepada orang musafir saja, atau kepada orang yang sakit dan orang musafir, mereka tidak membolehkan tayamum bagi orang yang tidak sedang bepergian namun tidak menemukan air.

Adapun pangkal perbedaan mereka dalam kasus orang yang takut keluar untuk mencari air, adalah perbedaan mereka dalam mengqiyâskan orang tersebut dengan orang yang tidak

---

264 Di antara mereka ialah Imam Abu Hanifah, Imam Malik, dan Imam Syafi'i dalam salah satu versi pendapatnya. Menurut Imam Ahmad dan Imam Syafi'i dalam versi pendapatnya yang lain, tidak boleh tayamum dengan alasan karena khawatir *mudharat*. Alasan mereka, karena ia mendapati air. Tetapi menurut versi pendapat Imam Ahmad yang lain, boleh tayamum jika ia khawatir penyakitnya akan semakin parah, atau menghambat kesembuhannya, atau ia khawatir timbul akibat yang sangat buruk, dan lain sebagainya. Lihat, *al-Mughnî* I/257, dan *al-Majmû'* II/286.

265 Lihat, *asy-Syarh al Shagihr* I/177. Imam Syafi'i memiliki tiga versi pendapat. Menurut versi pendapatnya yang *shahîh* dan populer, jika seseorang tidak sebagai musafir dan mendapati air, ia boleh shalat dengan bertayamum. Tetapi jika tidak mendapatinya, ia wajib mengulang. Adapun saat dalam bepergian, ia tidak wajib mengulang jika mendapati air. Soal kewajiban shalat dengan tayamum bagi orang yang tidak sedang dalam bepergian, karena diqiyâskan dengan musafir dan orang yang sakit. Dalam arti sama-sama lemah atau tidak mampu. Dan soal alasan mengulang, karena hal itu merupakan uzur langka yang tidak langsung. Lihat, *al-Majmû'* II/207. Imam Ahmad, ats-Tsauri, dan al-Auza'i setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Mughnî* I/234.

266 Pendapat yang dijadikan pegangan dari Imam Abu Hanifah ialah, boleh bertayamum bagi orang yang tidak sedang bepergian dengan syarat ia yakin atau agak yakin bahwa ada air yang terletak sejauh satu mil. Tetapi kalau sekalipun ia menduga ada air di dekat, atau mendengar informasi dari orang lain yang adil, maka ia tidak boleh tayamum, karena berarti statusnya bukan orang yang tidak mendapati air. Jadi, ia harus berusaha mencarinya. Begitu pula kalau ia tinggal di dekat keramaian. Jadi kalau ia bertayamum sebelum berusaha mencarinya, lalu shalat, kemudian belakangan ternyata ada air, maka shalatnya tidak sah. Namun jika di sekitarnya tidak ada seorang pun yang memberinya informasi atau ia tidak yakin ada air, maka ia tudak wajib berusaha mencarinya. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/72.

menemukan air. Demikian pula tentang perbedaan mereka dalam kasus orang sehat yang takut dinginnya air, sama saja dengan perbedaan mereka dalam men*qiyâs*kan orang ini dengan orang sakit yang takut menggunakan air. Para ulama yang berpendapat orang sakit boleh bertayamum, adalah berdasarkan hadits Jabir yang menerangkan tentang orang yang mandi dalam keadaan terluka lalu ia meninggal dunia. Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* membolehkan mengusapnya. Beliau bersabda, *"Mereka telah membunuhnya. Semoga Allah membinasakan mereka."*[267]

Dalam hal meng*qiyâs*kan orang sehat yang takut kedinginan air dengan orang sakit, mereka berpedoman pada hadits senada yang diriwayatkan dari Amr bin Ash, sesungguhnya pada suatu malam yang sangat dingin ia mengalami *junub*. Dan setelah bertayamum ia membaca firman Allah *Ta'âla* surat **an-Nisa` ayat 29**[268]:

وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾

"Dan janganlah kamu membunuh dirimu. Sesungguhnya Allah adalah Mahapenyayang kepadamu."

3. Syarat-syarat yang Memperbolehkan Tayamum

Tentang syarat-syarat tayamum, ada tiga masalah pokok yang terkait dengannya. *Pertama,* apakah niat termasuk syarat tayamum atau bukan? *Kedua,* apakah berusaha mencari air merupakan syarat diperbolehkannya tayamum ketika tidak ada air atau bukan? Dan *ketiga,* apakah masuknya waktu merupakan syarat diperbolehkannya tayamum atau bukan?

a. niat

Menurut mayoritas ulama, niat adalah syarat, karena tayamum termasuk ibadah yang tidak dapat dimengerti maksudnya.[269] Zufar mengemukakan pendapat yang kontroversial. Katanya, niat bukan syarat tayamum. Jadi ibadah yag satu ini tidak perlu niat. Pendapat yang sama juga dikutip dari al-Auza'i dan Hasan bin Huyyai. Tetapi pendapat ini sangat lemah.[270]

b. mencari air

Menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i,[271] berusaha mencari air adalah syarat tayamum, sementara menurut Imam Abu Hanifah.[272] hal itu bukan syarat tayamum.

Pangkal perbedaan pendapat mereka dalam masalah ini terletak pada persoalan, apakah orang yang tidak menemukan air tanpa berusaha mencarinya terlebih dahulu bisa disebut sebagai orang yang tidak menemukan air? Atau apakah ia baru bisa disebut sebagai orang yang tidak menemukan air setelah ia berusaha mencari namun tidak menemukannya? Dalam hal ini, yang benar-benar disebut sebagai orang yang tidak menemukan air ialah orang yang merasa yakin bahwa memang tidak ada air,

---

267 Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, Ibnu Majah, dan ad-Daruquthni. Redaksinya, bersumber dari Jabir, ia bercerita, kami berangkat bepergian. Salah seorang kami yang terkena batu sehingga kepalanya memar mengalami mimpi basah. Ia lalu bertanya kepada teman-temannya, *"Apakah menurut kalian ada kemurahan untukku bertayamum?"* Mereka menjawab, *"Kamu tidak memiliki kemurahan jika kamu masih sanggup mendapatkan air."*
Setelah mandi *janâbah* ia meninggal dunia. Ketika kami menghadap Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dan kami ceritakan hal itu, beliau bersabda, *"Mereka telah membunuhnya. Semoga Allah membinasakan mereka..."* Lihat, *Nail al-Authâr* I/201.

268 Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Dawud, dan ad-Daruquthni. Juga diriwayatkan oleh Bukhari secara *mu'allaq*, Ibnu Hibban, dan al-Hakim. Lihat, *Nail al-Authâr* I/302.

269 Di antara mereka ialah Imam Imam mazhab; yakni Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/251.

270 Lihat, *al-Mughnî* I/251.

271 Lihat, *al-Kâfî* I/151, dan *al-Majmû'* II/252. Imam Ahmad setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Mughnî* I/226.

272 Kami telah menerangkan dengan detail pendapat Imam Abu Hanifah sebelumnya. Mohon lihat kembali.

baik ia telah berusaha mencarinya terlebih dahulu, atau dengan cara lain. Jadi orang yang hanya baru menduga tidak ada air dan ia tidak mau berusaha mencarinya, ia tidak bisa disebut sebagai orang yang tidak menemukan air. Dengan demikian, pendapat Imam Malik yang mengharuskan mencari air secara berulang-ulang pada tempat yang sama itu tidak tepat. Sebaliknya, pendapat yang kuat ialah yang mengharuskan mencari air terlebih dahulu, jika belum diketahui secara pasti tentang tidak adanya air.

c. masuk waktu

Di antara para ulama ada yang mensyaratkannya. Inilah pendapat Imam Syafi'i dan Imam Malik.[273] Dan juga ada yang tidak mensyaratkannya. Dan inilah pendapat Imam Abu Hanifah,[274] ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, dan Ibnu Sya'ban salah seorang murid Imam Malik.

Akar perbedaan mereka ialah persoalan, apakah secara lahiriah pengertian ayat tentang wudhu menuntut larangan melakukan tayamum dan wudhu sebelum masuk waktu shalat? Hal itu berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat **al-Maa-idah ayat 5-6**, "*Wahai orang-orang yang beriman, jika kamu hendak melakukan shalat....*" Jadi, wudhu dan tayamum harus dilakukan setelah tiba waktu shalat. Ini artinya bahwa hukum wudhu dan tayamum sama dengan hukum shalat, yakni sama-sama harus sudah masuk waktu. Demikian pula syarat sahnya wudhu dan tayamum harus sudah masuk waktu. Namun syariat memang memberi kedudukan yang istimewa pada wudhu. Jadi masalah tayamum tetap pada aslinya. Atau mungkin secara lahiriah ayat di atas tidak mewajibkan seperti itu. Konkritnya, bahwa yang dimaksud dengan firman Allah, "*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu mengerjakan shalat .....*", ialah, "Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat ..." Disamping itu, kalau tidak ada kata yang dibuang, maka pengertiannya tidak lain ialah bahwa wudhu dan tayamum harus dilaksanakan ketika ada kewajiban melakukan shalat. Ini bukan berarti bahwa wudhu tidak sah jika dilakukan sebelum masuk waktu shalat. Kecuali kalau wudhu dengan tayamum disamakan dengan shalat.

Oleh sebab itu, lebih tepat kalau dikatakan bahwa akar perbedaan pendapat ialah karena meng*qiyâs*kan tayamum dengan shalat. Tetapi hal ini dianggap lemah. Yang lebih tepat ialah kalau tayamum di*qiyâs*kan dengan wudhu. Cermati dengan saksana masalah ini. Pendapat yang menyatakan bahwa masuk waktu shalat sebagai syarat sahnya tayamum, dan bahwa tayamum sebagai ibadah yang berlaku sementara, adalah pendapat yang lemah. Sebab, menentukan waktu dalam ibadah harus berdasarkan dalil syariat. Soal penentuan waktu bisa diterima kalau didasarkan pada kemungkinan ditemukannya air sebelum masuk waktu shalat. Kalau begitu tayamum bukan ibadah yang bersifat sementara. Tetapi harus berangkat dari seseorang yang dapat dinyatakan bahwa ia tidak menemukan air setelah masuk waktu shalat. Sebab, sepanjang waktu shalat belum tiba, tetap ada kemungkinan belakangan masih dutemukan air.

Itulah sebabnya perselisihan tentang kapan seseorang harus bertayamum terjadi apakah pada awal waktu, atau pada pertengahan, atau pada akhir waktu? Tetapi, di sini ada situasi-situasi yang bisa diketahui

273 Lihat, *al-Majmû'* II/241. Lihat, *al-Kâfî* I/154. Imam Ahmad setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Mughnî* I/362.
274 Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* I/202.

secara pasti bahwa seseorang belakangan tetap tidak menemukan air sebelum masuk waktu shalat. Atau bisa terjadi sebaliknya, yakni ia justru menemukan air. Atau misalkan belakangan ditemukan air, maka yang harus ia lakulan ialah membatalkan tayamum. Dan hal itu mungkin saja terjadi pada waktu sebelum maupun sesudahnya. Jadi, pertanyaannya, kenapa hukum tayamum sebelum masuk waktu shalat berbeda dengan pada waktunya? Yang penulis maksud, kenapa tayamum tidak boleh dilakukan sebelum masuk waktu shalat? Sebaliknya, setelah masuk waktu shalat tayamum baru boleh dilakukan. Jadi, semua pendapat tersebut tidak bisa diterima, kecuali berdasarkan dalil *sam'i* (bukti dari apa yang didengar). Konsekuensinya, berdasarkan hal ini, tayamum hanya boleh dilakukan pada akhir waktu shalat. Coba Anda renungkan sejenak hal itu.[275]

4. Tata Cara Bertayamum

Tentang tata cara bertayamum, terkait dengan tiga masalah yang menjadi pembahasan pokok dalam topik ini.

a. batasan tangan yang diusap

Para ulama ahli fiqih berbeda pendapat tentang batasan tangan yang oleh Allah diperintahkan untuk diusap dalam melakukan tayamum, berdasarkan firman-Nya surat **al-Maa-idah ayat 6**:

فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ۚ ﴿٦﴾

"Usaplah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu."

Ayat ini memunculan empat pendapat:

Pertama, batas tangan yang harus diusap sama dengan batas tangan yang harus dibasuh dalam wudhu, yakni sampai siku. Ini pendapat yang populer di kalangan para ulama mazhab Maliki. Dan ini sama juga dengan pendapat para ulama ahli fiqih *Amshâr.*[276]

Kedua, batasan tangan hanya terbatas pada telapak tangan saja. Ini pendapat ulama-ulama mazhab Zhâhiri dan sebagian ahli hadits.[277]

Ketiga, yang harus dan wajib diusap hanya dua telapak tangan saja. Sedangkan mengusap sampai siku itu sunat. Pendapat ini diriwayatkan dari Imam Malik.

Keempat, yang harus dan wajib diusap ialah tangan sampai bahu. Pendapat ini sangat aneh. Konon berasal dari az-Zuhri dan Muhammad bin Maslamah.[278]

Sumber perbedaan di kalangan para ulama ahli fiqih adalah:

Pertama, istilah al-*Yad* (الْيَدُ) atau tangan yang dalam Bahasa Arab bisa dipahami

---

275 Tentang masuknya waktu, mayoritas ulama berpedoman pada hadits Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya, ia bercerita, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Tanah dijadikan untukku sebagai tempat sujud dan sesuatu yang suci lagi mensucikan. Di mana pun aku mendapatinya, aku bisa mengusap lalu shalat."* Dan juga pada hadits Abu Umamah, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Seluruh tanah dijadikan untukku dan untuk umatku sebagai tempat sujud serta sesuatu yang suci lagi mensucikan. Di mana pun salah seorang dari umatku mendapatinya, berarti ia punya tempat untuk bersujud dan bersuci."* Kedua hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad. Hadas pertama aslinya ada dalam *Shahîh Bukhârî* dan *Shahîh Muslim.* Kalimat *"di mana pun aku mendapatinya"* atau *"di mana pun seseorang mendapatinya"* ini menunjukkan mendapati shalat, dan mendapati shalat berarti waktunya telah tiba. Lihat, *Nail al-Authâr* I/206.

276 Inilah pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* I/182. Inilah pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Kâfî* I/153. Dan inilah pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* II/212.

277 Inilah pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/244. Dan inilah pendapat Ali, Ammar, Ibnu Abbas, Atha', asy-Syu'bi, Makhul, al-Auza'i, Ishak, dan riwayat dari Imam Malik. Menurut Imam Ahmad, hukumnya sunat. Boleh seseorang memukul dua kali. Jika memukul dua kali, maka yang pertama diusapkan ke wajah, dan yang kledua diusapkan ke tangan sampai siku. Lihat, *al-Mughnî* I/244. Dan Lihat, *al-Muhalla* I200.

278 Lihat, *al-Muhalla* II/200.

dengan tiga pengertian. al-*Yad* bisa berarti telapak tangan saja, dan inilah arti yang paling sering digunakan. al-*Yad* bisa berarti telapak tangan berikut lengan bagian bawah. Dan al-*Yad* juga bisa berarti telapak tangan berikut lengan bagian atas.

Kedua, adanya beberapa hadits yang berbeda-beda yang terkait dengan masalah ini:

1. Hadits *masyhûr* yang semua *sanad*nya *shahîh* riwayat Ammar:

إِنَّمَا يَكْفِيْكَ أَنْ تَضْرِبَ بِيَدِكَ ثُمَّ تَنْفُخَ فِيْهَا ثُمَّ تَمْسَحَ بِهَا وَجْهَكَ وَكَفَّيْكَ

"Sesungguhnya kamu cukup memukulkan tanganmu. Dan setelah ditiup, kamu usapkan ke wajah dan sepasang telapak tanganmu."[279]

2. Hadits yang sebagian *sanad*nya juga diriwayatkan oleh Ammar, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

وَأَنْ تَمْسَحَ يَدَيْكَ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ

"Hendaklah kamu usap kedua tanganmu sampai siku."[280]

3. Hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar *radhiyallahu 'anhuma,* sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

اَلتَّيَمُّمُ ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ

"Tayamum itu dua pukulan satu pukulan untuk wajah, dan satu pukulan untuk sepasang tangan sampai siku."

Hadits senada diriwayatkan dari *sanad* Ibnu Abbas dan *sanad* lain.

Mayoritas ulama ahli fiqih lebih mengunggulkan kedua hadits terakhir ini daripada hadits Ammar, karena keduanya juga didukung oleh *qiyâs*, yakni *qiyâs* tayamum pada waktu wudhu dengan dasar *qiyâs* pula. Mereka tidak mengartikan al-*Yad* sebagai telapak tangan, yang sebenarnya lebih dekat pada arti telapak tangan berikut pergelangan tangan.

Bila ada ulama ahli fiqih yang berpendirian bahwa kedua makna tadi sama-sama benar dan kuat sehingga tidak ada yang diunggulkan, berarti mereka telah melakukan kesalahan. Sebab, walaupun kata al-*Yad* memiliki makna bersama, tetapi yang asli dan hakiki ialah yang bermakna tangan. Selainnya hanyalah makna atau arti kiasan saja. Dan tidak semua kata yang memiliki makna bersama itu berpengertian *mujmal* atau global. Berdasarkan penjelasan tersebut, maka para ulama ahli fiqih menyatakan bahwa argumentasi dengan akal pikiran *musytarak-mujmal* tidak bisa diterima. Ini

279 Diriwayatkan oleh ad-Daruquthni. Dalam versi riwayat lain disebutkan, "Sesungguhnya kamu cukup memukulkan telapak tanganmu pada debu. Setelah meniupnya, kamu mengusapkannya pada wajahmu, dan pada telapak tanganmu sampai ruasnya." Lihat, *Nail al-Authâr* I/311.
Kata al-Hâfizh, hadits ini diriwayatkan oleh ath-Thabarani dalam *al-Ausath* dan *al-Kabir*, dan di dalam *isnâd*nya terdapat nama Ibrahim bin Muhammad bin Abu Yahya, seorang perawi yang lemah. Tetapi hadits ini dijadikan *hujjah* oleh Imam Syafi'i. Bahkan ia meriwayatkannya dalam hadits Ibnu ash-Shamat. Kata Ibnu Abdul Barr, sebagian besar hadits yang *marfû'* dari Ammar menerangkan tentang satu pukulan, tetapi juga ada yang dua pukula, dan semuanya *isnâd*nya kacau. al-Baihaqi menghimpun jalur *sanad* Ammar. Ada sebagian ulama yang menganggap bahwa semua itu dikutip dari tindakan Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Kata Ibnu ash-Shalah, tidak ada hadits maupun atsarnya. Dan kata an-Nawawi, hadits ini tidak *shahîh*. Lihat, *at-Talkhîsh* I/153.

280 Diriwayatkan oleh ad-Daruquthni, al-Hakim, dan al-Baihaqi. dan di dalam *isnâd*nya terdapat nama Ali bin Zhabyan. Kata ad-Daruquthni, ia adalah seorang perawi yang dinilai *tsiqah* oleh Yahya al-Qath-than, Husyaim, dan yang lain. Kata al-Hâfizh, ia adalah seorang perawi yang dinilai lemah oleh al-Qath-than, Ibnu Mu'in, dan beberapa ulama ahli hadits lainnya. Lihat, *at-Talkhîsh* I/151.

bukan berarti penulis berpendapat kalau yang benar ialah keyakinan bahwa yang wajib diusap hanya sepasang telapak tangan saja. Sebab, kata al-*yad* dengan arti telapak tangan berarti mencakup seluruh bagian tangan. Bahkan terkadang kata al-*Yad* diartikan sebagai seluruh bagian lengan berikut pergelangannya. Kalau diartikan seperti itu, maka kita harus berpegang kepada hadits *shaḥîḥ*. Jika dalam masalah ini kita lebih cenderung pada alur pikir *qiyâs* dibandingkan hadits, berarti sama halnya kita mengatakan bahwa hadits tidak punya fungsi. Betapapun pendapat dalam masalah ini harus berkisar antara Al-Qur'an dan as-Sunnah. Renungkan hal itu.[281]

Sementara para ulama ahli fiqih yang berpendapat bahwa arti kata al-*Yad* ialah tangan sampai ketiak, karena mereka berpegang pada hadits yang sebagian sanadnya diriwayat dari Ammar, sesungguhnya ia berkata, *"Kami pernah bertayamum bersama Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam. Kami mengusap wajah kami dan tangan kami sampai pundak."*[282] Para ulama ahli fiqih yang mengartikan hadits-hadits berkonotasi anjuran, dan hadits Ammar berkonotasi wajib, itulah pendapat yang baik. Sebab menurut para ulama ahli *ushûl*, upaya mengkompromikan itu lebih baik daripada men*tarjîh*. Sekalipun begitu, upaya mengkompromikan sebaiknya menjadi pilihan jika hadits-hadits tersebut memang *shaḥîḥ*.

b. jumlah pukulan pada debu

Para ulama ahli fiqih berbeda pendapat tentang jumlah pukulan pada debu bersih untuk tayamum. Ada yang mengatakan, dua kali.[283] Satu pukukan untuk wajah, dan satu kali lagi untuk tangan. Inilah pendapat mayoritas ulama. Tetapi yang penulis maksud dengan mayoritas ulama di sini ialah Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Abu Hanifah. Mereka semua juga bependapat, masing-masing ialah dua pukulan untuk wajah, dan dua pukulan untuk tangan.[284]

Sumber perbedaan pandapat di antara mereka dalam masalah ini adalah, karena ayat yang menjelaskan tayamum bersifat global. Sementara hadits-hadits yang menjelaskan tayamum secara rinci terkesan saling bertentangan. Menyamakan tayamum dengan wudhu tidak menghasilkan kesimpulan yang disepakati. Hadits hadits *shaḥîḥ* riwayat Ammar di atas hanya menjelaskan satu kali pukulan, yakni pikulan untuk wa-

281 Salah satu yang menguatkan pendapat kalau yang dimaksud dengan tangan itu telapak tangan ialah, bahwa tayamum adalah *thaharah* yang bersifat maknawi, bukan inderawi. Itulah sebabnya orang yang *junub* dengan menggunakan tayamum cukup mengusapkan wajah dan tangan. syariat tidak menganjurkan untuk mengusap seluruh tubuhnya. Cukup dengan satu pukulan untuk wajah, begitu pula dengan telapak tangan.
Kata Ibnu Qudamah, ini adalah hukum yang terkait dengan pengertian tangan secara mutlak. Jadi tidak memasukkan lengan, seperti memotong tangan orang yang mencuri, dan menyentuh kemaluan. Inilah yang digunakan *hujjah* oleh Ibnu Abbas. Katanya, sesungguhnya Allah *Ta'âla* berfirman tentang tayamum, "*Maka usaplah wajah dan tangan kalian.*" Dan Allah juga berfirman, "*Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, maka potonglah tangan mereka.*" sunat memotong ialah dari telapak tangan, karena itulah yang pokok. Lihat, *al-Mughnî* I/254.

282 Mengusap sampai ketiak adalah pendapat az-Zuhri. Ia berpedoman pada salah satu riwayat hadits Ammar yang dikemukakan oleh Abu Dawud dengan menggunakan kalimat "*sampai ketiak*". Tetapi ini disanggah, bahwa hadits tersebut di*nasakh*, seperti yang dikatakan oleh Imam Syafi'i. az-Zuhri juga berdalih, bahwa itulah batas tangan dalam pengertian bahasa.
Kata al-Hâfizh, bagus sekali apa yang dikatakannya itu, yakni bahwa hadits-hadits tentang tayamum tidak ada yang *shaḥîḥ*, kecuali hadits Abu Jahm, dan Ammar. Selainnya adalah *dha'îf*, atau diperselisihkan *marfû'* atau *mauqûf*. Dan menurut pendapat yang diunggulkan, bukan *marfû'*. Lihat, *Nail al-Authâr* I/211.

283 Inilah pendapat Imam Ahmad, Atha', Makhul, al-Auza'i, Ishak. Ash-Shadiq, ulama-ulama Syi'ah Imamiyah, dan sebagian besar ulama ahli hadits. Lihat, *al-Mughnî* I/44, dan *Nail al-Authâr* I/206.

284 asy-Syaukani mengutip dari Ibnu Sirin dan Sa'id bin al-Musayab, yakni tiga kali pukulan; satu pukulan untuk wajah, satu pukulan untuk telapak tangan, dan satu pukulan untuk lengan. Katanya, tetapi saya tidak melihat mereka punya dalil yang bisa dijadikan sebagai pegangan bahwa itu hukumnya wajib. Lihat, *Nail al-Authâr* I/310.

jah sekaligus untuk kedua telapak tangan. Juga ada hadits yang menjelaskan dua kali pukulan.[285] Dan mayoritas ulama berusaha mengoreksi hadits-hadits tersebut untuk mencari celah terobosan guna menyamakan tayamum dengan wudhu.

c. meratakan debu pada anggota-anggota tayamum

Imam Syafi'i berbeda pendapat dengan Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan ulama-ulama yang lain soal keharusan meratakan debu pada anggota-anggota tayamum. Imam Abu Hanifah dan Imam Malik berpendapat, bahwa hal itu bukan suatu kewajiban. Berbeda dengan Imam Syafi'i yang menganggap hal itu sebagai suatu kewajiban.[286]

Pangkal perbedaan pendapat ialah karena huruf *min* (مِن) dalam Al-Qur'an surat **Al-Maidah ayat 6**:

فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ ٦

"Usaplah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu.." bisa memiliki dua arti bahkan lebih. Huruf *min* dalam ayat tadi bisa berarti *sebagian*, bisa berarti *dari*, dan bisa berarti *perbedaan jenis*. Para ulama yang berpendapat huruf *min* berarti *sebagian dari*, maka mereka mewajibkan meratakan debu ke seluruh anggota tubuh yang menjadi rukun tayamum. Sedangkan para ulama yang berpendapat huruf *min* berarti *pembedaan jenis*, mereka tidak mewajibkan untuk meratakannya.

Imam Syafi'i cenderung pada pendapat pertama, karena sesuai untuk menyamakan tayamum dengan wudhu. Tetapi hal itu bertentangan dengan hadits riwayat Ammar di atas yang diantaranya terdapat kalimat *lalu kamu tiup debu itu,* dan kalimat, *Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bertayamum dengan debu di dinding.*

Sebaiknya diketahui bahwa perbedaan pendapat tentang kewajiban tertib, dan kewajiban sekeika dalam hal tayamum, sama dengan perbedaan pendapat mereka dalam hal wudhu. Yang menjadi sumber perbedaan keduanya sama saja. Jadi tidak perlu diulangi.

5. Benda-benda yang Digunakan Untuk Tayamum

Dalam topik ini hanya dibahas satu masalah. Sebab, para ulama ahli fiqih sepakat bahwa boleh bertayamum dengan menggunakan debu yang bersih dari pohon.[287] Tetapi mereka berbeda pendapat mengenai bertayamum dengan menggunakan selain debu, yakni benda-benda yang muncul dari tanah. Contohnya seperti batu dan lain sebagainya.

Menurut Imam Syafi'i, tidak boleh hukumnya bertayamum dengan menggunakan debu murni.[288] Tetapi menurut pendapat Imam Malik yang populer, boleh bertayamum dengan menggunakan semua benda halus yang ter-

285 Yaitu hadits *marfû'* dari Ibnu Umar *radhiyallahu 'anhuma* dengan redaksi, "Tayamum itu dua pukulan; satu pukulan untuk wajah, dan satu pukulan untuk tangan sampai siku." Diriwayatkan oleh ad-Daruquthni, al-Hakim, dan al-Baihaqi. Di dalam *isnâd*nya terdapat nama Ali bin Zhabyan. Kata ad-Daruquthni ia adalah seorang perawi yang dinilai *tsiqah* oleh Yahya al-Qath-than, Husyaim, dan lainnya. Ini sudah dikemukakan sebelumnya.

286 Ini riwayat al-Hasan bin Ziyad dalam *al-Mujarrad*. Tetapi teks Ibrahim al Kharakhi ialah, *"Jika ia meninggalkan salah satu bagian dari bagian-bagian tayamum, hal itu tidak boleh baik sedikit atau banyak."* Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/69.
Menurut Imam Malik, sesungguhnya mengusap wajah secara merata, dan kedua tangan sampai pergelangan, itulah yang wajib. Adapun mengusap siku hukumnya sunat." Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/195. Sebagaimana juga wajib menyela-nyela ruas jari-jari, dan melepas cincin untuk mengusap kulit yang ada di bawahnya. Lihat, *al-Kharsyî 'ala Mukhtashar Khalîl* I/191. Menurut Imam Syafi'i, wajib mengusapkan debu ke seluruh kulit. Tetapi tidak harus ke kulit yang terdapat di bawah rambut seperti alias, cambang, dan lain sebagainya. Lihat, *al-Majmû'* II/234. Imam Ahmad setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Mughnî* I/254.

287 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/79. Lihat, *al-Madûnah* I/49. Lihat, *al-Majmû'* II/215, dan *al-Mughnî* I/247.

288 Lihat, *al-Majmû'* II/215.

masuk jenis tanah. Contohnya seperti kerikil pasir, dan debu.[289] Bahkan Imam Abu Hanifah menambahkan, boleh hukumnya bertayamum dengan menggunakan segala sesuatu yang keluar dari tanah. Contohnya seperti batu, kapur, tanah liat, bata, dan marmer.[290] Ada sebagian ulama ahli fiqih yang menyaratkan bertayamum harus dengan menggunakan debu yang ada di permukaan tanah. Inilah pendapat mayoritas ulama.[291] Menurut Imam Ahmad bin Hanbal, boleh bertayamum dengan menggunakan debu yang menempel pada kain, atau pada rambut.[292]

Pangkal perbedaan pendapat mereka dalam masalah ini berkisar pada dua masalah. *Pertama,* dalam Bahasa Arab kata *as-Sha'id* (الصَّايِد) memiliki makna ganda, yakni bisa berarti debu murni, dan juga bisa berarti semua benda yang tampak di permukaan tanah. Bahkan Imam Malik dan murid-muridnya mengartikan *as-Sha'id* dengan benda-benda yang justru jauh dari *debu.* Menurutnya, kata *as-Sha'id* berarti rumput atau salju atau embun. Semua benda tersebut menurut mereka boleh digunakan untuk bertayamum, karena asal makna kalimat tersebut ialah semua benda yang ada di atas permukaan bumi. Tetapi pendapat mereka ini lemah. *Kedua,* disebutkan dalam sebuah riwayat hadits *masyhûr,* bahwa boleh bertayamum dengan mengguna-

289 Lihat, *al-Madûnah* I/89.
Salah satu jenis kritik yang dilancarkan oleh musuh-musuh Islam kepada kaum muslimin ialah tentang tayamum untuk shalat. Kata mereka, Islam menyuruh para pemeluknya untuk mengusap dengan debu yang mengandung banyak bakteri penyakit. Ini artinya Islam telah mendidik hidup tidak sehat dan tidak bersih kepada para pemeluknya.
Kritikan ini sama seperti kritikan mereka terhadap perintah untuk membasuh tujuh kali dengan debu atas bejana yang dijilat oleh anjing dan babi. Tetapi kritikan ini bisa disanggah dari beberapa aspek :
Pertama, ibadah tayamum adalah ibadah yang bersifat *maknawi* atau kasat mata, bukan ibadah yang dapat diinderai seperti air, karena debu tidak bisa menghilangkan kotoran di tubuh. Ini adalah perintah Allah dalam rangka mengabdi kepada-Nya ketika tidak ada air, yaitu dengan memukul debu lalu setelah ditiup, sisanya yang masih menempel di telapak tangan kemudian diusapkan pada wajah dan tangan, seperti yang diterangkan dalam beberapa hadits. Bahkan ada di antara ulama yang mengatakan boleh bertayamum dengan semua benda yang ada di atas tanah seperti kerikil, pasir, dan lain sebagainya. Jadi, yang dituju bukan debu itu sendiri. Melainkan nilai ketaatan dan memenuhi perintah Allah, karena di balik itu pasti ada hikmahnya bagi manusia. Sebab kalau yang dimaksud debu, tentu orang yang berwudhu harus membasuh seluruh anggota tubuhnya, dan orang *junub* harus membasuh sekujur badannya, seperti yang pernah dilakukan oleh seorang sahabat yang berguling-guling di atas pasir karena ia belum tahu bagaimana cara bertayamum untuk *janâbah.* Lalu Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Kamu cukup melakukan ini!"* seraya memukulkan telapak tangan beliau ke tanah lalu meniupnya, kemudian mengusapkannya ke wajah dan lengannya.
Kita tidak tahu apa hikmah di balik itu? Sama seperti dalam masalah mengusap *khûf* atau kaos kaki, karena Allah memang berhak memerintah dan melarang secara mutlak sesuai dengan kehendak-Nya. Dan kita tidak boleh menentangnya sama sekali.
Kedua, sesungguhnya Allah *Ta'âla* berfirman, *".... maka bertayamumlah dengan debu yang suci."* Allah memberi kriteria dengan yang suci, yakni debu yang bersih dan murni, atau dengan menggunakan sesuatu yang belum pernah terjangkau oleh tangan. Ini artinya bahwa tidak setiap debu itu layak untuk digunakan tayamum. Lazimnya, debu di pasang pasir itu tidak tercampur dengan kotoran dan bakteri atau kuman-kuman penyakit, karena hampir mustahil digunakan oleh manusia, atau bercampur dengan sisa-sisa binatang.
Ketiga, kalau mereka menganggap debu bisa terkena polusi udara yang tidak sehat sehingga tidak boleh disentuh atau digunakan, berarti semua benda yang seperti itu juga sama. Contohnya seperti kue, buah-buahan, sayur-sayuran, daging, mobil, pakaian, sajadah, kursi, dan seterusnya. Lalu kenapa kita tidak mempermasalahkan hal ini, tetapi malah melarang menyentuh debu yang masih murni? Bahkan air sendiri itu sebenarnya juga tidak bisa lepas dari kuman atau bakteri penyakit.
Keempat, belakangan ditetapkan bahwa debu itu memiliki khasiat tersendiri yang dapat menghilangkan virus (air liur) anjing yang tidak dimiliki oleh air dan benda-benda lainnya. Virus anjing yang sangat tidak kentara jelas sangat membahayakan. Apalagi kalau bentuknya diperbesar dengan menggunakan alat mikroskop. Benda paling efektif yang bisa menghilangkannya ialah debu.
Kelima, sesungguhnya materi debu adalah bahan pokok yang dikonsumsi manusia berupa makanan yang memang sangat dibutuhkan untuk kelangsungan hidup mereka. Jika benar debu penuh dengan bakteri dan kuman seperti yang mereka katakan, berarti semua yang dikonsumsi manusia juga penuh dengannya, karena pada hakekatnya apa yang mereka konsumsi berasal dari debu. Ini sesuatu yang harus diakui, dan tidak bisa dipungkiri. Karena itulah bahwa kritikan tersebut tidak proporsional, dan tidak benar. Jadi pada hakekatnya, kritikan tersebut justru menghantam mereka sendiri, bukan menguntungkan.
Kritikan mereka juga, kenapa seorang muslim meletakkan dahinya ke tanah atau ke alas sajadah dan lain sebagainya yang biasa diinjak-injak oleh banyak orang, dan kritikan-kritikan senada lainnya yang hanya bertujuan ingin memisahkan seorang muslim dari ajaran-ajaran agamanya, supaya ia bimbang.

290 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/80.

291 *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/80.

292 *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/80.

kan tanah secara mutlak. Sementara riwayat lain menyebutkan bahwa bertayamum hanya boleh menggunakan debu, yaitu sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,*

جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُوْرًا

"Tanah dijadikan untukku sebagai tempat shalat, dan sesuatu yang suci lagi menyucikan."

Dalam riwayat lain disebutkan,

جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَجُعِلَتْ لِي تُرْبَتُهَا طَهُوْرًا

"Bumi dijadikan untukku sebagai tempat shalat, dan debunya dijadikan untukku sebagai sesuatu yang suci lagi menyucikan."

6. Hal-hal yang Membatalkan Tayamum

Tentang perkara-perkara yang membatalkan tayamum, para ulama ahli fiqih sepakat bahwa hal itu sama dengan perkara-perkara yang membatalkan wudhu. Dan di antara perkara-perkara tersebut mereka hanya berselisih dalam dua masalah saja. *Pertama,* apakah tayamum dihukumi batal karena ada keinginan untuk melakukan shalat *fardhu* yang lain, bukan shalat *fardhu* yang menggunakan bersuci dengan tayamum? *Kedua,* sudah adanya air apakah dapat membatalkan tayamum atau tidak?

a. tayamum untuk berapa kali shalat

Tentang masalah ini, Imam Malik berpendapat bahwa keinginan untuk melakukan shalat yang kedua bisa membatalkan tayamum.[293] Tetapi ulama selain Imam Malik berpendapat sebaliknya.

Pangkal perbedaan ini berkisar pada pertanyaan atas dua hal. *Pertama,* apakah dalam firman Allah, "*Wahai orang-orang yang beriman, jika kamu hendak melakukan shalat*" ada kata yang dibuang yang kalau dimunculkan berbunyi, "Jika kamu bangun tidur dan hendak melakukan shalat", atau "Jika kamu bangun dalam keadaan hadas, dan hendak melakukan shalat." Atau sama sekali tidak ada kalimat yang dibuang?

Ulama yang menganggap kalau dalam ayat tersebut tidak ada kata yang dibuang, mereka mengatakan, secara lahiriah ayat tersebut menunjukkan bahwa setiap akan melakukan shalat, maka wajib berwudhu atau bertayamum terlebih dahulu. Tapi untuk wudhu, hadits ini merinci ketentuan di atas. Dengan demikian, ketentuan tersebut hanya berlaku untuk tayamum. Tetapi analisis seperti ini tidak bisa dijadikan argumen terhadap pendapat Imam Malik. Soalnya dalam kitab al-*Muwatha'* Imam Malik berpendapat bahwa dalam ayat tersebut ada kata yang dibuang, berdasarkan hadits yang ia riwayatkan dari Zaid bin Aslam.

b. perintah untuk melakukan tayamum secara berulang-ulang setiap kali masuk waktu shalat

Ini sangat sesuai dengan dengan argumen yang dipegang oleh Imam Malik. Pembahasan masalah ini sudah dikemukakan sebelumnya. Para ulama yang berpendapat bahwa tuntutan tersebut tidak dimaksudkan untuk dilakukan berulang-ulang, dan di dalam ayat tersebut ada kata yang dibuang, maka menurut mereka keinginan untuk melakukan shalat yang kedua bukan termasuk yang membatalkan tayamum.

Tentang masalah kedua, mayoritas ulama berpendapat bahwa adanya air dapat membatalkan tayamum.[294] Sementara me-

293 Lihat, *al-Muwatha'* I/54. Tetapi kitab-kitab fiqih mazhab Maliki tidak menyebutkan sesuatu yang membatalkan ini.

294 Di antara mereka ialah empat Imam mazhab; yakni Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/86. Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/199. Lihat, *al-Majmû'* I/206. Ibnu al-Mundzir mengutip kesepakatan tersebut. Dan lihat, *al-Majmû'* II/306.

nurut sebagian ulama, yang membatalkan tayamum ialah hadas.[295]

Akar perbedaan pendapat ini ialah pertanyaan, apakah adanya air bisa menghilangkan keterkaitan bersuci dengan debu, atau menghilangkan kebolehan memulai bersuci dengannya? Menurut para ulama yang cenderung pada pendapat kedua, maka yang dapat membatalkan tayamum hanya hadas. Sebaliknya menurut para ulama yang cenderung pada pendapat pertama, hal itu dapat membatalkan tayamum, karena ketentuan yang membatalkan tayamum adalah yang menghilangkan keterkaitan bersuci dengan debu.

Mayoritas ulama itu berpegang pada sebuah hadits *shahîh*, yakni sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "Tanah dijadikan untukku sebagai tempat shalat dan sesuatu yang suci lagi menyucikan selama seseorang tidak menemukan air."*

Hadits ini mengundang dua pengertian. Sebab, sabda Nabi, *"Selama seseorang tidak menemukan air"* bisa diartikan *"Kalau air sudah ditemukan, praktis tayamum sudah terputus dan lenyap"*, dan juga bisa diartikan tidak sah memulai tayamum lagi. Hadits paling kuat yang dijadikan landasan dasar oleh mayoritas ulama ialah, *"Jika kamu telah mendapatkan air, maka usaplah kulitmu dengan air itu."*[296]

Sesungguhnya menurut mayoritas ulama *ushûl fiqih*, konotasi kalimat perintah itu berlaku seketika, meskipun juga kemungkinan yang telah dikemukakan tadi bisa saja terjadi. Pikirkan itu baik-baik. Imam Syafi'i cenderung mengartikan hadits tersebut, bahwa adanya air dapat menghilangkan tayamum. Sebab, pada hakikatnya tayamum tidak dapat menghilangkan hadas. Maksudnya, orang yang bertayamum bukan berarti ia telah menghilangkan hadasnya, karena tayamum hanya memberikan kebolehan kepada seseorang melakukan shalat, meskipun ia masih menanggung hadas. Tetapi ini tidak ada artinya sama sekali, karena Allah menyebut tayamum sebagai cara bersuci yang dapat menghilangkan hadas. Beberapa ula-

295 Beberapa murid Imam Syafi'i mengutip riwayat dari Abu Salamah bin Abdurrahman, seorang *tabi'în*, dan asy-Syu'bi, mereka berkata, *"Jika seseorang melihat air setelah selesai tayamum maka hal itu tidak membatalkan. Dan jika ia melihatnya saat bertayamum, maka batal. Kata Abu Ath Thayib dan lainnya, berdasarkan ijmâ' dalam kasus yang kedua ini membatalkan."* Lihat, *al-Majmû'* II/206.

296 Hadits ini berasal dari riwayat Abu Dzar, dan nashnya ialah, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Debu adalah alat bersuci seorang muslim, sekalipun ia belum menemukan air selama sepuluh tahun. Jika ia melihat air, lalu ia membasahi kulitnya, maka hal itu lebih baik."* Diriwayatkan oleh Imam Ahmad, at-Tirmidzi yang menilainya *shahîh*, an-Nasa`i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah. Lihat, *Misykâh al-Mashâbîh* I/165, dan *Nail al-Authâr* I/304.
Kata asy-Syaukani, diperselisihkan apakah benar Abu Qilabah yang meriwayatkan hadits ini dari Amr bin Bajdan dari Abu Dzar. hadits ini jua diriwayatkan oleh Ibnu Hibban, al-Hakim, ad-Daruquthni, dan Abu Hatim yang menilainya *shahîh*. Lihat, *Nail al-Authâr* I/206. Kata az-Zaila'i, hadits ini diriwayatkan oleh al-Bazzar dalam *Musnad al-Bazzar* dari Abu Hurairah. Katanya, setahu saya inilah satu-satunya hadits yang ia riwayatkan dari Abu Hurairah. Diriwayatkan oleh ath-Thabarani bersumber dari Abu Hurairah, ia bercerita, Abu Dzar pernah mengalami kebingungan di Madinah. Pada suatu hari ketika bertemu Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* beliau bersabda kepadanya, *"Wahai Abu Dzar."* Ia hanya diam saja. Beliau mengulangi menyapanya. Tetapi ia masih tetap diam. Beliau bersabda lagi, *"Wahai Abu Dzar, celaka kamu."* Akhirnya ia menjawab, *"Sebenarnya aku sedang junub."* Beliau memanggil seorang pelayan perempuan untuk mengambilkan air. Setelah dibawakan air, Abu Dzar mandi di balik untanya. Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Kamu cukup menggunakan debu, sekalipun kamu belum menemukan air selama sepuluh tahun. Dan jika kamu sudah menemukan air, maka basahilah kulitmu dengannya."* Katanya, hanya Hisyam yang meriwayatkan hadits ini dari Ibnu Sirin, dan hanya al-Qasim yang meriwayatkannya dari Hisyam. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/150.
Perawi hadits ini ialah Abu Dzar yang nama lengkapnya adalah Jundub bin Junadah. Ada yang mengatakan, namanya ialah Burir. Ada yang mengatakan, Jundub bin Sakan. Tetapi namanya yang populer ialah Jundub bin Junadah al-Ghifari al-Hijazi. Ibunya bernama Ramlah binti Rafiqah, salah seorang sahabat yang masuk Islam sejak dini. Ia meriwayatkan sebanyak dua ratus delapan puluh satu dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Yang disepakati oleh Bukhari dan Muslim sebanyak dua belas, dan yang diriwayatkan oleh Bukhari sendiri hanya dua hadits. Abu Dzar *radhiyallahu 'anhu* wafat di daerah Rabidzah pada tahun tiga puluh dua hijriyah. Kata al-Mada'ini, Ibnu Mas'ud memyalatkan jenazahnya. Abu Dzar berpostur tinggi besar, dan terkenal zuhud. Filosofinya ialah, haram seseorang menyimpan harta melebihi yang dibutuhkannya. Ia terkenal gigih dan berani dalam menyampaikan kebenaran. Lihat, *Tahdzîb Asmâ` ash-Shahâbah* II/220.

ma dari kalangan murid Imam Malik yang cenderung pada pendapat ini mengatakan, sesungguhnya tayamum tidak bisa menghilangkan hadas. Sebab kalau bisa menghilangkan, tentu yang bisa membatalkannya hanya hadas saja. Namun pendapat mereka ini disangkal. Sesungguhnya adanya hadas adalah khusus berdasarkan pendapat bahwa air dapat membatalkan tayamum. Para ulama yang mengatakan adanya air dapat membatalkan tayamum sepakat, bahwa hal itu berlaku sebelum dan sesudah shalat dilakukan.

Selanjutnya para ulama ahli fiqih berbeda pendapat, apakah tayamum seseorang batal ketika air didapatkan saat ia sedang melakukan shalat? Menurut Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Dawud, hal itu tidak membatalkan.[297] Tetapi menurut Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad, dan yang lain, hal itu membatalkan.[298] Pendapat ini lebih hati-hati, karena dalam pandangan syariat, tidak layak kalau ada satu hal yang tidak membatalkan tayamum dalam shalat, namun membatalkannya di luar shalat. Pendapat seperti ini menurut sebagian ulama ahli fiqih mirip dengan pendapat Imam Abu Hanifah yang menyatakan bahwa tertawa saat sedang shalat dapat membatalkan wudhu, walaupun dalam masalah ini ia berpendapat berdasarkan sebuah hadits. Renungkan masalah ini yang sebenarnya sudah sangat jelas. Sangat naïf hujjah yang dikemukakan oleh para ulama mazhab Zhâhiri berupa firman Allah *Ta'âla* surat **Muhammad ayat 33**, "*Janganlah kamu merusak amalan-amalanmu sendiri*" untuk memperkuat pendapat Imam Abu Hanifah. Meskipun hal itu tidak membatalkan shalat, dikarenakan bukan keinginan orang yang bersangkutan. Tetapi yang membatalkannya ialah ditemukannya air, sebagamana yang terjadi kalau ia menanggung hadas.

7. Beberapa Ibadah yang Menjadikan Tayamum Sebagai Syarat Sahnya

Mayoritas ulama ahli fiqih sepakat bahwa ibadah yang menjadikan tayamum sebagai syarat sahnya atau menjadi alasan boleh melakukannya, adalah sama dengan ibadah yang menjadikan wudhu sebagai syarat sahnya atau menjadi alasan boleh melakukannya. Contohnya seperti shalat, menyentuh mushaf Al-Qur'an, dan lain sebagainya. Tetapi mereka berselisih pendapat tentang, apakah satu kali tayamum boleh digunakan untuk beberapa kali shalat? Menurut pendapat Imam Malik yang populer, satu kali tayamum tidak boleh digunakan untuk dua kali shalat *fardhu*. Menurut pendapatnya yang paling terkenal, jika digunakan untuk dua shalat yang satu shalat *fardhu* dan yang satunya lagi shalat sunat, lalu didahulukan yang wajib maka boleh di*jama'* (digabung). Begitu pula sebaliknya. Sedang menurut Imam Abu Hanifah, boleh men*jama'* beberapa shalat *fardhu* dengan menggunakan satu kali tayamum.

Pangkal perbedaan pendapat ini bersumber dari sebuah persoalan, apakah tayamum wajib untuk setiap kali shalat atau tidak? Jawabnya, bisa berdasarkan segi lahiriah ayat, bisa dari segi kewajiban mengulang printah, dan bisa dari segi kedua-duanya.[*]

II. BERSUCI DARI NAJIS

Pembahasan yang mencakup dasar-dasar dan kaidah bersuci yang satu ini teringkas dalam enam rangkaian.

297 Menurut Imam Malik, jika ia lupa air dan baru teringat saat sedang shalat, maka hal itu membatalkannya. Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/19, dan *al-Majmû'* II/219. Ishak, Abu Tsaur, dan al-Mundziri setuju pada pendapat ini. Demikian pula dengan Imam Ahmad dalam salah satu versi pendapatnya. Lihat, *al-Muhalla*.

298 Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* I.207. Dan lihat, *al-Mughnî* I/268. Ini juga pendapat ats-Tsauri dan al-Muzani.

Pertama, tentang hukum bersuci dari najis. Maksudnya, menyangkut soal kewajiban atau kesunatan, secara mutlak atau disyaratkan harus dalam shalat. *Kedua,* tentang jenis-jenis najis. *Ketiga,* tentang kapan najis harus dihilangkan. *Keempat,* tentang sesuatu yang karenanya najis menjadi hilang. *Kelima,* tentang tata cara menghilangkan najis. *Keenam.* Tentang adab-adab mengilangkan najis.

A. HUKUM BERSUCI DARI NAJIS

Dasar dalam bab ini yang berasal dari Al-Quran ialah firman Allah *Ta'âla* surat **al-Mudats-tsir ayat 4**:

وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾

"Dan pakaianmu bersihkanlah."

Adapun yang berasal dari as-Sunnah adalah beberapa hadits yang cukup banyak. Diantaranya:

- Sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam:*

  مَنْ تَوَضَّأَ فَلْيَسْتَنْثِرْ وَمَنْ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوْتِرْ

  "Barangsiapa berwudhu hendaklah ia meratakan air. Dan barangsiapa cebok, hendaklah mengganjilkan siraman."[299]

- Perintah Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* supaya mencuci najis yang terkena darah haid, dan perintah beliau supaya menyiram air kencing orang dusun yang buang air kecil di halaman mesjid dengan satu ember air.[300]
- Sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tentang dua orang penghuni kubur:

  إِنَّهُ مَا لَيُعَذَّبَانِ وَمَايُعَذَّبَانِ فِي كَبِيْرٍ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لاَ يَسْتَنْزِهُ مِنَ الْبَوْلِ

  "Sungguh keduanya sedang disiksa. Dan mereka disiksa bukan karena melakukan dosa besar. Hanya saja salah seorang mereka tidak menyiram dengan bersih setelah buang air kecil."[301]

Berdasarkan *nash-nash* di atas, para ulama sepakat bahwa menghilangkan najis adalah perintah agama. Tetapi mereka berbeda pendapat, apakah perintah wajib atau perintah *nadb* atau yang bisa disebut dengan istilah sunat? Sebagian ulama ahli fiqih berpendapat, menghilangkan najis hukumnya wajib. Inilah pendapat Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i.[302] Dan sebagian lagi berpendapat, menghilangkan najis hukumnya sunat *muakkad* atau sunat yang sangat ditekankan, bukan wajib. Dan juga ada yang berpendapat, menghilangkan najis jika ingat hukumnya wajib, dan jika lupa kewajiban menjadi gugur. Dua pendapat terakhir ini dikutip dari Imam Malik dan murid-muridnya.[303]

Pangkal perbedaan pendapat mereka dalam masalah ini kembali kepada tiga hal. *Pertama,* perselisihan mereka dalam menafsirkan firman Allah *Ta'âla* surat **al-Mudats-tsir ayat 4**, *"Dan pakaianmu bersihkanlah."* Maksudnya, apakah ini memiliki pengertian yang sebenarnya atau hanya *majaz* atau kiasan saja? *Kedua,* secara lahiriah hadits-hadits yang menerangkan tentang masalah ini tampak saling bertentangan. *Ketiga,* mereka berselisih pendapat tentang perintah dan larangan yang ada berdasarkan alasan yang rasional. Maksudnya, apakah alasan yang dipahami dari perintah dan larangan merupakan *qarînah* atau indikasi yang bisa mengalihkan makna perintah dari wajib menjadi sunat, dan mengalihkan makna larangan dari haram men-

299 Diriwayatkan oleh Muslim, dan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha`*. Lihat, *Syarh as-Sunnah* I/413.

300 Perintah membasuh darah haid terdapat dalam hadits Asma', disepakati oleh Bukhari dan Muslim, dan akan dikemukakan nanti. Dan perintah untuk menuangkan satu timba air pada air kencing seorang dusun juga disepakati oleh Bukhari dan Muslim.

301 Disepakati oleh Bukhari dan Muslim. Redaksinya, "Salah satu mereka suka berjalan dengan mengadu domba, dan yang satunya lagi cebok dari buang air kecil dengan tidak bersih. Lihat, *Syarh as-Sunnah* I/276.

302 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/94, dan lihat, *Nihâyah al-Muhtâj* I/231. Imam Ahmad setuju pada pendapat ini. Lihat, *Manâr as-Sabîl* I/75.

303 Lihat, *al-Kharsyî 'ala Mukhtashar Khalîl* I/101.

jadi makruh? Atau hal itu bukan sebagai *qarînah*? Dengan begitu maka sama saja antara ibadah yang maknanya bisa dicerna akal dan ibadah yang maknanya tidak bisa dicerna akal.

Menurut para ulama yang beranggapan ada perbedaan antara ibadah yang maknanya bisa dicerna akal dan ibadah yang maknanya tidak bisa dicerna akal, bahwa hukum-hukum dalam syariat yang maknanya bisa dicerna oleh akal itu sebagian besar terkait dalam bidang akhlak atau bidang yang menyangkut kemaslahatan-kemaslahatan. Dan bidang-bidang ini sebagian besar hukumnya bersifat anjuran.

Sementara menurut para ulama yang mengartikan firman Allah, "*Dan sucikanlah pakaianmu*" sebagai pakaian yang bisa diindera, karena sesungguhnya bersuci dari najis itu wajib. Dan para ulama yang mengartikan kata *pakaian* dalam firman Allah tersebut sebagai kata sindiran bagi kesucian hati, mereka menganggap ayat tersebut bukan merupakan *hujjah* dalam masalah ini.

Perihal hadits-hadits yang terkesan saling bertentangan dalam contoh-contoh ini, antara lain ialah:

- Hadits yang menerangkan dua orang penghuni kubur yang disiksa. Secara lahiriah hadits ini mengandung pengertian bahwa membersihkan sesuatu dari najis itu wajib, karena siksa itu terkait dengan kewajiban. Dan yang tampak bertentangan dengan hadits tersebut ialah sebuah hadits *shahîh* yang menyatakan, bahwa ketika sedang shalat, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah dilempari kotoran binatang bercampur darah. Namun beliau tidak menghentikan shalatnya.[304] Secara lahiriah dari hadits ini dapat dipahami, kalau seandainya menghilangkan najis itu wajib, seperti kewajiban bersuci dari hadas, tentu beliau menghentikan shalatnya.
- Hadits yang menerangkan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah shalat dengan memakai sandal. Melihat beliau melepaskan sandalnya, para sahabat yang menjadi makmum ikut melemparkan sandal mereka. Beliau merasa tidak berkenan atas tindakan mereka itu. Dan selesai shalat beliau bersabda kepada mereka, "Kalau aku melepaskan sandalku, karena Jibril tadi memberitahukan aku bahwa ada kotoran pada sandalku."[305]

Secara lahiriah hadits ini bisa diartikan bahwa seandainya membersihkan najis itu wajib, tentu beliau tidak melanjutkan shalatnya.

Para ulama yang cenderung pada pengertian lahiriah hadits ini berpendapat, bahwa membersihkan najis hukumnya wajib. Sebaliknya para ulama yang cenderung pada dua hadits

304 Diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim bersumber dari Abdullah bin Mas'ud, ia bercerita, ketika beliau sedang shalat di dekat Ka'bah, dan Abu Jahal serta kawan-kaannya juga sedang duduk di sana, tiba-tiba sebagian mereka berkata, *"Siapa di antara kalian yang mau mengambil kotoran binatang milik bani fulan, lalu ia meletakkannya di atas punggung (nabi) Muhammad ketika ia sedang bersujud? Lalu bangkitlah orang yang paling celaka di antara mereka. Ia datang dengan membawa kotoran tersebut. Setelah menunggu sejenak sampai Nabi shallallahu alaihi wa sallam bersujud, ia langsung meletakkannya pada punggung beliau di dekat pundak. Dan saya menyaksikan hal itu."*

305 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, Ahmad, al-Hakim, Ibnu Khuzaimah, dan Ibnu Hibban dari hadits Abu Sa'id. Kata al-Hâfizh, hadits ini diperselishkan apakah *maushûl* atau *mursal*. Kata Abu Hatim dalam *al-'Ilal*, hadits ini *maushûl*. al-Hakim meriwayatkannya dari hadits Anas dan Ibnu Mas'ud. Sementara ad-Daruquthni meriwayatkannya dari hadits Ibnu Abbas dan Abdullah bin asy-Syakhir dengan *isnâd* yang *dha'îf*. Dan al-Bazzar meriwayatkannya dengan *isnâd* yang *dha'îf* dan juga *ma'lûl*. Lihat, *Talkhîsh al Habîr* I/278. Menurut kami, pendapat Imam Ahmad sama seperti pendapat Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah tentang menghilangkan najis sebagai salah satu syarat shalat. Jadi sebelum shalat, najis harus dihilangkan. Tetapi misalkan seseorang tengah shalat, lalu baru melihat ada najis di tubuhnya atau di pakaiannya tanpa ia ketahui apakah najis itu ada pada saat shalat atau tidak, apakah shalatnya sah? Sebab pada dasarnya tidak adanya najis saat shalat. Kalau ia yakin najis itu ada saat shalat, tetapi ia ia baru tahu setelah shalat, dalam masalah ini ada dua pendapat. *Pertama*, tidak membatalkan shalatnya. Ini adalah pendapat Ibnu Umar, Atha', Sa'id bin al-Musayyab, Salim, Mujahid, asy-Syu'bi, dan Ibrahim an-Nakha'i. *Kedua*, ia harus mengulangi shalatnya. Inilah pendapat Imam Syafi'i dan Abu Qalabah. Lihat, *al-Mughnî* II/65.

yang menerangkan bahwa menghilangkan najis hukumnya sunat *muakkad*, berpendapat bahwa menghilangkan najis itu hukumnya sunat. Sementara sebagian ulama yang menggunakan pendekatan *jam'u* (upaya mengkompromikan) berpendapat, bersuci dari najis hukumnya wajib jika ingat dan mampu. Begitu pula sebaliknya. Tetapi juga ada sebagian ulama yang berpendapat, bersuci dari najis hukumnya wajib secara mutlak, dan hal itu bukan termasuk dari syarat sahnya shalat. Namun pendapat keempat ini lemah, karena najis yang harus dihilangkan itu justru dalam shalat.[306] Demikian pula dengan para ulama yang membedakan antara ibadah yang maknanya dapat dicerna akal dan ibadah yang maknanya tidak dapat dicerna akal. Menurut mereka, bersuci dari najis dalam jenis ibadah yang pertama hukumnya wajib, sebagaimana bersuci dari hadas. Sebaliknya untuk jenis ibadah yang kedua, hukumnya sunat, karena sesungguhnya tujuan bersuci dari najis ialah menjaga kebersihan, dan ini bagian dari akhlak-akhlak yang baik. Adapun bersuci dari hadas termasuk ibadah yang maknanya tidak dapat dicerna oleh akal, apalagi jika dikaitkan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* serta para sahabat pernah melakukan shalat dengan memakai sandal yang lazimnya tidak lepas dari benda-benda yang najis, dan juga kesepakatan para ulama bahwa untuk beberapa najis yang ringan itu dimaafkan.

B. JENIS-JENIS NAJIS

Para ulama sepakat ada empat jenis yakni bangkai binatang darat yang berdarah, bangkai babi dengan alasan apapun kematiannya, darah binatang darat, baik hewan itu hidup atau mati, dan air kencing serta kotoran manusia. Sebagian besar ulama menganggap *khamar* itu najis. Dalam masalah ini, perselisihan pendapat hanya terjadi di antara sebagian ulama ahli hadits saja. Tetapi di luar keempat jenis najis tadi, para

306 Seperti yang dikemukakan oleh penulis, pendapat ini tidaklah lemah. Menurut kami justru benar. Al-Qur'an menyuruh kita untuk menghilangkan najis dan membersihkan pakaian, berdasarkan firman Allah *Ta'âla*, *"....dan sucikanlah pakaianmu."* Ini adalah perintah Allah kepada Nabi-Nya, yang berarti sekaligus juga perintah kepada umat beliau. Saya tidak tahu kenapa para ulama ahli tafsir dalam salah satu pendapat mereka mengganti pengertian lahiriah *pakaian* dan *mensucikan*, atau dengan kata lain mengganti *hakekat* dengan *majaz*. Dalam hal ini mereka mengemukakan beberapa pendapat yang mengganti pengertian lahiriah atau hakekat. Guru ahli tafsir ath-Thabari memilih pengertian secara lahiriah, yakni membersihkan atau mensucikan pakaian.

Di antara para ulama ahli fiqih ada yang mewajibkan untuk menghilangkan najis dalam shalat saja, dan tidak mewajibkannya di luar shalat. Ini juga tidak ada dalilnya sama sekali. Sesungguhnya syariat menyuruh menyucikan pakaian, dan utamanya ialah menghilangkan najis dalam keadaan apa saja. Soalnya perintah itu menuntut kewajiban. Al-Fakru ar-Razi mengemukakan empat pendapat dalam menafsiri hal itu. *Pertama,* kata *pakaian* dan *mensucikan* diartikan yang sebenarnya. *Kedua,* kata *pakaian* diartikan yang sebenarnya, tetapi kata *mensucikan* diartikan secara majaz atau kiasan. *Ketiga,* kata *pakaian* diartikan secara majaz, dan kata *mensucikan* diartikan sebenarnya. *Keempat,* kedua kalimat tersebut sama-sama diartikan secara majaz.

Saya ingin mengatakan kalau yang dimaksud ialah bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* diperintah untuk mensucikan pakaiannya dari najis dan kotoran. Berdasarkan hal ini, ayat tersebut memiliki tiga arti. *Pertama,* seperti kata Imam Syafi'i, yang dimaksud ialah memberitahukan bahwa shalat harus dengan mengenakan pakaian yang suci dari najis.

Kedua, seperti kata Abdurrahman bin Zaid bin Aslam, orang-orang musyrik enggan menjaga pakaian mereka dari najis. Lalu Allah menyuruh Nabi-Nya agar menjaga pakaiannya dari najis.

Ketiga, diriwayatkan bahwa orang-orang Kâfir Qurausy melemparkan kotoran kambing kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* sehingga beliau merasa kerepotan. Beliau pulang ke rumah dengan perasaan sangat sedih dan pakaian berlumur kotoran. Kemudian diwahyukan kepada beliau, *"Wahai orang yang berselimut, bangunlah lalu berilah peringatan."* Janganlah tindakan bodoh mereka itu menghalangimu untuk tidak memberi peringatan. *"Agungkanlah Tuhanmu"*, sehingga kamu tidak perlu merasa dendam kepada mereka. *"Sucikanlah pakaianmu"* dari najis dan kotoran-kotoran itu. Ia juga mengemukakan beberapa pendapat lain yang tidak saya sebutkan di sini, karena tidak perlu. Dan menurut saya, yang benar ialah pendapat Abdurrahman.

Ini tidak berarti menghalangi bahwa perintah menghilangkan najis adalah salah satu syarat shalat. Berdasarkan lahiriah ayat yang bersifat umum, perintah menghilangkan najis ini juga berlaku di luar shalat. Sama seperti perintah untuk *istinja'* atau cebok, membasuh bejana sebanyak tujuh kali yang dijilat anjing, membasuh air kencing orang dusun yang kencing di halaman masjid, keharaman bangkai, darah, dan lain sebagainya yang memang harus dijauhi karena dianggap najis. Hikmah semua –*Wallâhu a'lam*–, ialah agar terhindar dari setiap yang najis dan sedapat mungkin menjaga kesehatan, karena najis bisa menimbulkan berbagai penyakit bagi manusia. Jadi betapapun najis harus dihilangkan dan dijauhi. Menghilangkan najis adalah salah satu kewajiban, baik dalam shalat maupun di luar shalat. Itulah yang sebenarnya menurut saya dalam masalah ini.

ulama berselisih pendapat. Dan dalam pembahasan ini ada tujuh masalah.

1. bangkai binatang yang tidak punya darah dan bangkai binatang laut

Para ulama ahli fiqih berbeda pendapat tentang bangkai binatang yang tidak punya darah sama sekali, dan tentang bangkai binatang laut. Menurut sebagian mereka, bangkai binatang yang tidak punya darah sama sekali hukumnya suci. Demikian pula dengan bangkai binatang laut. Inilah pendapat Imam Malik dan murid-muridanya.[307] Menurut sebagian yang lain, bangkai binatang darat yang berdarah maupun yang tidak sama-sama najis, Mereka mengecualikan bangkai binatang laut. Inilah pendapat Imam Syafi'i.[308] Mereka sepakat bahwa ulat yang berasal dari makanan statusnya bukan bangkai. Sementara menurut Imam Abu Hanifah,[309] bangkai binatang darat dan bangkai binatang laut yang berdarah sama-sama najis, kecuali bangkai binatang yang tidak berdarah.

Pangkal perbedaan pendapat mereka dalam masalah ini bersumber dari perbedaan pengertian mereka terhadap firman Allah *Ta'âla* surat **al-Maa-idah ayat 3**:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ﴿٣﴾

"Diharamkan bagimu (memakan) bangkai."

Penulis kira mereka sepakat bahwa ayat ini masuk dalam kalimat umum yang diberlakukan khusus. Tetapi mereka berbeda pendapat tentang apa yang dimaksud dengan khusus. Sebagian mereka mengecualikan binatang laut dan binatang yang tidak berdarah dari hal itu. Sebagian mereka hanya mengecualikan bangkai binatang laut saja. Dan sebagian lagi mengecualikan binatang yang tidak berdarah.

Akar perbedaan mereka dalam memandang binatang-binatang yang dikecualikan inilah yang menjadi soal mereka dalam menentukan dalil yang khusus. *Hujjah* yang digunakan oleh para ulama yang mengecualikan bangkai binatang yang tidak berdarah, ialah berasal dari pengertian hadits yang diriwayatkan dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* berupa perintah beliau supaya menenggelamkan lalat yang jatuh pada makanan atau minuman. Kata mereka, ini menunjukkan bahwa lalat suci. Alasan satu-satunya karena binatang ini tidak berdarah. Menurut Imam Syafi'i, ini hanya khusus bagi lalat, berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*:

فَإِنَّ فِي إِحْدَى جَنَاحَيْهِ دَاءً وَفِي ٱلْأُخْرَى دَوَاءً

"Sesungguhnya pada salah satu sayapnya ada penyakit, dan pada sayapnya yang lain ada obat."[310]

Imam Syafi'i menganggap lemah pengertian hadits ini, karena lahiriah ayat tersebut menuntut pemahaman bahwa bangkai dan darah adalah dua jenis hal-hal yang diharamkan. *Pertama*, bangkai binatang yang mati dari penyembelihan yang tidak sesuai dengan tuntunan syariat, yakni bangkai binatang yang menurut kesepakatan para ulama ahli fiqih dagingnya halal dimakan. *Kedua*, darah yang mengalir karena sembelihan. Jadi, hukumnya berbeda.

---

307 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 36.

308 Dua versi pendapat populer dalam mazhab Syafi'i ini dikemukakan oleh Imam Syafi'i dalam kitab *al-Umm*. *Pertama* menghukumi najis binatang yang tidak memiliki darah yang mengalir seperti lalat, lebah, semut, nyamuk, kala, kutu, dan lain sebagainya. Dan *kedua*, menghukumi semua binatang tersebut tidak najis jika jatuh ke air. Dan inilah yang dinilai *shahîh* oleh mayoritas ulama. Lihat, *al-Majmû'* I/177. Imam Ahmad dan sebagian besar ulama ahli fiqih juga cenderung pada pendapat ini. Lihat, *al-Mughnî* I/42.

309 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/98.

310 Redaksi hadits yang bersumber dari Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu* ialah, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Jika seekor lalat jatuh dalam minuman salah seorang kalian, hendaklah ia tenggelamkan seluruhnya, kemudian buanglah, karena pada salah satu sayapnya ada obat, dan pada sayapnya yan lain ada penyakit."* Diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Bukhari, Abu Dawud, Ibnu Majah, an-Nasa`i, Ibnu Hibban, dan al-Baihaqi. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/26.

Bagaimana boleh mengkompromikan keduanya, sebelum ada ketegasan bahwa darah adalah penyebab diharamkannya bangkai? Seperti yang kita tahu, *hujjah* ini cukup kuat. Sebab kalau darah adalah penyebab diharamkannya bangkai, tentu keharaman binatang yang disembelih masih ada. Demikian pula dengan darah yang belum mengalir dari binatang karena disembelih. Sementara binatang yang disembelih bisa halal setelah keluar darah dan terpisah darinya. Jadi keharaman bangkai bukan disebabkan adanya darah di dalamnya. Karena antara sebab dan akibat itu tidak bisa dipisahkan, dan itu bukan disebut sebagai penyebab. Contohnya seperti hilangnya keharaman perasaan anggur, karena perasan anggur sudah tidak memabukkan, itu kalau kita menganggap bahwa unsur memabukkan inilah yang menjadi penyebab diharamkannya perasan anggur.

Para ulama yang mengecualikan bangkai binatang laut dan benda najis, berpedoman pada sebuah hadits *shahîh* yang diriwayatkan oleh Jabir yang antara lain disebutkan, "Sesungguhnya mereka memakan ikan hiu yang terdampar setelah dilempar oleh gelombang laut selama beberapa hari. Mereka bahkan menjadikannya sebagai bekal. Ketika mereka memberitahukan hal itu kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* beliau menganggap apa yang mereka lakukan itu baik. Bahkan, beliau bertanya kepada mereka, "Apakah masih ada yang tersisa?"[311]

Ini sebagai bukti apa yang mereka lakukan itu bukan dalam keadaan darurat.

Mereka juga bepedoman pada sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam:*

اَلطَّهُوْرُ مَاؤُهُ وَالْحِلُّ مَيْتَتُهُ

"Laut itu thahur (suci airnya dan bisa menyucikan), dan halal bangkainya."[312]

Imam Abu Hanifah lebih mengunggulkan pengertian umum ayat daripada hadits ini. Mungkin karena pengertian ayat bersifat pasti, sementara pengertian hadits masih bersifat spekulatif. Atau mungkin karena menurut Imam Abu Hanifah hal itu merupakan *rukhshah* atau keringanan untuk mereka. Atau karena menurutnya ikan hiu itu mati akibat dilemparkan ombak laut ke tepi pantai. Karena yang dimaksud dengan bangkai ialah binatang yang mati sendiri, bukan karena sebab lain.

Perbedaan pendapat mereka dalam masalah ini juga memiliki penyebab lain, yakni dua kemungkinan kembalinya *dhamir* (kata ganti) huruf *hu* (nya) dalam firman Allah *Ta'âla* surat **al-Maa-idah ayat 96**:

أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۖ ﴿٩٦﴾

"Dihalalkan bagimu binatang buruan laut dan makanan (yang berasal dari) laut sebagai makanan yang lezat bagimu dan bagi orang-orang yang dalam perjalanan."

Kata ganti huruf *hu* (nya) dalam ayat tadi bisa kembali kepada kata al-*Bahr* atau laut, dan juga bisa kembali kepada kata *as-Shaid* atau pemburu. Menurut para ulama yang cenderung pada kemungkinan yang pertama, maka yang dihalalkan ialah binatang laut yang mati terapung. Dan menurut para ulama yang cen-

311 Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim. Redaksi selengkapnya ialah, *"Aku ikut berperang dalam pasukan Khabat, dan Abu Ubaidah yang ditunjuk sebagai komandan kami. Ketika kami sedang mengalami rasa lapar yang sangat berat, tiba-tiba ada seekor bangkai ikan yang belum pernah aku lihat sepertinya dihempas oleh gelombang laut. Ikan itu kami sebut al Anbar. Kami memakannya sampai jangka waktu selama setengah bulan. Abu Ubaidah mengambil salah satu tulangnya. Bahkan ada yang menjadikannya sebagai bekal. Ketika sudah pulang, kami ceritakan hal itu kepada Nabi shallallahu alaihi wa sallam. Beliau bersabda, 'Makanlah rizki yang telah diberikan oleh Allah kepada kalian. Dan beri aku jatah jika masih ada pada kalian.' Kami lalu mengirimi beliau sebagiannya, dan beliau pun memakannya."* Lihat, *Misykâh al-Mashâbîh* II/431.

312 Diriwayatkan oleh Imam empat, dan Ibnu Abu Syaibah, dinilai *shahîh* oleh Ibnu Khuzaimah dan at-Tirmidzi. Juga diriwayatkan oleh Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/15.

derung pada kemungkinan kedua, maka ikan hiu tersebut hanya halal bagi nelayan yang memburu saja. Sementara dalam masalah ini ulama-ulama Kufah juga berpegang pada hadits yang mengharamkan ikan laut yang mati terapung. Padahal menurut mereka, hadits tersebut *dha'îf*.[313]

2. bagian tubuh binatang yang menjadi bangkai

Selain berselisih pendapat tentang jenis-jenis bangkai, para ulama ahli fiqih juga berselisih pendapat tentang bagian-bagian dari binatang yang mereka sepakati sebagai bangkai, karena mereka sepakat bahwa daging bangkai adalah bagian yang tidak terpisahkan dari bangkai. Mereka berselisih pendapat tentang bagan tulang dan bulu. Imam Syafi'i berpendapat, tulang dan bulu bintang termasuk bangkai. Tetapi Imam Abu Hanifah berpendapat sebaliknya. Sementara Imam Malik membedakan antara tulang dan bulu. Menurutnya, tulang termasuk bangkai, bukan bulunya.[314]

Pangkal perbedaan mereka dalam masalah ini sama dengan perbedaan pemahaman mereka tentang apa yang disebut *hidup* dari gerakan-gerakan anggota tubuh binatang. Ulama yang menganggap "perkembangan dan makanan" adalah bagian dari suatu kehidupan, mengatakan bahwa tulang dan bulu bukan bangkai, karena sudah tidak memiliki sensitifitas sama sekali. Dan para ulama yang membedakan keduanya, mengatakan kalau tulang masih punya sensitifitas, bukan rambut (bulu). Tetapi tentang tulang terjadi perselisihan di kalangan para dokter. Di antara bukti yang menunjukkan bahwa "perkembangan dan makan" bukan bagian dari kehidupan yang melahirkan istilah *bangkai*, ialah adanya kesepakatan para ulama ahli fiqih bahwa sesuatu yang dipotong dari binatang yang masih hidup adalah bagian dari bangkai. Hal itu dijelaskan dalam sebuah hadits, yakni sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*,

مَاقُطِعَ مِنَ الْبَهِيْمَةِ وَهِيَ حَيَّةٌ فَهُوَ مَيْتَةٌ

"Sesuatu yang dipotong dari binatang yang masih hidup adalah bangkai."[315]

Para ulama ahli fiqih sepakat bahwa bulu yang dipotong dari binatang yang masih hidup hukumnya suci. Kalau sebutan *bangkai* secara umum diberlakukan terhadap sesuatu yang tidak makan dan tidak tumbuh, berarti tumbuh-tumbuhan yang dicabut juga dapat disebut bangkai.

---

313 Hadits ini diriwayatkan oleh Jabir *radhiyallahu 'anhu*, ia bercerita, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Binatang yang dihempas oleh gelombang laut atau yang muncul darinya, maka makanlah. Dan binatang yang mati di dalamnya karena disambar, maka jangan kamu makan."*
Masalah ini diterangkan secara detail dalam kitab *ad-Durr al-Mukhtâr*. Dikatakan, yaitu kalau posisi perutnya di atas. Jadi, kalau punggungnya yang di atas, dan perutnya di bawah, maka boleh dimakan. Lihat, *Hâsyiyah Ibni Âbidîn*.
Hadits yang dijadikan *hujjah* oleh ulama-ulama mazhab Hanafi ialah hadits Abu az-Zubair yang diriwayatkan dari Jabir secara *marfû'* dengan redaksi, *"Binatang yang dihempas oleh gelombang laut atau yang muncul darinya, maka makanlah. Dan binatang yang mati di dalamnya karena disambar, maka jangan kamu makan."* Diriwayatkan oleh Abu Dawud. Kata at-Tirmidzi, aku bertanya kepada Bukhari tentang hadits ini. Ia menjawab, hadits ini tidak *mahfûzh*. Soalnya versi lain yang juga diriwayatkan dari Jabir adalah kebalikannya.
Kata asy-Syaukani, Yahya bin Sulaim adalah seorang perawi yang jujur tetapi hapalannya buruk. Kata an-Nasa'i, hadits ini tidak kuat. Dan kata Abu Hatim, ia bukan seorang yang hâfizh. ad-Daruquthni dan Ibnu Majah juga meriwayatkan hadits ini. Kata al-Hâfizh, *qiyâs* itu menuntut sebagian besarnya. Sebab kalau ikan mati di darat maka boleh dimakan tanpa perlu disembelih. Kalau ia dihempas air sampai mati, juga boleh dimakan. Maka demikian pula kalau ia mati di darat. Lihat, *Nail al-Authâr* VIII/168.

314 Ini pendapat Imam Ahmad. Dalam masalah ini, yang benar menurut saya, *Wallâhu a'lam*, ialah pendapat ulama-ulama mazhab Hanafi, berdasarkan dalil-dalil logika dan nash. Inilah pendapat pilihan Ibnu Taimiyah. Hal ini secara detail saya kemukakan dalam kitab saya *adz Dzabâ'ih fî asy-Syarî'ah al Islâmiyyah*. Silahkan pembaca mendalaminya

315 Diriwayatkan oleh Imam Ahmad, at-Tirmidzi, Abu Dawud, dan Ibnu Majah bersumber dari Ibnu Umar. Kata ad-Daruquthni, hadits *mursal* itu mirip benar. Kata asy-Syaukani, hadits ini memiliki beberapa jalur *sanad* lain dari Ibnu Umar yang diketengahkan oleh ath-Thabarani dalam *al-Ausâth*, dan di dalamnya terdapat nama Ashim bin Umar, seorang perawi yang lemah. Lihat, *Nail al-Authâr* VIII/165.

3. memanfaatkan kulit bangkai

Tentang memanfaatkan kulit bangkai, para ulama ahli fiqih berbeda pendapat. Menurut sebagian mereka, boleh memanfaatkannya secara mutlak, baik dengan disamak atau tidak.[316] Menurut sebagian yang lain, tidak boleh secara mutlak, walaupun disamak.[317] Dan sebagian lagi membedakan antara kulit bangkai binatang yang disamak dan yang tidak disamak. Menurut mereka, upaya penyamakan bisa membuat kulit menjadi suci. Inilah pendapat Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah. Dalam masalah ini Imam Malik memiliki dua versi pendapat Malik. Versi yang pertama, sama dengan pendapatnya Imam Syafi'i. Dan versi yang kedua, upaya penyamakan tidak bisa membuat kukit bangkai binatang menjadi suci, namun bisa dimanfaatkan untuk barang-barang kering.

Ulama-ulama yang menganggap penyamakan bisa membuat kulit bangkai binatang menjadi suci, sepakat bahwa yang dimaksud adalah bangkai binatang yang boleh dimakan dagingnya. Dan mereka berbeda pendapat tentang kulit bangkai yang haram disembelih atau dimakan. Menurut Imam Syafi'i, penyamakan yang bisa membuat suci hanya berlaku pada binatang yang boleh dimakan. Penyamakan dianggap sebagai pengganti penyembelihan.

Menurut Imam Abu hanifah, penyamakan berlaku untuk kulit bangkai semua binatang, kecuali babi.[318] Kata Dawud, hal itu juga berlaku pada kulit bangkai babi.[319]

Pangkal perbedaan pendapat ulama dalam masalah ini, bertolak dari beberapa hadits yang terkesan saling bertentangan. Disebutkan dalam hadits Maimunah, boleh memanfaatlan kulit binatang yang sudah menjadi bangkai secara mutlak, tanpa ada yang dibedakan. Sesungguhnya pada suatu hari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* lewat dan mendapati bangkai binatang. Beliau lalu bersabda,

هَلاَّ اِنْتَفَعْتُمْ بِجِلْدِهَا

"Apakah tidak sebaiknya kalian manfaatkan kulitnya?"[320]

Dalam hadits Ibnu Akim disebutkan larangan memanfaatkan kulit binatang yang sudah menjadi bangkai secara mutlak. Di sana antara lain disebutkan,

---

316 Kata an-Nawawi, ada tujuh pendapat dalam masalah ini.
Pertama, kulit bangkai tidak bisa suci dengan disamak, berdasarkan hadits dari Umar bin al-Khathab, Ibnu Umar, dan Aisyah *radhiyallahu 'anhu*. Ini adalah salah satu yang paling populer di antara dua versi pendapat Imam Ahmad, dan pendapat Imam Malik.
Kedua, bisa suci kalau yang disamak ialah kulit binatang yang boleh dimakan, bukan yang lain. Inilah pendapat al-Auza'i, Ibnu al-Mubarak, Abu Dawud, dan Ishak bin Rahawiyah.
Ketiga, bisa suci karena di samak semua kulit bangkai, kecuali anjing, babi, dan binatang yang lahir dari salah satunya. Ini adalah pendapat kami.
Keempat, bisa suci semua kulit binatang yang disamak, kecuali babi saja. Ini adalah pendapat Imam Abu Hanifah.
Kelima, bisa suci semua kulit binatang yang disamak, termasuk anjing dan babi. Tetapi untuk *lahiriah*nya saja, bukan *batiniyah*nya. Jadi yang bisa digunakan ialah yang kering, bukan yang basah. Ini adalah pendapat Imam Malik seperti yang dikutip oleh teman-teman kami.
Keenam, bisa suci karena disamak semua kulit binatang, termasuk anjing dan babi, secara lahir batin. Demikian yang dikatakan oleh Dawud dan murid-muridnya, dan yang juga dikatakan oleh Abu Yusuf seperti yang dikutip oleh al-Mawardi.
Dan *ketujuh,* kulit bangka bisa dimanfaatkan tanpa harus disamak. Jadi boleh digunakan dalam keadaan sudah kering atau masih basah, seperti yang dikutip dari az-Zuhri. Lihat, *al-Majmû'* I/256.

317 Seperti yang kami kutip dari an-Nawawi bahwa ini adalah pendapat Umar, Ibnu Umar, dan Aisyah. Ini adalah salah satu yang paling populer di antara dua versi pendapat Imam Ahmad, dan pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Mughnî* I/66.

318 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/135. Ini salah satu versi pendapat dari Imam Abu Hanifah.

319 Lihat, *al-Muhalla* I/153.

320 Teks hadits yang dikemukakan oleh perawi dari Maimunah ialah, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melihat beberapa orang tengah menarik seekor kambing milik mereka yang seperti keledai. Beliau bersabda, *"Seandainya kalian memanfaatkan kulitnya."* Mereka bertanya, "Tetapi ini sudah menjadi bangkai." Beliau bersabda, *"Ia bisa disucikan oleh air dan daun bidara."* Diriwayatkan oleh Imam Malik, Abu Dawud, an-Nasa`i, dan Ibnu Hibban. hadits ini juga diriwayatkan dari Ibnu Abbas, Ummu Salamah, dan Aisyah. Lihat, *Nail al-Authâr.*

أَنَّ رَسُوْلَ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَتَبَ: لاَ تَنْفَعُوْا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلاَ عَصَبٍ

"Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menulis yang isinya, *'Janganlah kalian memanfaatkan dari bangkai, baik berupa kulit atau urat.'*"[321] Kata Ukaim, peristiwa ini terjadi setahun sebelum Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* wafat.

Juga sebagian riwayat hadits yang menyuruh untuk memanfaatkan kulit bangkai binatang yang sudah disamak, dan melarang yang belum disamak. Yang dimaksud ialah hadits Ibnu Abbas, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

إِذَا دُبِغَ الْإِهَابُ فَقَدْ طَهُرَ

"Apabila sudah disamak, berarti ia suci."[322]

Karena adanya beberapa hadits yang saling bertentangan tersebut, penafsiran para ulama terhadap masalah ini pun berbeda-beda. Ada ulama yang menggunakan pendekatan *jam'u* atau mengkompromikan atas hadits Ibnu Abbas. Maksudnya, mereka membedakan dalam hal memanfaatkan kulit bangkai binatang yang disamak dan kulit bangkai binatang yang tidak disamak. Juga ada yang menggunakan pendekatan *nasakh-mansûkh*. Mereka menganggap hadits Ibnu Akim lah yang berlaku, karena disampaikan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* satu tahun sebelum beliau wafat. Dan juga ulama yang lebih mengunggulkan hadits Maimunah. Kata mereka, bahwa hadits Maimunah ini mengandung tambahan atas apa yang dimaksud oleh hadits Ibnu Abbas, dan bahwa keharaman memanfaatkan kulit bangkai binatang yang belum disamak tidak menyalahi isi hadits Ibnu Abbas. Sebab, memanfaatan berbeda dengan menyucikan. Maksudnya, bahwa setiap yang suci dapat dimanfaatkan. Tetapi ini tidak berarti berlaku makna yang sebaliknya, yakni bahwa setiap yang dimanfaatkan itu suci.

4. najisnya darah binatang daratan

Para ulama sepakat bahwa darah binatang daratan itu najis. Tetapi mereka berbeda pendapat tentang darah ikan. Demikian pula mereka berbeda pendapat tentang darah yang hanya sedikit dari binatang darat. Menurut sebagian ulama, darah ikan itu suci. Inilah salah satu versi pendapat Imam Malik dan pendapat Imam Syafi'i.[323] Menurut sebagan ulama yang lain, darah ikan itu najis, sesuai dengan hukum asal. Inilah pendapat Imam Malik dalam kitab al-*Madûnah*.[324] Juga ada sebagian ulama yang berpendapat, sesungguhnya darah yang hanya

321 Redaksi haditsnya ialah, sebulan sebelum wafat, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menulis surat kepada kami, *"Janganlah kalian manfaatkan bangkai dengan disamak termasuk uratnya."* Diriwayatkan oleh Imam lima. Hanya Imam Ahmad dan Abu Dawud yang menyebutkan jangka waktunya. Kata at-Tirmidzi, ini hadits *hasan* yang diriwayatkan oleh Imam Syafi'i, al-Baihaqi, dan Ibnu Hibban.
Kata al-Hazimi, jalan tengahnya ialah dengan mengatakan jika hadits Ibnu Akim *shahîh*, secara lahiriah menunjukkan adanya *nasakh*. Tetapi kenyataannya hadits ini sangat kacau, sehingga tidak bisa dibandingkan dengan hadits Maimunah dari segi keshahîhannya. Jadi sebaiknya mengacu kepada hadits Ibnu Abbas yang dari beberapa segi layak diunggulkan. Mungkin yang dimaksud oleh hadits Ibnu Akim ialah bahwa kulit bangkai bisa dimanfaatkan sebelum disamak. Lihat, *Nail al-Authâr* I/79. Perawi hadits ini ialah Abdullah bin Akim alias Abu Ma'bad. Ia warga Kuffah yang sempat mendapati Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* namun tidak pernah melihat beliau. Tetapi ia mendengar kitab beliau, dan juga mendengar dari Abu Bakar, Umar, serta Hudzaifah. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah.*

322 Redaksi haditsnya ialah, *"Setiap kulit yang disamak, maka benar-benar telah suci."* Diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Muslim, Ibnu Majah, dan at-Tirmidzi dari Ibnu Abbas. Diriwayatkan oleh ad-Daruquthni bersumber dari Aisyah *radhiyallahu 'anha* dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* beliau bersabda, *"Yang bisa mensucikan setiap kulit ialah dengan menyamaknya."* Kata ad-Daruquthni, semua tokoh *sanad*nya terdiri dari para perawi yang *tsiqah*. Lihat, *Nail al-Authâr.*

323 Di kalangan ulama-ulama mazhab Syafi'i ada dua versi pendapat. Dan versi yang paling *shahîh*, hukumnya najis. Imam Ahmad dan Dawud setuju pada pendapat ini. Tetapi menurut Imam Abu Hanifah, hukumnya suci. Lihat, *al-Majmû'* II/511, dan *Badâ`i ash-Shanâ`i'* I/216. Dan inilah pendapat pilihan yang dikutip dari Imam Ahmad. Lihat, *Mathâlib Ûlî an-Nuha* I/234.

324 Lihat, *al-Madûnah* I/23.

sedikit hukumnya dimaafkan. Tetapi juga ada yang berpendapat, darah yang sedikit atau banyak, hukumnya sama. Yang pertama tadi adalah pendapat yang dipegangi oleh mayoritas ulama.

Pangkal perbedaan pendapat para ulama tentang masalah darah ikan ini berangkat dari perbedaan pendapat mereka tentang masalah bangkai ikan. Para ulama yang menganggap bangkai ikan masuk dalam pengertian haram secara umum, maka mereka juga menghukumi darah ikan itu haram. Dan para ulama yang mengecualikan bangkai ikan dari hukum haramnya bangkai, maka mereka juga mengecualikan darah ikan karena disamakan dengan bangkai ikan. Dalam hal ini ada sebuah hadits *dla'îf*:

أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ الْجَرَادُ وَالْحُوْتُ وَالْكَبِدُ وَ الطِّحَالُ

"Dihalalkan untuk kita dua bangkai dan dua darah yaitu belalang, ikan, limpa, dan jantung."[325]

Adapun akar perbedaan para ulama tentang masalah sedikit banyaknya darah dikembalikan lagi pada perbedaan mereka dalam menentukan berdasarkan yang *muqayyad* atau yang terbatas atas yang *mutlaq* atau yang lepas, atau sebaliknya. Soalnya ada keharaman darah yang disebutkan secara *mutlaq* atau lepas, yakni dalam firman Allah *Ta'âla* surat **al-Maa-idah ayat 3**:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ ﴿٣﴾

"Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi."

Dan juga ada keharaman darah yang disebutkan secara *muqayyad* atau terbatas, yakni dalam firman Allah *Ta'âla* surat **al-An'am ayat 145**:

قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ ﴿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.'"

Matoritas ulama yang memutuskan berdasarkan al-*Muqayyad* dengan menarik yang al-*Mutlaq* mengatakan, "Hanya darah mengalir yang najis saja yang diharamkan." Sebaliknya para ulama yang memutuskan berdasarkan yang *al-Mutlaq* dengan menarik yang *muqayyad* mengatakan, "Yang dimaksud darah yang mengalir ialah darah yang banyak. Sedangkan darah yang tidak mengalir itu sedikit. Dan semuanya haram." Mereka berdalih bahwa semua benda yang secara secara substani itu najis maka tidak bisa dibagi-bagi.

5. najisnya air kencing dan kotoran manusia

Para ulama sepakat atas najisnya air kencing dan kotoran manusia, kecuali air kencing bayi yang masih menyusu. Mereka berbeda pendapat tentang air kencing dan kotoran binatang. Menurut Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah, semuanya najis.[326] Sementara sebagian

325 Diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Ibnu Majah, dan ad-Daruquthni. Juga diriwayatkan oleh Imam Syafi'i dan al-Baihaqi. Kata ad-Daruquthni, hadits ini *mauqûf*. Abu Zara'ah dan Abu Hatim juga menilainya *mauqûf*. Kata asy-Syaukani, Abdurrahman bin Zaid adalah seorang perawi yang *dha'îf*, seperti yang dikutip oleh Ibnu Taimiyah dari Imam Ahmad dan Ibnu al-Madini. Dikutip dari Imam Ahmad bahwa ia mengatakan, hadits perawi ini adalah hadits *munkar*. Kata al-Baihaqi, putra-putra Zaid bin Aslam yakni Adullah, Abdurrahman, dan Usamah menilai hadits ini *marfû'*. Tetapi Ibnu Mu'in menilai mereka sebagai para perawi yang *dha'îf*. Lihat, *Nail al-Authâr* VIII/166.

326 Lihat, *al-Majmû'* II/502 dan seterusnya. Dan lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/96.

ulama yang lain berpendapat yang sebaliknya, yakni suci secara mutlak.[327] Sebagian ulama lain lagi berpendapat, hukum air kencing dan kotoran binatang adalah sesuai dengan hukum dagingnya. Artinya, kalau daging binatang itu haram dimakan maka air kencing dan kotorannya najis. Dan kalau dagingnya halal dimakan maka air kencing dan kotorannya suci. Kecuali kalau binatang itu biasa memakan benda-benda najis sehingga dagingnya makruh dimakan, maka ai kencing dan kotorannya juga makruh. Inilah pendapat Imam Malik[328] dan Imam Abu Hanifah.

Sumber perbedaan pendapat mereka tersebut terletak pada dua hal. *Pertama,* perbedaan mereka dalam memahami kebolehan yang berlaku pada shalat di kandang kambing,[329] sikap Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yang pernah membolehkan orang-orang suku Arani meminum air kencing dan susu unta,[330] dan juga dalam memahami larangan beliau melakukan shalat di kandang unta. *Kedua,* perbedaan mereka dalam meng*qiyâs*kan atau menyamakan binatang dengan manusia. Ulama-ulama yang meng*qiyâs*kan binatang dengan manusia, dan menganggap yang mereka lakukan itu sebagai *qiyâs* yang terbaik dan tepat, mereka berpendapat bahwa diperbolehkannya shalat di kandang kambing bukan berarti kotoran dan kencingnya itu suci. Dan ulama-ulama yang memahami kalau shalat di kandang unta itu dilarang, dan alasan yang memperbolehkan orang-orang dari suku Arani meminum air kencing unta adalah demi pengobatan yang pada dasarnya memang diperbolehkan, maka mereka mengatakan bahwa semua kotoran dan air kencing binatang itu najis. Sementara ulama-ulama yang memahami larangan shalat di dalam kandang unta itu untuk melakukan ibadah, hal itu tidak dapat dijadikan dalil buat menyatakan bahwa air kencing dan kotoran binatang itu najis.

Beda antara kotoran dan air kencing manusia dengan kotoran dan air kencing binatang, ialah bahwa secara naluri kotoran dan air kencing manusia itu menjijikkan. Berbeda dengan kotoran binatang yang relatif tidak menjijikkan, sehingga status hukumnya mengikuti status hukum dagingnya. Sementara para ulama yang meng*qiyâs*kan jenis binatang seperti yang tersebut dalam hadits, dengan binatang-binatang yang lain, mereka mengatakan bahwa semua kotoran dan air kencing binatang adalah suci alias tidak haram dan boleh dimakan. Sebenarnya masalah ini memiliki banyak kemungkinan. Kalau saja sejak awal sudah tidak diperkenankan adanya pendapat, tentu tidak akan ada pendapat dominan yang muncul. Kendati kontroversial, namun pendapat yang menyatakan status hukum kotoran dan air kencing jenis binatang yang berbau busuk dan menjijikkan, berbeda dengan status hukum jenis binatang yang sebaliknya. Pendapat ini diperkuat dengan fakta bahwa sebagian darah, air kencing dan kotoran binatang itu ada yang berbau harum. Buktinya, para ulama sepakat kalau minyak *ambar* boleh digunakan shalat, meskipun jenis parfum ini menurut kebanyakan ulama berasal dari kotoran binatang laut. Begitu pula minyak kasturi

327 Kata an-Nawawi yang mengutip dari Ibnu Hazm, bahwa ini adalah pendapat Dawud Zhahiri. Lihat, *al-Majmû'* II/502.

328 Ini pendapat Imam Malik. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 36. Juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *Mathâlib Ûlî an-Nuha* I/234.

329 Diriwayatkan oleh Muslim dari hadits Jabir bin Samurah. hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan Ibnu Maja bersumber dari al-Barra'. Lihat, *Nail al-Authâr*. Redaksinya, *"Shalatlah di kandang-kandang kambing, dan janganlah shalat di kandang-kandang unta."*

330 Hadits ini disepakati oleh Bukhari dan Muslim. hadits ini juga diriwayatkan dari Anas bin Malik, sesungguhnya beberapa orang dari suku Ukal atau suku Urainah datang dan membuat tenda di Madinah, lalu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh untuk mengirimi mereka seekor kambing bunting yang banyak susunya, dan membawa mereka keluar dari Madinah. Kemudian mereka meminum air kecing dan air susunya. Lihat, *Nail al-Authâr* I/63.

(*misk*) yang konon berasal dari darah yang beku pada kijang.

6. najis yang sedikit

Para ulama berbeda dalam tiga pendapat soal najis yang sedikit. Ada yang berpendapat najis yang sedikit maupun yang banyak itu sama saja. Inilah pendapat Imam Syafi'i.[331] Yang lain berpendapat, hukum najis yang hanya sedikit itu dimaafkan. Menurut mereka, kadar sedikit minimal kira-kira seberat satu *dirham*. Di antara yang berpendapat demikian ialah Imam Abu Hanifah.[332] Secara kontroversial Muhammad bin Hasan mengatakan, "Jika kadar najis hanya menyebar pada seperempat baju atau kurang dari itu, boleh shalat dengan menggunakannya." Dan juga ada yang berpendapat, sama saja antara kadar najis yang sedikit dan yang banyak, kecuali jenis najis itu darah, seperti yang dikemukakan oleh Imam Malik.[333] Menurutnya, masalah darah haid ada dua versi pendapat. Dan versi pendapat yang populer mengatakan bahwa status hukum semua jenis darah sama saja.

Pangkal perbedaan pendapat para ulama dalam masalah ini terletak pada perbedaan mereka dalam menganalogikan *rukhshah* atau terhadap kotoran atau najis yang masih tersisa pada dubur seseorang yang bersuci *(istinjâ')* dengan batu *(istijmâr)*. Para ulama yang meng*qiyâs*kan kadar najis sedikit dengan kasus *rukhsah* di atas menganggap kadar najis itu masih dalam batas dimaafkan. Berdasarkan hal ini, menurut mereka, kadar minimal najis ialah sebesar satu *dirham*, sesuai dengan perkiraan besarnya dubur. Dan para ulama yang beranggapan kalau kadar najis sedikit merupakan *rukhsah* yang tidak boleh dijadikan landasan *qiyâs*, maka *qiyâs* seperti itu tidak bisa dibenarkan. Soal kadar najis darah yang dikecualikan oleh Imam Malik sudah dibahas sebelunya. Tetapi menurut Imam Abu Hanifah, najis bisa dibagi menjadi dua jenis. *Pertama,* najis berat (*mughâlazhah*) yang ukurannya kira-kira satu *dirham* itu dimaafkan. *Kedua,* najis ringan (*mukhafafah*) yang ukurannya kurang dari seperempat baju itu dimaafkan. Menurut mereka, contoh najis *mukhafafah* ialah seperti kotoran binatang dan kotoran lain yang biasanya berceceran di jalan-jalan. Pembagian najis seperti itu sungguh baik.[334]

7. sperma

Para ulama berbeda pendapat soal sperma, apakah najis atau tidak. Menurut sebagian mereka, termasuk Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, hukum sperma najis.[335] Dan menurut sebagan yang lain, termasuk Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan Dawud,[336] hukum sperma suci. Ada dua hal yang menimbulkan perbedaan tersebut. *Pertama,* kerancuan riwayat hadits Aisyah. Disebutkan:

---

331 Kata ulama-ulama dari mazhab Syafi'i, najis yang sampai tidak terjangkau oleh penglihatan dimaafkan, meskipun itu jenis najis *mughâlazhah*. Diantaranya, najis sedikit yang terpisah karena ada perantara api. Atau bekas yang masih tersisa pada tempat setelah *istinjâ'* atau cebok dengan menggunakan batu bagi orang yang bersangkutan. Atau darah yang masih tersisa pada daging. Atau ulat pada buah-buahan yang mati di dalamnya. Atau kotoran lalat meskipun banyak. Atau kotoran burung di dalam sangkar atau di tanah. Dan lain sebagainya. Inilah pendapat yang dinilai *shahîh* oleh ar-Rafi'i. Bahkan an-Nawawi menilainya *shahîh* secara mutlak. Lihat, *Mawâhib ash-Shamad* I/74.

332 Menurut ulama-ulama mazhab Hanafi, ini hanya berlaku pda darah saja. Jika darahnya mengalir dan mengenai pakaian sebesar uang logam *dirham* maka harus dianggap terkena najis. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/117.

333 Inilah pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Madûnah* I/19. Tetapi belakangan murid-muridnya menyatakan bahwa dimaafkan yang dianggap sulit. Contohnya seperti air kencing dari orang yang menderita penyakit selalu mengeluarkannya, atau cairan penderita ambien yang mengenai badan atau pakaian. Demikian pula air kencing atau kotoran bayi yang selalu mengenai tubuh atau pakaian wanita yang menyusuinya, sementara ia telah berusaha mengatasinya. Begitu pula dengan darah atau nanah atau sisa ternak bagi orang yang tidak bisa menghindarinya. Demikian seterusnya. Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/78.
Sementara Imam Ahmad tidak membedakan antara najis yang sedikit dan yang banyak, dan baik yang mudah diatasi maupun yang sulit. Ini berlaku untuk semua jenis najis, kecuali darah sedikit yang ada pada pakaian. Lihat, *al-Mughnî* I/20.

334 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/121.

335 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 37. Dan lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/94.

336 Lihat, *al-Majmû'* II/508, *ar-Raudh an-Nada* I/52, dan *al-Muhalla* I/162.

كُنْتُ أَغْسِلُ ثَوْبَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْمَنِيِّ فَيَخْرُجُ إِلَى الصَّلاَةِ وَإِنَّ فِيْهِ لَبُقَعَ الْمَاءِ

"Aku mencuci pakaian Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam yang terkena sperma, lalu beliau memakainya untuk shalat, padahal masih ada sisa air."[337] Dalam riwayat lain disebutkan, *"Aku menggosok pakaian Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam ....."* Dan dalam riwayat yang lain lagi disebutkan, *"Kemudian beliau shalat dengan memakai pakaian itu."*

Kalimat tambahan ini diriwayatkan oleh Muslim. *Kedua,* ketidakjelasan status sperma apakah disamakan dengan benda-benda lain yang keluar dari tubuh manusia, atau disamakan dengan cairan-cairan suci yang keluar daripadanya, seperti keringat, susu, dan lain sebagainya. Para ulama yang berupaya mengkompromikan semua hadits tersebut menyatakan bahwa tujuan mencuci ialah demi kebersihan. Mereka berdalih bahwa yang digosok adalah benda yang suci, karena upaya menggosok tidak mungkin dapat menyucikan sesuatu yang najis. Mereka menganalogikan sperma dengan cairan-cairan suci yang keluar dari tubuh. Berdasarkan hal itu, maka menurut mereka, sperma tidak najis.

Sementara para ulama yang lebih mengunggulkan hadits pertama daripada hadits kedua yang berarti bahwa yang dicuci maupun yang digosok itu najis, maka mereka mengatakan bahwa hukum sperma adalah najis. Kesimpulan yang sama juga dikemukakan oleh para ulama yang yakin kalau gosokan dapat menghilangkan najis. Artinya, bahwa yang dilakukan oleh Aisyah ialah mencuci dan menggosok sesuatu yang najis, yakni sperma. Inilah pendapat Imam Abu Hanifah. Berdasarkan hal ini, berarti *hujjah* yang mengacu pada hadits kalau melaksanakan shalat dengan menggunakan pakaian seperti itu, tidak dapat diterima. Sebaliknya hadits ini bisa menjadi *hujjah* yang menguatkan pendapat Imam Abu Hanifah, yakni bahwa selain air bisa digunakan untuk menghilangkan najis. Pendapat ini jelas menyalahi pendapat para ulama dari kalangan mazhab Maliki.

C. TEMPAT NAJIS YANG HARUS DIBERSIHKAN

Tempat-tempat yang harus dibersihkan dari najis yang disepakati oleh para ulama ahli fiqih ada tiga, yaitu badan, pakaian, dan tempat shalat. Ketiganya mereka sepakati disebabkan itulah yang tersurat dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah. Yang menyangkut pakaian disebutkan dalam firman Allah *Ta'âla* surat **al-Mudats-tsir ayat 4**:

وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾

"Dan pakaianmu bersihkanlah."

Menurut para ulama yang berpendapat bahwa yang dimaksud *pakaian* dalam ayat tersebut adalah pakaian dalam arti yang sebenarnya.

337 Hadits tentang perintah membasuh ini disepakati oleh Bukhari dan Muslim. Adapun hadits tentang perintah menggosok diriwayatkan oleh jama'ah, kecuali Bukhari. Kata al-Hâfizh seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani, ada riwayat yang menyuruh untuk menggosok dari jalur *sanad* yang *shahîh* yang diriwayatkan oleh Ibnu al-Jarud dalam *al-Muntaqa*. Selanjutnya ia mengatakan, adapun tentang perintah untuk mencucinya sama sekali tidak ada dasarnya. Lihat, *Nail al-Authâr* I/68, *Nashb ar-Râyah* I/209, dan *at-Talkhîsh* I/22. Kata al-Hâfizh dalam *at-Talkhîsh*, diriwayatkan sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda kepada Aisyah mengenai sperma, *"Cucilah jika masih basah, dan gosoklah jika sudah kering."* Kata Ibnu al-Jauzi setelah mentahqiqnya, susunan hadits seperti ini tidak dikenal. Tetapi ada riwayat yang menyatakan bahwa Aisyah melakukan hal itu, seperti yang diketengahkan oleh ad-Daruquthni, oleh Abu Awanah dalam *Shahîh Abî 'Awânah*, dan oleh Abu Bakar al-Bazzar. Mereka semua dari jalur sabad al-Auza'i, dari Yahya bin Sa'id, dari *'umrah*, dan dari Aisyah yang mengatakan, *"Aku menggosok sperma yang sudah kering pada pakaian Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam, dan aku mencucinya yang masih basah."* hadits ini dinilai mengandung *'illat* oleh al-Bazzar karena ada unsur *mursal* pada *'umrah*. Juga ada riwayat tentang perintah untuk menggosok dari jalur *sanad* yang *shahîh*, seperti yang dikemukakan oleh Ibnu al-Jarud dalam *al-Muntaqa* I/23.

Juga disebutkan dalam perintah Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* supaya mencuci pakaian yang terkena darah haid, serta perintah beliau supaya menuangkan air pada tempat yang terkena air kencing seorang bayi.

Yang menyangkut tempat shalat adalah disebabkan adanya perintah Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* supaya menuangkan satu timba air pada lantai halaman mesjid yang terkena air kencing seorang Arab dusun.[338] Demikian pula berdasarkan sebuah hadits yang menyatakan:

إِنَّهُ أَمَرَ بِغَسْلِ الْمَذِيِّ مِنَ الْبَدَنِ وَغَسْلِ النَّجَاسَاتِ مِنَ الْمَخْرَجَيْنِ

"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam menyuruh untuk bagian tubuh yang terkena najis, dan membasuh najis dari alat kelamin serta anus."

Para ulama ahli fiqih berbeda pendapat soal, apakah seluruh bagian zakar yang mengeluarkan *madzi* harus dicuci secara merata atau tidak? Hal itu berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dalam hadits Ali yang cukup terkenal. Ketika ditanya tentang *madzi*, beliau bersabda, *"Dia harus membasuh zakarnya lalu berwuhdu."*[339]

Pangkal perbedaan tersebut berangkat dari sebuah pertanyaan, apakah yang dimaksud dengan kemaluan itu seluruh bagian yang masuk dalam sebutan zakar atau hanya ukuran minimal saja? Menurut para ulama yang mengartikannya yang pertama, mereka berpendapat bahwa yang dibasuh atau dicuci adalah keseluruhannya secara merata. Begitu pula sebaliknya. Hal itu disamakan dengan dengan air kencing dan *madzi*.

D. SESUATU YANG DAPAT DIGUNAKAN UNTUK MENGHILANGKAN NAJIS

Mengenai benda yang digunakan untuk menghilangkan najis, kaum muslimin sepakat bahwa air yang suci dan menyucikan dapat menghilangkan najis dari tiga tempat tersebut. Mereka sepakat bahwa secara khusus batu juga dapat membersihkan najis yang keluar dari *qubul* atau lubang kemaluan dan *dubur* atau lubang anus. Di luar itu para ulama berbeda pendapat tentang benda cair atau benda padat yang dapat digunakan untuk menghilangkan najis. Menurut sebagian mereka, benda-benda suci bisa digunakan untuk menghilangkan benda najis, baik benda itu cair atau padat, di mana pun tempatnya. Inilah pendapat Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya.[340] Dan menurut sebagian yang lain, hanya air yang dapat menghilangkan najis. Kecuali untuk cebok maka bisa menggunakan batu. Inilah pendapat Imam Malik dan Imam Syafi'i.[341] Para ulama juga berbeda pendapat tentang hukum cebok menggunakan tulang atau kotoran binatang yang sudah kering.

---

338 *Takhrîj*nya sudah dikemukakan sebelumnya.

339 Diriwayatkan oleh Muslim, Abu Dawud, dan Ahmad. Kata asy-Syaukani, dalam versi riwayat Ahmad, an-Nasa`i, dan Ibnu Hibban disebutkan, bahwa Ammar bin Yasir disuruh oleh Ali untuk menanyakan hal itu kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Dalam riwayat Ibnu Khuzaimah disebutkan, bahwa Ali sendiri lah yang menanyakannya kepada beliau. Dan dalam riwayat yang lain dari jalur *sanad* Sulaiman bin Yassar disebutkan bahwa Ali menyuruh al-Miqdad untuk menanyakannya. Ibnu Hibban beberapa pertanyaan yang ada. *Madzi* ialah cairan lembut berwarna putih yang keluar ketika seorang lelaki sedang dalam rangsangan yang kuat akibat bermesraan atau memandang istri. *Madzi* juga bisa keluar tanpa ada rangsangan. Bahkan keluarnya tanpa terasa. Lihat, *Tahdzîb al-Asmâ` wa al-Lughât* oleh an-Nawawi. Dan lihat, *Nail al-Authâr* I/65.
Kata mayoritas ulama, termasuk empat Imam mazhab, bagian yang terkena *madzi* harus dibasuh. al-Auza'i, beberapa ulama dari mazhab Hanbali, dan beberapa ulama dari mazhab Maliki berpendapat, penis dan buah pelir harus dibasuh. Lihat, *Nail al-Authâr* I/67.

340 Pendapat Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf ini berbeda dengan pendapat Muhammad dan Zufar. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/125. Inilah yang mereka sebut dengan air yang tidak mutlak yang keluar dari benda-benda yang suci dan basah karena diobati. Contohnya seperti air pohon, buah-buahan, dan lain sebagainya. Ibid.

341 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 22. Lihat, *al-Majmû'* I/140. Imam Ahmad setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Mughnî* I/9.

Sebagian mereka tidak memperbolehkannya.[342] Mereka hanya memperbolehkan dengan benda-benda lain yang dapat membersihkan. Imam Malik tidak memperbolehkan cebok dengan menggunakan benda-benda yang dapat dimakan.[343] Contohnya seperti roti kering, dan lain sebagainya. Demikian pula dengan barang-barang berharga. Contohnya seperti emas, mutiara, dan lain sebagainya.

Ada sebagian ulama yang membatasi bahwa benda yang dapat membersihkan hanya batu saja. Inilah pendapat para ulama dari kalangan mazhab Zhâhiri.[344] Dan juga ada sebagian ulama yang memperbolehkan cebok dengan menggunakan tulang, bukan kotoran binatang yang kering, meskipun menurut mereka hal itu hanya bersifat makruh. Pendapat ath-Thabari yang membolehkan cebok dengan menggunakan semua benda, baik yang suci maupun yang najis, adalah pendapat yang aneh.[345]

Sumber perbedaan pendapat di kalangan para ulama tentang masalah ini muncul dari sebuah pertanyaan penting, apakah tujuan menghilangkan najis menggunakan air itu hanya sekedar menghilangkan benda najisnya saja, atau karena air memiliki kelebihan khusus yang tidak ditemukan pada benda lain? Kalau jawabannya yang pertama, berarti semua yang dapat menghilangkan benda najis dapat digunakan, baik benda tersebut cair atau benda padat yang suci. Pengertian ini adalah berdasarkan kesepakatan para ulama bahwa najis yang melekat pada *qubul* (lubang depan) atau *dubur* (lubang belakang) dapat dihilangkan dengan menggunakan benda-benda selain air, dan juga berdasarkan hadits Ummu Salamah, ia berkata,

إِنِّي اِمْرَأَةٌ أُطِيْلُ ذَيْلِي وَأَمْشِي فِي الْمَكَانِ الْقَذَرِ فَقَالَ لَهَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُطَهِّرُهُ مَا بَعْدَهُ

"Sesungguhnya aku adalah seorang wanita yang biasa menjulurkan kainku bagian belakang, dan aku biasa berjalan melewati tempat yang kotor." Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda, "Hal itu bisa disucikan dengan debu yang sesudahnya."[346]

Dan juga berdasarkan beberapa hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud. Contohnya seperti sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "Jika salah seorang di antara kalian menginjak kotoran dengan alas kakinya, maka debu dapat menyucikannya."*[347]

---

342 Ini pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* II/120. Dan lihat, *Kifâyah al-Akhyâr* I/58. Menurut Imam Abu Hanifah, makruh *tahrîm* hukumnya cebok dengan menggunakan kotoran binatang, tulang, dan makanan, kecuali tulang bangkai. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr* I/299. Sementara menurut Imam Syafi'i, tidak boleh hukumnya cebok dengan menggunakan kotoran binatang, tulang, dan makanan. Bahkan tidak sah. Lihat, *al-Mughnî* I/157.

343 Menurut Imam Malik, makruh hukumnya cebok dengan menggunakan tulang dan kotoran binatang yang suci. Tetapi boleh menggunakan tulang bangkai, kotoran kuda atau keledai. Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/100.

344 Lihat, *al-Muhalla* I/125. Menurut mereka, juga boleh menggunakan debu atau pasir.

345 Saya tidak pernah tahu ada ulama yang dijadikan sandaran pendapat ini, terutama kitab-kitab para ulama mazhab Syafi'i.

346 Diriwayatkan oleh Imam Malik, Ahmad, Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan ad-Darimi. *Sanad*nya *dha'if*, karena seorang wanita yakni budak *ummu walad* milik Ibrahim bin Abdurrahman bin Auf tidak diketahui identitasnya. Redaksinya ialah, sesungguhnya seorang wanita berkata kepada Ummu Salamah, *"Aku ini seorang wanita yang biasa menjulurkan ujung kainku, dan aku biasa berjalan di tempat yang kotor."* Ummu Salamah berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Hal itu bisa disucikan dengan debu yang sesudahnya."* Lihat, *Misykâh al-Mashâbîh* I/156.

347 Dalam redaksi lain disebutkan, *"Jika salah seorang di antara kalian menginjak kotoran dengan khûfnya, maka untuk mensucikannya adalah dengan debu."* Keduanya diriwayatkan oleh Abu Dawud. Juga diriwayatkan oleh Ibnu as-Sakan, al-Hakim, dan al-Baihaqi. Kata asy-Syaukani, tidak jelas apakah al-Auza'i meriwayatkannya atau tidak. Juga diriwayatkan oleh ibnu Majah dari jalur *sanad* lain dari Abu Hurairah dengan redaksi, *"Jalan itu bisa mensucikan satu sama lain." Isnâd*nya *dha'if*. Dalam *isnâd* riwayat yang pertama terdapat seorang perawi yang tidak dikenal identitasnya, karena Abu Dawud yang meriwayatkannya berikut *sanad*nya sampai kepada al-Auza'i mengatakan, aku khabarkan bahwa Sa'id bin Abu Sa'id al Maqbari mendapatkan cerita dari ayahnya dari Abu Hurairah, tanpa menyebut nama gurunya al-Auza'i. Lihat, *Nail al-Authâr* I/58, dan *Misykâh al-Mashâbîh* I/156.

Dan masih banyak lagi hadits-hadits senada.

Sementara para ulama yang menganggap air memiliki kelebihan tambahan yang khusus, mereka mengatakan bahwa najis tidak dapat dihilangkan dengan benda-benda selain air, kecuali najis yang berada pada *qubul* dan *dubur* yang diberlakukan *rukhshah*. Ketika para ulama dari kalangan mazhab Hanafi meminta *hujjah* kepada para ulama dari mazhab Syafi'i untuk menjelaskan kelebihan tambahan yang khusus pada air, mereka hanya bisa menjawab bahwa menghilangkan najis dengan air adalah suatu ibadah. Mereka tidak bisa mengemukakan alasan yang rasional. Mereka hanya bisa menyimpulkan bahwa air bisa menghilangkan dan menyucikan najis karena ada tuntutan hukum syariat.

Perdebatan antara kedua mazhab cukup panjang, terutama tentang pertanyaan apakah menghilangkan najis dengan air merupakan ibadah, atau karena alasan rasional yang memang sudah ada sejak dahulu. Ulama-ulama dari mazhab Syafi'i terpaksa menetapkan bahwa air mempunyai kekuatan *syar'i* dalam menghilangkan hukum-hukum najis yang terdapat pada benda-benda lainnya, meskipun semuanya mempunyai pengaruh yang sama dalam menghilangkan najis. Tetapi yang dimaksud hanya menghilangkan hukum najis yang hanya dapat dihilangkan dengan air. Sebab boleh jadi wujud najisnya sudah hilang, namun hukumnya masih ada. Jadi, mereka telah melangkah cukup jauh dari tujuan semula, karena sebelumnya kedua golongan tersebut telah sepakat bahwa yang dimaksud dengan "*suci dari najis*" bukan hanya suci secara hukum syariat saja. Oleh karenanya hal ini tidak memerlukan niat. Nah, terlepas dari perbedaan pendapat antara para ulama kalangan mazhab Syafi'i dan para ulama kalangan mazhab Hanafi, menurut penulis air memang memiliki kekuatan untuk melarutkan kotoran. Bahkan najis dan kotoran yang melekat sangat kuat pada pakaian dan anggota tubuh, yang sulit dihilangkan dengan menggunakan benda-benda selain air, namun bisa larut oleh air. Itulah sebabnya banyak orang yang lebih mengandalkan air untuk membersihkan badan dan mencuci pakaian. Seandainya para ulama dari kalangan mazhab Syafi'i mengemukakan hujjah tambahan seperti itu, tentu merupakan jawaban yang sangat baik. Tetapi sayang, sanggahan mereka sulit bisa diterima secara rasional. Bahkan seharusnya diyakini bahwa syariat telah menetapkan penggunaan air yang mempunyai khasiat tambahan untuk menghilangkan dan mencuci najis. Dan seandainya mereka mengemukakan *hujjah* seperti yang kami kemukakan, tentu fiqih akan menjadi mazhab yang lebih rasional. Seorang ulama ahli fiqih cenderung berdalih pada alasan ibadah ketika ia kerepotan menghadapi lawan. Renungkanlah masalah ini dengan baik.

Adapun perbedaan pendapat para ulama tentang penggunaan kotoran binatang, karena mereka berbeda pendapat dalam menafsiri larangan Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* cebok dengan menggunakan tulang dan kotoran binatang sekaligus.[348] Para ulama yang menganggap larangan tersebut bernada membatalkan atau merusak, mereka tidak membolehkan menghilangkan najis dengan menggunakan dua benda tersebut. Sedang para ulama yang menganggap sebaliknya, mereka mengatakan bahwa hal iu hukumnya hanya makruh, bukan sampai pada taraf membatalkan atau merusak.

348 Diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Muslim, dan Abu Dawud bersumber dari Jabir dengan redaksi, *"Nabi shallallahu alaihi wa sallam melarang cebok dengan menggunakan tulang atau kotoran binatang"*, dan juga bersumber dari Abu Hurairah, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* melarang cebok dengan menggunakan kotoran binatang atau tulang. Beliau bersabda, *"Kedua benda tersebut tidak dapat mensucikan."* Diriwayatkan oleh ad-Daraquthni dengan *isnâd* yang *shahîh*. Juga diriwayatkan oleh Bukhari dengan redaksi, *" ... Jangan bawakan aku tulang atau kotoran binatang."* Lihat, *Nail al-Authâr* I/116. Dan lihat, *Misykâh al-Mashâbîh* I/113 berikut komentarnya.

Sementara para ulama yang membedakan antara tulang dan kotoran binatang, karena menurut mereka hukum kotoran binatang itu najis.

E. TATA CARA MENGHILANGKAN NAJIS

Para ulama sepakat mengenai tata cara yang dapat menghilangkan najis, yakni dengan mencuci, mengusap, dan menyiram. karena hal itulah yang telah diakui oleh syariat, dan ditetapkan dalam beberapa hadits *shahîh*. Mereka juga sepakat bahwa cara mencuci dan menyiram dapat dilakukan untuk semua jenis najis dan untuk semua objek. Mengusap dengan menggunakan beberapa batu diperbolehkan untuk jenis najis yang melekat pada *qubul* dan *dubur*. Sementara untuk najis yang melekat pada alas kaki, boleh diusap dengan menggunakan rumput kering. Kendatipun begitu mereka berbeda pendapat pada tiga masalah yang merupakan pokok dalam pembahasan ini.

Pertama, cara pencipratan, untuk jenis apa itu? *Kedua,* penggunaan cara mengusap itu untuk objek yang bagaimana dan untuk jenis najis apa, setelah mereka sepakat atas apa yang telah dikemukakan sebelumnya. Dan *ketiga,* tentang persyaratan jumlah cucian dan usapan.

Tentang penggunaan cara menyiram, sebagian ulama mengatakan, bahwa hal itu hanya khusus berlaku untuk menghilangkan air kencing bayi yang belum mengkonsumsi makanan.[349] Sebagian lagi membedakan antara air kencing bayi laki-laki dan air kencing bayi perempuan.[350] Kata mereka, air kencing bayi laki-laki cukup disiram dengan air. Tetapi air kencing bayi perempuan harus dicuci dengan air. Juga ada sebagian ulama yang berpendapat, mencuci atau membasuh berlaku untuk objek yang diyakini najis. Sementara menyiram berlaku untuk objek yang hanya diragukan. Pendapat terakhir inilah pendapat Malik bin Anas ra.[351]

Pangkal perbedaan pendapat di kalangan para ulama dalam masalah ini ialah adanya beberapa hadits tentang hal itu yang secara lahiriah saling bertentangan. Maksudnya ialah perbedaan mereka dalam memahami hadits-hadits tersebut. Dalam masalah ini terdapat dua hadits sama-sama *shahîh* yang menjelaskan soal menyiram najis. *Pertama,* hadits Aisyah:

أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَانَ يُؤْتَى بِالصِّبْيَانِ فَيُبَرِّكُ عَلَيْهِمْ وَيُحَنِّكُهُمْ فَأُتِيَ بِصَبِيٍّ فَبَالَ عَلَيْهِ فَدَاعَ بِمَاءٍ فَأَتْبَعَهُ بَوْلَهُ وَلَمْ يَغْسِلْهُ

"Sesungguhnya beberapa bayi laki-laki dibawa kepada Nabi shallallahu alaihi wa sallam. Setelah beliau memberkahi dan mentahnik[352] mereka, ada seorang bayi laki-laki lagi didatangkan kepada beliau. Tiba-tiba ia mengompoli beliau. Beliau minta diambilkan air lalu beliau susulkan pada air kencingnya, tanpa beliau basuh." Dalam versi riwayat lain disebutkan, " .... *Lalu beliau menyiramkannya, tanpa mencucinya."*[353] Hadits ini diriwayatkan oleh al-Bukhari.

Yang satunya ialah hadits Anas yag cukup terkenal, yakni ketika ia menjelaskan tentang tata cara shalat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dirumahnya. Ia berkata, *"Aku lalu berdiri*

---

349 Ini pendapat al-Auza'i, Imam Malik, dan Imam Syafi'i. Lihat, *Nail al-Authâr* I/1.

350 Air kencing bayi laki-laki yang belum mengkonsumsi makanan cukup disiram dengan air. Tetapi air kencing bayi perempuan harus dicuci dengan air. Ini pendapat Imam Syafi'i, Imam Ahmad, ishak, Ali Atha', dan az-Zuhri. Lihat, *ar-Raudhah* I/21, oleh an-Nawawi. Lihat, *al-Mughnî* I/91. Dan lihat, *Nail al-Authâr* I/1.

351 Dalam *al-Madûnah* disebutkan sebagai satu pendapat, yakni wajib membasuh untuk masing-masing dari keduanya, meskipun belum mengkonsumsi makanan. Lihat, *Nail al-Authâr* I/27.

352 Menyuapi bayi dengan makanan yang sudah dikunyah dan dilembutkan oleh Nabi[saw]

353 Ini redaksi Muslim. hadits ini juga diriwayatkan oleh Bukhari, Ahmad, dan Ibnu Majah. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* I/59. Ini dari hadits Urwah dari Aisyah.

menghampiri tikar kami yang sudah menghitam lusuh karena saking lamanya dipakai, kemudian aku menyiramnya dengan air."[354]

Ada sebagian ulama yang cenderung mengamalkan hadits Aisyah. Menurut mereka, hadits ini hanya berlaku untuk kasus air kencing bayi laki-laki, dan mengecualikan jenis air kencing yang lainnya. Tetapi juga ada sebagian ulama yang lebih mengunggulkan hadits-hadits tentang mencuci atau membasuh daripada hadits Aisyah ini. Inilah pendapat Imam Malik. Menurutnya, menggunakan cara menyiram hanya disinggung dalam hadits Anas, yakni dalam kasus pakaian yang digosok berdasarkan pengertian lahiriah hadits tersebut.

Para ulama yang membedakan antara air kencing bayi laki-laki dan air kencing bayi perempuan, mereka berpedoman pada hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud bin dari Abu as-Samah, yakni sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,*

يُغْسَلُ بَوْلُ الْجَارِيَةِ وَيُرَشُّ بَوْلُ الصَّبِيِّ

"Air kencing anak perempuan harus dibasuh, dan air kencing anak laki-laki cukup disiram."[355]

Dan para ulama yang tidak membedakan keduanya, mereka berpedoman pada *qiyâs* atau analogi yang menyamakan perempuan dengan laki-laki sebagaimana yang ditetapkan dalam sebuah hadits *shaḥîḥ*.

Tentang penggunaan cara mengusap atau menyapu untuk menghilangkan najis, menurut sebagian ulama boleh dilakukan pada semua objek, asalkan wujud najisnya dihilangkan terlebih dahulu. Inilah pendapat Imam Abu Hanifah.[356] Sementara penggunaan cara mengosok adalah berdasarkan analogi atau *qiyâs* para ulama yang menyatakan bahwa segala sesuatu yang dapat menghilangkan wujud najis berarti ia telah menyucikannya. Ada sebagian ulama yang hanya memperbolehkan penggunaaan cara tersebut hanya dalam objek-obyek najis yang sudah disepakati yaitu, *qubul, dubur*, ujung kain wanita yang menyentuh tanah, dan *khûf* (sepatu). Caranya ialah dengan menggunakan rumput kering, bukan dengan kotoran kering.[357] Inilah pendapat Imam Malik. Kata mereka, hanya objek-obyek tersebut yang disinggung dalam syariat. Adapun objek-obyek lain, penggunaan cara seperti itu dianggap tidak cukup. Tetapi

354 Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim. Lihat, *Shahîh Bukhâri ma'a Fatḥ al-Bârî* I/290 bersumber dari Anas bin Malik, sesungguhnya neneknya Mulaikah mengundang Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* untuk jamuan makanan yang ia buat. Setelah memakan sedikit, beliau bersabda, *"Ayo berdiri. Aku akan shalat bersama kalian."* Kata Anas, aku lalu menghampiri selembar tikar berwarna hitam karena sudah lama terpakai, lalu aku siram dengan air. Beliau berdiri. Sementara aku dan seorang anak yatim berdiri di belakang beliau, dan seorang nenek berdiri di belakang kami. Setelah shalat bersama kami, beliau kemudian pulang.

355 Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, an-Nasa`i, Ibnu Majah, dan al-Hakim yang menilainya *shaḥîḥ* Kata Abu Zara'ah dan al-Bazzar, hanya ini hadits yang diriwayatkan oleh Abu Samah, dan nama aslinya tidakl diketahui. Tetapi kata Bukhari, ini hadits *hasan*. Lihat, *Nail al-Authâr* I/60, dan *at-Talkhîsh* I/28.
Kata al-Baihaqi seperti yang dikutip oleh al-Hâfizh, hadits-hadits *musnad* tentang beda antara air seni anak lelaki dan anak perempuan, jika dihimpun satu sama lain, maka menjadi kuat. Tidak ada satu pun yang diriwayatkan oleh Imam Syafi'i. Tetapi al-Hâfizh, Ibnu Majah mengutip pendapatnya yang membedakannya dari segi makna, seperti yang dikemukakannya dalam *al-Umm*.

356 Tetapi menurut Imam Abu Hanifah, hal ini tidak bersifat mutlak, seperti yang dikemukakan oleh penulis. Cara mengusap digunakan untuk membersihkan benda yang karenanya dapat menghilangkan bekas najis seperti pedang, kaca cermin, kuku, tulang, kaca, dan lain sebagainya.
Diantaranya ialah membasuh bagian yang dibekam sebanyak tiga kali, atau membersihkan dengan cara digosok, yakni membersihkan najis di lantai dengan menggosok-gosoknya kuat-kuat dengan menggunakan tangan, atau kayu, dan lain sebagainya. Begitu pula cara membersihkan *khûf* atau sandal, dengan syarat najasnya ada wujudnya, meskipun dalam keadaan basah, yakni yang bisa dilihat setelah kering seperti kotoran, darah, dan lain sebagainya.
Diantaranya dengan mengeringkan di bawah sinar matahari atau udara, sehingga tanah dan semua yang ada di atasnya bisa bersih. Contohnya seperti pohon, rumput, dan lain sebagainya. Selain itu harus dibersihkan dengan menggunakan air. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarḥ Tanwîr al-Abshâr* I/210.

357 Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 28. Menurut ulama-ulama mazhab Syafi'i, jika *khûf* terkena najis, dalam dalam keadaan basah, maka tidak boleh. Dan jika dalam keadaan kering, ada dua pendapat. Yang paling *shaḥîḥ* ialah versi pendapat terbaru, yakni shalatnya tidak sah. Lihat, *al-Muhadz-dzab Ma'a al-Majmû'* II/551.

juga ada sebagian ulama lain yang mengatakan, bahwa penggunaan cara mengusap juga berlaku pada objek-obyek yang tidak disunggung dalam syariat.

Pangkal perbedaan pendapat di kalangan para ulama tersebut, bertolak dari sebuah pertanyaan penting, apakah hadits-hadits yang menyebutkan tentang penggunaan cara mengusap ini sebagai *rukhshah* atau memang memang itu merupakan ketetapan hukumnya? Bagi para ulama yang menganggap hal itu sebagai *rukhshah,* maka penggunaan cara mengusap hanya terbatas berlaku untuk objek-obyek yang disebutkan dalam hadits. Artinya, objek-obyek lain tidak bisa disamakan dengan objek-obyek tersebut. Sebaliknya bagi para ulama yang menganggap hal itu sudah menjadi sebuah ketetapan hukum yang sama statusnya dengan penggunaan cara mencuci atau membasuh, maka mereka pun mengecualikannya.

Sesungguhnya perbedaan pendapat para ulama tentang jumlah atau bilangan, sebagian mereka ada yang menyaratkannya, yakni tergantung pada wujud najis apakah masih ada atau sudah hilang. Jadi, hal ini bersifat relatif. Sebagian yang lain menyaratkannya hanya dalam kasus cebok dengan menggunakan batu dan mencuci. Ulama yang menyaratkan jumlah tertentu dalam mencuci hanya terbatas pada objek-obyek yang disebutkan dalam hadits, maka harus dicuci berulang-ulang. Dan sebagian lagi ada yang berpendapat, bahwa jumlah cucian dalam hadits tersebut juga berlaku pada semua jenis. Di antara ulama-ulama yang tidak menyaratkan jumlah atau bilangan, baik dengan menggunakan cara mencuci atau mengusap, ialah Imam Malik dan Imam Abu Hanifah. Di antara ulama-ulama yang menyaratkan minimal tiga batu untuk cebok, ialah Imam Syafi'i dan ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri.[358] Dan di antara ulama-ulama yang menyaratkan harus mencuci bejana atau benda objek lain yang dijilat anjing sebanyak tujuh kali, sesuai ketentuan yang berlaku dalam syariat sebagaimana yang disebutkan dalam hadits *shahîh*, ialah Imam Syafi'i dan murid-muridnya. Penulis kira Imam Ahmad bin Hanbal adalah salah seorang ulama yang berpendapat bahwa cara mencuci sebanyak tujuh kali juga berlaku pada semua jenis najis.[359] Imam Abu Hanifah menyaratkan tiga kali cucian untuk menghilangkan najis yang wujudnya kasar mata, dan inilah yang lazim disebut dengan istilah *najis hukmi*.[360]

Sumber perbedaan pendapat para dalam masalah ini ialah adanya pertentangan tentang pengertian terhadap ibadah yang satu ini berdasarkan segi teks hadits yang menyebutkan jumlah atau bilangan. Bagi ulama-ulama yang

---

Sedangkan menurut ulama-ulama mazhab Hanafi, jika *khûf* terkena najis, ada tiga pendapat. *ertama,* cukup digosok. *Kedua*, harus dibasuh seperti najis-najis lain. Dan *ketiga,* harus dibasuh kalau najisnya berupa air kencing dan tinja, bukan najis lainnya. Jika najis mengenai benda-benda berkilau seperti pedang atau kaca cermin, bisa dimaafkan kalau sbagian besar bekasnya diusap. Sebab setelah diusap, sisanya hanya tinggal sedikit. Lihat, *al-Mughnî* I/85.

358 Boleh dengan menggunakan satu batu dengan dua syarat. *Pertama*, harus benar-benar bersih. Dan *kedua*, harus tiga kali usapan dengan batu yang sama. Jika sudah benar-benar bersih, cukup diusap satu kali, seperti yang dikemukakan oleh Imam Syafi'i dalam kitab *al-Umm*. Lihat, *al-Majmû'* II/106, dan Imam Ahmad setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Mughnî* I/158. Menurut ulama-ulama mazhab Zhâhiri, harus dengan tiga batu. Lihat, *al-Muhalla* I/128.

359 Imam Ahmad memiliki dua versi pendapat tentang najis selain anjing dan babi. *Pertama,* harus berbilang sama seperti najis karena dijilat. Dan *kedua,* tidak harus berbilang, tetapi cukup memperbanyak saja jumlah usapannya. Tentang berapa bilangannya, juga ada dua versi pendapat. Yang *pertama*, tujuh. Dan yang *kedua*, tiga.
Tujuh karena disamakan dengan anjing dan babi. Dan tiga, karena disamakan dengan membasuh tangan tiga kali setelah bangun dari tidur. Bilangan cebok disyaratkan harus benar-benar bersih dan harus dilakukan oleh orang yang bersangkutan sendiri. Lihat, *al-Mughnî* I/54, 152.

360 Menurut Imam Abu Hanifah, semua ulama sepakat bahwa najis *hukmi*, yakni hadas besar dan hadas kecil, bisa hilang dengan satu kali basuhan, dan tidak disyaratkan harus berbilang. Adapun najis *hakiki*, jika bisa dilihat seperti air kencing, menurut lahiriah riwayat hanya bisa hilang dengan tiga kali basuhan. Tetapi itu tidak harus, melainkan diserahkan pada upaya *ijtihâd*. Untuk najis yang bisa dilihat, cara mensucikannya harus menghilangkan barangnya. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/141-142.

mengartikan hadits itu sebagai perintah untuk menghilangkan najis, mereka tidak menyaratkan jumlah. Bahkan mereka menganggap hadits riwayat Salman yang memerintahkan cebok dengan menggunakan minimal tiga batu bukan sebagai hadits *shahîh*. Menurut mereka, hal itu hanya sekedar anjuran saja.[361] Jadi harus dikompronikan antara pengertian dari syariat dengan pengertian yang didengar dari hadits-hadits tersebut. Soal bilangan yang disyaratkan dalam mencuci bejana yang dijilat anjing dipahami sebagai ibadah, bukan sebagai cara menghilangkan najis, seperti yang sebelumnya telah dikemukakan dalam pendapat Imam Malik. Ulama-ulama yang menolak pengertian secara rasional terhadap beberapa hadits yang terkait dengan masalah ini, mereka membatasi jumlah cucian hanya pada objek najis dan pada kasus yang disebutkan dalam hadits. Jika harus mengunggulkan pengertian lahiriah hadits daripada pengertian rasional, maka konsekuensinya ialah semua ketentuan mencuci praktis berlaku untuk semua jenis najis sesuai ketentuan yang ada dalam hadits. Dasar yang digunakan oleh Imam Abu Hanifah yang mengharuskan tiga kali cucian dalam menghilangkan najis ialah sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam:*

إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ ثَلاَثًا قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا فِي إِنَائِهِ

"Apabila salah seorang kalian bangun tidur, hendaklah ia mencuci tangannya tiga kali, sebelum ia memasukkannya ke dalam bejana."

F. ADAB-ADAB ISTINJÂ` (CEBOK)

Menurut para ulama ahli fiqih, sebagian besar tentang adab *istinjâ'* atau cebok dan masuk WC, cenderung bersifat sunat atau anjuran. Hal itu dapat diketahui dari as-Sunnah. Contohnya seperti, jika ingin buang air, sebaiknya menjauhkan diri dan tidak berbicara, larangan cebok dengan menggunakan tangan kanan, tidak boleh menyentuh kemaluan dengan tangan kanan, dan lain sebagainya seperti yang disebutkan dalam hadits.

Dalam konteks ini, para ulama ahli fiqih hanya berbeda pendapat tentang satu masalah saja yang cukup terkenal, yakni tentang menghadap dan membelakangi kiblat bagi orang yang sedang buang air besar maupun buang air kecil. Dalam hal ini ada tiga pendapat di kalangan mereka. *Pertama,* bagi orang yang buang air besar atau buang air kecil, ia sama sekali tidak boleh menghadap atau membelakangi kiblat di

361 Teks haditsnya bersumber dari Abdurrahman bin Yazid, ia berkata, Salman ditanya, *"Apakah Nabi Anda mengajarkan kepada Anda termasuk soal kotoran?"* Ia menjawab, *"Benar. Beliau melarang kami menghadap kiblat saat buang air besar atau buang air kecil, cebok dengan menggunakan tangan kanan, dan salah seorang kami cebok dengan kurang dari tiga batu, atau cebok dengan menggunakan kotoran binatang atau tulang."* Diriwayatkan oleh Muslim, Abu Dawud, dan at-Tirmidzi. Lihat, *Nail al-Authâr* I/112.
Pendapat yang dikutip dari Imam Ahmad ialah, wajib membasuh tangan setelah bangun dari tidur malam. Dan inilah pendapat pilihan Abu Bakar, Ibnu Umar, Abu Hurairah, dan Hasan al-Bashri. Menurut versi pendapatnya yang lain, hal itu hukumnya sunat, bukan wajib. Atha', Imam Malik, al-Auza'i, Imam Syafi'i, Ishak, ulama-ulama ahli pikir, dan Ibnu al-Munzdir cenderung pada pendapat ini. Allah *Ta'âla* berfirman, *"Jika kamu berdiri untuk shalat, maka basuhlah mukamu."* Menafsiri ayat ini, Zaid bin Aslam mengatakan, yaitu kalau kamu bangun dari tidur. Sebab, bangun dari tidur itu tercakup dalam pengertian ayat yang menunjukkan umum. Pada mulanya perintah wudhu itu tanpa harus membasuh telapak tangan. Tetapi perintah sesuatu itu sekaligus mencakup bagian-bagiannya. Dikarenakan yang disebut ialah bangun dari tidur, maka juga mencakup bangun dari tidur di siang hari.
Kata Ibnu Qudamah, hadits ini berisi anjuran, dengan alasan ada kalimat di dalamnya, *"... karena ia tidak tahu di mana tangannya menginap."* Ini adalah bentuk keraguan. Dan hal ini menunjukkan bahwa perintah dalam hadits tersebut berkonotasi sunat atau anjuran. Lihat, *al-Mughnî* I/98.
Adapun membasuh tangan menurut Imam Abu Hanifah, adalah termasuk sunat bagi orang yang bangun dari tidur dan lainnya. Kata al-Kassani, jika membasuh itu wajib, maka bisa dari hadas atau dari najis. Tetapi tidak mungkin yang pertama, karena kewajiban membasuh dari hadas itu hanya cukup sekali. Kalau kita mewajibkan seseorang membasuh anggota badannya sekali ketika bangun dari tidur, dan juga sekali ketika wudhu, berarti kita mewajibkan ia membasuh dari hadas sebanyak dua kali. Sehingga yang kedua juga bukan. Soalnya najisnya tidak diketahui, melainkan hanya diduga seperti yang diisyaratkan dalam hadits tadi. Jadi, yang tepat hal itu hukumnya sunat atau anjuran, bukan wajib. Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* I/127.

mana pun tempatnya.[362] *Kedua,* hal itu tidak boleh secara mutlak.[363] Dan *ketiga,* hal itu boleh jika dilakukan di dalam bangunan-bangunan atau di kota-kota.[364] Di luar itu tidak boleh.

Pangkal perbedaan pendapat mereka dalam masalah ini ialah adanya dua hadits yang terkesan saling bertentangan. *Pertama,* hadits Abu Ayyub *al-Anshâri*, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلاَ تَسْتَقْبِلُوْا الْقِبْلَةَ وَلاَ تَسْتَدْبِرُوْاهَا وَلَكِنْ شَرِّقُوْا اَوْ غَرِّبُوْا

"Apabila kalian buang air, janganlah menghadap atau membelakangi kiblat. Tetapi menghadaplah ke arah timur atau ke arah barat."[365]

Kedua, hadits Abdullah bin Umar, sesungguhnya ia bekata,

اِرْتَقَيْتُ عَلَى ظَهْرِ بَيْتِ أُخْتِيْ حَفْصَةَ فَرَأَيْتُ رَسُوْلَ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَاعِدًا لِحَاجَتِهِ عَلَى لَبْنَتَيْنِ مُسْتَقْبِلَ الشَّامِ مُسْتَدْبِرَ الْقِبْلَةِ

"Aku naik ke atas rumah kakakku Hafsah, dan aku melihat Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam dalam posisi duduk berjongkok sedang buang air besar menghadap ke arah Syiria dan membelakangi kiblat."[366]

Berdasarkan dua hadits tadi, ada tiga pendapat di kalangan para ulama. *Pertama,* pendapat yang menggunakan cara *jam'u* atau mengkompromikan. Kedua, pendapat yang menggunakan *tarjîh*. Dan *ketiga,* pendapat yang mengembalikan pada teks asli jika terjadi pertentangan. Maksudnya, tidak mempunyai hukum atau netral.

Ulama-ulama yang menggunakan pendapat pertama, mereka cenderung mengartikan hadits Abu Ayyub al-Anshâri tersebut dalam kasus buang air yang dilakukan di tanah lapang tanpa ada sekat sama sekali, dan mengartikan hadits Ibnu Umar dalam kasus buang air dengan ada sekat. Inlah pendapat Imam Malik.

Ulama-ulama yang menggunakan pendapat kedua, mereka mengunggulkan hadits Abu Ayyub al-Anshâri, karena kalau ada dua hadits yang saling bertentangan di mana yang satu berisi penetapan hukum, dan yang satunya lagi tidak menetapkan hukum sesuai dengan peristiwa aslinya, dan tidak diketahui mana yang lebih dahulu dan mana yang belakangan, maka solusinya hadits yang menetapkan hukum itulah yang harus berlaku. Sebab, hadits ini diriwayatkan dari jalur sanad para perawi yang adil. Mengenyampingkan hadits satunya yang juga berasal dari jalur *sanad* para perawi yang adil, kemungkinan peristiwanya terjadi sebelum adanya penetapan hukum, dan mungkin sesudahnya. Secara syariat kita tidak boleh meninggalkan hadits yang wajib diamalkan berdasarkan spekulasi yang pada dasarnya kita tidak diperintahkan untuk menggunakannya sebagai p*enasakh* ketetapan hukum tersebut, kecuali kalau masalahnya sudah jelas bahwa peristiwanya terjadi setelah penetapan hukum. Kasus dugaan yang kemudian menjadi landasan pertimbangan hukum, jumlahnya dibatasi oleh ketetapan

362 Ini pendapat yang dikutip dari Imam Ahmad, Mujahid, Ibrahim an-Nakha`i, ats-Tsauri, dan Abu Tsaur. Lihat, *al-Mughnî*.

363 Ini pendapat Dawud Azh Zhâhiri, dan Rabi'ah guru Imam Malik.

364 Ini pendapat Imam Malik dan Imam Syafi'I, serta versi pendapat kedua dari Imam Ahmad. Dalam *Fath al-Bârî*, ia mengaku mayoritas ulama cenderung pada pendapat ini, dan dinilai *shahîh* oleh penulis kitab *al-Mughnî*. Lihat semua itu dalam *al-Mughnî* I/162, dan *Nail al-Authâr*.

365 Hadits ini disepakati oleh Bukhari dan Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* I/97.
Perawi hadits ini ialah Khalid bin Zaid al-Khazraji, seorang veteran perang Badar yang cukup terkenal alias Abu Ayyub al-Anshari. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah*.

366 Diriwayatkan oleh al jama'ah. Lihat, *Nail al-Authâr* I/98. Sebelum kita tinggalkan bab ini, sebaiknya kita bicarakan terlebih dahulu tentang hikmah di balik menghilangkan najis, dan pandangan ilmu pengetahuan sekarang ini.

syariat, yakni dugaan yang mengharuskan tidak berlakunya ketetapan hukum yang pertama. Dalam hal ini, ternyata tidak ada ketetapan hukum itu harus berdasarkan ketetapan yang kebenarannya sudah pasti. Yang dimaksud dengan ketetapan yang kebenarannya sudah pasti ialah amalan yang harus dilaksanakan menuntut dugaan tersebut untuk ikut pada ketetapan pasti.

Metode pemikiran yang kami kemukakan ini adalah metode yang digunakan oleh Abu Muhammad bin Hazm al-Andalusi, suatu metode pemikiran sistematis yang didasarkan pada kaidah berpikir para ulama *ushûl fiqih*. Dan juga berdasarkan pada kaidah, bahwa suatu amalan yang ketetapan hukumnya berdasarkan dalil syar'i tidak dapat diganti dengan ketetapan hukum yang berdasarkan spekulasi.

Sementara menurut ulama-ulama yang menggunakan pendapat ketiga, jika ada dalil yang bertentangan, hal itu adalah berdasarkan logika bahwa dugaan atas keraguan dapat menggugurkan ketetapan hukum. Inilah pendapat para ulama dari kalangan mazhab Zhâhiri.

Itulah beberapa masalah yang ingin penulis kemukakan dalam bagian ini. Semua pembahasannya kami anggap berlaku sesuai ketentuan yang telah digariskan oleh kaidah hukum *ushûl fiqih*, yakni bahwa sebagian masalah tersebut terdapat dalam syariat, baik secara tersirat maupun tersurat. Semua masalah dan metode pemikiran yang kami kemukakan, dan yang sebagian besar menjadi kecenderungan yang kami kutip dengan menisbatkan kepada berbagai mazhab, dan para tokoh berikut metode pemikiran mereka, adalah berdasarkan pada ingatan saja. Betapapun hal ini bersifat apologi[367]. Kami mengundang semua pihak untuk bebas mengoreksi, membenarkan, dan meluruskannya. Sesungguhnya Allah lah yang memberikan pertolongan.

~◇~

367 Tulisan atau pembicaraan formal yg digunakan untuk mempertahankan gagasan, kepercayaan, dsb; pembelaan-ed

Bab 2

Shalat[368]

I. SHALAT FARDHU DAN APLIKASINYA

Pertama-tama, secara garis besar shalat itu terbagi menjadi dua *fardhu* dan sunat. Pembahasan *'Shalat Fardhu dan Aplikasinya'* hanya mencakup empat jenis kewajiban. Bagian pertama, tentang kewajiban shalat dan hal-hal yang terkait dengannya. Bagian kedua, tentang ketiga syarat yakni syarat wajib, syarat sah, dan syarat sempurna. Bagian ketiga, tentang hal-hal yang termuat dalam shalat, yakni rukun-rukun. Dan bagian keempat, tentang meng*qadha'* (menganti) shalat, cara memperbaiki kesalahan-kesalahan yang terjadi, dan menambalinya.

A. KEWAJIBAN SHALAT DAN HAL-HAL YANG TERKAIT DENGANNYA

Bagian pertama ini berisi empat bahasan yang memiliki makna prinsip dasar dalam bagian ini. *Pertama,* tentang penjelasan kewajiban shalat. *Kedua*, tentang penjelasan jumlah kewajiban-kewajiban shalat. *Ketiga*, tentang penjelasan siapa yang wajib shalat. Dan *keempat,* tentang penjelasan apa kewajiban orang yang meninggalkan shalat karena sengaja.

1. Kewajiban Shalat

Tentang kewajiban shalat, sudah jelas adalah berdasarkan Al-Qur'an, as-Sunnah, dan *ijmâ'* atau kesepakatan para ulama. Mengingat masalah ini sudah sangat populer, maka tidak perlu dibicarakan lagi.

2. Jumlah Kewajiban-kewajiban Shalat

Mengenai masalah bilangan shalat wajib, ada dua pendapat. *Pertama,* pendapat Imam Malik, Imam Syafi'i, dan ulama-ulama kebanyakan, yakni yang wajib hanya shalat lima waktu saja. Tidak ada yang lainnya. Sementara menurut pendapat lain yang dibuat pegangan oleh Imam Abu Hanifah dan beberapa ulama ahli fiqih lainnya, selain shalat lima waktu, shalat witir juga diwajibkan.[369] Tentang perselisihan pendapat di antara mereka tentang apakah yang

368 Shalat menurut pengertian bahasa ialah doa. Syariat menyebutnya shalat, karena ia mengandung doa. Lihat, *al-Majmû'* oleh an-Nawawi.

369 Menurut salah satu pendapat yang dikutip dari Imam Abu Hanifah, witir itu hukumnya fardhu. Semula Zufar setuju pada pendapat ini, tetapi belakangan ia menarik kembali pendapatnya, lalu ia mengatakan, witir itu sunat. Semula Abu Yusuf juga setuju pada pendapat tersebut, tetapi belakangan ia menarik kembali pendapatnya, dan mengatalan bahwa witir itu wajib. Sebab menurutnya, fardhu adalah hukum yang kewajibannya harus ditetapkan dengan dalil yang pasti Sementara wajib ialah hukum yang kewajibannya ditetapkan dengan dalil yang menyerupai hadits *ahad*, dan *qiyâs*. Dan dari segi ini witir ditetapkan berdasarkan hadits ahad. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/222.

diwajibkan dalam hadits itu disebut *fardhu* atau wajib, ini tidak penting.

Perselisihan pendapat di antara mereka pada dasarnya disebabkan ada beberapa hadits yang secara lahiriah saling bertentangan. Ada beberapa hadits yang pengertiannya hanya mewajibkan shalat lima waktu saja. Bahkan hal itu merupakan *nash* yang sudah banyak dikenal dan ditetapkan *shahîh*. Diantaranya ialah hadits tentang peristiwa *isrâ'*:

أَنَّهُ لَمَّا بَلَغَ الْفَرْضُ إِلَى خَمْسٍ قَالَ لَهُ مُوْسَى اِرْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَإِنَّ أُمَّتَكَ لَا تُطِيْقُ ذَلِكَ قَالَ: فَرَاجَعْتُهُ، فَقَالَ تَعَالَى: هِيَ خَمْسٌ وَخَمْسُوْنَ، لَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ.

"Sesungguhnya ketika kewajiban shalat sudah mencapai lima waktu, Musa mengatakan kepada Nabi shallallahu alaihi wa sallam, 'Sebaiknya Anda menghadap Allah lagi, karena umatmu tidak sanggup mengerjakannya.' Beliau berkata, 'Maka aku pun kembali menghadap Allah. Lalu Allah Ta'âla berfirman, 'Shalat itu lima kali dan lima puluh kali. Tidak bisa diubah lagi ketetapan yang ada pada-Ku.'"[370]

Dan sebuah hadits tentang seorang badui yang bertanya kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* soal Islam. Beliau bersabda, *"Shalat lima kali sehari semalam."* Orang itu bertanya, "Apakah masih ada kewajiban yang lain terhadapku?" Beliau bersabda, *"Tidak ada, kecuali kamu melakukan yang sunat."*[371] Adapun hadits-hadits yang memilki pengertian bahwa shalat witir itu wajib, antara lain ialah:

- Hadits Amr bin Syu'aib, dari ayahnya, dari kakeknya, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

إِنَّ اللهَ قَدْ زَادَكُمْ صَلَاةً وَهِيَ الْوِتْرُ فَحَافِظُوْا عَلَيْهَا.

"Sesungguhnya Allah telah memberi tambahan kepada kalian satu shalat, yaitu witir. Oleh karena itu jagalah ia."[372]

- Hadits Haritsah bin Hudzaifah,[373] ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* keluar menghampiri kami, lalu bersabda, *"Sesungguhnya Allah telah memerintahkan kalian melakukan satu shalat yang lebih baik bagi kalian daripada sekawanan unta merah,*[374] *yaitu witir. Dan Allah menetapkan shalat tersebut untuk kalian (yang waktunya) antara isya' sampai terbit fajar."*[375]
- Dan hadits Buraidah al-Aslami, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

370 Inlah redaksi yang terdapat dalam *shahîh Bukhârî* dan *shahîh Muslim*. Juga diriwayatkan oleh Ahmad, an-Nasa'i, dan at-Tirmidzi yang menilainya hadits *shahîh*. Lihat, *Nail al-Authâr* II/224.

371 Disepakati oleh Bukhâri dan Muslim. Juga diriwayatkan oleh Abu Dawud, an-Nasa'i, dan Malik. Lihat, *Nail al-Authâr* I/235.

372 Hadis Amr bin Syu'aib ini diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dalam kitabnya *Sunan ad-Dâruquthnî*, dan oleh Imam Ahmad dalam *Musnad Ahmad*. Tetapi al-Azrami adalah seorang perawi yang *dha'îf*. Ibnu al-Jauzi mengutip dari an-Nasa'i dan Imam Ahmad bahwa al-Falas adalah seorang perawi yang haditsnya diabaikan. hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari al Hajaj bin Arthat dari Amr bin Syu'aib. al-Hajjaj adalah seorang perawi yang tidak *tsiqah*. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/110.

373 Yang benar bukan Haritsah bin Hudzafah, melainkan Kharijah bin Hudzafah. Soalnya tidak ada seorang sahabat yang bernama Haritsah bin Hudzafah. Nama lengkpnya Kharijah bin Hudzafah bin Ghanim al-Qarsyi al-Adawi, salah seorang pahlawan yang sangat lihai menunggang kuda. Ia ikut aktif dalam peristiwa penaklukan Mesir. Ada yang mengatakan, ia adalah polisi Amr bin al Ash di Mesir. Ia dibunuh oleh salah satu dari tiga orang pemberontak yang pernah membunuh Ali, Mu'awiyah, dan Amr bin al-Ash. Semula si pemberontak ini bermaksud hendak membunuh Amr. Tetapi ternyata yang ia bunuh adalah Kharijah yang dikira Amr. Ketika tahu Amr masih hidup, dengan menyesal ia berkata, *"Yang aku inginkan Amr. Tetapi Allah menginginkan Kharijah."* Makamnya di Mesir sangat terkenal. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah*.

374 Unta merah adalah symbol kebesaran dan kebanggaan bagi orang Arab yang mampu memiliknya-ed

375 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, Ibnu Majah, al-Hakim, ad-Daraquthni, dan al-Baihaqi. Kata at-Tirmidzi, ini hadits *gharîb*. Dan kata al-Hakim, *isnâd*nya *shahîh*. Bukhâri dan Muslim tidak meriwayatkannya. Tetapi seperti yang dikutip dari Bukhâri, ada sebagian perawinya yang tidak pernah mendengar dari perawi yang lain.

اَلْوِتْرُ حَقٌّ فَمَنْ لَمْ يُوْتِرْ فَلَيْسَ مِنَّا.

"Witir itu adalah sesuatu yang haq. Siapa yang tidak melakukan witir, ia bukan termasuk golongan kami."[376]

Para ulama ahli fiqih yang menilai tambahan tersebut merupakan *nasakh*, dan menurutnya hadits-hadits tadi tidak layak disebut hadits *qawî* (kuat) yang dapat me*nasakh* (menghapus) hadits-hadits *shaḥîḥ* yang sudah populer, maka mereka lebih mengunggulkan hadits-hadits tersebut. Lagi pula sesungguhnya firman Allah, *"Tidak bisa diubah lagi ketetapan yang ada pada-Ku"* telah ditetapkan dalam hadits yang menerangkan tentang peristiwa di atas. Yang jelas bahwa firman Allah tersebut tidak bisa ditambahi dan dikurangi. Jadi, hadits ini tidak mungkin bisa di*nasakh*. Sementara para ulama ahli fiqih yang menganggap adanya tambahan pada shalat lima waktu yang berdasarkan hadits-hadits tersebut yang harus diamalkan, maka adanya penambahan itulah yang menjadi rujukan, terlebih jika para ulama yang menganggap tambahan tidak berarti pembatalan. Tetapi ini bukan pendapat Imam Abu Hanifah.

3. Siapa yang Wajib Shalat

Tentang siapa yang wajib shalat, tentu saja seorang muslim/muslimat yang sudah baligh. Semua sepakat atas hal ini

4. Kewajiban Orang yang Meninggalkan Shalat Karena Sengaja

Mengenai apa yang harus dilakukan oleh orang yang meninggalkan shalat karena sengaja, padahal ia sudah diperintah namun menolak melakukannya bukan karena alasan mengingkari bahwa shalat itu hukumnya *fardhu*, menurut sebagian ulama ia harus diperangi. Tetapi menurut sebagian yang lain, ia cukup diberi sanksi dan ditahan. Di antara para ulama yang berpendapat harus diperangi, ada yang mengatakan bahwa alasan ia diperangi karena dianggap kafir. Inilah pendapat Imam Ahmad, Ishak, dan Ibnu al-Mubarak.[377] Dan ada pula yang mengatakan bahwa sanksi pemerangan tersebut sebagai hukuman *ḥadd*. Inilah pendapat Imam Malik, Imam Syafi'i,[378] dan Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya. Di antara para ulama dari mazhab Zhâhiri ada yang berpendapat, ia dijatuhi hukuman *ta'zir* (diingati) dan ditahan sampai ia mau shalat.[379]

Dalam *at-Taḥqîq*, Ibnu al-Jauzi menilai hadits ini ada *'illat* yang terletak pada Ibnu Ishak dan pada Adullah bin Rasyid. Kata Ad Daruqthni seperti yang dikutipnya, menilainya *dha'îf*. Kata penulis kitab *at-Tanqîh*, letak kedha'îfannya ada pada Ibnu Ishak. Adapun yang dikutip bahwa ad-Daruquthni menilai bahwa yang dinilai *dha'îf* itu Abdullah bin Rasyid adalah keliru, karena yang ia maksudkan ialah Abdullah bin Rasyid al-Bashri budak Utsman bin Affan *radhiyallahu 'anhu* yang meriwayatkan dari Said bin al-Musayyab. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/109.

376 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, al-Hakim, dan al-Baihaqi. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/112. al-Hakim menilainya *shaḥîḥ*. Katanya, Abu al-Munib adalah seorang perawi yang *tsiqah*, dan juga dinilai *tsiqah* oleh Ibnu Mu'in. Kata Ibnu Abu Hatim, aku pernah mendengar ayahku mengatakan, haditsnya baik. Ia menyangkal kalau Bukhâri memasukkannya dalam daftar perawi-perawi yang *dha'îf*. Tetapi hadits ini dikomentari oleh an-Nasa`i, Ibnu Hibban, dan al-Uqaili. Kata Ibnu Adi, menurutku hadits ini tidak ada masalah. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/112.

377 **Riwayat pertama** dikutip dari Imam Ahmad, bahwa orang tersebut diperangi dalam keadaan Kâfîr, sehingga tidak boleh dishalati, dikafani, dan dikebumikan di tengah-tengah kaum muslimin. Ia juga tidak bisa diwaris maupun mewaris siapa pun. Ini juga pendapat al-Hasan, asy-Syu'bi, Abu Ayyub Sikhtiyani, al-Auza'i, Ibnu *al-Mu*barak, Hammad bin Salamah, Ishak, dan Muhammad bin al-Hasan. Ia tidak boleh diperangi sebelum ditahan selama tiga hari, ditekan, diajak untuk shalat setiap kali tiba waktunya, dan diancam akan diperangi dengan harapan ia mau shalat. Jika tidak mau shalat, maka ia diperangi dengan pedang dalam keadaan Kâfîr.
Riwayat kedua, ia diperangi dengan cara dihukum *ḥadd*. Sama seperti orang yang melakukan zina *muhshan*. Inilah pendapat pilihan Abu Abdullah bin Bathat. Ia menolak pendapat ulama yang mengatakan bahwa orang itu Kâfîr. Lihat, *al-Mughnî* II/445.
Itu semua jika ia tidak bersikap keras kepala terhadap shalat, dan ia meninggalkan shalat karena alasan malas. Tetapi kalau alasannya keras kepala, maka semua ulama sepakat ia harus diperangi dalam keadaan Kâfîr. Lihat, *al-Mughnî* II/442.

378 Lihat, *Muqaddimah Ibn Rusyd* I/65. Dan lihat, *al-Majmû'* II/17.

379 Menurut pendapat Imam Abu Hanifah, ia harus ditahan sampai mau shalat. Ada yang mengatakan, ia harus dipukul sampai terluka dan mengalirkan darah. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr* I/252, dan *al-Majmû'* II/17.

Sumber perselisihan pendapat ini karena adanya keberagaman hadits. Yang dimaksud ialah hadits-hadits berikut ini:

- Ditetapkan bahwa sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ كُفْرٌ بَعْدَ إِيْمَانٍ أَوْزِنًا بَعْدَ إِحْصَانٍ أَوْقَتْلُ نَفْسٍ بِغَيْرِ نَفْسٍ

"Tidak halal darah seorang muslim kecuali dengan satu dari tiga alasan yakni kafir setelah beriman, zina setelah berstatus terhormat, dan membunuh jiwa orang bukan karena ia membunuh jiwa orang lain."[380]

- Diriwayatkan dari hadits Buraidah, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

اَلْعَهْدُ الَّذِى بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمُ الصَّلَاةُ، فَمَنْ تَرَكَهَا فَقَدْ كَفَرَ

"Suatu ikatan janji yang terjalin antara kita dan mereka ialah shalat. Maka siapa yang meninggalkan shalat, sungguh ia telah kafir."[381]

- Diriwayatkan dari Jabir, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau bersabda,

لَيْسَ بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَ الْكُفْرِ أَوْ قَالَ الشِّرْكِ إِلَّا تَرْكُ الصَّلَاةِ

"Tidak ada antara seorang hamba dan antara kekufuran, atau antara syirik, kecuali meninggalkan shalat."[382]

Para ulama yang mengartikan kata *kafir* di sini sebagai kafir dalam arti yang sebenarnya atau hakiki, berarti ia menganggap hadits tersebut seolah-olah menafsiri sabda Nabi, "kufur setelah iman." Para ulama yang mengartikannya sebagai peringatan keras dan ejekan, dalam arti perbuatan-perbuatannya adalah perbuatan orang kafir, dan bahwa sosoknya adalah sosok orang kafir, sebagaimana sabda Nabi, "Seseorang yang berzina bukanlah muslim ketika ia sedang berzina, dan seseorang yang mencuri bukanlah seorang mukmin ketika ia sedang mencuri",[383] maka mereka tidak berpendapat, bahwa ia diperangi karena alasan kafir. Sedangkan pendapat para ulama yang menganggap bahwa ia diperangi sebagai sanksi hukuman *hadd*, adalah pendapat yang sangat lemah. Satu-satunya dasar yang bisa dijadikan argumen ialah *qiyâs* yang juga sangat lemah. Hal itu sama dengan mengidentikkan shalat dengan memerangi, padahal shalat adalah induk semua perintah, dan memerangi adalah induk semua larangan.

---

380 Disepakati oleh Bukhâri dan Muslim dari hadits Ibnu Mas'ud.

381 Diriwayatkan oleh Imam lima, dinilai *shahîh* oleh an-Nasa'i serta oleh al-Iraqi, dan juga diriwayatkan oleh Ibnu Hibban serta al-Hakim. Lihat, *Nail al-Authâr* I/243. Perawi hadits ini ialah Buraidah bin al-Hashib bin Abdullah bin al-Harits bin al A'raj al-Aslami yang biasa dipanggil dengan panggilan Abu Abdullah atau Abu Sahal atau Abu al-Hashib atau Abu Sasan. Ia masuk Islam ketika bertemu Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* sedang berangkat berhijrah. Kemudian ia tiba di Madinah sebelum perang *khandaq*, dan terakhir ia tinggal di Bashrah. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah*. Redaksi haditsnya, *"Suatu ikatan janji yang terjalin antara kita dan mereka ialah shalat. Maka siapa yang meninggalkan shalat, sungguh ia telah Kâfîr."*

382 Redaksi haditsnya, *"Antara seorang hamba dan antara kekufuran, ialah meninggalkan shalat."* Diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Bukhâri dan an-Nasa`i. Disebutkan dalam redaksi Muslim, *"Antara seseorang, antara syirik, dan antara kekufuran ialah meninggalkan shalat."* Lihat, *Nail al-Authâr* I/242.

383 Disepakati oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu*, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Seseorang yang berzina bukanlah mukmin ketika ia sedang berzina. Seseorang yang mencuri bukanlah mukmin ketika ia sedang mencuri. Seseorang yang meminum khamar bukanlah mukmin ketika ia sedang meminum khamar. Seseorang yang merampas barang sehinga dilihat orang banyak bukanlah mukmin ketika ia sedang melakukan perampasan. Dan salah seorang di antara kalian yang korupsi bukanlah mukmin ketika ia sedang korupsi. Waspadahah kalian, waspadalah kalian."*
Dalam riwayat Ibnu Abbas disebutkan, *"Seseorang yang membunuh bukanlah mukmin ketika ia sedang membunuh."* Lihat, *Misykâh al-Mashâbîh* I/23.

Secara umum, sebutan *kafir* itu pada hakikatnya digunakan untuk arti mendustakan. Orang yang meninggalkan shalat, jelas bahwa ia bukan orang yang mendustakan, kecuali kalau ia meninggalkannya disertai keyakinan bahwa shalat itu tidak wajib. Kalau begitu kita dihadapkan satu di antara dua hal.

1. Kalau kita ingin mengartikan kata *kafir* dalam hadits tersebut dengan arti yang sebenarnya, maka kita harus menafsiri bahwa sesungguhnya yang dimaksud oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* ialah, siapa yang meninggalkan shalat dengan keyakinan kalau shalat itu tidak wajib berarti ia kafir.
2. Kedua, atau sebutan *kafir* tidak diartikan seperti pengertian *kafir* sebelumnya. Dan hal ini memiliki dua makna. *Pertama,* ia dihukumi sebagai orang kafir ketika dibunuh berikut hukum-hukum yang berlaku terhadap orang kafir lainnya, meskipun ia bukan orang yang mendustakan. *Kedua,* atau tindakan-tindakannya adalah tindakan-tindakan orang kafir dari segi untuk memberikan peringatan keras. Artinya, orang yang melakukan hal itu sama dengan orang kafir dari segi tindakan-tindakannya, karena orang kafir itu tidak shalat, sebagaimana yang disabdakan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Seseorang yang berzina bukanlah muslim ketika ia sedang berzina, dan seseorang yang mencuri bukanlah seorang mukmin ketika ia sedang mencuri."*

Penetapan status hukum orang yang meninggalkan shalat sama dengan orang kafir, tidak bisa dibuat sebagai pegangan tanpa ada dalil. Sebab, ketetapan tersebut merupakan ketetapan yang tidak pernah ditetapkan dalam syariat dengan cara yang harus diikuti. Jadi, kalau dalam hadits tadi tidak disebutkan arti kafir yang sebenarnya yang berarti pengingkaran, maka yang dimaksudkan ialah pengertian secara *majazi.* Artinya, hal itu tidak mengharuskan adanya pengertian yang menetapkan hukum yang tidak ditetapkan oleh syariat. Bahkan syariat menetapkan hukum yang sebaliknya, yakni bahwa darahnya tidak halal, karena hal itu bukan termasuk salah satu di antara tiga alasan yang disebutkan dalam syariat. Dan sesungguhnya hal itu sudah jelas. *Wallâhu a'lam.* Tapi intinya, kita harus memilih satu di antara dua hal yaitu kita menduga ada kata yang dibuang dalam hadits tersebut kalau kita ingin mengarahkannya pada makna *syar'i* yang dipahami dari sebutan kafir. Atau kita mengarahkannya pada makna kiasan atau *majaz.* Kalau hadits tersebut diartikan, bahwa status hukum orang yang meninggalkan shalat sama dengan orang kafir dilihat dari keseluruhan hukumnya, padahal ia adalah orang mukmin, maka hal itu menyalahi aturan pokok. Sementara hadits tersebut merupakan *nash* atas orang yang harus dihukum mati karena kafir atau sebagai hukuman *hadd.* Itulah sebabnya pendapat ini sama dengan pendapat yang menganggap orang lain kafir disebabkan ia berbuat dosa.[384]

B. KETIGA SYARAT YAKNI SYARAT WAJIB, SYARAT SAH, DAN SYARAT SEMPURNA

Bagian kedua ini terdiri dari delapan bahasan. *Pertama,* tentang waktu. *Kedua,* tentang azan dan ikamah. *Ketiga,* tentang kiblat. *Keempat,* tentang menutup aurat dan berpakaian dalam shalat. *Kelima,* tentang syarat bersuci dari najis dalam shalat. *Keenam,* tentang ketentuan tempat-tempat yang bisa digunakan untuk shalat, dan tempat-tempat yang tidak bisa digunakan untuk shalat. *Ketujuh,* tentang syarat-syarat sahnya shalat. Dan *kedelapan,* tentang niat dan tata cara pensyaratannya dalam shalat.

384 Apa yang dikatakan oleh penulis benar dan memang rasional.

1. Waktu-waktu Shalat

Topik ini terlebih dahulu terbagi menjadi dua bagian. *Pertama,* tentang waktu-waktu yang diperintahkan melakukan shalat. Dan *kedua,* tentang waktu-waktu yang dilarang melakukan shalat.

a. Waktu-waktu yang Diperintahkan

Bahasan ini juga terbagi menjadi dua bagian. *Pertama,* tentang waktu-waktu pilihan. Dan *kedua,* tentang waktu-waktu darurat.

Dasar dalam bahasan ini ialah firman Allah *Ta'âla* surat **An-Nisâ' ayat 103**:

إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا ﴿١٠٣﴾

"Sesungguhnya shalat itu adalah fardhu (kewajiban) yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman."

1) tentang waktu-waktu pilihan

Kaum muslimin sepakat bahwa kewajiban shalat lima kali memiliki lima waktu, dan hal itu merupakan syarat sahnya shalat yang masuk dalam kategori waktu longgar dan waktu utama. Mereka berbeda pendapat tentang batas-batas waktu longgar dan waktu-waktu utama. Dalam hal ini ada lima masalah yang perlu dibahas.

a) permulaan waktu shalat zhuhur

Para ulama ahli fiqih sepakat bahwa permulaan waktu shalat zhuhur yang sebelumnya tidak diperbolehkan melakukan shalat ialah saat tegelincirnya matahari. Berbeda dengan pendapat kontroversial yang konon dikutip dari Ibnu Abbas, yaitu kecuali tentang waktu shalat Jum'at yang akan dijelaskan nanti. Dalam hal ini mereka berbeda pendapat seputar dua masalah, yakni soal akhir waktu shalat zhuhur yang longgar dan soal waktu shalat zhuhur yang ideal. Tentang akhir waktu zhuhur yang longgar, menurut Imam Malik, Imam Syafi'i, Abu Tsaur, dan Dawud, ialah jika ukuran suatu benda sama dengan bayangannya.[385] Adapun menurut Imam Abu Hanifah, akhir waktu zhuhur ialah jika ukuran bayangan suatu benda dua kali lipatnya. Tetapi menurut salah satu versi riwayat dari Imam Abu Hanifah, itu adalah permulaan waktu ashar. Menurut versi riwayat lain lagi dari Imam Abu Hanifah, akhir waktu zhuhur ialah ketika panjang bayangan sama dengan benda, dan awal waktu ashar ialah ketika panjang bayangan sudah mencapai dua kali panjang benda itu. Di celah-celah waktu seperti itu tidak patut digunakan untuk shalat zhuhur. Yang terakhir ini adalah pendapat Abu Yusuf dan Muhammad, kedua murid Imam Abu Hanifah.[386]

Sumber perselisihan pendapat tersebut dalam masalah tersebut ialah perbedaan beberapa hadits.

Disebutkan dalam sebuah riwayat, "Sesungguhnya Jibril shalat zhuhur bersama Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* di hari pertama saat matahari tergelincir. Dan pada hari kedua, saat bayangan suatu benda sama dengan panjangnya. Kata Jibril, waktu zhuhur ialah di antara waktu ini."[387]

Diriwayatkan dalam sebuah hadits, Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

385 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 50 untuk pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Majmû'* II/22 untuk pendapat Imam Syafi'i. Begitu pula pendapat Imam Malik, dan juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *ar-Raudh al-Murbi'* II/133. Dan lihat, *al-Muhalla* II/215 untuk pendapat ulama-ulama mazhab Zhâhiri.

386 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/178.

387 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan at-Tirmidzi. Katanya, hadits ini hasan *shahîh*. al-Hakim, Adz Dzahabi, an-Nawawi, dan yang lain juga menilainya *shahîh*. Kata **al-Albani**, *isnâd*nya *shahîh li dzâtihi* dan *hasan li ghairihi*. Lihat, *Misykâh al-Mashâbîh* I/185. Dan lihat, *Nashb ar-Râyah* I/221.

"Sesungguhnya keberadaan kalian terhadap umat-umat sebelum kalian adalah seperti waktu antara shalat ashar hingga terbenamnya matahari. Orang-orang ahli Taurat diberi kitab Taurat, lalu mereka pun mengamalkannya. Dan ketika sampai pada pertengahan siang, mereka sudah tidak mampu, maka mereka diberi satu kati[388] demi satu kati. Orang-orang ahli Injil diberi kitab Injil, lalu mereka pun mengamalkannya sampai waktu ashar. Kemudian setelah mereka tidak mampu, maka mereka diberi satu kati demi satu kati. Dan kita diberi Al-Qur'an, lalu kita mengamalkannya sampai terbenamnya matahari. Kemudian ketika melihat kita diberi dua kati demi dua kati, kaum *ahli kitâb* itu bertanya, "*Ya Tuhan kami, kenapa Engkau memberi mereka dua kati dua kati? Sementara kami lebih banyak beramal?*" Allah *Ta'âla* berfirman, "*Apakah Aku berbuat zalim dengan mengurangi pahalamu sedikit pun?*" Mereka menjawab, "*Tidak!*" Allah Ta'âla berfirman, "*Itulah anugerah-Ku yang Aku berikan kepada orang-orang yang Aku kehendaki.*"[389]

Dalam masalah ini, Imam Malik dan Imam Syafi'i berpegang pada hadits Jibril. Adapun Imam Abu Hanifah mendasarkan pada perintah hadits kedua yang menunjukkan bahwa antara waktu ashar sampai terbenamnya matahari lebih singkat daripada permulaan waktu zhuhur sampai waktu ashar. Oleh sebab itu, permulaan waktu ashar ialah saat bayangan suatu benda melebihi tinggi benda itu. Dan inilah akhir waktu zhuhur. Kata Abu Muhammad bin Hazm, kenyataannya tidak seperti yang mereka kira. Penulis sudah membuktikan bahwa yang benar berdirinya benda itu sampai sembilan jam lebih. Tetapi kata al-Qadhi, aku meragukan hal itu. Dan aku yakin ia hanya mengatakan sepertiga saja.

Ulama-ulama yang berpendapat bahwa dua waktu tersebut bersambung, mereka berdasarkan pada hadits *shahîh*, yakni sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam:*

لَا يَخْرُجُ وَقْتُ الصَّلَاةِ حَتَّى يَدْخُلَ وَقْتُ أُخْرَى.

"Setiap lepas waktu suatu shalat, praktis masuklah waktu shalat yang berikutnya."[390] Menurut Imam Malik, waktu zhuhur yang ideal bagi orang yang melaksanakan shalat sendirian ialah pada permulaan waktu. Sedangkan bagi orang yang melaksanakan shalat berjamaah di masjid,[391] ialah menangguhkannya sebentar. Menurut Imam Syafi'i, permulaan waktu itu lebih utama, kecuali saat cuaca sedang sangat panas.[392] Pendapat senada juga dikutip dari Imam Malik. Menurut sebagian ulama, keutamaan permulaan waktu bersifat mutlak, baik bagi orang yang melakukan shalat sendirian maupun

388 Ukuran berat yg berbobot 6¼ ons-ed

389 Diriwayatkan oleh Bukhâri dalam *shahîh* Bukhâri bersumber dari Ibnu Umar *radhiyallahu 'anhu*. Lihat, *Misykâh al-Mashâbîh* II/292.

390 Saya sama sekali tidak melihat dalam kitab-kitab hadits redaksi seperti ini. Mungkin yang dimaksud ialah hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dari Abu Qatadah, yakni sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "Tidak ada istilah lalai pada tidur. Sesungguhnya lalai ialah oleh orang yang tidak shalat sampai tiba waktu shalat berikutnya. Barangsiapa melakukan itu, hendaklah ia shalat begitu ingat. Dan esoknya, hendaklah ia shalat pada waktunya"* dalam kisah tidur mereka. Diriwayatkan oleh Abu Dawud bersumber dari Abu Qatadah dengan redaksi, *"Tidak ada istilah lalai pada tidur. Sesungguhnya lalai ialah oleh orang yang ketika dalam keadaan terjaga tetapi ia menangguhkan shalat sampai masuk waktu shalat yang lain."* Dan diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dengan redaksi seperti itu. Katanya, hadits ini *hasan shahîh*. Lihat, *Talkhîsh al Habîr* I/177.

391 Lihat, *al-Kâfî* I/162 untuk pendapat Imam Malik.

392 Lihat, *al-Majmû'* II/48. Menurut penulis, yang utama ialah dibatsi dengan zhuhur, sebagaimana pendapat Imam Syafi'i dan Imam Ahmad. Dan menurutnya, yang utama ialah menaunguhkan shalat isya'. Lihat, *al-Mughnî* I/288.

berjama'ah, baik saat cuaca sedang sangat panas maupun sangat dingin.[393] Perbedaan pandapat di antara para ulama ahli fiqih tentang masalah ini karena perbedaan beberapa hadits. Diantaranya dua hadits yang *shahîh*. *Pertama,* sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,*

إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوْا عَنِ الصَّلَاةِ، فَإِنَّ الشِّدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ

"Jika panas menyengat, maka dinginkanlah dengan shalat, karena sesungguhnya sengatan panas itu berasal dari panasnya uap Jahanam."[394]

Kedua, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* biasa shalat zhuhur ketika udara sangat panas menyengat."[395]

Disebutkan dalam hadits Khabbab, "Sesungguhnya mereka (para sahabat) mengadu kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* akan teriknya panas. Namun beliau tidak menghiraukan pengaduan mereka."[396]

Kata Zuhair, salah seorang perawi hadits ini, aku bertanya kepada guruku, Abu Ishaq, "Apakah hal itu soal waktu zhuhur?" Ia menjawab, "Ya." Aku bertanya, "Mereka bertanya seperti itu karena mereka harus segera shalat?" Ia menjawab, "Ya."

Ada sebagian ulama ahli fiqih yang cenderung lebih mengunggulkan hadits pertama, karena hal itu merupakan *nash.* Lalu mereka menakwili hadits-hadits lain yang bukan *nash.* Sebaliknya ada sebagian ulama ahli fiqih yang justru cenderung lebih mengunggulkan hadits-hadits yang kedua, karena mencakup sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang bersifat umum, yaitu ketika beliau ditanya tentang amal apa yang paling utama? Beliau bersabda, *"Shalat pada permulaan waktu."*[397] Hadits ini telah disepakati oleh al-Bukhari dan Muslim. Sedangkan tambahan kalimat berupa *pada permulaan waktu* diperselisihkan oleh para ulama.

b) waktu shalat ashar

Para ulama berselisih pendapat tentang waktu shalat ashar dalam dua hal. *Pertama,* tentang kesamaan antara permulaaan waktu shalat ashar dan waktu akhir shalat zhuhur. *Kedua,* tentang akhir waktu ashar. Tentang yang pertama, Imam Malik, Imam Syafi'i, Dawud, dan beberapa ulama lainnya sepakat bahwa permulaan waktu ashar sekaligus adalah akhir waktu zhuhur,[398] yaitu ketika

---

393 Hal itu dikutip dari para ulama Khurasan di antara murid-murid Imam Syafi'i, dan al-Qadhi ath Thayib. Di antara mereka ialah Abu Ali as-Subkhi dalam *Syarh at-Talkhîsh.* Lihat, *al-Majmû'* II/55.

394 Hadis ini disepakati oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Abu Hurairah. Tetapi teks haditsnya ialah, *"....maka dinginkanlah dengan shalat",* bukan *"....maka dinginkanlah dari shalat."* Lihat, *Subûl as-Salâm* I/108. Juga diriwayatkan oleh Imam enam dalam kitab-kitab mereka, dan oleh ath-Thabarani dalam al-Mu'jam bersumber dari Abdurrahman bin Haritsah. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/228.

395 Dengan redaksi seperti itu Bukhâri meriwayatkannya bersumber dari Jabir bin Abdullah. Lihat, *Bukhârî ma'a al-Qasthalânî* I/489.

396 Lihat, *Muslim bi Hâmisy Irsyâd as-Sârî ma'a Syarh an Nawawî* II/200.
Perawi hadits ini ialah Khabbab bin al-Art al-Khaza'i. Ada yang mengatakan, yaitu at-Tamimi, dan inilah yang *shahîh*. Nama lainnya ialah Abu Abdullah, atau Abu Muhammad. Ia didapati sebagai seorang tawanan di Mekah pada zaman jahiliyah, lalu dijual. Ada yang mengatakan, ia adalah seorang sekutu Bani Zahrah. Dan ada yang mengatakan, ia adalah budak Ummu Anmar binti Siba' al-Khaza'iyah, salah seorang sekutu Bani Zahrah. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah.*

397 Diriwayatkan oleh Ahmad, at-Tirmidzi, dan Abu Dawud bersumber dari Abu Farwat. Kata at-Tirmidzi, hadits ini hanya diriwayatkan dari Abdullah bin Umar al Umuri, seorang perawi yang *dha'îf.* Para ulama menilai hadits ini kacau, tetapi al-Albani menilainya *shahîh*. Lihat, *Misykâh al-Mashâbîh* I/192.
Adapun hadits yang disepakati oleh Bukhâri dan Muslim ialah yang bersumber dari Ibnu Mas'ud *radhiyallahu 'anhu,* ia berkata, aku bertanya kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "Amal apakah yang paling utama?"* Beliau bersabda, *"Shalat pada awal waktu."* Aku bertanya, *"Lalu apa?"* Beliau bersabda, *"Berbakti kepada kedua orang tua."* Aku bertanya, *"Lalu apa?"* Beliau bersabda, *"Jihad pada jalan Allah."* Lihat, *Riyâdh ash-Shâlihîn.*

398 Lihat, *al-Kâfî* I/160 untuk pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Majmû'* II/26. Imam Ahmad cenderung pada pendapat ini. Lihat, *al-Mughnî* I/474.

ukuran suatu benda sama dengan bayangannya. Tetapi menurut Imam Malik, akhir waktu zhuhur dan permulaan waktu ashar adalah waktu bersama untuk mengerjakan shalat empat rakaat sekaligus. Menurut Imam Sayafi'i, Abu Tsaur, dan Dawud, akhir waktu zhuhur sekarang ini adalah akhir waktu ashar, dan itu merupakan waktu yang tidak dapat dipisahkan. Sementara menurut Imam Abu Hanifah, sebagaimana yang telah kami katakan, permulaan waktu ashar ialah jika ukuran suatu benda sama dengan bayangannya. Perbedaan Imam Abu Hanifah dengan mereka dalam masalah ini sudah disebutkan di atas.[399] Adapun penyebab perbedaan antara Imam Malik dan Imam Syafi'i berikut para pengikutnya, ialah adanya pertentangan dalam soal pengertian masalah ini antara hadits Jibril dengan hadits Abdullah bin Umar. Dalam hadits Jibril disebutkan, bahwa ia menjadi Imam shalat zhuhur bersama Nabi pada hari kedua yang merupakan waktu di mana ia melakukan shalat ashar pada hari pertama. Dan disebutkan dalam hadits Abdullah bin Umar,[400] sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

وَقْتُ الظُّهْرِ مَا لَمْ يَحْضُرْ وَقْتُ الْعَصْرِ

"Waktu shalat zhuhur ialah sepanjang waktu ashar belum tiba." Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim.

Para ulama yang lebih mengunggulkan hadits Jibril, mereka menganggap bahwa waktu shalat ashar dan akhir waktu shalat zhuhur adalah bersamaan. Sedangkan para ulama yang lebih mengunggulkan hadits Abdullah bin Umar, menganggap sebaliknya. Hadits Jibril lebih mudah diselaraskan dengan hadits Abdullah bin Umar daripada sebaliknya. Kemungkinan perawi memberikan kelonggaran, karena posisi kedua waktu tersebut sangat mepet. Selain itu, hadits Jibril dinilai *shahîh* oleh at-Tirmidzi. Sedangkan hadits Abdullah bin Umar diriwayatkan oleh Muslim.

Tentang perbedaan pendapat para ulama soal akhir waktu shalat ashar, ada dua versi pendapat dari Imam Malik. *Pertama,* akhir waktu shalat ashar ialah jika ukuran bayangan suatu benda dua kali lipatnya. Imam Syafi'i cenderung pada pendapat ini.[401] *Kedua,* waktu shalat ashar ialah selama warna cahaya matahari belum menguning. Dan Imam Ahmad bin Hanbal cenderung pada pendapat ini.[402] Sementara menurut para ulama dari kalangan mazhab Zhâhiri, akhir waktu shalat ashar ialah sebelum matahari terbenam, kira-kira cukup untuk melakukan shalat satu rakaat.[403]

Pangkal perbedaan pendapat para ulama dalam masalah ini berpulang pada tiga hadits yang secara lahiriyah terkesan saling bertentangan. *Pertama,* hadits Abdullah bin

399 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/178.

400 Di naskah-naskah yang lain disebutkan haditsnya Ibnu Umar. Padahal yang benar ialah haditsnya Ibnu Amr, yakni Abdullah bin Amr bin al-Ash. Teks haditsnya ialah, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Jika kalian hendak shalat shubuh, sesungguhnya waktunya ialah sampai terbit tanduk matahari yang pertama. Kemudian jika kalian hendak shalat zhuhur, sesungguhnya waktunya ialah sampai menjelang ashar. Jika kalian hendak shalat ashar, sesungguhnya waktunya ialah sampai matahari berwarna kuning. Jika kalian hendak shalat maghrib, sesungguhnya waktunya ialah sampai hilang mega. Dan jika kalian hendak shalat isya', sesungguhnya waktunya ialah sampai separuh malam."* Lihat, *Muslim bi Hâmisy Irsyâd as-Sârî ma'a Syarh an Nawawî* II/288.
Riwayat lainnya sudah dikemukakan oleh penulis. hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad, an-Nasa`i, dan Abu Dawud. Lihat, *Nail al Auhar* I/257.

401 Lihat, *al-Kâfî* I/160, dan *al-Majmû'* II/26.

402 Ini salah satu versi pendapat Imam Ahmad. Versi pendapat lainnya sama seperti pendapat Imam Syafi'i. Versi pendapat pertama yang lebih *shahîh*. Lihat, *al-Mughnî* I/276.

403 Menurut mereka, waktu ashar masih didapati sebelum semua lingkaran matahari lenyap. Lihat, *al-Muhalla* II/215.

Umar yang diriwayatkan oleh Muslim. Antara lain disebutkan, *"Apabila kalian shalat ashar, maka itulah waktunya sampai matahari tampak kuning."*[404] Dalam riwayat lain disebutkan, *"Waktu ashar ialah selama matahari belum tampak kuning." Kedua,* hadits Abdullah bin Abbas yang menceritakan tentang Jibril yang menjadi Imam shalat. Antara lain disebutkan, *"Sesungguhnya Jibril shalat ashar bersama Nabi pada hari kedua ketika ukuran bayangan suatu benda dua kali lipatnya."* Ketiga, hadits Abu Hurairah yang cukup terkenal:

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ اَدْرَكَ الْعَصْرَ، وَمَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسَ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ

"Barangsiapa mendapati satu rakaat shalat ashar sebelum matahari terbenam, berarti ia telah mendapati shalat ashar. Dan barangsiapa mendapati satu rakaat shalat shubuh sebelum matahari terbit, berarti ia telah mendapati shalat shubuh."[405]

Menurut para ulama yang lebih mengunggulkan hadits Jibril, waktu ideal untuk melakukan shalat ashar ialah ketika ukuran bayangan suatu benda dua kali lipatnya. Dan menurut para ulama yang lebih mengunggulkan hadits Ibnu Umar, waktu ideal untuk melakukan shalat ashar ialah saat matahari sudah tampak menguning. Sedangkan menurut para ulama yang lebih mengunggulkan hadits Abu Hurairah, akhir waktu shalat ashar ialah ketika satu rakaat sebelum matahari terbenam. Seperti yang sudah dikemukakan sebelumnya, yang terakhir ini adalah pendapat para ulama dari kalangan mazhab Zhâhiri.

Dalam masalah ini mayoritas ulama cenderung mengompromikan antara hadits Abu Hurairah dan hadits Abdullah bin Umar dengan Abdullah bin Abbas. Hadits Abdullah bin Abbas ini bertentangan dengan kedua hadits lainnya, karena dalam hadits tersebut disebutkan batas waktu yang berdampingan. Karena itu, terkadang Imam Malik mengemukakan suatu pendapat. Namun di lain waktu mengemukakan pendapat lain yang berbeda. Pengertian dalam hadits Abu Hurairah sangat berbeda dengan kedua hadits lainnya. Kata para ulama ahli fiqih, hadits Abu Hurairah ini hanya khusus berlaku bagi orang yang berhalangan.

c) waktu shalat maghrib

Para ulama berbeda pendapat tentang waktu shalat maghrib, apakah ia memiliki waktu longgar seperti shalat-shalat yang lain atau tidak? Menurut sebagian mereka, waktu shalat maghrib hanya satu yang tidak longgar. Inilah riwayat paling terkenal yang dikutip dari Imam Malik dan Imam Syafi'i.[406] Dan menurut sebagian yang lain, waktu shalat maghrib cukup longgar, yakni antara terbenamnya matahari sampai lenyapnya cahaya kuning. Demikian pendapat Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad bin Hanbal, Abu Tsaur, dan Dawud azh-Zhâhiri.

404 Dalam semua riwayat menggunakan kalimat *"selama matahari belum tampak kuning."* Menurut pendapat Imam Abu Hanifah dalam masalah ini, dan yang tidak disebutkan oleh penulis ialah bahwa akhir waktu ashar ialah ketika matahari terbenam. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/180.

405 Teks haditsnya ialah, *"Barangsiapa mendapati satu rakaat dari shalat shubuh sebelum matahari terbit berarti ia telah mendapati shalat shubuh. Dan barangsiapa mendapati satu rakaat dari shalat ashar sebelum matahari terbenam berarti ia telah mendapati shalat ashar."* Diriwayatkan oleh jamaah. Lihat, *Nail al-Authâr* II/24. Dalam riwayat Bukhâri disebutkan dengan kalimat *satu sujud,* bukan *satu rakaat.*

406 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 50. Dan lihat, *al-Majmû'* II/29.

Pendapat ini juga dikutip dari Imam Malik dan Imam Syafi'i.[407]

Sumber perselisihan pendapat di kalangan para ulama dalam masalah ini ialah pertentangan antara hadits Jibril dengan hadits Abdullah bin Umar. Disebutkan dalam hadits Jibril, sesungguhnya ia shalat maghrib dalam dua hari pada waktu yang sama. Dan dalam hadits Abdullah bin Umar disebutkan, waktu shalat maghrib ialah selama cahaya matahari belum lenyap.

Para ulama yang mengunggulkan hadits Jibril berpendapat bahwa waktu shalat maghrib hanya satu. Sementara para ulama yang mengunggulkan hadits Abdullah bin Umar berpendapat bahwa ada kelonggaran untuk waktu maghrib. Hadits Abdullah bin Umar hanya diriwayatkan oleh Muslim. Sementara hadits Jibril yang bersumber dari Ibnu Abbas tidak diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim. Yang penulis maksud ialah hadits yang menyatakan, *"Jibril shalat bersama Nabi shallallahu alaihi wa sallam sebanyak sepuluh kali dengan rincian waktunya.* Selanjutnya Jibril berkata, *'Waktunya ada di antara kedua sudut ini'"*. Apa yang disebutkan dalam hadits Abdullah bin Umar juga disebutkan dalam hadits Buraidah al-Aslami yang diriwayatkan oleh Muslim,[408] yang intinya menjadi pembahasan ini. Menurut para ulama ahli fiqih, hadits Buraidah lebih utama, karena ketika seorang sahabat bertanya tentang waktu-waktu shalat, Nabi sudah tinggal di Madinah. Padahal hadits Jibril tersebut turun saat pertama kali shalat diwajibkan, yakni ketika beliau masih berada di Mekah.

d) waktu shalat isya'

Para ulama berbeda pendapat tentang permulaan dan terakhir waktu shalat isya'. Menurut Imam Malik, Imam Syafi'i, dan beberapa ulama ahli fiqih lainnya, permulaan waktu shalat isya' ialah mulai hilangnya awan merah.[409] Sedangkan menurut Imam Abu Hanifah, yaitu mulai hilangnya awan putih yang muncul setelah awan merah.[410]

Sumber perbedaan dalam masalah ini berpangkal pada kata *asy-Syafaq* yang dalam bahasa Arab mempunyai makna ganda. Sama seperti kata *al-Fajar*. Kata *asy-Syafaq* bisa berarti *asy-Syafaq al-Ahmar* atau awan merah, dan bisa *asy-Syafaq al-Abyadh* atau awan putih. Terbenamnya awan putih menandakan munculnya permulaan waktu

---

407 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/180. Dan lihat, *al-Mughnî* I/281.

408 Diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, dan at-Tirmidzi. Redaksi at-Tirmidzi ialah, kata Buraidah, sesungguhnya seseorang menemui Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dan bertanya kepada beliau tentang waktu-waktu shalat. Beliau bersabda, *"Berdirilah bersama kami."* Setelah menyuruh Bilal menyerukan iqamat, beliau berdiri lalu shalat ketika terbit fajar. Setelah menyuruh Bilal menyerukan iqamat, beliau berdiri ketika matahari mulai condong ke barat kemudian beliau shalat zhuhur. Setelah menyuruh Bilal menyerukan iqamat, beliau berdiri untuk shalat ashar ketika matahari tampak cerah dan masih tinggi. Kemudian ia menyuruh Bilal menyerukan iqamat lalu shalat maghrib ketika matahari sudah benar-benar terbenam. Kemudian beliau menyuruh Bilal menyerukan iqamat shalat isya', lalu beliau shalat ketika awan sudah lenyap. Besoknya beliau menyuruhnya shalat shuhuh ketika udara sudah mulai agak terang. Kemudian menyuruhnya shalat zhuhur ketika udara mulai agak dingin. Kemudian menyuruhnya shalat ashar ketika matahari di akhir waktunya akan tenggelam. Kemudian beliau menyuruhnya menangguhkan shalat maghrib sampai menjelang lenyapnya awan. Dan kemudian beliau menyuruhnya shalat isya' ketika sudah lewat sepertiga malam. Lalu beliau bertanya, *"Mana orang yang tadi menanyakan tentang waktu-waktu shalat?"* Orang itu menjawab, *"Saya."* Beliau bersabda, *"Waktu-waktu shalat ialah dua versi tadi."* Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/222.

409 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 50. Lihat, *al-Majmû'* II/25. Imam Ahmad setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Mughnî* I/282. Ini juga pendapat Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Atha', Mujahid, Sa'id bin Jubair, az-Zuhri, ats-Tsauri, dan Ibnu Abu Laila. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/222..
Selanjutnya penulis kitab *al-Mughnî* memerinci. Katanya, jika berada di suatu tempat yang ufuk langitnya terhalang oleh dinding atau gunung, maka harus mencari kejelasan sampai awan putih lenyap. Tetapi jika berada di suatu tempat yang ufuk bisa terlihat dengan jelas, maka tandanya ialah kalau awan merah sudah lenyap berarti sudah masuk waktu isya'.

410 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/181. Pendapat ini dikutip dari Anas, Abu Hurairah, dan Umar bin Abdul Aziz yang dijadikan pedoman oleh al-Auza'i, dan Ibnu al-Mundzir. Lihat, *al-Mughnî* I/282.

malam. Begitu pula awan merah yang muncul setelah terbit fajar pada akhir malam yang biasa disebut dengan *fajar kâdzib*, yaitu setelah cahaya putih yang merata di ufuk timur. Jadi, cahaya merah merupakan perimbangan cahaya putih. Jadi, tanda-tanda munculnya siang hari itu ada empat yakni *fajar kâdzib, fajar shâdiq*, cahaya merah, dan matahari. Yang berlaku pada siang hari juga seperti itu. Oleh sebab itu, apa yang pernah disebutkan oleh al-Khalil kalau ia pernah meneropong cahaya putih matahari, dan cahaya tersebut tetap ada sampai sepertiga malam, berdasarkan *qiyâs* dan berbagai pengalaman adalah salah.

Para ulama menganggap hadits Buraidah dan hadits Jibril tidak bertentangan. Dalam hal ini mayoritas ulama menguatkan pendapat mereka berdasarkan sebuah hadits *shaḥîḥ* yang menyatakan, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melaksanakan shalat isya' ketika bulan tenggelam pada malam ketiga.[411] Imam Abu Hanifah memperkuat pendapatnya berdasarkan hadits yang menyatakan bahwa Nabi biasa bahkan menganjurkan untuk menagguhkan shalat isya'. Beliau bersabda,

لَوْ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَخَّرْتُ هَذِهِ الصَّلَاةَ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ

"Seandainya tidak memberatkan umatku, niscaya akan aku tangguhkan shalat isya' ini sampai tengah malam."[412]

Tentang waktu akhir shalat isya', para ulama ahli fiqih terbagi dalam tiga pendapat. *Pertama,* batas akhir waktu shalat isya' ialah sampai sepertiga malam. *Kedua,* batas akhir shalat isya' ialah sampai pertengahan malam. Dan *ketiga,* batas akhir shalat isya' ialah sampai terbit fajar. Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah cenderung pada pendapat yang pertama. Dan pendapat inilah yang terkenal di kalangan mazhab Maliki.[413] Imam Malik sendiri cenderung pada pendapat yang kedua. Dan yang cenderung pada pendapat ketiga ialah Dawud azh-Zhâhiri.

Perselisihan pendapat di antara mereka, disebabkan adanya pertentangan antara beberapa hadits. Disebutkan dalam hadits Jibril, bahwa sesungguhnya ia shalat isya' bersama Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* di hari kedua pada sepertiga malam. Disebutkan dalam hadits Anas, bahwa ia berkata, *"Nabi shallallahu alaihi wa sallam menangguhkan shalat isya' sampai pertengahan malam."* Hadits ini diriwayatkan oleh al-Bukhari.[414] Dan al-Bukhari juga meriwayakan sebuah hadits yang bersumber dari Abu Said al-Khudri dan Abu Hurairah dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau bersabda,

411 Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan an-Nasa'i bersumber dari an-Nu'man bin Basyir, ia berkata, *"Aku tahu waktu shalat ini ialah waktu terakhir shalat isya'. Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam biasa shalat isya' ketika bulan tenggelam pada malam ketiga."* Kata Ibnu al-Arabi seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani, hadits ini *shaḥîḥ*. Dan ia biasa shalat menjelang hilangnya awan. Kata Ibnu Sayyidunnas dalam *Syarḥ at-Tirmidzî*, setiap orang yang memiliki pengetahuan tentang *mathla'* maka ia pasti tahu bahwa awan putih baru hilang pada sepertiga malam yang pertama." Lihat, *Nail al-Authâr* II/12.

412 Redaksinya ialah, Seandainya tidak memberatkan umatku, niscaya akan aku tangguhkan shalat isya' ini sampai sepertiga malam atau separuhnya." Diriwayatkan oleh Ahmad, Ibnu Majah, dan at-Tirmidzi yang menilianya *shaḥîḥ*. Lihat, *Nail al-Authâr* II/12.

413 Menurut Imam Syafi'i, isya' memiliki empat versi waktu; yakni waktu ideal, waktu pilihan, wakti boleh, dan waktu *uzur*. Waktu ideal ialah awal waktu. Waktu pilihan ialah sesudanya sampai seperti malam menurut pendapat yang paling *shaḥîḥ*. Ada yang mengatakan, sampai separuh malam. Waktu boleh ialah terbitnya fajar kedua. Dan waktu *uzur* ialah waktu maghrib bagi orang yang menjama' atau menghimpun karena alasan musafir atau hujan. Lihat, *al-Majmû'* II/29.
Menurut Imam Ahmad, mulai dari setelah hilangnya awan sampai sepertiga malam adalah waktu pilihan. Dan waktu darurat ialah sampau terbit fajar kedua. Lihat, *al-Mughnî* I/284.
Dan menurut Imam Abu Hanifah, yaitu mulai dari waktu datangnya gelap sampai terbitnya *fajar shâdiq*. Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ'* I/181. Dan lihat, *al-Kâfî* I/161.

414 Hadis ini disepakati oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* II/15.

"Seandainya tidak memberatkan umatku, niscaya akan aku tangguhkan shalat isya' sampai tengah malam."[415] Disebutkan dalam hadits Abu Qatadah, bahwa lalai itu bukan karena alasan tertidur, melainkan karena sengaja menangguhkan shalat hingga memasuki waktu shalat yang lain.[416]

Para ulama yang cenderung mengunggulkan hadits Jibril mengatakan, bahwa akhir waktu shalat isya' ialah sepertiga malam. Para ulama yang cenderung mengunggulkan hadits Anas mengatakan, bahwa akhir waktu shalat isya' ialah tengah malam. Sementara para ulama dari kalangan mazhab Zhâhiri berpegang pada hadits Qatadah. Menurut mereka, hadits Qatadah berlaku umum dan mengikat seluruh kaum muslimin. Oleh karena itu, hadits Abu Qatadah m*enasakh* hadits lainnya, karena diucapkan yang paling belakangan. Jika hadits Abu Qatadah tidak m*enasakh* hadits lainnya, maka pertentangan antar hadits akan menghapus hukum shalat isya', sehingga masalahnya harus dikembalikan kepada kesepakatan.

Para ulama sepakat bahwa waktu shalat isya' praktis berakhir setelah terbit fajar. Tetapi mereka berbeda pendapat tentang sebelum terbit fajar. Kami sudah mendengar riwayat dari Ibnu Abbas, bahwa waktu isya' adalah sampai terbit fajar. Jadi, hukum soal waktu harus tetap berlaku, kecuali ada kesepakatan yang menentangnya. Dan penulis kira, Imam Abu Hanifah lah yang mengatakan seperti itu.

e) waktu shalat shubuh

Para ulama sepakat bahwa permulaan waktu shalat shubuh ialah ketika terbit *fajar shâdiq*. Adapun akhir waktu shubuh ialah terbitnya matahari. Kecuali menurut pendapat yang dikutip dari Ibnu Qasim dan beberapa ahli fiqih dari kalangan mazhab Syafi'i yang mengatakan bahwa batas akhir shalat shubuh ialah sampai tampaknya sinar matahari yang berwarna kuning.

Perihal waktu shubuh, para ulama berselisih pendapat tentang waktu yang ideal. Menurut para ulama Kufah, Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, ats-Tsauri, dan sebagian ulama Irak, bahwa saat matahari sedang terbit adalah waktu shalat shubuh yang paling utama.[417] Sementara menurut Imam Malik, Imam Syafi'i berikut murid-muridnya, Imam Ahmad bin Hanbal, Abu Tsaur, dan Dawud, waktu yang paling utama melakukan shalat shubuh ialah pada akhir malam.[418]

Perselisihan pendapat mereka dalam masalah ini disebabkan perbedaan mereka dalam mengkompromikan beberapa hadits yang secara lahiriah saling bertentangan. Disebutkan dalam hadits Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang diriwayatkan dari jalur *sanad* Rafi' bin Khadij, sesungguhnya beliau bersabda,

أَسْفِرُوْا بِالصُّبْحِ، فَكُلَّمَا أَسْفَرْتُمْ فَهُوَ أَعْظَمُ لِلْأَجْرِ

"Shalat shubuh lah kalian ketika sinar matahari mulai bercahaya. Dan jika kalian melakukannya, hal itu menjanjikan pahala yang sangat besar."[419]

Diriwayatkan, sesungguhnya ketika ditanya tentang amal yang paling utama, Na-

415 *Takrîj*nya sudah dikemukakan sebelumnya.
416 *Takrîj*nya sudah dikemukakan sebelumnya.
417 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/182.
418 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/182.
419 Kata az-Zaila'i, diriwayatkan dari hadits Rafi' bin Khudaij, dari hadits Bilal, dari hadits Anas. Dari hadits Qatadah bin An Nu'man, dari hadits Ibnu Mas'ud, dari hadits Abu Hurairah, dan dari hadits Hawa' al-Anshariyah. hadits Rafi' diriwayatkan oleh empat penyusun kitab *Sunan*. Kata at-Tirmidzi, ini hadits *hasan shahîh*. Dan kata Ibnu al-Qath-than, jalur *sanad*nya adalah jalur *sanad* yang *shahîh*.

bi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Shalat pada permulaan waktu."*[420]

Diriwayatkan, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam shalat shubuh, lalu beberapa wanita bertebaran dengan berkerudung selendang, sehingga mereka satu sama lain tidak bisa mengenal karena cuaca masih remang-remang."*[421]

Secara lahiriah hadits tersebut menunjukkan bahwa itulah shalat shubuh yang sering dilakukan oleh Nabi. Ulama-ulama yang menganggap hadits Rafi' bersifat khusus, dan *statemen* Nabi bahwa shalat shubuh pada permulaan waktu bersifat umum, sementara menurut ketentuan yang populer bahwa sesuatu yang bersifat khusus itu menghapus yang umum, mereka mengecualikan shalat shubuh dari yang umum. Jadi, hadits Aisyah memiliki implikasi pengertian boleh. Artinya, bahwa Nabi tidak selalu melakukan shalat shubuh seperti itu. Jadi, melakukan shalat shubuh ketika cahaya matahari mulai tampak itu lebih utama daripada ketika cuaca masih gelap. Dan ulama-ulama yang lebih mengunggulkan hadits yang bersifat umum karena cocok dengan hadits Aisyah, dan bahwa untuk masalah ini hadits tersebut lebih tegas, sementara hadits Rafi' bin Khadij masih mengandung kemungkinan lain, karena mungkin saja yang dimaksud ialah bahwa waktu fajar benar-benar telah muncul, sehingga sebenarnya tidak ada pertentangan antara hadits Rafi' bin Khadij dan hadits Aisyah berikut hadits-hadits lain yang bersifat umum, mereka mengatakan bahwa yang paling utama melakukan ialah pada permulaan waktu. Sementara ulama-ulama yang berpendapat bahwa akhir waktu shubuh ialah sesudah terbit cahaya shubuh, mereka menakwili sebuah hadits yang membicarakan tentang akhir waktu shalat shubuh, bahwa hal itu hanya berlaku bagi orang-orang yang mengalami keadaan darurat. Yang dimaksud ialah sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Barangsiapa yang mendapati satu rakaat dari shalat shubuh sebelum matahari terbit, berarti ia telah mendapati shalat shubuh."*

Pendapat mereka ini sama dengan pendapat mayoritas ulama dalam masalah shalat ashar. Tetapi yang aneh ialah bahwa mereka menyalahi hal ini, dan lebih cenderung kepada para ulama dari kalangan mazhab Zhâhiri, sehingga para ulama penganut Dawud azh-Zhâhiri ini berhak menuntut mereka untuk membedakan hal itu.

2) tentang waktu-waktu darurat

Masalah waktu-waktu darurat dan uzur, sebagaimana yang telah kami kemukakan, para ulama ahli fiqih *Amshâr* menetapkannya. Sementara para ulama dari kalangan mazhab Zhâhiri menafikannya. Dan perselisihan pendapat di antara mereka dalam masalah ini sudah disinggung di atas. Para ulama ahli fiqih *Amshâr* yang menetapkan adanya waktu-waktu darurat berselisih pendapat dalam tiga masalah. *Pertama,* shalat apa saja yang berlaku dan yang tidak berlaku waktu darurat. *Kedua,* batasan-batasan waktu darurat. Dan *ketiga,* orang yang dianggap dalam keadaan darurat sehingga perlu diberi keringanan, dan hukum-hukum mereka dalam hal ini, yakni yang menyangkut kewajiban dan gugurnya shalat dari mereka.

Kata Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan Ishak, yang dimaksud dengan ketika sinar matahari mulai bercahaya ialah fajar. Lihat, *Nashb ar-Râyah I*/225.

420 *Takrîj*nya sudah dikemukakan sebelumnya.

421 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Liat, *Nashb ar-Râyah I*/240.

a) empat shalat yang diberlakukan waktu darurat

Imam Malik dan Imam Syafi'i sepakat,[422] ada empat shalat yang diberlakukan waktu darurat, yakni shalat zhuhur bersekutu dengan shalat ashar, dan shalat maghrib bersekutu dengan shalat isya'. Yang mereka perselisihkan ialah dalam segi pesekutuannnya. Dan hal ini akan dijelaskan nanti. Imam Abu Hanifah berbeda pendapat dengan mereka. Ia mengatakan, waktu darurat hanya berlaku untuk shalat ashar saja, dan tidak ada waktu *jama'* (digabung).[423]

Perselisihan mereka dalam masalah ini muncul akibat dari perselisihan mereka tentang diperbolehkan men*jama'* dua shalat saat berpergian dalam salah satu waktu shalat. Sebagian ulama yang menyatakan kalau waktu darurat hanya berlaku pada shalat ashar saja, mereka berpedoman pada *nash* yang berlaku, yakni sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,*

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ

"Barangsiapa mendapati satu rakaat dari shalat ashar sebelum matahari terbenam, berarti ia mendapati shalat ashar."

Pemahaman adanya *rukhsah* dan larangan men*jama'*, adalah berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Setiap lepas waktu suatu shalat, praktis masuklah waktu shalat yang berikutnya."

Dan juga berdasarkan beberapa alasan yang akan kami kemukakan pada bab men*jama'* dua shalat, termasuk argumen kedua kelompok ulama yang berbeda pendapat, yakni kelompok yang mengatakan bahwa waktu darurat hanya berlaku untuk shalat ashar saja, dan kelompok yang berpendapat sebaliknya. Para ulama yang membolehkan men*jama'* shalat dalam perjalanan, mereka meng*qiyâs*kan hal itu dengan orang-orang yang sedang menghadapi keadaan darurat. Sebab, pada hakikatnya seorang musafir juga sedang dalam keadaan darurat dan uzur, sehingga ia boleh men*jama'* shalat zhuhur dengan shalat ashar, atau shalat maghrib dengan shalat isya'.

b) akhir waktu yang bisa digunakan untuk menjama' dua shalat

Imam Malik dan Imam Syafi'i berbeda pendapat tentang akhir waktu yang bisa digunakan untuk men*jama'* dua shalat. Menurut Imam Malik, untuk shalat zhuhur dan shalat ashar, akhir waktunya ialah saat matahari tergelincir, yakni empat rakaat untuk shalat zhuhur bagi orang yang tidak sedang bepergian dan dua dua rakaat bagi seorang musafir sampai pada siang hari tinggal empat rakaat untuk shalat ashar bagi orang yang tidak sedang bepergian, dan dua rakaat bagi seorang musafir. Bagi orang yang tidak sedang bepergian, Imam Malik menetapkan waktu khusus sebanyak empat rakaat untuk shalat zhuhur setelah matahari tergelincir, atau dua rakaat untuk seorang musafir. Dan bagi orang yang tidak sedang bepergian, Imam Malik menetapkan waktu khusus sebanyak empat rakaat untuk shalat ashar sebelum matahari terbenam,[424] atau dua rakaat untuk seorang musafir. Maksudnya, orang yang mendapati waktu khusus saja, maka ia hanya berkewajiban melakukan shalat yang dikhususkan untuk waktu tersebut saja

422 Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 51 untuk pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Majmû'* II/25,27 untuk pendapat Imam Ahmad. Dan lihat *al-Mughnî* I/277 dan seterusya.

423 Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/178.

424 Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 51.

kalau ia termasuk orang yang tidak berkewajiban melakukan shalat sebelum waktu itu. Dan orang yang mempunyai lebih dari waktu itu, maka ia harus men*jama'* kedua shalat tersebut.

Dalam hal ini Imam Malik juga menetapkan waktu akhir yang khusus bagi shalat ashar, yakni jika seseorang sudah menyelesaikan satu rakaat sebelum matahari terbenam.[425] Demikian juga yang berlaku untuk men*jama'* shalat maghrib dan shalat isya'. Dengan kata lain, perselisihan antara keduanya dalam masalah ini bertumpu pada perselisihan mereka dalam masalah yang pertama. *Wallâhu a'lam.*

c) waktu darurat hanya berlaku untuk empat orang

Soal waktu darurat, para ulama sepakat bahwa hal itu hanya berlaku untuk empat orang. *Pertama,* untuk wanita haid yang kemudian suci pada saat itu, atau ia mengalami haid pada waktu itu namun ia belum melakukan shalat. *Kedua,* untuk seorang musafir yang baru teringat shalat pada waktu itu, padahal statusnya sudah tidak sebagai musafir lagi. Atau untuk orang yang tidak sedang bepergian, dan baru teringat shalat setelah ia sedang dalam perjalanan sebagai musafir. *Ketiga,* untuk seorang anak kecil yang belakangan menjadi baligh pada waktu itu. Dan *keempat,* untuk orang kafir yang masuk Islam pada waktu itu.

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang pingsan. Menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i, ia dianggap seperti wanita haid. Ia mempunyai waktu darurat. Kedudukannya sama dengan wanita haid. Ia tidak wajib meng*qadha'* (mengganti) shalat yang ia tinggalkan.[426] Sementara menurut Imam Abu Hanifah, ia harus meng*qadha'* semua shalat selama masih kurang dari lima waktu.[427] Jadi, begitu siuman, ia harus meng*qadha'*nya. Menurut ulama yang lain, ia berkewajiban melakukan shalat yang bertepatan ia siuman. Begitu pula sebaliknya. Masalah tentang orang pingsan ini akan dikemukakan dalam pembahasan nanti.

Para ulama sepakat, jika seorang wanita yang haid mengalami suci pada waktu darurat, ia hanya diwajibkan shalat untuk waktu yang bersamaan dengan sucinya tersebut. Menurut Imam Malik, jika sebelum matahari terbenam masih ada sisa waktu untuk melakukan shalat empat rakaat atau minimal satu rakaat, maka hanya shalat ashar saja yang wajib ia lakukan. Dan jika waktu itu cukup untuk lima rakaat, berarti yang wajib dilakukan dua shalat sekaligus. Menurut Imam Syafi'i, misalkan hanya tinggal satu rakaat dan matahari belum terbe-

425 Lihat, *al-Majmû'* II/62. Menurut pendapatnya versi lama, berdasarkan kesepakatan murid-muridnya, yang dijadikan ukuran ialah rakaat. Dan menurut pendapatnya versi baru, yakni *takbiratul ihrâm.* Dan inilah pendapat yang lebih kuat. Jadi, berdasarkan versi pendapat lama, tidak wajib shalat zhuhur bersama ashar kecuali dengan mendapati empat rakaat. Lihat, *al-Majmû'* III/62.
Menurut pendapat Imam Ahmad, waktu shalat masih tersusul dengan *takbiratul ihrâm* bagi yang sudah terkena kewajiban. Contohnya seperti anak kecil yang sedang baligh, atau orang pingsan yang sedang siuman, dan wanita haid yang sedang suci. Jadi, kalau sampai waktunya telah lewat dan ia belum shalat, maka ia wajib meng*qadha*'nya. Lihat, *al-Mughnî* I/397, dan *Mathâlib Ûlî an-Nuha* II/217. Inilah pendapat Imam Abu Hanifah yang didukung oleh sebagian besar ulama ahli *tahqîq,* termasuk Ma'ruf al-Karkhi. Kata Zufar, tidak wajib jika sisa waktunya hanya tinggal kira-kira cukup melakukan shalat fardhu saja. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* I/293.

426 Lihat, *al-Kâfî* I/162, dan *al-Majmû'* II/62.

427 Penulis kitab *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* tidak membatasi dengan yang dari lima. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* I/257. Tetapi dalam *al-Mughnî* Ibnu Qudamah mengutip pendapat Imam Ibnu Hanifah, jika seseorang pingsan sehingga meninggalkan shalat lima waktu, maka ia harus meng*qadha*'nya. Tetapi jika lebih dari itu, kewajiban meng*qadha'* semuanya menjadi gugur, karena hal itu masuk dalam kategori mengulang, sehingga tidak berlaku *qadha'*. Sama seperti kalau ia gila. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* I/400.
Menurut ulama-ulama mazhab Hanafi, orang yang pingsan wajib meng*qadha'* semua shalat yang tertinggal sewaktu ia pingsan. Lihat, *al-Kâfî* I/162, dan *al-Majmû'* II/62.

nam, kedua shalat tersebut harus dilakukan, meskipun hanya cukup untuk *takbiratul ihram*. Ini menurut pendapat Imam Syafi'i versi yang kedua. Imam Malik berpendapat yang sama bagi seorang musafir yang lupa dan tiba di rumah pada waktu darurat, bagi seorang yang sedang berada di rumah lalu bepergian, dan bagi seorang kafir yang belakangan masuk Islam. Maksudnya, mereka berkewajiban melakukan shalat. Demikian pula dengan anak kecil yang kemudian menjadi baligh.

Di antara dasar yang dijadikan pegangan oleh Imam Malik bahwa satu rakaat merupakan bagian dari akhir waktu shalat, dan yang oleh Imam Syafi'i dijadikan pegangan bahwa satu kali *takbir* merupakan bagian rakaat, ialah sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam:*

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنْ صَلَاةِ الْعَصْرِ قَبْلَ مَغِيْبِ الشَّمْسِ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ

"Barangsiapa mendapati shalat ashar sebelum matahari terbenam, berarti ia telah mendapati shalat ashar."

Menurut Imam Malik, hal itu termasuk dalam pengertian menggabungkan sesuatu yang sedikit pada sesuatu yang banyak. Sementara menurut Imam Syafi'i, hal itu termasuk dalam pengertian menggabungkan sesuatu yang banyak pada sesuatu yang sedikit. Imam Syafi'i merujuk pada sebuah riwayat hadits:

مَنْ اَدْرَكَ سَجْدَةً مِنْ صَلَاةِ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ

"Barangsiapa mendapati satu sujud dari shalat ashar sebelum terbenamnya matahari, berarti ia telah mendapati shalat ashar."

Sebab, pengertian kata *sujud* di sini merupakan bagian dari satu rakaat. Ini sama dengan ucapan, *"Barangsiapa sempat melakukan takbir sebelum matahari terbit atau terbenam, berarti ia telah mendapatkan waktu shalat."*

Menurut Imam Malik, seorang wanita yang haid hanya memperhitungkan waktu tersebut setelah ia selesai suci. Demikian juga dengan seorang anak yang memasuki usia baligh. Tentang seorang wanita kafir yang kemudian masuk Islam, Imam Malik berpegang pada waktu masuk Islamnya, bukan pada selesainya dari suci. Tetapi masalah ini mengundang perbedaan pendapat di kalangan para ulama.

Menurut Imam Malik, orang yang pingsan sama seperti wanita haid. Tetapi menurut Abdul Malik, ia seperti orang kafir yang masuk Islam. Menurut Imam Malik, seorang wanita yang mengalami haid pada waktu darurat, dan ia belum melakukan shalat, maka ia tidak wajib meng*qadha*'nya.[428] Tetapi menurut Imam Syafi'i, ia wajib meng*qadha*'nya.[429] Dan bagi para ulama yang mewajibkan shalat begitu masuk waktu, maka wanita tersebut wajib meng*qadha*'nya. So-

428 Menurut Imam Malik, jika seorang wanita mengalami haid dalam waktu bersama antara zhuhur dan ashar, maka ia tidak wajib meng*qadha*' keduanya. Tetapi jika ia mengalami haid dalam waktu ashar secara tertentu, dan ia belum sempat shalat zhuhur maupun shalat ashar, maka ia hanya bebas dari meng*qadha*' shalat ashar saja. Dan jika ia mengalami haid dalam waktu zhuhur secara tertentu, maka ia bebas dari meng*qadha*'nya. Demikian pula yang berlaku dengan uzur-uzur yang lain untuk shalat zhuhur, ashar, maghrib, dan isya'. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 52, dan *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/227.

429 Menurut Imam Syafi'i, jika *uzur* gila, pingsan, haid, dan nifas yang terjadi belakangan, dan waktu yang sudah berlalu tidak cukup untuk melakukan shalat fardhu, maka dalam masalah ini ada dua pendapat. Pendapat *shahîh* yang dianut oleh mayoritas ulama, tidak ada kewajiban meng*qadha*'. Tetapi jika waktu yang sudah berlalu sebelum terjadinya *uzur* masih cukup untuk melakukan shalat, maka menurut pendapat *shahîh* yang sudah dinash, shalat tersebut wajib di*qadha*'. Pendapat ini juga didukung oleh banyak ulama. Lihat, *al-Majmû'* II/64.

alnya ia mengalami haid pada waktu yang masih memungkinkan ia melakukan shalat. Makanya ia wajib meng*qadha*'nya. Kecuali menurut pendapat yang menyatakan bahwa shalat hanya diwajibkan pada akhir waktu. Dan itu adalah pendapat Imam Abu Hanifah, bukan pendapat Imam Malik.[430] Jadi, hal itu adalah berdasarkan pendapat Imam Abu Hanifah, bukan berdasarkan pendapat Imam Malik.

b. Waktu-waktu yang Dilarang

Tentang waktu-waktu yang dilarang ini, perbedaan para ulama berkisar pada dua masalah. *Pertama,* tentang jumlahnya. Dan *kedua,* tentang jenis shalat yang tidak boleh dilakukan dalam waktu terlarang tersebut.

1) tiga waktu yang dilarang shalat

Para ulama sepakat, ada tiga waktu yang dilarang untuk melakukan shalat, yakni ketika matahari sedang terbit, ketika matahari sedang terbenam, dan sehabis shalat shubuh sampai matahari terbit. Dan mereka berselisih pendapat dalam dua masalah tentang dua waktu, yakni waktu tergelincirnya matahari, dan masalah shalat sesudah ashar. Menurut Imam Malik dan murid-muridnya, waktu-waktu yang dilarang ada empat yaitu saat matahari terbit, saat matahari terbenam, sesudah shalat shubuh, dan sesudah shalat ashar. Imam Malik memperbolehkan melakukan shalat sesudah tergelincirnya matahari.[431] Menurut Imam Syafi'i, kelima waktu tersebut dilarang, kecuali saat matahari mulai tergelincir pada hari Jum'at. Ia memperbolehkan melakukan shalat pada waktu itu.[432] Ada sebagian ulama yang mengecualikan shalat setelah ashar dari waktu-waktu yang dilarang tersebut.[433]

Penyebab perbedaan mereka tadi berkisar pada salah satu dari dua sebab yakni adanya pertentangan antara satu hadits dengan hadits lainnya, atau adanya pertentangan antara hadits dengan tradisi yang sudah berlaku. Malik bin Anas menjadikan tradisi penduduk Madinah sebagai salah satu dasar hukum. Jika berlaku suatu larangan, tanpa ada dalil yang menentangnya berupa ucapan atau perbuatan, maka para ulama menyepakatinya. Sebaliknya jika ada dalil yang menentangnya, maka mereka pun berbeda pendapat.

Sedangkan menurut pendapat Imam Ahmad, jika seseorang sudah berstatus *mukallaf* mulai waktu pertama di antara dua shalat yang di*jama'* masih mendapati waktu yang kira-kira cukup untuk melakukan shalat yang diwajibkan, kemudian ia gila, atau jika kemudian seorang wanita mengalami haid atau nifas, lalu setelah lepas waktunya maka *uzur*nya pun hilang, maka menurut salah satu versi pendapatnya, maka ia tidak wajib melakukan shalat yang kedua dan juga tidak wajib meng*qadha*'nya. Lihat, *al-Mughnî* I/297.

430 Menurut Imam Malik, jika seorang wanita yang suci mengalami haid atau nifas pada akhir waktu, atau orang yang berakal mengalami gila atau pingsan, atau orang Kâfir yang murtad, padahal sebenarnya ada sisa waktu yang cukup untuk melakukan shalat fardhu, maka menurut murid-murid Imam Abu Hanifah, mereka tidak wajib melakukan shalat tersebut. Sebab, menurut mereka, kewajiban terkait pada akhir waktu. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* I/291.

431 Lihat, *al-Kâfî* I/165.

432 Lihat, *Kifâyah al-Akhyâr* I/250. Imam Ahmad setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Mughnî* II/197.
Menurut Imam Abu Hanifah, waktu-waktu yang makruh dilakukan shalat ada dua belas. Tiga diantaranya makruh karena makna waktunya itu sendiri; yaitu setelah terbit matahari sampai posisinya tinggi dan bersinar terang, waktu *istiwa'* sampai matahari condong ke arah barat, dan matahari tampak memerah dan menguning sampai terbenam.
Waktu-waktu yang makruh dilakukan shalat karena makna di luar waktu itu sendiri diantaranya ialah, setelah terbit fajar sampai seseorang shalat shubuh, setelah shalat shubuh sampai terbit matahari, setelah shalat ashar sampai matahari berubah warna menjelang terbenam, setelah matahari terbenam, ketika khutbah pada hari Jum'at, waktu tampilnya Imam untuk menyampaikan khutbah, dan setelah Imam hendak memimpin shalat jamaah. Diantaranya ialah waktu yang makruh dilakukan shalat sunat oleh orang-orang tertentu, yaitu sebelum shalat *'îdul fithrî* dan *'îdul adha* bagi orang yang berada di mushala pada hari raya itu. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/190.

433 Inilah pendapat ulama-ulama mazhab Zhâhiri. Demikian pula menurut mereka dengan shalat setelah shubuh, hukumnya sama sekali tidak makruh. Hal ini juga ditegaskan oleh Ibnu Hazm, dan diikuti oleh al-Hadi serta *al-Qasim*. Lihat, *Nail al-Authâr* II/100.

Perbedaan pendapat di kalangan para ulama soal waktu *zawâl* atau waktu tergelincirnya matahari, adalah karena adanya pertentangan antara hadits dan pengamalannya. Disebutkan dalam hadits *shahîh* yang bersumber dari Uqbah bin Amir al-Juhani, sesungguhnya ia berkata,

ثَلَاثُ سَاعَةٍ كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهَانَا أَنْ نُصَلِّيَ فِيْهَا وَأَنْ نَقْبِرَ فِيْهَا مَوْتَانَا حِيْنَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ بَازِغَةً حَتَّى تَرْتَفِعَ وَحِيْنَ يَقُوْمُ قَائِمُ الظَّهِيْرَةِ حَتَّى تَسِيْلَ وَحِيْنَ تَضِيْفُ الشَّمْسُ لِلْغُرُوْبِ

"Ada tiga waktu di mana Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam melarang kami untuk melakukan shalat dan menguburkan orang-orang mati kami yakni saat matahari terbit dengan terang hingga ia naik, saat tengah hari sampai matahari mulai condong ke barat, dan saat matahari mulai terbenam."[434] Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim.

Yang senada dengan itu ialah hadits Abu Abdullah Ash Shanabahi, tetapi *munqathi'* (terputus). Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Malik dalam al-*Muwatha'*.[435]

Sebagian ulama ada yang melarang melakukan shalat pada tiga waktu tersebut. Dan sebagian lagi ada yang mengecualikan waktu *zawâl* secara mutlak. Itulah pendapat Imam Malik. Imam Syafi'i mengecualikan waktu *zawâl* hanya pada hari Jum'at saja. Pendapat Imam Malik berdasarkan pada apa yang dilakukan oleh penduduk Madinah yang melarang dua kali waktu saja, dan tidak disebutkan waktu larangan yang ketiga. Itulah sebabnya Imam Malik membolehkan melakukan shalat pada ketiga waktu tersebut. Ia merasa yakin bahwa larangan tersebut sudah di*nasakh* dengan apa yang dilakukan oleh penduduk Madinah. Sementara menurut para ulama yang menganggap bahwa apa yang dilakukan oleh penduduk Madinah tidak memiliki pengaruh, maka larangan tersebut tetap berlaku. Perihal kekuatan tradisi penduduk Madinah ini sudah kami bicarakan dalam kitab kami yang membahas tentang *ushûl fiqih*.

Hujjah yang digunakan oleh Imam Syafi'i ialah sebuah hadits *shahîh* yang diriwayatkan oleh Ibnu Syihab dari Tsa'labah bin Abu Malik al-Qarzhi, bahwa pada zaman Umar bin al-Khathab, para sahabat biasa melakukan shalat hari Jum'at sampai Umar muncul.[436] Dan semua tahu kalau Umar baru muncul setelah waktu *zawâl* (tergelincir matahari), berdasarkan riwayat hadits *shahîh* tentang selembar permadani yang biasa ditempelkan pada dinding bagian barat masjid. Jika bayangan dinding itu sudah menutupi seluruh permadani, saat itulah Umar muncul.

Selain itu juga berdasarkan pada hadits yang diriwayatkan dari Abu Hurairah, *"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam melarang shalat di tengah hari sampai matahari mulai terglincir."* Imam Syafi'i mengecualikan jika hal itu dilakukan pada

434 Hadis ini diriwayatkan oleh jamaah kecuali Bukhâri. Lihat, *Nail al-Authâr* II/104. Peraw hadits adalah Uqbah bin Abbas alias Abu Hammad, atau Abu Amir al Juhani, seorang pejabat di Mesir pada zaman rezim khalifah Mu'awiyah yang wafat pada tahun delapan puluh lima hijriyah. Kata Khalifah, ia tewas dalam perang Nahrawan bersama Ali. Tetapi ini disangkal oleh Ibnu Abdul Barr. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/111.

435 Lihat, *Misykâh al-Mashâbîh* I/23.

436 Lihat, *al-Umm*. Kata asy-Syaukani, di dalam *isnâd*nya terdapat nama Ibrahim bin Muhammad bin Abu Yahya, dan Ishak bin Abdullah bin Abu Farwat. Keduanya adalah perawi yang *dha'îf*.
Al-Baihaqi meriwayatkannya dari jalur *sanad* Abu Khalid al-Ahmar dari Abdullah, guru di Madinah, dari Sa'id dari Abu Hurairah. Ia juga meriwayatkannya dari *al-Atsram* berikut *sanad*nya yang terdapat nama al-Waqidi, seorang perawi yang haditsnya ditinggalkan. Lihat, *Nail al-Authâr* II/105.

hari Jum'at. Meskipun *dha'îf,* namun hadits ini diperkuat oleh apa yang dilakukan oleh para sahabat pada zaman khalifah Umar bin Khathab. Para ulama yang lebih mengunggulkan hadits yang *shahîh* soal larangan tersebut, mereka tetap berpegang pada pemberlakukan larangan semula.

Perbedaan pendapat para ulama tentang masalah shalat setelah shalat ashar, disebabkan adanya pertentangan beberapa hadits *shahîh* yang membicarakan hal tersebut. Dua hadits yang bertentangan tersebut ialah:

Pertama, hadits Abu Hurairah yang telah disepakati ke*shahîh*annya oleh al-Bukhari dan Muslim:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ وَعَنِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ

"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam melarang shalat setelah shalat ashar sampai matahari terbenam, dan shalat shubuh sampai matahari terbit."[437]

Kedua, hadits Aisyah, ia berkata,

مَا تَرَكَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاتَيْنِ فِي بَيْتِي قَطُّ سِرًّا وَلَا عَلَانِيَةً رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعَصْرِ

"Di rumahku Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam sama sekali tidak pernah meninggalkan dua shalat, baik secara diam-diam maupun secara terang-terangan yakni dua rakaat sebelum fajar dan dua rakaat sesudah ashar."[438]

Para ulama yang lebih mengunggulkan hadits Abu Hurairah, mereka menganggap bahwa larangan tersebut tetap berlaku. Sementara para ulama yang lebih mengunggulkan hadits Aisyah, atau menurut mereka status hadits tersebut sebagai pe*nasakh* karena hal itulah yang tetap dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* sampai wafatnya, maka mereka memperbolehkannya. Ada sebuah hadits yang berlawanan dengan hadits Aisyah, yakni hadits Ummu Salamah. Di sana disebutkan, bahwa sesungguhnya ia pernah melihat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melakukan shalat dua rakaat setelah shalat ashar. Dan ketika ia menanyakan hal itu, beliau bersabda, *"Tadi beberapa orang dari suku Abdul Qais datang kepadaku. Mereka membuat aku tidak sempat melakukan shalat dua rakaat setelah shalat zhuhur. Jadi, shalat dua rakaat setelah shalat ashar itu adalah sebagai gantinya."*[439]

2) jenis shalat yang dilarang pada waktu terlarang

Para ulama berbeda pendapat tentang jenis shalat yang tidak dibolehkan pada waktu yang dilarang. Menurut Imam Abu

437 Diriwayatkan oleh Abu Sa'id al-Khudri *radhiyallahu 'anhu* dengan redaksi, *"Tidak ada shalat sama sekali sesudah shubuh sampai matahari terbit, dan tidak ada shalat sama sekali sesudah ashar sampai matahari terbenam."* hadits ini disepakati oleh Bukhâri dan Muslim. Redaksinya Muslim ialah, *"Tidak ada shalat sama sekali setelah shalat shubuh..."* Lihat, *Subûl as-Salâm* I/110.

438 Redaksi haditsnya, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam sama sekali tidak pernah meniggalkan dua shalat di rumahku."* Versi yang lain, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam sama sekali tidak pernah meniggalkan dua shalat, baik secara diam-diam maupun secara terang-terangan..."* Diriwayatkan oleh Bukhâri. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/111. Kata ash-Shan'ani, hadits ini disanggah sebab Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* melaklukan kedua shalat tersebut karena meng*qadha`* shalat sunat zhuhur yang terlambat dilakukannya, kemudian beliau membiasakannya. Soalnya setiap melakukan suatu amal, beliau pasti melestarikannya. Ini menunjukkan boleh meng*qadha`* shalat yang terlewat pada waktu yang makruh, dan bahwa salah satu kekhususan beliau ialah boleh melakukan shalat sunat pada waktu seperti itu, sebagaimana yang ditunjukkan oleh hadits Abu Dawud yang bersumber dari Aisyah, bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* biasa shalat sesudah ashar, dan melarang darinya, beliau biasa melakukan puasa *wishal*, tetapi beliau melarangnya."

439 Diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, dan an-Nasa`i. Lihat, *Nail al-Authâr* II/32.

Hanifah dan murid-muridnya, pada waktu larangan tersebut sama sekali tidak boleh melakukan shalat secara mutlak, termasuk shalat *fardhu* secara *qadha'*, dan shalat sunat *nâfilah* (yang mengiringi shalat *fardhu*). Menurut mereka, kecuali shalat ashar yang boleh di*qadha'* ketika matahari terbenam, dengan alasan karena ia lupa.[440] Imam Malik dan Imam Syafi'i sepakat, semua shalat *fardhu* boleh di*qadha'* pada waktu tersebut. Menurut Imam Syafi'i, shalat-shalat yang dilarang dilakukan pada waktu tersebut hanya shalat sunat yang tidak memiliki sebab atau alasan tertentu.[441] Adapun shalat sunat seperti shalat jenazah yang dikerjakan pada waktu tersebut hukumnya boleh.[442] Imam Malik setuju pada pendapat Imam Syafi'i tadi untuk shalat-shalat sunat yang dilakukan setelah shalat ashar dan setelah shalat shubuh. Tetapi Imam Malik menolak untuk shalat-shalat yang dilakukan karena ada alasan tertentu. Contohnya seperti shalat sunat *tahiyyatul masjid* dan lain sebagainya. Imam Syafi'i memperbolehkan shalat dua rakaat tersebut, meski dilakukan setelah shalat ashar dan setelah shalat shubuh. Sementara Imam Malik tidak memperbolehkannya. Namun tentang kebolehan melakukan shalat-shalat sunat saat matahari terbit maupun saat matahari terbenam, pendapat Imam Malik berbeda-beda. Menurut ats-Tsauri, semua shalat selain shalat *fardhu* pada waktu-waktu tersebut dilarang, tanpa membedakan antara shalat sunat dan shalat *nâfilah*.

Dari penjelasan tersebut, dalam masalah ini secara garis besar ada tiga pendapat. *Pertama*, pendapat yang melarang shalat pada waktu-waktu tersebut secara mutlak. *Kedua*, pendapat bahwa yang dilarang ialah selain shalat *fardhu*, baik itu shalat sunat atau shalat *nâfilah*. *Ketiga*, pendapat bahwa yang dilarang hanya shalat *nâfilah* saja, bukan shalat sunat. Larangan menshalati jenazah saat matahari sedang terbenam, seperti keterangan riwayat dari Imam Malik, ternyata ada pendapat keempat, yakni hanya shalat *nâfilah* saja yang dilakukan setelah shalat shubuh dan setelah shalat ashar, disamping *nâfilah* dan sunat secara bersamaan saat matahari terbit maupun saat terbenam.

Penyebab perselisihan pendapat para ulama dalam masalah ini ialah perbedaan mereka dalam mengkompromikan dalil umum yang terkesan saling bertentangan. Maksudnya, dalil umum mana yang harus di*takhsîsh* oleh dalil umum yang lain. Sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, "Jika salah seorang dari kalian lupa melakukan shalat, hendaklah ia melakukannya begitu mengingatnya",[443] ini secara umum mencakup semua jenis shalat.

Dan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dalam beberapa hadits tentang larangan melakukan shalat dalam waktu-waktu seperti itu, secara umum juga mencakup semua jenis shalat, baik shalat-shalat *fardhu*, shalat-shalat sunat, dan shalat-shalat *nâfilah*.

Kalau kita cenderung mengartikan kedua hadits tersebut berimplikasi umum, tentu terjadi pertentangan antara keduanya dari segi waktu dan jenis shalatnya itu sendiri. Ulama-ulama yang mengecualikan shalat *fardhu* yang di*qadha'* dari waktu yang dila-

440 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/187-188.

441 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 52. Dan lihat, *Kifâyah al-Akhyâr* I/254.

442 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 52. Dan lihat, *Kifâyah al-Akhyâr* I/254.

443 Teks haditsnya ialah, *"Barangsiapa yang lupa shalat, hendaklah ia shalat begitu ingat. Tidak ada kafarat terhadapnya selain itu."* Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. hadits ini juga diriwayatkan dari Anas *radhiyallahu 'anhu*, dan dari Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu*, *"Barangsiapa lupa shalat, hendaklah ia melakukannya begitu ingat, karena Allah Ta'âla berifirman, 'Dirikanlah shalat karena ingat pada-Ku.'"* Diriwayatkan oleh *al* jamaah kecuali Bukhâri dan at-Tirmidzi.

rang mengerjakan shalat, mereka melarang semua jenis shalat, kecuali shalat *fardhu* pada waktu larangan tersebut. Imam Malik cenderung pada pendapat yang mengecualikan shalat *fardhu* dari makna umum kata *shalat* berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Barangsiapa mendapati satu rakaat dari shalat ashar sebelum matahari terbenam, berarti ia mendapati shalat ashar."*[444]

Itulah sebabnya ulama-ulama ahli fiqih Kufah mengecualikan shalat ashar dari shalat *fardhu* lainnya. Konsekuensinya mereka juga dituntut mengecualikan shalat shubuh, karena sama-sama ada *nash* yang menjelaskannya. Konsekuensi tersebut ternyata tidak mereka tanggapi dengan berpendapat bahwa barangsiapa mendapati satu rakaat dari shalat shubuh sebelum matahari terbit, berarti ia mendekati waktu larangan, dan barangsiapa yang mendapati satu rakaat sebelum matahari terbenam, berarti menghampiri waktu mubah. Mereka berhak mengatakan bahwa hadits di atas tidak menunjukkan pengecualian shalat-shalat *fardhu* dari pengertian shalat secara umum yang dilarang dalam waktu-waktu yang dilarang, karena ashar bukan termasuk dalam makna shalat-shalat *fardhu*. Demikian pula mereka berhak mengatakan tentang shalat shubuh, jika mereka membenarkan kalau shalat shubuh bisa di*qadha'* pada waktu yang dilarang.

Jadi, perbedaan pendapat para ulama dalam masalah ini lebih ditekankan pada pengecualian yang dinyatakan di dalam hadits, apakah hal itu masuk dalam dalil khusus yang diberlakukan khusus, atau dalil khusus yang diberlakukan umum. Soalnya, bagi para ulama yang menganggap pengertian teks hadits tersebut tidak hanya berkait dengan shalat ashar dan shalat shubuh saja, melainkan berlaku untuk semua shalat *fardhu*, berarti hadits tersebut termasuk dalam dalil khusus yang diberlakukan untuk yang umum. Kalau begitu, berarti di sini tidak ada dalil pasti yang secara tegas menyatakan bahwa shalat *fardhu* itu dikecualikan dari jenis shalat yang terlambat dikerjakan. Juga tidak ada dalil yang *qath'i* (pasti) atau *zhanni* (spekulasi) dalam pengecualian waktu khusus yang ada dalam hadits-hadits larangan, yakni dari waktu umum yang disebutkan dalam hadits, bukan pengecualian shalat khusus yang diterangkan berdasarkan hadits yang mengemukakan perintah shalat, yakni dari shalat umum yang ditegaskan dalam hadits yang membicarakan larangan shalat.

Masalah ini sebenarnya sudah cukup jelas, karena jika hadits-hadits yang terkesan saling bertentangan, yang masing-masing hadits terdapat keterangan khusus, seharusnya hadits yang satu dikalahkan oleh yang lain, kecuali berdasarkan suatu dalil.[445][*]

444 Diriwayatkan oleh al-Jama'ah, dan susah dikemukakan sebelumnya.

445 Sebelum meninggalkan masalah ini sebaiknya kami jelaskan kepada pembaca yang budiman bahwa larangan tersebut menurut empat mazhab beragam. Menurut Imam Malik, haram melakukan shalat sunah pada waktu-waktu sebagai berikut:
ketika iqamat shalat fardhu, ketika terbit matahari, ketika terbenam matahari, ketika khutbah Jum'at, ketika Imam hendak menyampaikan khutbah Jum'at, ketika waktu pilihan, ketika darurat karena ada kepentingan, ketika ingat shalat fardhu yang belum sempat dilakukan. Adapun shalat jenazah dan shalat untuk memenuhi *nadzar*, tidak dilarang. Makruh hukumnya shalat sunat sesudah terbit fajar, dan sesudah menunaikan shalat fardhu ashar sampai terbenam matahari. Demikian pula sesudah shalat shubuh sampai posisi matahari naik kira-kira satu tombak. *Syarh ash-Shagîr* I/241-242.
Menurut ulama-ulama mazhab Hanafi, larangan tersebut adalah larangan bersifat makruh. Menurut mereka, waktu-waktu yang makruh melakukan shalat sunat itu ada dua belas. Tiga diantaranya karena makna yang ada dalam waktu itu sendiri, dan selebihnya karena makna yang ada di luar.

2. Azan dan Ikamah

Bahasan ini juga dibagi menjadi dua, yang pertama tentang azan dan yang kedua tentang ikamah.

a. Azan

Bahasan ini dibagi menjadi lima bagian. Bagian pertama, tentang tata cara azan. Bagian kedua, tentang hukum azan. Bagian ketiga, tentang waktu azan. Bagian keempat, tentang syarat-syarat azan. Dan bagian kelima, tentang yang diucapkan oleh orang yang mendengar azan.

1) tata cara azan

Para ulama berbeda dalam empat pendapat[446] perihal tata cara azan yang cukup terkenal.

Pertama, membaca dua kali *takbir*, membaca empat kali kalimat syahadat, dan sisanya masing-masing dua kali. Inilah pendapat Imam Malik, ulama-ulama penduduk Madinah, dan lainnya.[447] Menurut pendapat ulama-ulama generasi belakangan dari murid-murid Imam Malik, kalimat syahadat hanya diulang dua kali, bukan empat. Dua kalimat syahadat yang pertama dengan suara pelan, dan diulang lagi dengan suara keras.[448]

Kedua, tata cara azan penduduk Mekah yang dibuat pegangan oleh Imam Syafi'i, yaitu empat kali *takbir* permulaan, dan sisanya masing-masing dua kali.[449]

Ketiga, tata cara azan penduduk Kufah, yaitu empat kali *takbir* permulaan, dan sisanya masing-masing dua kali. Tata cara azan ini lah yang dibuat pegangan oleh Imam Abu Hanifah.[450]

Keempat, tata cara azan penduduk Basrah, yaitu empat kali *takbir* permulaan, tiga kali kalimat syahadat, dan *hayya 'alal falâḥ* juga tiga kali. Dengan demikian, ucapan sebanyak tiga kali itu dimulai dari kalimat *asyhadu a(n)llâ ilâha illallâh* sampai kalimat *hayya 'alal falâḥ*. Selanjutnya, empat kalimat tersebut diulangi secara berurutan untuk kedua kali, dan ketiga kali. Demikian-

---

Tiga waktu yang makruh melakukan shalat karena ada makna yang terkait dengan waktu itu sendiri ialah, setelah terbit matahari sampai naik dan bercahaya putih, waktu *istiwa'* sampai matahari tergelincir, dan waktu ketika matahari memerah dan menguning sampai terbenam. Pada waktu-waktu seperti ini makruh melakukan shalat sunat yang tidak memiliki alasan sama sekali kapan dan di mana saja. Jika terlanjur melakukan, sebaiknya dihentikan saja. Tetapi jika diteruskan hukumnya boleh namun makruh. Demikian pula yang berlaku untuk shalat yang punya alasan atau sebab. Dan begitu pula melakukan shalat fardhu pada waktu-waktu seperti itu. Jika harus melakukannya hukumnya boleh namun makruh. Juga makruh melakukan kewajiban-kewajiban pada waktu-waktu seperti itu. Untuk shalat jenazah, sebaiknya justru dilakukan pada waktu-waktu seperti itu.

Waktu-waktu lainnya ialah setelah terbit fajar, setelah shalat shubuh, setelah matahari terbenam atau sebelum shalat maghrib, setelah paroh malam, waktu khutbah Jum'at, waktu Imam tampil untuk melakukan khutbah, waktu Imam menganjurkan hendak berjama'ah, dan sebelum shalat *îdul fithrî* maupun *îdul* adha bagi orang yang berada di mushalla pada hari raya tersebut. Makruh hukumnya shalat pada waktu-waktu seperti itu. Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/87–191.

Menurut ulama-ulama mazhab Syafi'i, larangan di lima waktu tersebut adalah larangan yang bersifat makruh. Tentang apakah itu makruh *tahrim* (makruh yang mengandung keharaman) atau makruh *tanzih* (makruh mumi), ada dua pendapat. Menurut pendapat yang paling *shaḥîḥ*, makruh *tahrim*. Lihat, *al-Majmû'* IV/72.

Sementara menurut ulama-ulama mazhab Hanbali, itu adalah larangan yang bersifat haram, dan hukumnya tidak sah, meskipun dengan alasan tidak tahu. Hal itu karena kompleksitas larangan, dan konsekuensi larangan dalam ibadah itu menuntut pembatalan. Lihat, *Manâr as-Sabîl* I/116.

446 Yakni dalam pengertian bahasa dan pengertian syariat.
Menurut pengertian bahasa, azan berarti pengumuman atau pemberitahuan. Dan menurut penertian syariat, azan ialah memberitahukan waktu shalat dengan kalimat-kalimat tertentu. Lihat, *Nail al-Authâr* I/25.
Kata al-Azhari seperti yang dikutip oleh an-Nawawi, *"Adzana al-Muadzdzinu ta'dzînan wa adzânan"* yang berarti seorang mu'azin memberitahukan kepada manusia akan tiba waktunya shalat. Berasal dari kalimat *udzun* yang berarti telinga, karena suara muazin diperdengarkan ke telinga manusia yang mengajak mereka untuk menunaikan shalat. Lihat, *al-Majmû'* II/72.

447 Lihat, *al Bayân wa al-Tahshîl* I/424.

448 Tetapi Ibnu Rasyid al Jadd menuturkan bahwa itu adalah pendapat Imam Malik, dan sebagai tambahan pada hadits Abu Mahdzurah. Dan tambahan ini bisa diterima. Lihat, *al-Bayân wa at-Tahshîl* I/435.

449 Lihat, *al-Majmû'* II/92. Imam Ahmad juga berpendapat sama, tetapi ia tidak menyunatkan mengulang. Lihat, *al-Mughnî* I/404.

450 Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* I/405.

lah yang disampaikan oleh Hasan al-Bashri dan Ibnu Sirin.

Perbedaan pendapat tentang empat tata cara azan tadi, karena beragamnya hadits dalam bahasan ini, di samping beragamnya yang dilakukan oleh masing-masing mereka di berbagai tempat. *Hujjah* yang digunakan oleh ulama-ulama Madinah untuk mendukung pendapat mereka ialah, bahwa itulah tata cara azan yang selalu mereka praktikkan di Madinah. Begitu juga dengan ulama-ulama Mekah, dan ulama-ulama Basrah. Masing-masing memiliki pedoman beberapa hadits yang menguatkan pendapatnya.

Perihal dua kali bacaan *takbir* di awal azan, seperti pendapat yang dikemukakan oleh para ulama Hijaz, ialah riwayat hadits *shahîh* dari beberapa jalur *sanad* Abu Mahdzurah dan Abdullah bin Zaid al-Anshâri. Membaca *takbir* sebanyak empat kali adalah berdasarkan hadits yang juga diriwayatkan oleh Abu Mahdzurah dari jalur *sanad* lain dari Abdullah bin Zaid.[451] Kata Imam Syafi'i, tambahan-tambahan tersebut harus diteri-

451 Adapun hadits Abdullah bin Zaid bin Abdu Rabbih ialah, sesungguhnya ia bercerita, ketika Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* sepakat untuk membunyikan lonceng, dan sebenarnya beliau tidak suka karena dianggap sama dengan orang-orang Kristen, pada suatu malam saya bermimpi ada yang mengelilingiku. Ia adalah seorang lelaki berpakian serba hijau, dan tangannya memegang lonceng. Aku bertanya, *"Wahai hamba Allah, apakah Anda hendak menjual lonceng itu?"* Ia balik bertanya, *"Akan Anda gunakan untuk apa lonceng ini?"* Aku menjawab, *"Untuk mengundang manusia kepada shalat."* Ia bertanya, *"Maukah Anda aku tunjukkan yang lebih baik dari lonceng ini?"* Aku menjawab, *"Tentu."* Ia berkata, "Bacalah *Allâhu Akbar Allâhu Akbar, Allâhu Akbar Allâhu Akbar. Asyhadu a(n)lla ilâha illallâh, Asyhadu a(n)lla ilâha illallâh. Asyhadu anna Muhammada(n)r Rasûlullâh, wa Asyhadu anna Muhammada(n)r Rasûlullâh. Hayya 'ala ash-Shalâh, Hayya 'ala ash-Shalâh. Hayya 'ala al falâh, Hayya 'ala al falâh. Allâhu Akbar Allâhu Akbar, Lâ ilâha illallâh.*" Diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan al-Hakim. Katanya, ini adalah riwayat yang paling bagus tentang kisah Abdullah bin Zaid, karena Sa'id bin al-Musayyab mendengar dari Abdullah bin Zaid. Juga diriwayatkan oleh Yunus, Ma'mar, Syu'aib, dan Ibnu Ishak dari az-Zuhri. Pengikutan mereka kepada Muhammad bin Ishak yang mendapatkan riwayat dari az-Zuhri ini bisa menghilangkan kemungkinan unsur *tadlîs* yang mungkin terdapat dalam hadits *mu'an'an* Ibnu Ishak. Juga diriwayatkan dari jalur *sanad* kedua oleh Ibnu Khuzaimah dalam *shahîh Ibni Khuzaimah*, Ibnu Hibban dalam *shahîh Ibni Hibbân*, al-Baihaqi, dan oleh Ibnu Majah. Lihat, *Nail al-Authâr* II/41.

Perawi hadits ini adalah Abu Muhammad alias Abdullah bin Zaid bin Abdu Rabbih al-Anshari al Khazraji. Ia ikut dalam *bai'at aqabah* dan perang *badar* serta perang-perang lain sesudahnya. Ia wafat di Madinah pada tahun 32 h.. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/118. Kata al-Hakim, tentang riwayat-riwayat ulama Kufah dalam kisah ini, yakni mengulang azan dan iqamat, mengacu kepada hadits Abdurrahman bin Abu Laila. Tetapi diperselisihkan tentang nama perawi di atasnya. Ada yang mengatakan, dari Mu'adz bin Jabal. Ada yang mengatakan, dari Abdullah bin Zaid. Dan ada yang mengatakan yang lain. Lihat, *Nail al-Authâr* II/41.

Adapun hadits Abu Mahdzurah ialah, bersumber darinya sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* mengajarinya azan dengan mengumandangkan, "*Allâhu Akbar Allâhu Akbar, Allâhu Akbar Allâhu Akbar. Asyhadu a(n)lla ilâha illallâh, Asyhadu a(n) lla ilâha illallâh. Asyhadu anna Muhammada(n)r Rasûlullâh, wa Asyhadu anna Muhammada(n)r Rasûlullâh.*" Kemudian beliau mengulang kalimat *Asyhadu a(n)lla ilâha illallâh* dua kali, kalimat *Asyhadu anna Muhammada(n)r Rasûlullâh* dua kali, kalimat *Hayya 'ala ash-Shalâh* dua kali, kalimat *Hayya 'ala al falâh* dua kali. *Allâhu Akbar Allâhu Akbar, Lâ ilâha illallâh*." Diriwayatkan oleh Muslim dan an-Nasa`i. *Takbir* di awal disebut sebanyak empat kali.

Diriwayatkan oleh Imam lima dari Abu Mahdzurah, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* mengajarinya azan sebanyak sembilan belas kalimat, dan iqamat sebanyak tujuh belas kalimat. Kata at-Tirmidzi, hadits ini *hasan shahîh*.

Hadis ini juga diriwayatkan oleh Imam Syafi'i, Abu Dawud, Ibnu Majah, dan Ibnu Hibban dengan ber*takbir* empat kali pada bagian awal. Kata Ibnu al-Qath-than, yang *shahîh* dalam masalah ini ialah membaca *takbir* sebanyak empat kali, dan dengan demikian berarti azan itu terdiri dari sembilan belas kalimat. Mengutip dari Ibnu al-Qath-than, al-Hâfizh mengatakan, dalam beberapa riwayat Muslim juga disebutkan emoat kali *takbir*, dan inilah riwayat yang layak dianggap *shahîh*. Lihat, *Nail al-Authâr* II/49, dan *Subûl as-Salâm* I/116.

Ada beberapa pendapat tentang nama perawi hadits. Tetapi menurut pendapat yang paling *shahîh*, namanya ialah Samurah bin Mi'yan. Kata Ibnu Abdul Barr, para ulama yang mengetahui jalur nasab orang-orang Quraisy, namanya ialah Abu Mahdzurah Aus. Abu Mahdzurah adalah mu'azin Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* pada peristiwa penaklukan kota Mekah. Ia tinggal di Mekah, dan sampai wafat ia tetap menjadi muazin shalat. Ia wafat pada tahun 57 h. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/120. Seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani dari an-Nawawi, Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad, dan mayoritas ulama cenderung pada mengulang *takbir* empat kali di awal azan. Tetapi Imam Malik dan Abu Yusuf cenderung pada mengulangnya hanya dua kali saja. Lihat, *Nail al-Authâr* II/42.

Menurut pendapat Imam Syafi'i, azan itu terdiri dari sembilan belas kalimat termasuk pengulangannya. Dan menurut Imam Abu Hanifah dan Sufyan, azan terdiri dari lima belas kalimat tidak termasuk pengulangan. Tetapi mereka cenderung pada empat kali *takbir*, seperti pendapat Imam Syafi'i. Kata Imam Ahmad dan Ishak, mengulang atau tidak adalah sunat. Menurut al-Kharqi, tidak mengulang. Lihat, *al-Majmû'* II/92. Dan lihat, *al-Mughnî* I/404. Tanpa mengulang juga pendapat pilihan penulis kitab *al-Mughnî*, yaitu terdiri dari lima belas kalimat.

ma, di samping memang itulah yang selalu dipraktikkan di Mekah. Tata cara pengulangan yang dipilih oleh murid-murid Imam Malik dari generasi belakangan, adalah berdasarkan riwayat Abu Qudamah. Tetapi kata Abu Umar, Abu Qudamah adalah seorang perawi yang lemah.

Dasar yang dibuat pedoman oleh ulama-ulama Kufah ialah hadits riwayat Abu Laila yang antara lain disebutkan,

أَنَّ عَبْدَ اللهِ ابْنَ زَيْدٍ رَأَى فِي الْمَنَامِ رَجُلًا قَامَ عَلَى حَزْمٍ حَائِطٍ وَعَلَيْهِ بُرْدَانِ أَخْضَرَانِ، فَأَذَّنَ مَثْنَى وَاَقَامَ مَثْنَى وَأَنَّهُ اَخْبَرَ بِذَلِكَ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَامَ بِلَالٌ فَأَذَّنَ مَثْنَى وَأَقَامَ مَثْنَى

"Sesungguhnya Abdullah bin Zaid bermimpi melihat seorang laki-laki berdiri di atas dinding berlubang dengan memakai jubah hijau, lalu ia menyerukan azan dua kali-dua kali, dan menyerukan ikamah juga dua kali-dua kali. Setelah pengalaman mimpinya itu ia ceritakan kepada Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam, Bilal lalu berdiri dan menyerukan azan dua kali-dua kali, dan menyerukan ikamah juga dua kali-dua kali."[452]

Yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam pembahasan ini hanya hadits Anas saja, yaitu, *"Sesungguhnya Bilal diperintah untuk menggenapkan azan dan mengganjilkan ikamah, kecuali kalimat qad qâmatis shalâh. Bilal hanya mengulanginya."*[453] Sementara Muslim meriwayatkan hadits dari Abu Mahdzurah tentang tata cara azan penduduk Hijaz.

Dikarenakan adanya pertentangan antara hadits-hadits yang menyinggung tentang azan, Imam Ahmad bin Hanbal dan Dawud azh-Zhâhiri berpendapat bahwa beragam tata cara azan tersebut merupakan beberapa pilihan. Jadi, bukan mewajibkan salah satunya. Artinya, seseorang bebas memilih.[454]

---

452 Redaksinya ialah, sesungguhnya Abdullah bin Zaid al-Anshari datang menemui Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dan berkata, *"Wahai Rasulullah, aku bermimpi seolah-olah melihat seorang lelaki berdiri mengenakan pakaian serba hijau. Ia berdiri di dekat sebuah tembok. Ia menyerukan azan dua kali dua kali, dan menyerukan iqamat juga dua kali dua kali."* Diriwayatkan oleh Ibnu Abu Syaibah dalam *Mushannif Ibni Abî Syaibah*. Juga diriwayatkan oleh al-Baihaqi dalam *Sunan al Baihaqî* dari Waki'.
Katanya dalam *"al-Imam"*, tokoh-tokohnya *sanad*nya adalah para perawi hadits *shahîh*. Menurut pendapat semua ulama, hadits ini *muttasil* karena para sahabat yang meriwayatkannya bersifat adil. ketidakjelasan nama-nama mereka tidak menjadi masalah. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/267. Kata al-Baihaqi dalam kitab *al-Ma'rifah*, versi hadits Abdu rahman bin Abu Laila beragam. Ada yang diriwayatkan dari Abdullah bin Zaid, ada yang diriwayatkan dari Mu'adz bin Jabal, dan ada yang diriwayatkan dari beberapa sahabat Muhammad *shallallahu alaihi wa sallam*.
Kata Ibnu Khuzaimah, Abdurrahman bin Abu Laila tidak pernah mendengar dari Mu'adz maupun dari Abdullah bin Zaid. Kata Muhammad bin Ishak, ia tidak pernah mendengar dari mereka berdua dan juga dari Bilal. Soalnya Mu'adz wafat di Tha'un Amwas tahun 18 h. Bilal wafat di Damaskus pada tahun 20 h, sementara Abdurrahman bin Abu Laila baru lahir enam tahun masa pemerintahan khalifah Umar. Hal ini juga dikatakan oleh *al-Waqidi*. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/267.
Riwayat tentang Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang mengajari azan kepada Bilal diriwayatkan oleh Abu Dawud. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/266.
Catatan: apa yang disampaikan oleh penulis *rahimahullah* bahwa Imam Abu Hanifah berbeda dengan Imam Syafi'i tentang azan tidak lah seperti itu. Imam Syafi'i mengatakan, pertama-tama muazin menyerukan kalimat *takbir* empat kali, lalu menyerukan kalimat syahadat dua kali, kemudian mengulang kalimat *hayya 'ala shalâh* dan *hayya 'ala al falâh*. Tetapi ia berbeda dengan Imam Hanifah dalam hal mengulang.
Barangkali hadits yang disampaikan oleh penulis sebagai dalil bagi pendapat Imam Abu Hanifah ialah soal iqamat, bukan azan. Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* I/405-406, dan *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/196.

453 Diriwayatkan oleh al jamaah. an-Nasa`i, at-Tirmidzi, dan Ibnu Majah hanya meriwayatkan yang menyinggung soal iqamat saja. Lihat, *Nail al-Authâr* II/45.

454 Seperti yang dikutip oleh an-Nawawi dari Imam Ahmad, pilihan hanya pada soal pengulangan, bukan pada lafal-Lafal azan. Lihat, *al-Majmû'* II/92. Sementara ulama-ulama mazhab Zhâhiri mengatakan, pilihan juga berlaku terhadap lafal-Lafal azan. Jadi, menggunakan tambahan lebih baik. Lihat, *al-Muhalla* II/200.

Para ulama berselisih pendapat tentang kalimat *As-shalâtu khairun minan naûm* yang biasa diucapkan oleh muazin dalam azan shalat shubuh, apakah kalimat tersebut harus dikumandangkan atau tidak? Menurut mayoritas ulama ahli fiqih, kalimat tersebut harus ikut dikumandangkan.[455] Dan menurut sebagian yang lain, tidak harus dikumandangkankan karena bukan termasuk azan yang disunatkan. Inilah pendapat Imam Syafi'i.[456]

Perbedaan pendapat mereka ini muncul dari perbedaan mereka tentang, apakah kalimat tersebut pernah dikumandangkan di zaman Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* atau baru dikumandangkan di zaman khalifah Umar bin al-Khathab?

2) hukum azan

Para ulama berselisih pendapat tentang hukumnya azan, apakah *fardhu* atau sunat *muakkad*? Jika *fardhu*, apakah azan termasuk *fardhu 'ain* atau *fardhu kifâyah*? Kata Imam Malik dalam salah satu versi pendapatnya, sesungguhnya azan wajib dikumandangkan di masjid-mesjid yang digunakan buat shalat berjamaah. Sedangkan menurut versi pendapatnya yang lain, hukum azan itu sunat *muakkad*. Tetapi ia berpendapat, azan dianggap tidak *fardhu* atau sunat bagi orang yang shalat sendirian.[457] Sementara menurut sebagian ulama dari kalangan mazhab Zhâhiri, azan hukumnya *fardhu ain*.[458] Menurut sebagian yang lain, azan hukumnya *fardhu* atas shalat jamaah, baik yang dilakukan ketika sedang dalam perjalanan maupun bukan.[459] Dan menurut sebagian yang lain lagi, azan tetap *fardhu* dalam shalat yang dilakukan dalam perjalanan.

Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah sepakat bahwa azan hukumnya sunat untuk shalat yang dilakukan sendirian maupun berjamaah.[460] Bahkan untuk shalat yang dilakukan secara berjamaah, azan lebih ditekankan.

Kata Abu Umar, para ulama ahli fiqih sepakat bahwa hukum azan itu sunat *muakkad* atau *fardhu* bagi penduduk kota, berdasarkan hadits *shahîh*:

أَنَّ الرَّسُوْلَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا سَمِعَ النِّدَاءَ لَمْ يُغِرْ، وَإِذَا لَمْ يَسْمَعْهُ أَغَارَ

"Sesungguhnya jika mendengar azan, Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam tidak cemburu. Dan jika tidak mendengarnya, beliau cemburu."[461]

---

455 Menurut Imam Syafi'i dalam versi pendapat lama, hukumnya sunat, dan inilah pendapat yang dipilih. Di antara yang berpendapat seperti ini ialah Umar bin al-Khathab *radhiyallahu 'anhu*, Ibnu Umar, Anas, Hasan al-Bashri, Ibnu Sirin, az-Zuhri, Imam Malik, ats-Tsauri, Imam Ahmad, Ishak, Abu Tsaur, dan Dawud. Lihat, *al-Majmû'* II/92. Dan juga Imam Abu Hanifah. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/196.

456 Versi baru pendapat Imam Syafi'i. Kata an-Nawawi, al-Qadhi Abu Thayib dan penulis kitab *asy-Syâmil at-Tatswîb* mengutip nash Imam Syafi'i dalam al Buwaithi, sehingga hal ini juga dinash dalam pendapat versi lama dan versi baru. Lihat, *al-Majmû'* II/91.

457 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 54.

458 Lihat, *al-Muhalla* II/166.

459 Yang berpendapat hukumnya wajib adalah Atha', Mujahid, dan al-Auza'i. Imam Ahmad memiliki dua versi pendapat. *Pertama,* hukumnya *sunat muakad*, dan al-Kharqi memilih pendapat ini. *Kedua,* hukumnya *fardhu kifâyah*, dan murid-murid Imam Ahmad cenderung pada pendapat yang ini. Mereka bahkan mewajibkannya kepada penduduk kota, tetapi tidak mewajibkan kepada selain penduduk Mesir yang tidak sebagai musafir. Lihat, *al-Mughnî* I/418.

460 Ada tiga versi pendapat Imam Syafi'i. Menurut pendapat pertamanya yang paling *shahîh*, hukum azan dan iqamat itu sunat: *Kedua, fardhu kifâyah*. Dan ketiga, *fardhu kifâyah* untuk shalat Jum'at, dan sunat untuk selainnya. Lihat, *al-Majmû'* II/79. Versi pendapat Imam Abu Hanifah ada dua. *Pertama,* wajib, dan ini dikutip dari Muhammad. *Kedua,* sunat. Pendapat inilah yang dijadikan pedoman oleh murid-muridnya, dan yang dikutip dari Abu Yusuf. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/265.

461 Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhâri bersumber dari Anas dan lainnya. Katanya, "Sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* jika mengajak kami memerangi musuh, beliau tidak pernah mengajak kami menyerang mereka sampai shubuh. Beliau sangat cermat. Begitu mendengar azan beliau berhenti menyerang mereka. Tetapi jika tidak mendengar azan, beliau terus menyerang mereka." Lihat, *Nail al-Authâr* II/26.

Yang menyebabkan timbulnya perselisihan pendapat di antara para ulama dalam masalah ini ialah beragamnya pengertian terhadap beberapa hadits secara lahiriah. Sebagai contoh, disebutkan dalam sebuah hadits, bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda kepada Malik bin al-Huwairits dan temannya, *"Apabila kalian berdua dalam perjalanan, maka kumandangkanlah azan dan ikamah. Hendaklah yang menjadi Imam adalah yang lebih tua di antara kalian."*[462]

Demikian pula dengan hadits yang menyatakan bahwa azan selalu dikumandangkan ketika Rasulullah sedang bersama jamaah.

Bagi ulama-ulama yang mengartikan hadits tersebut sebagai *fardhu* secara mutlak, mereka mengatakan bahwa hukumnya azan adalah *fardhu* atas shalat yang dilakukan sendirian atau secara berjamaah. Pendapat inilah yang dikutip oleh Ibnu al-Mughlis dari Dawud azh-Zhâhiri. Dan bagi ulama-ulama yang mengartikan hadits tersebut sebagai seruan untuk shalat berjamaah, mereka mengatakan bahwa hukumnya azan sunat di dalam masjid, atau *fardhu* di tempat-tempat yang biasanya digunakan untuk berkumpul bagi banyak orang.

Yang menyebabkan timbulnya perbedaan pendapat dalam masalah ini, ialah apakah fungsi azan itu sebagai seruan untuk shalat secara khusus, atau hanya mengundang orang untuk berkumpul.

3) waktu azan

Perihal waktunya azan, ulama-ulama ahli fiqih sepakat bahwa azan dilarang sebelum masuk waktunya shalat, kecuali untuk shalat shubuh. Dan ini pun terjadi perselisihan di kalangan para ulama. Imam Malik dan Imam Syafi'i berpendapat, boleh mengumandangkan azan untuk shalat shubuh sebelum terbit fajar.[463] Sedangkan Imam Abu Hanifah melarangnya.[464] Sebagian ulama ada yang mengatakan, jika sebelum fajar dikumandangkan azan untuk shalat shubuh, maka itu adalah azan sesudah fajar. Sebab menurut mereka, yang wajib ialah azan sebelum terbit fajar. Kata Abu Muhammad bin Hazm, untuk shalat shubuh, azan harus dikumandangkan sebelum masuknya waktu. Jika dikumandangkan sebelum waktunya juga boleh, dengan catatan antara kedua azan hanya terpaut waktu yang relatif hanya sebentar, yakni kira-kira untuk pergantian muazin yang pertama dengan muazin yang kedua.

Yang menyebabkan timbulnya perbedaan ini ialah adanya dua hadits yang terkesan saling bertentangan.

Pertama, hadits *shahîh* yang cukup terkenal, yakni sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,*

إِنَّ بِلَالًا يُنَادِى بِلَيْلٍ فَكُلُوا وَاشْرَبُوْا حَتَّى يُنَادِىَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُوْمٍ

"Sesungguhnya Bilal menyerukan (azan) pada malam hari. Oleh karena itu, makan

462 Redaksi haditsnya, *"Jika tiba waktu shalat, hendaklah salah seorang kalian yang menyerukan azan kepada kalian, dan hendaklah yang menjadi Imam adalah yang lebih tua di antara kalian."* hadits ini disepakati oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* II/27. Bahkan hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam tujuh. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/127.
Perawi haditsnya ialah Malik bin al Huwarits, yakni putra Sulaiman bin Malik bin al-Huwairits al-Laitsi yang pernah menjadi duta menemui Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* dan tinggal di kediaman beliau selama dua puluh hari. Ia berdomisili di Bashrah, dan wafat pada tahun 94 h. di sana. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/127.

463 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 55. Dan lihat, *al-Muhadz-dzab ma'a al-Majmû'* II/86.

464 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/207.

dan minumlah sampai Ibnu Ummi Maktum menyerukan azan."[465]

Ibnu Ummi Maktum adalah seorang tuna netra yang hanya akan mengumandangkan azan setelah ia diberitahu, "Kamu telah memasuki waktu pagi. Kamu telah memasuki waktu pagi."

Kedua, hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Umar,

أَنَّ بِلَالًا أَذَّنَ قَبْلَ طُلُوْعِ الْفَجْرِ فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَرْجِعَ فَيُنَادِيَ: أَلَا إِنَّ الْعَبْدَ قَدْ نَامَ

"Sesungguhnya Bilal pernah mengumandangkan azan sebelum fajar, lalu Nabi menyuruh ia untuk mengulanginya. Beliau bersabda, 'Ingat. Sesungguhnya seorang hamba sedang tidur.'"[466]

Hadits yang dijadikan pegangan oleh para ulama Hijaz lebih kuat. Sedangkan hadits yang dibuat pegangan oleh ulama-ulama Kufah dan dikeluarkan oleh Abu Dawud, dianggap *shahîh* oleh para ulama ahli hadits. Menanggapi kedua hadits tadi, para ulama terbagi menjadi dua kelompok. Ada yang menggunakan pendekatan *jam'u* atau mengkompromikan kedua hadits tersebut. Dan ada yang menggunakan pendekatan *tarjîh* atau lebih mengunggulkan salah satu di antara keduanya. Para ulama Hijaz yang menggunakan pendekatan kedua tadi mengatakan, "Hadits Bilal lebih kuat, dan harus dijadikan sebagai rujukan." Dan para ulama Hijaz yang menggunakan pendekatan pertama juga mengatakan, "Mungkin azan yang diserukan oleh Bilal tersebut terjadi pada saat yang masih diragukan apakah fajar sudah terbit atau belum, mengingat penglihatannya yang lemah. Sedangkan azan yang diserukan oleh Ibnu Ummi Maktum terjadi pada saat yang diyakini bahwa fajar benar-benar sudah terbit. Hal ini berdasarkan riwayat Aisyah, sesungguhnya ia berkata, *"Jarak antara kedua azan Bilal dan Ibnu Ummi Maktum hanya kira-kira si ini turun dan si itu naik untuk azan."*[467]

Sementara ulama-ulama yang mengkompromikan keduanya, dalam arti azan tersebut dikumandangkan sebelum dan sesudah fajar, mereka berpegang pada lahiriah hadits tentang azan khusus dalam shalat shubuh. Sebab, pada zaman Nabi terdapat dua orang muazin untuk shalat shubuh, yakni Bilal dan Ibnu Ummi Maktum.

4) syarat-syarat azan

Pada bagian ini terdapat delapan masalah. *Pertama,* apakah termasuk syarat azan atau tidak, bahwa orang yang mengumandangkan azan sekaligus juga harus yang mengumandangkan ikamah? *Kedua,* apakah termasuk syarat azan atau tidak, bahwa muazin tidak boleh berbicara di tengah-tengah azan? *Ketiga,* apakah termasuk syarat azan atau tidak, seorang muazin dalam keadaan suci? *Keempat,* apakah termasuk syarat azan atau tidak, seorang muazin dalam posisi menghadap kiblat? *Kelima,* apakah termasuk syarat azan atau tidak, seorang muazin dalam posisi berdiri? *Keenam,* apakah makruh atau tidak, azan orang yang berkendaraan? *Ketujuh,* apakah termasuk azan atau tidak, seorang muazin

465 Redaksi haditsnya yang dari Aisyah dan Ibnu Umar *radhiyallahu 'anhuma* ialah, *"Sesungguhnya Bilal biasa azan malam. Maka makan minumlah sampai Ibnu Ummi Maktum menyerukan azan."* Disepakati oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* II/56.

466 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan ia menilainya *dha'îf.* Katanya, yang meriwayatkan hadits ini dari Ayyub hanya Hammad bin Maslamah saja. Kata al-Mundziri yang mengutip dari at-Tirmidzi, hadits ini tidak *mahfûzh.* Dan kata Ali bin al-Madini, hadits Hammad bin Maslamah tidak *mahfûzh,* karena Hammad melakukan kesalahan padanya. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/124.

467 Tambahan ini oleh ath-Thahawi pada hadits Ibnu Umar dan Aisyah. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/122.

harus sudah baligh? Dan *kedelapan,* apakah termasuk syarat azan atau tidak, seorang muazin tidak boleh menerima upah?

a) apakah termasuk syarat azan atau tidak, bahwa orang yang mengumandangkan azan sekaligus juga harus yang mengumandangkan ikamah?

Perihal perbedaan para ulama dalam kasus dua orang, yang satu mengumandangkan azan dan yang satunya lagi mengumandangkan ikamah, mayoritas ulama-ulama *Amshâr* memperbolehkannnya. Namun ada sebagian ulama yang melarangnya.[468] Penyebab timbulnya perbedaan pendapat tersebut, ialah adanya dua hadits yang saling bertentangan.

Pertama, hadits ash-Shada'i. Ia bercerita, aku menemui Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Ketika waktu shubuh sudah tiba, beliau menyuruh aku untuk mengumandangkan azan. Kemudian beliau berdiri untuk shalat. Tiba-tiba muncul Bilal untuk mengumandangkan ikamah. Lalu beliau bersabda, *"Sesungguhnya temanmu Shada'ah tadi yang mengumandangkan azan. Dan siapa yang azan, maka ia yang ikamah."*[469]

Kedua, riwayat hadits yang menyatakan, *"Sesungguhnya ketika Abdullah bin Zaid selesai menceritakan pengalaman mimpinya kepada Rasulullah, beliau lalu menyuruh Bilal untuk mengumandangkan azan. Selanjutnya beliau menyuruh Abdullah bin Zaid untuk mengumandangkan ikamah."*[470]

Ulama-ulama yang menggunakan pendekatan *naskh* mengatakan, bahwa hadits Abdullah bin Zaid keluar lebih dulu, dan hadits ash-Shada'i keluar belakangan. Sedangkan ulama-ulama yang menggunakan pendekatan *tarjîh* mengatakan, bahwa hadits Abdullah bin Zaid lebih kuat, karena hadits Ash Shada'i diriwayatkan secara tunggal oleh Abdullah bin Ziyad al-Afriqi, sehingga menurut mereka hadits tersebut tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah.*

b) apakah termasuk syarat azan atau tidak, bahwa muazin tidak boleh berbicara di tengah-tengah azan? apakah termasuk syarat azan atau tidak, seorang muazin dalam keadaan suci? apakah termasuk syarat azan atau tidak, seorang muazin dalam posisi menghadap kiblat? apakah termasuk syarat azan atau tidak, seorang muazin dalam posisi berdiri? apakah makruh atau tidak, azan orang yang berkendaraan? apakah termasuk azan atau tidak, seorang muazin harus sudah baligh?

---

468 Seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani, para ulama sepakat tentang seseorang yang azan, dan lainnya yang iqamat itu tidak boleh. Lihat, *Nail al-Authâr* II/62. Kata Imam Syafi'i, orang yang azan sebaiknya yang iqamat sekaligus. Lihat, *al-Majmû'* II/116.

469 Diriwayatkan oleh Imam lima, kecuali an-Nasa'i. Katanya, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Wahai saudara Sudha', azanlah."* Aku pun azan, dan waktu itu fajar sudah mulai terang. Setelah berwudhu beliau lalu siap-siap hendak shalat. Dan ketika Bilal akan menyerukan iqamat. Beliau bersabda, *"Yang menyerukan iqamat ialah saudara Shuda', karena orang yang menyerukan azan adalah sekaligus yang menyerukan iqamat."* Lihat, *Nail al-Authâr* II/62. dan lihat, *at-Talkhîsh* I/209.
Dalam *isnâd* hadits ini terdapat nama Abdurrahman bin Ziyad bin An'am al-Afriki yang meriwayatkan dari Ziyad bin Nu'aim al Hadhrami dari Ziyad bin al-Harits ash-Shuda'i. Kata at-Tirmidzi, kami hanya mengenalnya dari hadits orang Afrika yang menurut para ulama ahli hadits adalah perawi yang *dha'îf.* Yahya bin Sa'id al-Qath-than dan lainnya juga menilainya *dha'îf.* Dan kata Imam Ahmad, saya tidak pernah menulis hadits orang Afrika. Lihat, *Nail al-Authâr* II/63.
Perawi hadits ini ialah Yazid bin Harb Ash Shuda'i. Nama ini dikaitkan pada sukunya yang menurut Bukhâri adalah sebuah suku di Yaman. Lihat, *al-Majmû'* II/117.

470 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Ahmad. Dalam *isnâd*nya terdapat nama Muhammad bin Amr al Waqifi al-Anshari al Bashari, seorang perawi yang *dha'îf.* Al-Qath-than, Ibnu Numair, dan Yahya bin Mu'in juga menilainya sebagai perawi yang *dha'îf.* Tidak jelas ia meriwayatkan dari siapa. Ada yang mengatakan, dari Muhammad bin Abdullah. Dan ada yang mengatakan, dari Abdullah bin Muhammad. Tetapi kata Ibnu Abdul Barr, *isnâd*nya lebih *hasan* daripada *isnâd* hadits al-Auza'i. Dan kata al-Baihaqi, kalau keduanya *shahîh* berarti sama, karena kisah tentang Ash Shuda'i itu benar. Lihat, *at-Talkhîsh* I/209, dan *Nail al-Authâr.*

Ulama-ulama yang melarang hal ini, mereka meng*qiyâs*kannya dengan shalat. Mengenai sumber perbedaan dalam syarat-syarat lainnya, ialah peng*qiyâs*an syarat-syarat yang dimaksud dengan syarat shalat. Para ulama yang meng*qiyâs*kan syarat-syarat tersebut dengan shalat, mereka mewajibkan syarat-syarat yang ada dalam shalat tersebut. Begitu pula sebaliknya.

Kata Abu Umar bin Abdul Barr, kami meriwayatkan dari Abu Wa'il bin Hajar, ia berkata, *"Adalah hak dan anjuran yang sangat ditekankan bahwa orang yang mengumandangkan azan, sekaligus ia juga mengumandangkan ikamah. Dan dalam mengumandangkan azan ia harus dalam keadaan suci."*

Kata Abu Umar lebih lanjut, Abu Wa'il bin Hajar adalah salah seorang sahabat, dan ucapannya merupakan sunat yang masuk dalam *musnad* yang lebih utama daripada *qiyâs*.

Kata al-Qadhi, diriwayatkan oleh at-Tirmidzi sebuah hadits yang bersumber dari Abu Hurairah, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Yang boleh mengumandangkan azan hanya orang yang sudah berwudhu."*[471]

c) apakah termasuk syarat azan atau tidak, seorang muazin tidak boleh menerima upah?

Yang menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan para ulama tentang upah azan, adalah karena mereka berbeda pendapat dalam menilai *shahîh* tidaknya hadits yang menerangkan hal ini, yakni hadits Utsman bin Abul Ash, bahwa ia berkata, *"Sesungguhnya di antara pesan terakhir yang disampaikan kepadaku oleh Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam ialah supaya aku mengangkat seorang muazin yang tidak meminta upah atas azannya itu."*[472]

5) yang diucapkan oleh orang yang mendengar azan

Para ulama berselisih pendapat tentang apa yang harus diucapkan oleh orang yang mendengar azan. Sebagian mereka berpendapat, ia harus mengucapkan seperti yang diucapkan oleh muazin kalimat demi kalimat sampai akhir seruan azan.[473] Sebagian mereka juga ada yang berpendapat, ia harus mengucapkan seperti yang diucapkan oleh muazin, kecuali ucapan *Hayya 'alas shalâh* dan *Hayya 'alal falâh*.[474] Khusus untuk ucapan tersebut, ia menjawab dengan mengucapkan *Lâ haula wa lâ quwwata illâ billâh*.

---

471 Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi, ia yang menilainya *dha'îf* dengan pasti. Katanya, az-Zuhri tidak pernah mendengar dari Abu Hurairah. Perawi yang meriwayatkan dari az-Zuhri adalah *dha'îf*. Riwayat at-Tirmidzi diriwayatkan secara *mauqûf* dari Yunus dari az-Zuhri, dan dari Abu Hurairah juga secara *mauqûf* dengan redaksi, "Yang boleh menyerukan ..." Lihat, *Subûl as-Salâm* I/128. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/202. Dan lihat, *at-Talkhîsh* I/206.

472 Hadis ini diriwayatkan oleh Imam lima, dan dinilai *shahîh* oleh al-Hakim. Perawi hadits ini adalah Utsman bin Abul Ash ats-Tsaqifi alias Abdullah yang pernah ditugaskan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* di Tha'if. Ia wafat pada tahun 51 h. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah*.
Kata an-Nawawi, tentang kebolehan meminta upah atas azan ada tiga pendapat. *Pertama*, dan ini yang paling *shahîh*, seorang Imam boleh mengambil dari kas negara, atau dari harta pribadi, atau dari salah seorang penduduk setempat, atau dari orang lain. al -Ghazali, ar-Rafi'i, dan lainnya setuju pada pendapat ini. Begitu pula dengan Imam Malik dan Abu Dawud. *Kedua*, tidak boleh bagi siapa pun mengambil upah dari azan. al-Auza'i, Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad, dan Ibnu al-Mundzir setuju pada pendapat ini. *Ketiga*, yang boleh melakukan hanya Imam, bukan yang lain. Lihat, *al-Majmû'* II/122. Dan lihat, *al-Mughnî* I/451, oleh Ibnu Qudamah. Pendapat lain dari Imam Ahmad menyatakan, boleh mengambil upah. Bahkan pendapat ini diungulkan oleh Ibnu Qudamah. Katanya, saya tidak melihat ada perbedaan pendapat tentang masalah ini, karena kaum muslimin memang sangat membutuhkannya. Lihat, *al-Mughnî* I/415 oleh Ibnu Qudamah.

473 Ini adalah ucapan Al-Kharqî, salah seorang ulama dari mazhab Hanbali. Lihat, *al-Mughnî Ma'a al-Muktashar* I/426.

474 Ini pendapat empat Imam mazhab. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 55. Lihat, *al-Majmû'* II/111. Lihat, *al-Mughnî* I/427, tetapi Imam Abu Hanifah mewajibkan hal itu. Dan lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/207. Menurut ulama-ulama yang lain, hukumnya sunat.

Penyebab perbedaan tersebut karena adanya pertentangan antara beberapa hadits. Disebutkan dalam riwayat hadits dari Abu Sa'id al-Khudri, ia bercerita, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ فَقُوْلُوْا مِثْلَ مَا يَقُوْلُ

"Apabila kalian mendengar seorang muazin mengumandangkan azan, maka ucapkanlah seperti yang ia ucapkan."[475]

Dan disebutkan dalam sebuah riwayat hadits yang bersumber dari Umar bin al-Khathab serta hadits yang bersumber dari Mu'awiyah, bahwa orang yang mendengar seruan muazin *Hayya 'alal falâh*, maka ia menjawab dengan mengucapkan *Lâ haula walâ quwwata illâ billâh.*[476]

Ulama-ulama yang cenderung menggunakan pendekatan *tarjîh*, mereka berpegang pada hadits Abu Sa'id al-Khudri yang bersifat umum. Dan ulama-ulama yang menetapkan ketentuan umum atas ketentuan khusus, mereka mengkompromikan kedua hadits. Inilah metode yang digunakan oleh Malik bin Anas.[477]

b. Ikamah

1) hukum ikamah

Para ulama ahli fiqih berselisih pendapat tentang hukum dan cara ikamah. Menurut ulama-ulama *Amshâr*, hukum ikamah adalah sunat *muakkad* (sangat ditekankan). Bahkan lebih ditekankan daripada azan.[478] Hal ini berlaku untuk shalat yang dilakukan sendirian maupun berjama'ah. Sementara menurut ulama-ulama dari kalangan mazhab Zhâhiri.[479] Penulis tidak tahu, apakah yang mereka maksudkan *fardhu* secara mutlak, atau sebagai salah satu *fardhu* shalat. Beda antara keduanya ialah, kalau yang pertama tidak membatalkan shalat, dan kalau yang kedua bisa membatalkannya. Kata Ibnu Kinanah, salah seorang murid Imam Malik, barangsiapa meninggalkan ikamah dengan sengaja, shalatnya batal.

Sumber perselisihan para ulama dalam masalah ini ialah, apakah ikamah merupakan amalan yang dilakukan dalam rangka memberi penjelasan perintah shalat, sehingga ikamah yang diartikan wajib, berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,*

صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِى أُصَلِّى

"Shalatlah sebagaimana kalian melihat aku shalat",[480] atau merupakan amalan yang ditafsirkan sunat?

Berdasarkan lahiriyah hadits Malik bin al-Huwairits, hukum ikamah adalah *fardhu*, baik untuk shalat yang dilakukan sendirian maupun shalat yang dilakukan secara berjama'ah.

---

475 Hadis ini disepakati oleh Bukhâri dan Muslim. Tetapi dengan redaksi, *"Jika kalian mendengar seruan azan ..."* Lihat, *Subûl as-Salâm* I/125.

476 Diriwayatkan oleh Muslim. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/125.

477 Sudah kami jelaskan bahwa ini pendapat empat Imam mazhab.

478 Menurut empat Imam mazhab, hukum azan dan iqamat itu sunat. Tetapi menurut salah seorang ulama murid Imam Abu Hanifah, hukumnya wajib. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`*.

479 Menurut mereka, azan dan iqamat itu wajib. Ia termasuk salah satu rukunnya shalat. Shalat yang tanpa azan dan iqamat hukumnya batal, baik yang dilakukan sendirian atau berjama'ah, ketika sedang berpergian atau tidak. Lihat, *al-Muhalla* II/166.
Kata Ibnu Hazm, shalat fardhu berjamaah tidak sah tanpa azan dan iqamat, baik pada waktunya atau di*qadha`* karena alasan tidur, atau lupa, baik oleh musafir atau bukan musafir. Jadi, kalau seseorang shalat tanpa azan dan iqamat, sama saja tidak shalat. Kecuali untuk shalat zhuhur dan ashar di Arafah, dan untuk shalat maghrib dan isya' di Muzdalifah. Keduanya bisa di*jama'* dengan satu kali azan untuk setiap shalat, dan iqamat untuk dua shalat sekaligus, karena ada riwayat yang menerangkan hal itu. Lihat, II/126. Mungkin yang dimaksud ialah, bisa di*jama'* dengan satu azan dan satu iqamat untuk setiap shalat.

480 Diriwayatkan oleh Ahmad, Bukhâri, dan Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* II/195. Dan lihat, *at-Talkhîsh* I/192 dari hadits Malik bin al-Huwairits.

2) tata cara ikamah

Tentang tata cara ikamah, menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i adalah mengucapkan *takbir* pada permulaan sebanyak dua kali. Seterusnya adalah seperti kalimat azan sesudah *takbir* masing-masing sekali, kecuali kalimat *qad qâmatis shalâh*. Menurut Imam Malik, kalimat tersebut cukup diucapkan sekali.[481] Menurut Imam Syafi'i, harus diucapkan dua kali.[482] Sedangkan menurut Imam Ahmad bin Hanbal, boleh memilih diantaranya keduanya, sebagaimana yang berlaku dalam masalah azan.[483]

Yang menyebabkan timbulnya perselisihan pendapat di kalangan para ulama dalam masalah ini ialah adanya pertentangan antara hadits Anas dan hadits Laila. Disebutkan dalam hadits Anas, bahwa sesungguhnya Bilal diperintah oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* untuk menggenapkan bacaan kalimat azan, dan menggenapkan bacaan kalimat ikamah, kecuali kalimat *qad qâmatis shalâh*. Sementara dalam hadits Abu Laila disebutkan, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam menyuruh Bilal untuk mengumandangkan azan dua kali-dua kali, dan mengumandangkan ikamah dua kali-dua kali."*

3) hukum wanita mengumandangkan azan dan ikamah

Mayoritas ulama ahli fiqih berpendapat bahwa kaum wanita tidak diwajibkan mengumandangkan azan dan ikamah. Tetapi menurut Imam Malik, jika kaum wanita mengumandangkan ikamah, hal itu bagus. Kata Imam Syafi', jika kaum wanita mengumandangkan azan dan ikamah, hal itu bagus. Dan kata Ishaq, sesungguhnya kaum wanita wajib mengumandangkan azan dan ikamah. Disebutkan dari Aisyah, bahwa sesungguhnya ia biasa mengumandangkan azan dan ikamah, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibnu Mudzir.

Perselisihan pendapat dalam masalah ini berawal dari pertanyaan, apakah kaum wanita boleh menjadi Imam atau tidak? Ada yang mengatakan, bahwa pada dasarnya wanita mempunyai kedudukan yang sama dengan lelaki dalam aktivitas ibadah. Kecuali ada dalil yang men*takhsîsh*. Sebab, dalam hal ibadah antara lelaki dan wanita tidak berbeda. Oleh karena itu, jika memang ada perbedaan harus ada dalil yang men*takhsîsh*.

3. Menghadap Kiblat

a. Menghadap Ka'bah

Kaum muslimin sepakat bahwa menghadap kiblat merupakan salah satu syarat sahnya shalat, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat **al-Baqarah ayat 149**:

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ
ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴿١٤٩﴾

"Dan dari mana saja kamu keluar, maka palingkanlah wajahmu ke arah Masjidil Haram. Sesungguhnya ketentuan itu benar-benar sesuatu yang haq dari Tuhanmu. Dan Allah sekali-kali tidak lengah dari apa yang kamu kerjakan."

Jika seseorang bisa menatap Ka'bah, menurut para ulama ia wajib melihatnya secara langsung. Semua sepakat atas hal

481 Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 55.

482 Lihat, *al-Majmû'* II/90. Imam Ahmad setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Mughnî* I/406.

483 Menurut pendapat yang populer dari Imam Ahmad ialah mengulang *takbir* pada awal, dan dua kalimat *syahadat* masing-masing dibaca hanya satu kali, dengan ada tambahan kalimat *qad qâmat ash-Shalâh* dua kali, lalu *takbir* lagi dua kali, kemudian *lâ ilâha illallâh* satu kali. Sama seperti pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Mughnî* I/406. Jadi, tidak ada memilih seperti yang dikemukakan oleh penulis.

itu. Namun jika Ka'bah tidak terlihat oleh pandangan mata, mereka berbeda pendapat dalam dua masalah. *Pertama,* yang diwajibkan apakah menghadap bangunannya, atau hanya cukup arahnya saja? *Kedua,* yang diwajibkan apakah harus tepat, atau boleh ber*ijtihad*? Sebagian mereka berpendapat, wajib menghadap bangunannya. Dan sebagian lagi berpendapat, cukup arahnya saja.

Akar permasalahannya ialah, apakah dalam firman Allah *Ta'âla*, "*maka palingkanlah wajahmu ke arah Masjidil Haram*, ada kalimat yang dibuang, sehingga lengkapnya berbunyi, "*Dan dari mana saja kamu keluar maka palingkanlah wajahmu ke arah Masjidil Haram*", atau sama sekali tidak ada kata yang dibuang?

Bagi para ulama yang menganggap ada kalimat yang dibuang, maka mereka mengatakan bahwa yang diwajibkan ialah menghadap arahnya. Dan bagi para ulama yang menganggap sama sekali tidak ada kalimat yang dibuang maka mereka mengatakan bahwa yang diwajibkan ialah menghadap bangunannya. Menurut mereka, suatu kata harus diartikan pada makna yang sebenarnya, sampai ada dalil yang bisa dipakai untuk mengartikannya secara *majaz*. Ada yang mengatakan, bahwa dalil yang menunjukkan adanya kalimat yang tersembunyi dalam ayat tersebut ialah sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Di antara timur dan barat adalah kiblat jika seseorang menghadap ke arah Ka'bah."*[484]

Mereka mengatakan bahwa kesepakatan kaum muslimin dalam *shaf* atau barisan sangat panjang di luar Ka'bah, hal ini menunjukkan bahwa yang diwajibkan bukan menghadap ke Ka'bah jika bangunannya tidak terjangkau oleh pandangan mata. Yang ingin saya katakan ialah, bahwa kalau yang diwajibkan ialah harus persis mengarah ke bangunan Ka'bah, hal itu jelas sangat sulit. Padahal Allah *Ta'âla* telah berfirman dalam surat **al-Hajj ayat 78**, *"Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan."* Kecuali dengan menggunakan bantuan ilmu ukur dan menggunakan teropong. Padahal, cara-cara lain tidak akan bermanfaat, dan kita juga tidak diperintahkan untuk melakukan *ijtihâd* dalam hal menentukan kiblat dengan ilmu ukur dengan dasar teropong sebagai alat untuk mengetahui luas suatu negeri.

b. Menentukan Arah Kiblat Secara Tepat

Apakah seseorang yang berupaya menentukan arah kiblat diwajibkan menentukan secara tepat arahnya, atau ia hanya sebatas upaya saja? Karena kalau kita berpegang pada kewajiban harus tepat mengarah ke kiblat namun belakangan diketahui ternyata arahnya tidak tepat, maka harus mengulangi shalat. Di lain pihak,apabila kita hanya berpegang pada keharusan berupaya tepat dan ternyata hasilnya tidak tepat, maka tidak ada kewajiban mengulangi shalat, karena ia telah melakukan shalat berdasarkan *ijtihâd*-nya. Menurut Imam Syafi'i, yang diwajibkan ialah tepat menghadap kiblat. Jadi, kalau belakangan terbukti salah, ia harus mengulangi shalat untuk selamanya.[485] Menurut sebagian ulama, ia tidak perlu mengulangi shalat yang telah berlalu asalkan ia memang tidak sengaja, atau ia shalat tanpa menggunakan *ijtihâd*. Inilah pendapat Imam Malik dan Imam Abu Hanifah.[486] Tetapi Imam Ma-

484 Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi, Ibnu Majah, al-Hakim, dan ad-Daruquthni. hadits ini *dha'îf*, karena di dalam *isnâd*nya terdapat nama Abu Mi'syar yang menurut Imam Ahmad an-Nasa'i adalah seorang perawi yang *dha'îf*. Lihat, *Nail al-Authâr* II/189.

485 Lihat, *al-Umm* I/80, dan *al-Majmû'* II/187. Ini pendapat yang dikutip dari Imam Ahmad.

486 Ini pendapat Imam Ahmad, dan pendapat Imam Syafi'i seperti yang dikutip oleh al-Muzani. Lihat, *al-Kâfî* I/167. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/209. Dan lihat, *al-Mughnî* I/429.

lik menganjurkan untuk mengulangi shalat pada waktu itu juga.

Penyebab timbulnya perselisihan pendapat di kalangan para ulama dalam masalah ini, ialah adanya pertentangan antara hadits dan *qiyâs*, selain pertentangan mereka dalam menilai ke*shahîh*an hadits-hadits yang menerangkan tentang hal itu. Yang dimaksud dengan *qiyâs* di sini ialah menyamakan arah dengan menggunakan waktu shalat. Soalnya para ulama sudah sepakat, yang diwajibkan ialah ketepatan. Jika kenyataannya seseorang melakukan shalat sebelum masuk waktunya, ia harus mengulangi shalatnya. Ini berbeda dengan pendapat kontroversial yang katanya dikutip dari Ibnu Abbas dan asy-Syu'bi, serta yang diriwayatkan dari Malik, bahwa misalkan seorang musafir yang tidak mengetahui waktu melakukan shalat isya' sebelum hilangnya cahaya merahm dan itu benar, maka shalatnya sah.

Segi kesamaan antara keduanya ialah bahwa yang satu adalah *miqât* waktu, dan yang satunya lagi adalah *miqât* arah. Adapun hadits yang dimaksud ialah hadits yang bersumber dari Amir bin Rabi'ah, ia berkata, "Kami bersama Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pada suatu malam yang gelap saat dalam perjalanan, sehingga kami tidak bisa mengenali arah kiblat. Kami semua melakukan shalat menghadap arah kiblat sepengetahuan kami masing-masing.[487] Memasuki waktu pagi, ternyata semalam kami melakukan shalat bukan menghadap ke kiblat. Dan ketika hal itu kami tanyakan kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, beliau bersabda, "Shalat kalian telah berlalu (sah)." Lalu turunlah firman Allah **al-Baqarah 115**:

وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ ﴿١١٥﴾

"Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat. Maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah."

Berdasarkan keterangan hadits ini, ayat tersebut adalah ayat *muhkam* (jelas). Jadi, hal ini berlaku dalam kasus seseorang yang sudah terlanjur shalat, tetapi belakangan terbukti ia tidak menghadap ke arah kiblat. Tetapi mayoritas ulama berpendapat bahwa ayat tersebut di*nasakh* dengan firman Allah surat al-Baqarah ayat 149: *"Dan dari mana saja kamu keluar, maka palingkanlah wajahmu ke arah Masjidil Haram. Sesungguhnya ketentuan itu benar-benar sesuatu yang hak dari Tuhanmu. Dan Allah sekali-kali tidak lengah dari apa yang kamu kerjakan."*

Bagi ulama-ulama yang menilai hadits di atas tidak *shahîh*, mereka meng*qiyâs*kan *mîqât* arah dengan *mîqât* waktu. Sementara bagi ulama-ulama yang cenderung berpegang pada hadits tadi, maka shalatnya tidak batal.

c. Shalat di dalam Ka'bah

Dalam pembahasan ini terdapat masalah yang cukup populer, yaitu tentang melakukan shalat di dalam Ka'bah. Mereka berselisih pendapat tentang masalah ini. Sebagian mereka melarangnya secara mutlak.

487 Redaksi haditsnya yang benar ialah, *"Kami sahalat bersama Nabi shallallahu alaihi wa sallam pada suatu malam yang gelap. Kami kesulitan mengenali arah kiblat, dan kami tetap shalat. Ketika matahari telah terbit, ternyata kami shalat tidak menghadap ke arah kiblat. Lalu turunlah firman Allah, 'Maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah.'"* Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi yang menilainya *dha'îf*, karena di dalam *isnâd*nya terdapat nama Asy'ats bin Sa'id As Samman, seorang perawi yang *dha'îf*. Juga diriwayatkan oleh Ibnu Majahdan ad-Daruquthni. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/204, dan *Subûl as-Salâm* I/122.
Perawi haditsnya ialah Abdullah bin Amir bin Rabi'ah bin Malik *al* Anzi. Ia masuk Islam sejak dini, ikut hijrah dua kali, dan akut semua peperangan. Ia wafat pada tahun tiga puluh dua atau tiga puluh tiga atau tiga puluh lima. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/122.

Sebagian membolehkannya juga secara mutlak. Dan sebagian lagi membedakan antara shalat sunat dan shalat *fardhu*. Penyebabnya ialah karena adanya pertentangan antara beberapa hadits, di samping karena adanya beberapa kemungkinan, apakah orang yang shalat di dalam Ka'bah dengan menghadap salah satu dindingnya dari dalam bisa disebut sebagai orang yang menghadap kiblat, sebagaimana kalau ia shalat di luar Ka'bah atau tidak? Dua hadits yang bertentangan tersebut sama-sama hadits *shahîh*.

Pertama, hadits Ibnu Abbas, ia berkata, *"Begitu Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam memasuki Ka'bah, beliau berdoa pada semua sudutnya dan tidak melakukan shalat sampai beliau keluar. Dan begitu sudah berada di luar, beliau baru shalat dua rakaat menghadap Ka'bah seraya bersabda, 'Inilah kiblat.'*[488]

Kedua, hadits Abdullah bin Umar, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* Usamah bin Zaid, Utsman bin Thalhah, dan Bilal bin Rabbah memasuki Ka'bah. Setelah mengunci pintunya, beliau tinggal di sana beberapa saat. Begitu keluar, aku bertanya kepada Bilal, *"Apa yang telah dilakukan oleh beliau. Bilal menjawab, "Beliau berdiri di tengah-tengah antara tiang sebelah kiri dan sebelah kanan serta membelakangi tiga tiang lalu beliau melakukan shalat."*[489]

Ulama-ulama yang cenderung menggunakan pendekatan *tarjîh* atau *nasakh* mengatakan, bahwa shalat di dalam Ka'bah sama sekali dilarang. Mereka berdasarkan pada hadits Ibnu Abbas. Dan ulama-ulama yang berpegang pada hadits Abdullah bin Umar membolehkan semua shalat di dalam Ka'bah. Adapun ulama-ulama yang menggunakan pendekatan *jam'u*, menafsiri hadits Ibnu Abbas sebagai shalat *fardhu*, dan memfokuskan hadits Ibnu Umar pada shalat sunat. Mengkompromikan kedua hadits tersebut memang sulit, karena dua rakaat shalat yang dilakukan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berada di luar Ka'bah seraya bersabda, "Inilah kiblat", adalah shalat sunat.

Adapun ulama-ulama yang menolak dua hadits tersebut karena adanya pertentangan, terbagi menjadi dua. Bagi yang berpegang pada *istishâb* hukum *ijmâ'* dan kesepakatan bersama, mereka tidak memperbolehkan shalat di dalam Ka'bah sama sekali. Dan bagi yang tidak berpegang pada *istishâb* hukum *ijmâ'*, mereka melihat kebelakang, apakah orang yang shalat di dalam Ka'bah bisa disebut ia menghadap kiblat? Jika bisa, berarti shalatnya sah. Begitu pula sebaliknya. Dan inilah pendapat yang lebih kuat.

d. Anjuran Menggunakan Sutrah atau Sekat

Seluruh ulama sepakat atas anjuran untuk dipasang sekat antara orang yang sedang shalat dengan kiblat, jika ia shalat sendirian atau sebagai Imam. Hal ini berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Apabila salah seorang dari kalian telah memasang sekat di hadapannya, hendaklah ia baru melakukan shalat."*[490]

---

488 Diriwayatkan oleh Bukhâri dari hadits Usamah bin Zaid. Lihat, *Nail al-Authâr* II/189.

489 Hadis ini disepakati oleh Bukhâri dan Muslim. Redaksinya ialah, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* Usamah bin Zaid, Bilal, dan Utsman bin Thalhah memasuki Ka'bah. Lalu pintunya dikunci. Setelah mereka membuka pintu, aku lah orang yang masuk. Aku bertemu Bilal dan bertanya, *"Apakah tadi Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam shalat di sini?"* la menjawab, *"Ya. Beliau berdiri di antara dua rukun yamani."* Lihat, *Nail al-Authâr* II/156.

490 Diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Thalhah bin Ubaidillah. Dan ditambahkan, *"...dan ia tidak usah peduli siapa yang lewat di baliknya."* Lihat, *Misykâh al-Mashâbîh* I/242.
Perawi hadits ini adalah Thalhah bin Ubaidillah bin Utsman bin Amr bin Ka'ab bin Sa'ad bin Taim at-Taimi alias Abu Muhammad, salah seorang sahabat yang dijanjikan masuk surga tanpa dihisab. Lihat, *Tajrîd Asmâ' as-Shahâbah.*

Tetapi mereka berbeda pendapat tentang seseorang yang hanya membuat garis karena tidak menemukan sekat. Menurut sebagian besar mereka, ia tidak wajib membuat garis. Dan menurut Imam Ahmad bin Hanbal, ia harus membuat garis di depannya.[491]

Sumber perbedaan pendapat mereka ini dikembalikan pada perbedaan mereka dalam menilai *shahîh* dan tidaknya hadits yang bertentangan tentang pembuatan garis, yakni hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ تِلْقَاءَ وَجْهِهِ شَيْئًا فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَلْيَنْصِبْ عَصًا، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَعَهُ عَصًا فَلْيَخُطَّ خَطًّا وَلَا يَضُرُّهُ مَنْ مَرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ

"Apabila salah seorang di antara kalian akan shalat, hendaklah ia memasang sesuatu di depannya. Jika tidak ada, hendaklah ia menancapkan sebatang tongkat. Dan jika ia tidak membawa tongkat, hendaklah ia membuat garis. Dengan begitu tidak menimbulkan mudharat padanya orang yang lewat di depannya."[492] Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud. Imam Ahmad bin Hanbal menilainya *shahîh*, dan Imam Syafi'i menilainya tidak *shahîh*. Ada riwayat yang mengatakan, bahwa sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* shalat tanpa adanya sekat."[493] Namun hadits yang *shahîh* menyatakan bahwa beliau memasang tongkatnya sebagai sekat.[494]

4. Menutup Aurat

Pembahasan ini terbagi menjadi dua bagian. *Pertama,* tentang menutup aurat. Dan *kedua,* tentang pakaian yang sah dipakai dalam shalat.

a. Hukum Menutup Aurat

Para ulama sepakat bahwa secara mutlak hukum menutup aurat adalah *fardhu.* Tetapi mereka berbeda pendapat, apakah hal itu merupakan salah satu syarat sahnya shalat atau tidak?[495] Dan mereka juga berbeda pendapat soal batasan aurat bagi wanita dan laki-laki.

1) menutup aurat dalam shalat

Pendapat yang populer di kalangan para ulama mazhab Maliki, menutup aurat merupakan salah satu sunat shalat. Sementara menurut Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i, menutup aurat adalah salah satu *fardhu* shalat.[496]

Perbedaan pendapat mereka ini muncul karena adanya beberapa hadits yang terkesan bertentangan, dan juga karena perbedaan mereka dalam mengartikan firman Allah *Ta'âla* surat **al-A'raf ayat 31**, "*Wahai anak Adam, pakaialah pakaianmu yang indah setiap kali memasuki masjid*", apakah itu perintah wajib, atau perintah sunat? Ulama-ulama yang menanggap itu perintah wajib, mengatakan bahwa yang dimaksud ialah

---

491 Lihat, *al Furû'* I/470.

492 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Ibnu Majah, Kata al-Albani, *isnâd* hadits ini *dha'îf*, karena ada keragu-raguan yang cukup berat, dan ada dua perawi yang tidak diketahui identitasnya. Itulah sebabnya beberapa ulama menilainya *dha'îf*. Diantaranya ialah Imam Ahmad. Lihat, *Misykâh al-Mashâbîh* I/242.

493 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dengan *isnâd* yang *dha'îf* bersumber dari al-Fadhl bin Iyadh. Lihat, *Misykâh al-Mashâbîh* I/144.

494 Diriwayatkan oleh Bukhâri bersumber dari Ibnu Umar dengan redaksi, *"Nabi shallallahu alaihi wa sallam pergi ke mushalla, dan ada sekat yang sudah terpasang di depannya. Beliau lalu shalat menghadapnya."* Lihat, *Misykâh al-Mashâbîh* I/241.

495 Tetapi menurut pendapat yang kuat, menutup aurat adalah salah satu syarat shalat. Lihat, *al-Kharsyî 'ala Mukhtashar Khalîl* I/242, dan *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 61.

496 Yang pertama ia mengatakan, termasuk salah satu syarat shalat, seperti yang ditegaskan dalam kitab-kitab mereka. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/172. Lihat, *al-Majmû'* II/157. Imam Ahmad setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Mughnî* I/576.

menutupi aurat. Argumentasinya bahwa latar belakang turunnya ayat tersebut ialah tentang kasus seorang yang melakukan *thawâf* di Ka'bah dalam keadaan telanjang seraya[497] melantunkan sya'ir:

Hari ini terbukalah sebagian tubuh atau sekujurnya
dan apa yang terbuka itu tidak aku halalkan.

Lalu turunlah ayat tersebut.

Selanjutnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memerintahkan, *"Sesudah tahun ini, orang musyrik tidak boleh menunaikan ibadah haji dan thawâf di Baitullâh dengan telanjang."*

Adapun ulama-ulama yang mengartikan itu perintah sunat, mereka mengatakan bahwa yang dimaksud ialah pakaian yang tampak, dan pakaian-pakaian lain yang berfungsi sebagai perhiasan. Mereka berpedoman pada sebuah hadits,

أَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ يُصَلُّوْنَ مَعَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَاقِدِى أُزُرِهِمْ عَلَى أَعْنَاقِهِمْ كَهَيْئَةِ الصِّبْيَانِ، فَيُقَالُ لِلنِّسَاءِ لَا تَرْفَعْنَ رُؤُسَكُنَّ حَتَّى يَسْتَوِىَ الرِّجَالُ جُلُوْسًا

"Beberapa orang sedang shalat bersama Nabi shallallahu alaihi wa sallam dengan melipatkan kain di leher mereka seperti anak-anak kecil. Lalu dikatakan kepada kaum wanita, 'Janganlah kalian angkat kapala kalian sebelum kaum laki-laki benar-benar dalam posisi duduk.'"[498]

Kata mereka, orang yang tidak mempunyai pakaian yang dapat mencukupi untuk menutupi aurat, ia boleh mengerjakan shalat.

2) batas aurat laki-laki

Menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i, batas aurat lelaki ialah antara pusar sampai lutut. Demikian pula menurut Imam Abu Hanifah.[499] Ada sebagian ulama yang berpendapat, batas aurat lelaki adalah *dubur* dan alat kelamin saja.[500]

Penyebab perbedaan pendapat dalam masalah ini ialah dua hadits *shaḥîḥ* yang terkesan bertentangan. *Pertama,* hadits Jurhud, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Paha adalah aurat."*[501]

Kedua, hadits Anas, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam membuka pahanya, padahal beliau sedang duduk bersama sahabat-sahabatnya."*[502]

Kata al-Bukhari, riwayat Anas adalah hadits standar. Sedangkan hadits Jurhud cenderung ekstra hati-hati.[503] Juga ada sebagian ulama yang berpendapat, aurat laki-laki adalah kemaluan, anus, dan paha.

3) batas aurat wanita

Sebagian besar ulama berpendapat, sekujur tubuh wanita adalah aurat, selain wa-

497 Diriwayatkan oleh Muslim, an-Nasa`i, dan Ibnu Abu Syaibah. Lihat, *Fath al Qadîr* II/201, oleh asy-Syaukani.

498 Diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, Abu Dawud, dan an-Nasa`i. Lihat, *Nail al-Authâr* II/77.

499 Dan begitu pula Imam Ahmad. Lihat, *Nail al-Authâr* II/77.

500 Ini versi pendapat dari Imam Ahmad dan Imam Malik. Juga pendapat Ibnu Abu Dzi'b dan Dawud. Lihat, *al-Mughnî* I/578.

501 Diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha`*, Ahmad, Abu Dawud, dan at-Tirmidzi bersumber dari Jurhud al-Aslami. Lihat, *Nail al-Authâr* II/71.

502 Hadis ini bersumber dari Anas *radhiyallahu 'anhu*, *"Sesungguhnya pada peristiwa penaklukan Khaibar Nabi shallallahu alaihi wa sallam membuka kain dari pahanya, sehingga aku sempat melihat putihnya paha beliau "* Diriwayatkan oleh Ahmad, dan Bukhâri. Lihat, *Nail al-Authâr* II/72.

503 Namanya Jurhud bin Khuwailid. Ada yang mengatakan Jurhud bin Razzah bin Adi al-Aslami alias Abdurrahman, salah seorang penghuni komplek Shuffah. Ia ikut menyaksikan peristiwa di Hudaibiyah. Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Tutupi pahamu, karena ia adalah aurat."* Lihat *Tajrîd Asmâ` ash-Shaḥâbah.*

jah dan sepasang telapak tangan. Menurut Imam Abu Hanifah, telapak kaki wanita bukan aurat. Sementara menurut Abu Bakar bin Abdurrahman dan Imam Ahmad, seluruh tubuh wanita adalah aurat.[504]

Penyebab timbulnya perbedaan pendapat dalam masalah ini ialah penafsiran yang beragam terhadap firman Allah *Ta'âla* surat **al-A'raf ayat 31**:

۞ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ ﴿٣١﴾

"Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid."

Pertanyaan yang muncul ialah, apakah pengecualian yang dimaksud daripadanya adalah anggota-anggota tubuh tertentu, atau semua anggota tubuh yang tidak tampak? Ulama-ulama yang berpendapat kalau yang dimaksud ialah anggota tubuh yang tidak terlihat ketika bergerak, mengatakan bahwa seluruh anggota tubuh wanita adalah aurat, termasuk punggung. Mereka berpedoman pada pengertian umum firman Allah *Ta'âla* surat **an-Nuur ayat 31**:

وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنۡهَاۖ ﴿٣١﴾

"dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya."

Sedangkan ulama-ulama yang berpendapat kalau yang dimaksud *perhiasan* ialah sesuatu yang menurut kebiasaan tidak ditutupi, yaitu wajah dan telapak tangan, mereka mengatakan bahwa kedua anggota tubuh tersebut bukan aurat. Mereka beralasan bahwa seorang wanita tidak wajib menutupi wajahnya dalam ibadah haji.

b. Pakaian yang Mencukupi Untuk Shalat

Tentang pakaian, dasarnya ialah firman Allah *Ta'âla* surat **al-A'raf ayat 31**:

۞ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ ﴿٣١﴾

"Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid."

Dan beberapa larangan yang berkaitan dengan bentuk pakaian untuk shalat. Dalam hal ini, penulis kira mereka sepakat bahwa bentuk-bentuk pakaian yang tidak boleh dipakai untuk shalat ialah seperti pakaian pas-pasan yang tidak bisa dipakai untuk menutupi tubuh secara normal. Semua larangan yang menyangkut soal pakaian adalah sebagai langkah *preventif* (pencegahan), supaya aurat tidak sampai terbuka. Penulis yakin tidak ada seorang pun yang menyatakan bahwa shalat dengan pakaian tersebut hukumnya tidak sah, asalkan auratnya tidak terbuka. Bahkan menurut prinsip ulama-ulama mazhab Zhâhiri hal itu wajib.[505]

504 Ini berlaku di luar shalat. Adapun di dalam shalat, berdasarkan kesepakatan para ulama ia boleh membuka wajah dan sepasang telapak tangannya. Tentang sepasang telapak tangan, Imam Ahmad memiliki dua versi pendapat yang berbeda. Lihat, *al-Mughnî* I/601.

505 An-Nawawi melarang bentuk pakaian seperti itu karena sama dengan membuat tangan tidak bisa berbuat apa–apa jika terjadi hal-hal yang sifatnya mendadak. Tetapi kalau tangannya dikeluarkan, auratnya akan terbuka. Larangan ini dikemukakan dalam sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Janganlah salah seorang kalian shalat dengan satu pakaian yang di pundaknya tidak ada sesuatu apa pun. Jika ia tidak mendapati pakaian yang bisa diletakkan pada pundaknya, hendaklah ia memasang tali pengikat sehingga tidak kosong dari sesuatu."* Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim.
Kata an-Nawawi, larangan ini bersifat makruh, bukan bersifat haram. Jadi, kalau seseorang shalat dengan pundak terbuka, shalatnya tetap sah meskipun makruh. Ini pendapat kami, Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan mayoritas ulama *salaf* maupun *khalaf*. Kata Imam Ahmad dan beberapa orang ulama, wajib meletakkan sesuatu pada pundak, berdasarkan lahiriah hadits. Tentang keabsahan shalatnya jika hal itu ditinggalkan Imam Ahmad memiliki dua versi pendapat. Tetapi menurutnya, hal ini hanya khusus berlaku pada shalat fardhu saja, Lihat, *al-Majmû'* II/166. Tentang larangan memakai satu pakaian yang sangat sempit, ada riwayat hadits dari Abu Sa'id al-Khudri yang menyatakan, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam melarang shalat dengan mengenakan satu pakaian yang sempit, atau seseorang berselimut satu secarik pakaian yang tidak ada satu pun lubangnya."* Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *al-Majmû'* II/166.

1) model pakaian laki-laki

Para ulama sepakat bahwa seorang laki-laki cukup mengenakan pakaian satu kain dalam shalat, berdasarkan hadits, *"Nabi shallallahu alaihi wa sallam pernah ditanya, apakah seseorang boleh shalat dengan memakai satu kain?" Beliau bersabda, "Apakah setiap kalian tidak ada yang punya dua kain?"*[506]

Mereka berselisih pendapat tentang orang yang shalat dengan punggung dan perut terbuka. Menurut mayoritas ulama, hukumnya boleh. Karena bagi orang laki-laki, punggung dan perut bukan aurat. Ada sebagian ulama yang berpendapat aneh. Kata mereka, hukumnya tidak boleh, karena Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melarang seseorang shalat dengan mengenakan satu kain, sebab tidak cukup untuk menutup pundaknya.[507] Mereka berpedoman pada firman Allah *Ta'âla* surat **al-A'raf ayat 31**, *"Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid."*

2) model pakaian wanita

Para ulama sepakat bahwa pakaian wanita yang dianggap memadai untuk shalat ialah baju kurung *(dar')* dan kerudung *(khimâr)*, berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Ummu Salamah, sesungguhnya ia bertanya kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "Apa yang dikenakan shalat oleh seorang wanita?" Beliau bersabda, "Kerudung dan baju kurung longgar yang dapat menutupi bagian punggung telapak kakinya."*[508]

Dan juga berdasarkan riwayat hadits dari Aisyah, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, sesungguhnya beliau bersabda,

لَا يَقْبَلُ اللهُ صَلَاةَ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ

"Allah tidak berkenan menerima shalat seorang wanita kecuali dengan mengenakan kudung."[509]

Diriwayatkan bahwa Aisyah, Maimunah, dan Ummu Salamah juga memberikan fatwa seperti itu. Mayoritas ulama mengatakan, jika seorang wanita shalat tanpa kerudung, ia harus mengulang shalatnya waktu itu dan sesudahnya. Kecuali Imam Malik yang mengatakan, bahwa ia hanya wajib mengulangi shalatnya pada waktu itu saja. Menurut mereka, seorang budak perempuan boleh shalat dalam keadaan kepala dan telapak kakinya terbuka.[510] Tetapi al-Hasan al-Bashri mewajibkan ia mengenakan kerudung. Sementara Atha' hanya menganjurkannya.[511]

---

506 Hadis ini diriwayatkan oleh *al-jamaah* bersumber dari Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu*, kecuali at-Tirmidzi. Lihat, *Nail al-Authâr* II/82.

507 Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Abu Hurairah. Lihat, Lihat, *Nail al-Authâr* II/82. Mayoritas ulama cenderung larangan ini bersifat murni.

508 Redaksi haditsnya ialah, bersumber dari Ummu Salamah, sesungguhnya ia bertanya kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Apakah seorang wanita boleh shalat dengan mengenakan baju kurung longgar dan kerudung tanpa memakai kain?"* Beliau bersabda, *"Boleh kalau baju kurung tersebut dapat menutupi bagian punggung telapak kakinya."* Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan al-Hakim. hadits ini dinilai *ma'lul* oleh Abdul Haq, karena Imam Malik dan yang lain meriwayatkannya secara *mauqûf*.
Kata al-Hâfizh, itulah yang benar. Tetapi kata al-Hakim, hadits ini benar *marfû'* atas syarat Bukhâri. Lihat, *Nail al-Authâr* II/77. Dan lihat, *at-Talkhîsh* I/280.

509 Diriwayatkan oleh Imam lima kecuali an-Nasa`i, Ibnu Khuzaimah, dan al-Hakim dari hadits Aisyah. Yang dimaksud dengan seorang wanita di sini ialah wanita yang sudah pintar dan sudah mengalami haid. Bukan orang yang sedang mengalami haid, karena ia jelas dilarang shalat. Kata al-Hâfizh, ad-Daruquthni menilai hadits ini ada *'illat*nya karena diriwayatkan secara *mauqûf*. al-Hakim juga menilai sama, karena diriwayatkan secara *mursal*. Ad-Daruqthni meriwayatkannya dalam *ash-Shaghîr* dan *al-Ausath* bersumber dari Abu Qatadah dengan redaksi, *"Allah tidak berkenan menerima shalat dari seorang wanita sampai ia menyembunyikan perhiasannya, dan dari seorang anak perempuan yang sudah mengalami haid sampai ia berkerudung."* Lihat, *at-Talkhîsh* I/279.

510 Lihat, *al-Majmû'* II/159.

511 Lihat, *al-Majmû'* II/160. Tetapi an-Nawawi yang mengutip dari Ibnu al-Munzdir yang juga mengutip dari Hasan al-Bashri memberikan catatan bahwa jika ia telah menikah, atau telah dimerdekakan oleh tuannya, ia harus menutupi kepalanya. Ibnu Sirin seperti yang dikutip oleh *al-Mu*tawali juga mengatakan, bahwa budak *ummul walad* harus menutupi kepalanya dalam shalat. Lihat, *al-Majmû'* II/160.

Penyebab timbulnya perselisihan pendapat berpangkal pada pertanyaan, apakah suatu *khitâb* (pesan ilahi) yang ditujukan kepada salah satu jenis itu mencakup orang-orang yang berstatus merdeka sekaligus orang-orang yang berstatus budak? Atau hanya mencakup budak-budak secara bersama-sama, atau hanya mencakup orang-orang yang berstatus merdeka saja, bukan yang berstatus budak? Mereka juga berselisih pendapat mengenai seorang lelaki yang shalat dengan mengenakan pakaian sutra. Sebagian mereka ada yang memperbolehkannya,[512] dan sebagian ada yang tidak memperbolehkannya.[513] Namun ada pula yang menganjurkan untuk mengulangi shalatnya pada waktu itu juga.

Penyebab perselisihan mereka dalam masalah ini ialah, apakah sesuatu yang dilarang secara mutlak untuk dijauhi itu merupakan syarat sahnya shalat atau tidak? Bagi para ulama yang menganggap itu syarat, mereka berpendapat bahwa tidak boleh hukumnya shalat dengan memakai pakaian yang terbuat dari sutra. Sementara bagi ulama-ulama yang menganggap memakai kain sutra itu berdosa dan shalatnya tetap sah, mereka mengatakan bahwa hal itu bukan merupakan syarat sahnya shalat, sebagaimana bersuci yang merupakan syarat. Masalah ini sama seperti masalah tentang seseorang yang shalat di rumah yang disita, dan perselisihan pendapat tentang masalah ini cukup terkenal.

5. Syarat Bersuci dari Najis dalam Shalat

Sebagian ulama yang mengatakan bahwa bersuci dari najis adalah sunat *muakkad*, dengan sendirinya mereka menolak pendapat yang mengatakan bahwa hal itu termasuk dari syarat sahnya shalat. Dan pendapat yang menyatakan kalau hal itu hukumnya *fardhu* secara mutlak, boleh Jadi, itu adalah *fardhu* dalam shalat, atau boleh Jadi, tidak seperti itu. Abdul Wahab mengutip dua versi pendapat dalam masalah ini.[514] *Pertama,* bahwa menghilangkan najis merupakan salah satu syarat sah shalat kalau memang mampu dan ingat. *Kedua,* itu bukan merupakan syarat. Yang dikutip oleh Abdul Wahab bahwa itu merupakan syarat, pada hakikatnya hal itu tidak muncul dari sebuah pendapat yang sudah cukup populer bahwa bersuci dari najis adalah sunat *muakkad*, melainkan muncul dari pendapat bahwa hal itu adalah salah satu syarat sah shalat dalam keadaan mampu dan ingat. Masalah ini sudah dibahas dalam bagian pertama kitab ini, yaitu *bersuci.*

Di sana dapat diketahui munculnya perselisihan pendapat tentang masalah ini. Namun masalah yang dibahas sekarang hanya yang terkait dengan, apakah sesuatu yang diperintahkan sebagai suatu *fardhu* mutlak yang ada pada shalat sekaligus merupakan *fardhu* shalat atau tidak? Jawabnya, secara prinsip sesuatu yang diperintahkan secara mutlak tidak berarti menjadi syarat sahnya perbuatan lain yang diperintahkan, meskipun perbuatan itu termasuk perbuatan di dalamnya. Kecuali ada perintah lain. Begitu pula dengan hal-hal yang dilarang secara mutlak, tidak berarti menjadi syarat sahnya pekerjaan lain. Kecuali ada perintah lain.

6. Ketentuan Tempat-tempat yang Bisa Digunakan Untuk Shalat dan Tempat-tempat yang Tidak Bisa Digunakan Untuk Shalat

Sebagian ulama memperbolehkan shalat di semua tempat yang tidak terkena najis.[515] Dan

512 Ini pendapat Imam Syafi'i yang didukung oleh mayoritas ulama. Lihat, *al-Majmû'* II/170.
513 Ini menurut salah satu versi pendapat paling *shahîh* dari Imam Ahmad. Lihat, *al-Majmû'* II/170, dan *al-Mughnî* I/588.
514 Yakni dari pendapat Imam Malik.
515 Menurut salah satu versi pendapat Imam Ahmad, pendapat Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan Imam Syafi'i. Lihat, *al-Mughnî* II/67.

sebagian yang lain mengecualikan tujuh tempat dari hal itu, yakni di tempat kotoran, di tempat menyembelihan binatang, di kuburan, di jalan raya, di kamar mandi, di kandang unta, dan di atas atap Ka'bah.[516] Ada sebagian ulama yang mengecualikan kuburan.[517] Dan juga ada yang mengecualikan kuburan dan kamar mandi.

Selain itu ada di antara ulama yang menganggap makruh melakukan shalat di tempat-tempat tersebut, namun shalatnya tidak batal.[518] Inilah salah satu versi pendapat Imam Malik. Adapun versi pendapatnya yang lain memperbolehkannya berasal dari riwayat Ibnu al-Qasim.

Perselisihan pendapat mereka ini disebabkan adanya pertentangan antara beberapa hadits tentang hal itu. Dalam hal ini terdapat dua hadits yang ke*shahîh*annya telah disepakati, dan juga dua hadits lain yang ke*shahîh*annya diperselisihkan. Dua hadits yang pertama ialah,

1. Sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam:*

أُعْطِيْتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ اَحَدٌ قَبْلِي، وَذَكَرَ فِيْهَا، وَجُعِلَتْ لِيَ الْاَرْضَ مَسْجِدًا وَطَهُوْرًا، فَأَيْنَمَا اَدْرَكَتْنِي الصَّلَاةُ صَلَّيْتُ

"Aku diberi lima perkara yang tidak pernah diberikan kepada seorang (nabi) pun sebelumku." Beliau menyebutkan antara lain, "... dan bumi dijadikan untukku sebagai tempat sujud serta sesuatu yang suci (lagi menyucikan). Jadi, di mana saja aku mendapati shalat, aku pun shalat."[519]

2. Sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam:*

اِجْعَلُوْا مِنْ صَلَاتِكُمْ فِي بُيُوْتِكُمْ وَلَا تَتَّخِذُوْهَا قُبُوْرًا

"Lakukanlah shalatmu di rumahmu, dan jangan kamu jadikan ia kuburan."[520]

Dan dua hadits yang ke*shahîh*annya diperselisihkan ialah:

1. Hadits yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzi, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam melarang shalat di tujuh tempat yakni di tempat kotoran, di tempat menyembelihan binatang, di kuburan, di jalan raya, di kamar mandi, di kandang unta, dan di atas atap Ka'bah."*[521]
2. Riwayat dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau bersabda, *"Shalatlah di kandang kambing, dan janganlah shalat di kandang unta."*[522]

Tentang hadits-hadits tadi, ada tiga kelompok ulama yang menggunakan tiga pendekatan yang berbeda. *Pertama,* mereka menggunakan

---

516 Menurut salah satu versi pendapat Imam Ahmad. Jika seseorang shalat di sana, ia harus mengulangi shalatnya. Lihat, *al-Mughnî* II/67.

517 Hadis ini diriwayatkan dari Ali, Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Atha', Ibrahim an-Nakha'i, dan Ibnu al-Mundzir. Tetapi mereka semua menganggapnya makruh. Dan menurut mereka, shalatnya boleh. Lihat, *al-Mughnî* II/67 dan *al-Majmû'* II/150.

518 Hadis ini diriwayatkan dari Ali, Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Atha', Ibrahim an-Nakha'i, Ibnu al-Mundzir, dan juga Imam Syafi'i. Lihat, *al-Mughnî* II/152, dan *al-Mughnî* II/67.

519 *Takhrîj*nya sudah dikemukakan sebelumnya.

520 Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, Abu Dawud. Dan Ahmad. Lihat, *al-Jâmi' as-Shaghîr* I/10, oleh as-Suyuthi.

521 Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dan Ibnu Majah bersumber dari Ibnu Umar. Kata at-Tirmidzi, *isnâd* hadits ini tidak kuat. Hafalan Zaid bin Jubair dipertanyakan.
Kata az-Zaila'i, para ulama sepakat bahwa Zaid bin Jubair adalah seorang perawi yang *cha'îf.* Kata Bukhâri, haditsnya *munkar.* Kata an-Nasa'i, ia tidak *tsiqah.* Dan kata Abu Hatim serta al-Azdi, haditsnya sangat *munkar.* Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari jalur *sanad* Umar juga seperti itu. *Illat*nya terletak pada Abu Shalih seorang penulis dari al-Laits bin Sa'ad yang nama aslinya ialah Abdullah bin Shalih, karena ia adalah seorang perawi yang kontroversial. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/223, dan *Subûl as-Salâm* I/135.

522 Diriwayatkan oleh Imam Ahmad, at-Tirmidzi menilainya *shahîh;* bersumber dari Abu Hurairah, dan oleh Ibnu Majah. Juga diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Jabir bin Samurah. Lihat, *Nail al-Authâr* II/152. Imam Ahmad berpendapat seperti itu. Katanya, dalam keadaan apa pun tidak sah shalat di kandang unta.

pendekatan *tarjîh* dan *nasakh*. *Kedua,* mereka menggunakan pendekatan *binâ'*. Dan *ketiga,* mereka menggunakan pendekatan *jam'u*.

Kelompok pertama (*tarjîh* dan *nasakh*), berdasarkan pada sebuah hadits *masyhûr*, yakni sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "....Tanah dijadikan untukku sebagai tepat sujud dan sesuatu yang suci (menyucikan)."* Kata mereka, hadits ini me*nasakh* hadits-hadits lainnya, karena hal tersebut merupakan bagian dari kelebihan-kelebihan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yang tidak bisa di*nasakh*.

Kelompok kedua (*binâ'*), mengatakan, bahwa hadits yang memperbolehkan shalat di semua tempat bersifat umum. Dan hadits yang melarangnya bersifat khusus. Jadi, yang khusus harus digabungkan pada yang umum. Di antara kelompok ini ada yang mengecualikan tujuh tempat di atas, dan ada yang hanya mengecualikan kamar mandi dan kuburan saja. Alasannya, kedua hal itu sudah ditetapkan dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* karena juga ada larangan shalat di kedua tempat tersebut yang diriwayatkan dari beliau secara tersendiri. Bahkan ada sebagian ulama yang hanya mengecualikan kuburan saja, berdasarkan hadits yang sudah dikemukakan sebelumnya tadi.

Semetara kelompok ketiga (*jam'u*), tidak mengecualikan dalil yang bersifat khusus dari dalil yang bersifat umum. Kata mereka, hadits-hadits yang melarang itu mungkin implikasinya adalah larangan yang bersifat makruh, dan hadits-hadits yang memerintahkan mungkin implikasinya adalah perintah yang bersifat mubah atau boleh.

Para ulama berbeda pendapat mengenai shalat di tempat ibadah kaum yahudi dan gereja. Sebagian mereka menghukumi makruh. Sebagian yang lain menghukumi mubah.[523] Dan sebagian lagi membedakan antara tempat-tempat yang ada patung dan gambar-gambar, dan tempat-tempat yang tidak ada patung dan gambar-gambarnya. Inilah pendapat Ibnu Abbas,[524] dan berdasarkan ucapan Umar bin al-Khathab, "Kita memasuki gereja-gereja bukan karena patung-patungnya." Jadi, para ulama yang menghukumi makruh beralasan bukan karena patung-patung yang dimungkinan terkena najis.

Selanjutnya para ulama sepakat tentang masalah shalat di atas tanah. Yang mereka perselisihkan ialah soal shalat di atas permadani dan tempat-tempat lain yang biasa digunakan sebagai tempat duduk. Mayoritas mereka memperbolehkan sujud di atas tikar dan sebagainya, meskipun hal itu hukumnya makruh. Inilah pendapat Imam Malik bin Anas.[525]

7. Tempat-Tempat yang Tidak Bisa Digunakan Untuk Shalat

Kaum muslimin sepakat bahwa ada beberapa ucapan dan perbuatan yang harus ditinggalkan dalam shalat. Yang berupa perbuatan ialah

---

523 Di antara mereka ialah al-Hasan, Umar bin Abdul Aziz, asy-Syu'bi, al-Auza'i, dan Sa'id bin Abdul Aziz. Juga diriwayatkan dari Umar, dan juga dari Abu Musa. Lihat, *al-Mughnî* II/75, oleh Ibnu Qudamah.

524 Menurut Ibnu Abu Syaibah dalam Mushannaf Ibni Abi Syaibah, makruh hukumnya kalau di dalamnya ada gambar-gambar. Pendapat yang sama dikutip dari Imam Malik. Alasannya, karena ada gambar dan karena ada najis di telapak kaki mereka. Lihat, *al-Madûnah al-Kubra* I/90. Lihat, *al-Kâfî* I/206.

525 Seolah-olah Imam Malik, dilarang shalat di atas sesuatu yang bukan ditumbuhkan oleh tanah. Contohnya seperti kulit, bulu, rambut, dan lain sebagainya. Padahal tidak begitu, karena ada pendapat darinya dalam *al-Madûnah* yang menyatakan bahwa boleh shalat di atas segala sesuatu, termasuk kulit binatang-binatang buas, atau di atas bulu atau rambut bangkai, baik yang diambil dalam keadaan hidup-hidup atau sudah mati. Tetapi makruh hukumnya shalat di atas kulit bangkai yang meskipun sudah disamak. Demikian pula dengan kulit keledai. Lihat, *al-Madûnah* I/91.
An-Nawawi mengutip dari Imam Malik bahwa hukum shalat seperti itu adalah makruh murni. Ia juga mengutip dari ulama-ulama Syi'ah bahwa tidak boleh shalat di atas bulu, karena ia tidak tumbuh dari tanah. Pendapat ini juga ia kutip dari mayoritas ulama. Menurut Imam Syafi'i, tidak makruh hukumnya shalat di atas bulu, atau karpet, atau permadani, dan lain sebagainya. Lihat, *al-Majmû'* II/155. kata Ibnu Abdul Barr, Imam Malik dan lainnya menganjurkan shalat di atas lantai, tanah, dan lain sebagainya. Soalnya hal itu lebih berpotensi menimbulkan sikap tawadhu'. Lihat, *al-Kâfî* I/206.

semua perbuatan di luar perbuatan-perbuatan shalat, kecuali membunuh kalajengking dan ular yang menjadi perdebatan di kalangan para ulama, karena adanya pertentangan antara hadits dan *qiyâs*. Setahu penulis, mereka sepakat atas kebolehan melakukan perbuatan atau gerakan yang ringan. Sementara yang berupa ucapan ialah semua yang di luar ucapan atau bacaan-bacaan shalat. Mereka juga sepakat, bahwa hal itu dapat membatatalkan shalat jika disengaja. Hal itu berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat **al-Baqarah ayat 238**, *"Dan tegakkanlah shalat karena Allah dengan khusyu' dan patuh."*[526] Dan juga berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, "Sesungguhnya Allah mengeluarkan perintah-Nya sekehendak-Nya. Dan di antara perintah yang dikeluarkan oleh Allah ialah, janganlah kalian berbicara dalam shalat."[527]

Di antara hadits yang melarang berbicara dalam shalat ialah, hadits Ibnu Mas'ud dan Zaid bin Arqam, "Sesungguhnya kami biasa berbicara dalam shalat, sampai turun ayat, *'Dan tegakkanlah shalat karena Allah dengan khusyu' dan patuh.'* Lalu kami diperintah untuk diam dan dilarang untuk berbicara."[528]

Dan juga hadits Mu'awiyah bin al-Hakam As-Sulami, ia berkata,

سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ:
إِنَّ صَلَاتَنَا لَا يَصْلُحُ فِيْهَا شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ النَّاسِ،
إِنَّمَا هُوَ التَّسْبِيْحُ وَالتَّهْلِيْلُ وَالتَّحْمِيْدُ وَقِرَأَةُ
الْقُرْأَنِ

"Aku pernah mendengar Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda, 'Sungguh dalam shalat kita tidak patut ada sedikipun ucapan manusia, karena shalat kita adalah berisi ucapan tasbîh, tahlîl, tahmîd, dan bacaan Al-Quran.'"[529]

Hanya saja mereka berselisih pendapat dalam dua hal. *Pertama,* tentang orang yang berbicara dalam shalat karena lupa. *Kedua,* tentang orang yang sengaja berbicara dengan sengaja demi kepentingan shalat. Al-Auza'i mengemukakan pendapat yang kontroversial. Katanya, orang yang berbicara dalam shalat untuk menyelamatkan jiwa atau demi sesuatu yang sangat penting, ia boleh melanjutkan shalatnya. Versi pendapat yang populer dari Malik menyatakan, bahwa sengaja berbicara demi kebaikan shalat, hal itu tidak membatalkan shalat.[530] Sementara menurut Imam Syafi'i, berbicara yang bagaimana pun dapat membatalkan shalat, kecuali karena lupa.[531]

Beda pendapat para ulama ini berpulang pada adanya beberapa hadits tentang hal itu yang secara lahiriah terkesan bertentangan. Intinya, hadits-hadits yang sudah disebutkan sebelumnya secara umum menunjukkan larangan berbicara ketika shalat. Sementara hadits Abu Hurairah yang cukup populer menyatakan,

---

526 Kata ash-Shan'ani, inilah pendapat sebagian ulama. Argumen mereka ialah hadits yang diriwayatkan oleh Imam empat dan dinilai *shahîh* oleh Ibnu Hibban bersumber dari Abu Hurairah, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Bunuhlah* al-Aswad*ain (dua binatang hitam) dalam shalat, yakni ular dan kalajengking."* al-Aswadain adalah nama untuk kedua jenis serangga tersebut. Kata ulama-ulama dari golongan al Hadi, sesunguhnya hal itu bisa membatalkan shalat. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/141.

527 Dalam versi riwayat lain disebutkan, *"....Kita tidak boleh berbicara saat sedang shalat."* Diriwayatkan oleh Imam Ahmmad, an-Nasa'i, Abu Dawud, dan Ibnu Hibban. Lihat, *Nail al-Authâr* II/257.

528 Hadis ini diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Ibnu Majah. Lihat, *Nail al-Authâr* II/254.

529 Diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, an-Nasa'i, Abu Dawud, Ibnu Hibban, dan al-Baihaqi. Lihat, *Nail al-Authâr* II/257. Perawi hadits ini ialah Mu'awiyah bin al-Hakam as-Sulami. Ia tinggal di Madinah, tetapi kebanyakan keluarganya berada di tengah warga Hijaz. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/127.

530 Kata penulis kitab *al-Kâfî*, jika itu memang demi kebaikan shalat. Murid-murid Imam Malik setuju pada pendapat ini. Ada yang mengatakan, bicara sedikit atau banyak itu membatalkan shalat, baik ada urusannya dengan shalat atau tidak. Lihat, *al-Kâfî* I/207.

531 Lihat, *al-Majmû'* IV/15. Ini adalah pendapat Imam Ahmad dan mayoritas ulama ahli fiqih. Lihat, *al-Mughnî* II/46. Menurut pendapat Imam Ahmad seperti yang dikutip oleh beberapa muridnya, jika seseorang berbicara sesuatu untuk menyempurnakan shalat atau ada urusannya dengan shalat, hal itu tidak membatalkannya. Lihat, *al-Mughnî* II/47.

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انْصَرَفَ مِنَ اثْنَيْنِ، فَقَالَ لَهُ ذُوْ الْيَدَيْنِ أَقَصَرْتَ الصَّلاَةَ أَمْ نَسِيْتَ يَا رَسُوْلَ اللهِ؟ فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ: أَصَدَقَ ذُوْ الْيَدَيْنِ؟ فَقَالُوْا: نَعَمْ، فَقَامَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ أُخْرَيَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ

Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam berlalu setelah menyeleasaikan dua rakaat. Dzul Yadain bertanya kepada beliau, "Anda mengqashar shalat atau Anda lupa, wahai Rasulullah?" Beliau bersabda, "Benarkah Dzul Yadain?" Para sahabat menjawab, "Ya." Setelah melakukan shalat dua rakaat lagi, beliau lalu salam."[532]

Secara lahiriah, hadits di atas memberi petunjuk bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* berbicara dengan para sahabat. Tetapi selanjutnya mereka tetap meneruskan shalatnya dan bukan menghentikannya. Ulama-ulama yang berpedoman pada lahiriah hadits ini, dan menganggap hal itu khusus menyangkut bicara demi memperbaiki shalat, maka mereka mengecualikannya dari berbicara secara umum. Inilah pendapat Imam Malik bin Anas. Sementara ulama-ulama yang berpendapat bahwa di dalam hadits tadi tidak ada dalil yang menyebutkan kalau para sahabat berbicara dengan sengaja di dalam shalat, dan yang jelas mereka berbicara karena mengira shalatnya disingkat, dan Nabi pun berbicara karena mengira shalatnya sudah selesai, dan menurut mereka tidak sah orang berbicara setelah mendengar ucapan Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Shalat ini tidak di*qashar*, dan aku juga tidak lupa", maka mereka mengatakan bahwa hadits tersebut mengandung pengertian boleh berbicara hanya khusus bagi orang yang tidak sengaja.

Jadi, perbedaan pendapat antara Imam Malik dan Imam Syafi'i tentang mengecualikan dari yang umum, ialah perbedaan mereka dalam memahami hadits tersebut. Namun dalam masalah ini Imam Syafi'i juga berpegang pada dasar umum, yakni sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Dihilangkan dari umatku beban kesalahan yang timbul karena khilaf dan lupa."*[533] Sementara Imam Abu Hanifah cenderung mengartikan hadits-hadits larangan pada pengertian secara umum. Menurutnya, hadits-hadits terse-

532 Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, Ahmad, dan lainnya. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/202.
Kata ash-Shan'ani, menurut keterangan dari seseorang bernama Khirbaq, disebut *"dzul yadain"*, karena apa yang ada di tangannya cukup panjang. Di antara sahabat ada yang dipanggil *"dzusy syimalain"* yang berbeda dengan *"dzul yadain"*. Tetapi az-Zuhri ragu. Menurutnya, *"dzul yadain"* dan *"dzusy syimal"* itu orangnya sama. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/202.

533 Kata az-Zaila'i *rahimahullah*, tidak ditemukan redaksi seperti itu, meskipun semua ulama ahli fiqih menyebutkan seperti itu. Yang kami temukan justru redaksi, *"Allah memaafkan tiga hal dari umat ini ..."* Diriwayatkan oleh Ibnu Adi dalam *al-Kâmil* dari hadits Abu Bakrah. Riwayat yang lazim ialah, *"Sesungguhnya Allah memaafkan untuk umatku dari kekhilafan dan lupa."* Demikian pula yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas, Abu Dzar, Tsauban, Abu Darda', Ibnu Umar, dan Abu Bakrah.
Hadis ini diriwayatkan oleh Ibnu Abbas bersumber dari Ibnu Abbas dengan redaksi, *"Sesungguhnya Allah memaafkan dari umatku kekeliruan, lupa, dan sesuatu yang mereka dipaksa terhadapnya."* hadits ini juga diriwayatkan oleh al-Hakim bersumber dari Ibnu Abbas secara *marfû'*. Dan juga diriwayatkan oleh ibnu Abbas bersumber dari Abu Dzar secara *marfû'*. ath-Thabarani meriwayatkannya dalam *Mu'jam at-Thabaranî* bersumber dari Tsauban dengan redaksi, *"Sesungguhnya Allah memaafkan dari umatku tiga perkara; yakni khilaf, lupa, dan keterpaksaan."* Diriwayatkan oleh ath-Thabarani bersumber dari Abu Darda' dengan redaksi,
"Sesungguhnya Allah memaafkan dari umatku tiga hal; yakni kekeliruan, lupa, serta sesuatu yang mereka terpaksa melakukannya." Dan diriwayatkan oleh Abu Nu'aim dalam *al-Hilyah* bersumber dari Ibnu Umar, ia berkata, *"Sesungguhnya Allah menghilangkan dari umatku kekeliruan, lupa, serta sesuatu yang terpaksa mereka lakukan."* Katanya, hadits ini *gharîb* dari hadits Malik yang diriwayatkan secara tunggal oleh Mushaffa dari al-Walid.
Al-Uqaili meriwayatkan hadits ini dalam kitabnya, dan menganggap bahwa ada *illat* (cacat) yang terletak pada Ibnu Mushaffa di dalam *sanad*nya, dan dinilai *dha'îf* oleh Imam Ahmad. Ibnu Adi meriwayatkannya dalam *al-Kâmil* bersumber dari Abu Bakrah dengan redaksi *"Sesungguhnya Allah memaafkan tiga perkara dari umatku; yakni khilaf, lupa, dan sesuatu yang mereka tidak suka melakukannya."* Katanya, ini termasuk hadits-hadis *munkar* Ja'far. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/65.

but m*anasakh* hadits Dzul Yadain yang sudah ada lebih dahulu.

8. Niat dan Tata Cara Pensyaratannya dalam Shalat

Para ulama sepakat bahwa niat merupakan syarat sahnya shalat, karena shalat adalah pokok ibadah yang berlaku dalam syariat untuk kemaslahatan yang rasional, yaitu maslahat-maslahat yang bisa ditangkap dengan indera.

Mereka berselisih pendapat, apakah niat seorang makmum harus sama dengan niat seorang Imam dalam penentuan wajib dan tidaknya jenis shalat? Soalnya tidak boleh makmum shalat zhuhur di belakang seorang Imam yang shalat ashar? Juga tidak boleh Imam shalat shalat sunat, sementara bagi makmum merupakan shalat *fardhu*. Menurut Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, niat seorang makmum harus sama dengan niat Imamnya.[534] Namun menurut Imam Syafi'i, kesamaan niat bukan suatu kewajiban.[535]

Pangkal perbedaan pendapat mereka ini ialah adanya pertentangan pengertian antara sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Sesungguhnya Imam diangkat adalah untuk diikuti"*, dengan keterangan riwayat dalam hadits Mu'adz, bahwa sesungguhnya setelah shalat bersama Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* ia shalat lagi dengan kaumnya.[536] Ulama-ulama yang berpendapat hal itu hanya khusus berlaku bagi Mu'adz, sedangkan hadits Nabi yang berlaku umum- *"Sesungguhnya Imam itu diangkat adalah untuk diikuti"*[537] tadi mencakup niat, maka mereka mensyaratkan kesamaan niat Imam dan makmum. Sementara ulama-ulama yang berpendapat bahwa hukum boleh ini tidak hanya berlaku bagi Mu'adz melainkan juga bagi orang-orang *mukallaf* lainnya, dan itulah yang ada dasarnya, maka mereka mengatakan, bahwa hadits Mu'adz tidak terlepas dari dua kemungkinan. Mungkin hadits pertama menyebutkan tidak mecakup niat, karena secara lahiriah hadits yang bersifat umum ini hanya menyinggung soal perbuatan. Jadi, hadits ini tidak bertentangan dengan hadits Mu'adz. Atau mungkin hadits pertama juga mencakup niat, sehingga hadits Mu'adz merinci hadits pertama yang bersifat umum.

Perihal niat, terdapat beberapa masalah yang tidak ada hubungannya dengan yang terucap dari syariat. Hal ini sengaja penulis kesampingkan, karena tujuan pertama penulis ialah membicarakan masalah-masalah yang berkaitan dengan apa yang terucap dari syariat.[*]

---

534 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 77. Menurut Imam Abu Hanifah, kalau niat seorang makmum tidak sesuai dengan Imam, yakni ia berniat mengikuti Imam dan tidak menentukan shalatnya Imam (apakah shalat zhuhur atau ashar atau yang lainnya ed), dan juga tidak meniatkan fardhu waktu shalat (apakah shalat sunat atau shalat fardhu ed), para ulama berbeda pendapat. Kata sebagian mereka, hal itu tidak sah. Dan kata sebagian yang lain, sah karena makmum itu adalah orang yang mengikuti dan bersekutu yang menuntut harus ada kesamaan. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* I/264. Jika ia niat seperti shalatnya Imam, tetapi tidak berniat mengikutinya, hal itu juga tidak sah. Kata sebagian yang lain lagi, jika ia menunggu Imam b*ertakbiratul ihrâm*, kemudian ia setelah itu ia b*ertakbir* juga, maka niat makmumnya dianggap cukup. Sebab, menunggu itu berarti bermaksud mengikuti, dan itu bisa diartikan niat. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/65.
Menurut pendapat Imam Ahmad, jika seseorang shalat zhuhur di belakang Imam yang shalat ashar, atau seseorang yang shalat fardhu di belakang orang yang shalat sunat, dalam masalah ini ada dua versi pendapat. *Pertama*, tidak sah. Demikian yang dinyatakan oleh Imam Ahmad dalam riwayat Abu al-Harits bin Hanbal tentang orang yang shalat fardhu di belakang orang yang shalat sunat. Inilah pendapat pilihan sebagian besar Imam Ahmad. *Kedua*, boleh, sebagaimana yang dikutip oleh Ismail bin Sa'ad. Begitu pula yang berlaku untuk shalat zhuhur, dan ashar. Terjadi silang pendapat di antara para ulama yang menyangkut tentang shalat sunat di belakang orang yang shalat fardhu. Lihat, *al-Mughnî* I/266.

535 Ini adalah versi pendapat kedua Imam Ahmad yang dikutip oleh Ismai; bin Sa'ad, dan Abu Dawud. Kata penulis kitab *al-Mughnî*, riwayat ini *shahîh* karena diperkuat oleh hadits Mu'adz. Lihat, *al-Mughnî* I/266, dan *al-Majmû'* IV/150.

536 Hadis Mu'adz ini disepakati oleh Bukhâri dan Muslim. Redaksinya, *"Mu'adz shalat isya' di akhir waktu bersama Nabi shallallahu alaihi wa sallam. Kemudian ia pulang kepada kaumnya, kemudian mengulangi shalatnya bersama mereka."* hadits senada diriwayatkan oleh Imam Syafi'i dalam kitabnya *al-Umm* dan *Musnad as-Syâfi'i*. Lihat, *al-Majmû'* IV/152

537 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *al-Majmû'* IV/152.

C. RUKUN-RUKUN SHALAT

Pembahasan ini mencakup ucapan-ucapan atau bacaan serta perbuatan-perbuatan dalam shalat yang lazim disebut rukun. Bacaan dan tata cara dari segi kuantitasnya dalam shalat *fardhu* itu bersifat relatif, baik dari segi apakah shalat *fardhu* itu dilakukan sendirian atau berjama'ah, atau dari segi waktunya shalat. Contohnya seperti beda antara shalat zhuhur di hari Jum'at dan di hari-hari yang lainnya, dalam keadaan sedang tidak bepergian atau sedang bepergian, dalam suasana aman atau sedang dalam ketakutan, dan dalam keadaan sehat atau sakit.

Supaya pembahasan ini tersusun rapi dan mengalir lancar, maka pertama-tama akan dibicarakan terlebih dahulu beberapa masalah yang terkait dengan seluruh jenis shalat, lalu pembicaraan secara khusus tentang jenis-jenis shalat satu persatu. Inilah yang paling mudah, meskipun kemungkinan terjadi pengulangan. Tetapi mengingat inilah cara yang ditempuh oleh para ulama ahli fiqih, maka kami mengikuti mereka.

Penulis menjadikan bagian ini terdiri dari enam bahasan.

Pertama, tentang orang yang shalat sendirian, yang tidak sedang bepergian, yang dalam suasana aman, dan yang sehat. *Kedua,* tentang shalat berjama'ah. Artinya, tentang hukum-hukum Imam dan makmum dalam shalat. *Ketiga,* tentang shalat Jum'at. *Keempat,* tentang shalat dalam bepergian. *Kelima,* tentang shalat dalam suasana takut. *Keenam,* tentang shalat orang yang sakit.

1. Orang yang Shalat Sendirian, yang Tidak Sedang Bepergian, yang dalam Suasana Aman, dan yang Sehat

Topik ini terdiri dari dua pembahasan. *Pertama,* tentang bacaan-bacaan shalat. Dan *kedua,* tentang perbuatan-perbuatan dalam shalat.

a. Bacaan-bacaan dalam Shalat

Pembahasan ini meliputi sembilan masalah pokok:

1) takbir

Ada tiga pendapat di kalangan para ulama soal *takbir*. Sebagian mereka mengatakan, semua *takbir* dalam shalat hukumnya wajib. Sebagian lagi mengatakan, tidak semua *takbir* dalam shalat hukumnya wajib.[538] Dan sebagian lagi mengatakan, hanya *takbiratul ihram* saja yang hukumnya wajib. Yang terakhir ini adalah pendapat mayoritas ulama.[539]

Penyebab perbedaan pendapat antara para ulama yang mewajibkan semua *takbir*, dan para ulama yang hanya mewajibkan *takbiratul ihram* saja ialah kesan adanya pertentangan antara yang dikutip dari sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dan yang dikutip dari tindakan beliau. Disebutkan dalam hadits Abu Hurairah yang cukup populer, bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* pernah bersabda kepada seorang sahabat yang memohon beliau mengajarinya shalat,

إِذَا أَرَدْتَ الصَّلَاةَ فَأَسْبِغِ الْوُضُوْءَ، ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ ثُمَّ كَبِّرْ ثُمَّ اقْرَأْ

538 Ini pendapat Imam Ahmad. Katanya, *takbiratul ihrâm* adalah rukun yang tidak bisa disusuli dengan sujud *sahwi*. Sedangkan *takbir-takbir* lainnya juga wajib, tetapi bisa disusuli dengan sujud *sahwi*. Lihat, *Manâr as-Sabîl* I/87.

539 Di antara mereka ialah tiga Imam mazhab; yakni Imam Abu Hanifah, Imam Malik, dan Imam Syafi'i. Tetapi menurut Imam Abu Hanifah, sah dengan membaca setiap yang disebut zikir. Yang dimaksud dengan pujian murni kepada Allah ialah mengagungkan-Nya. Contohnya seperti ucapan *Allâhu Akbar* (Allah Mahabesar). Demikian pula dengan menyebut nama sifat-Nya.
Contohnya seperti *ar-Rahmânu Akbar* (Sang Pengasih Mahabesar), atau *ar-Rahîmu Ajallu* (Sang Pemurah Maha Agung), atau dengan mengucap *Alhamdulillâh* (Segala puji bagi Allah), atau *Subhanallâh* (Maha Suci Allah), baik seseorang bisa membaca *takbir* dengan baik atau tidak. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/222, dan *Manâr as-Sabîl* I/82.

"Jika kamu akan shalat, berwudhulah dengan sempurna, lalu menghadalah kiblat, dan bertakbirlah, kemudian bacalah."[540]

Pengertian hadits ini ialah, bahwa hanya *takbir* pertama saja yang diwajibkan. Kalau *takbir-takbir* lainnya diwajibkan, tentu beliau akan menyebutkannya seperti beliau menyebutkan kewajiban-kewajiban shalat yang lainnya.

Perihal tindakan-tindakan Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* diantaranya ialah hadits Abu Hurairah, *"Sesungguhnya ia shalat. Setiap kali melakukan gerakan turun dan naik, ia membaca takbir. Kemudian ia berkata, 'Sesungguhnya aku adalah orang yang shalatnya paling mirip dengan shalat Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam di antara kalian'."*[541]

Diantaranya lagi ialah hadits Mutharraf bin Abdullah bin as-Sakhir, ia berkata, "Aku dan Imran bin al-Hashin shalat di belakang Ali bin Abu Thalib *radhiyallahu 'anhu.* Ketika hendak sujud ia ber*takbir*, dan ketika mengangkat kepalanya dari ruku' ia juga ber*takbir*. Selesai shalat, dan kami pun bubaran, Imran bin al-Hashin menggandeng tangan Ali dan berkata, "Hal itu mengingatkan aku akan shalatnya Muhammad *shallallahu alaihi wa sallam.* "[542]

Para ulama yang mewajibkan semua *takbir* dalam shalat, mereka berpedoman pada pengalaman riil yang dikutip dalam hadits-hadits tadi. Kata mereka, pada prinsipnya semua perbuatan Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang dilakukan dalam rangka memperjelas sesuatu yang wajib harus pula diartikan sebagai wajib, sebagaimana sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Shalatlah kalian seperti kalian melihat aku shalat, dan ikutilah aku dalam melaksanakan ibadah-ibadah haji kalian."*[543]

Kata mereka lebih lanjut, dalam hadits tadi ada petunjuk bahwa yang dilakukan para sahabat merupakan penyempurnaan bacaan *takbir*. Oleh karena itu, dalam hal ini Abu Hurairah mengatakan, *"Di antara kalian sesungguhnya aku adalah orang yang shalatnya paling mirip dengan shalat Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam."* Dan Imran bin Hashin juga mengatakan, *"Hal itu mengingatkan aku akan shalatnya Muhammad shallallahu alaihi wa sallam."*

Pendapat para ulama yang mengatakan bahwa semua *takbir* dalam shalat hukumnya sunat, adalah pendapat yang sangat lemah. Boleh Jadi, mereka ini hanya meng*qiyâs*kan dengan dzikir-dzikir lain dalam shalat yang tidak wajib, karena mereka meng*qiyâs*kan *takbiratul ihram* dengan *takbir-takbir* lainnya.

Kata Abu Umar bin Ibnu Abdul Barr, di antara yang menguatkan pendapat mayo-

---

540 Redaksi Muslim ialah, *"Jika kamu hendak shalat, maka sempurnakanlah wudhu, kemudian menghadaplah ke kiblat dan bertakbir lah."* Ini adalah bagian dari hadits panjang tentang orang yang shalatnya salah. hadits ini juga diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Abu Hurairah, dan juga diriwayatkan oleh at-Tirmidzi, Abu Dawud, dan an-Nasa'i bersumber dari Rifa'ah bin Rafi'. Lihat, *Nail al-Authâr* II/294.

541 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *an-Nashb ar-Râyah* I/272 bersumber dar Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu.* Perawi hadits ini ialah Abu Hurairah, seorang sahabat senior yang bergelar *Hâfizh* dan banyak meriwayakan hadits. Ada tiga puluh pendapat yang berbeda tentang namanya dan nama ayahnya. Kata Ibnu Abdul Barr, yang meyakinkan ialah bahwa namanya adalah Abdurrahman bin Shakhar. Demikian dikatakan oleh Muhammad bin Ishak. Kata al-Hakim, disebutkan dalam *Musnad Baqi bin Mukhalid* bahwa Abu Hurairah telah meruwayatkan sebanyak 5374 hadits. Ia wafat di Madinah pada tahun 59 H/678 M. dalam usia 78 tahun, dan jenazahnya dimakamkan di Baqi'. Ada yang mengatakan, ia wafat di Aqiq. Al-Walid bin Uqbah bin Abu Sufyan ikut menshalati jenazahnya. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/14.

542 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Katanya, "Ini mengingatkan aku pada shalatnya Muhammad *shallallahu alaihi wa sallam.* Bukan, hal itu mengingatkan aku akan shalatnya Muhammad *shallallahu alaihi wa sallam*. "

543 Diriwayatkan oleh Bukhâri. Lihat, *Talkhîsh al Habîr* I/117.

ritas ulama ialah hadits yang diriwayatkan oleh Syu'bah bin al-Hajjaj, dari al-Hasan bin Imran, dari Abdullah bin Abdurrahman bin Abzi, dari ayahnya, ia berkata, *"Aku shalat bersama Nabi shallallahu alaihi wa sallam, dan beliau tidak menyempurnakan takbir. Aku juga shalat bersama Umar bin Abdul Aziz, dan ia pun tidak menyempurnakan takbir."*[544]

Di antara yang memperkuatnya lagi ialah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad bin Hanbal bersumber dari Umar *radhiyallahu 'anhu,* bahwa sesungguhnya ia tidak biasa membaca *takbir* jika sedang shalat sendirian.

Jadi, menurut mereka, fungsi *takbir* hanyalah sebagai tanda atau isyarat Imam kepada para makmum tentang posisi berdiri dan duduknya. Mungkin sama seperti inilah pendapat sementara ulama yang menyatakan bahwa semua *takbir* itu hukumnya sunat.

2) lafal takbir

Kata Imam Malik, kalimat *takbir* yang standar diucapkan ialah *Allâhu Akbar.*[545] Kata Imam Syafi'i, kalimat *takbir* yang standar ialah *Allâhu Akbar* atau *Wallâhu Akbar.*[546] Dan kata Imam Abu Hanifah, boleh ber*takbir* dengan menggunakan setiap kalimat yang senada dengan kalimat *Allâhu Akbar.* Contohnya seperti kalimat *Allâhu* al-*A'zham,* atau *Allâhu Ajallu,* dan lain sebagainya.

Penyebab timbulnya perbedaan para ulama dalam masalah ini ialah menyangkut soal apakah yang digunakan untuk pembukaan shalat itu ucapan suatu lafal tertentu atau lafal-Lafal yang artinya senada? Ulama-ulama dari kalangan mazhab Maliki dan mazhab Syafi'i berpedoman pada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,*

مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطَّهُوْرُ، وَتَحْرِيْمُهَا التَّكْبِيْرُ وَتَحْلِيْلُهَا التَّسْلِيْمُ

"Kunci shalat ialah bersuci, pembukanya ialah takbir, dan penutupnya ialah salam."[547] Kata mereka, huruf al-(ال) di sini menunjukkan makna hashr atau pembatasan. Artinya, bahwa yang ditetapan di sini hanya yang terucap saja, bukan yang lain. Namun Imam

---

544 Diriwayatkan oleh Ahmad dan Abu Dawud. Dalam satu riwayat disebukan, *"Beliau tidak bertakbir ketika turun di antara dua sujud."* Kata asy-Syaukani, di dalam *isnâd*nya terdapat nama al-Hasan bin Imran yang menurut Abu Zara'ah adalah seorang perawi yang dinilai *tsiqah* oleh Ibnu Hibban. Ia mengutip dari Abu Dawud ath-Thayalisi yang mengatakan, menurutku itu salah. hadits-hadis yang menerangkan tentang hal ini cukup lemah untuk menunjukkan atas kesunatan be*takbir* dalam setiap gerakan naik turun. Kata Imran bin Hashin seperti yang dikutip oleh Ahmad, bahwa orang yang pertama kali meningalkan *takbir* ialah Utsman ketika ia sudah tua dan suaranya semakin melemah. Tetapi mungkin yang dimaksud bahwa ia sudah tidak membacanya dengan suara keras. Kata Abu Hurairah seperti yang dikutip oleh ath-Thabarani, bahwa orang yang pertama kali meninggalkannya adalah Mu'awiyah. Dan kata Abu Ubaid, orang yang pertama kali meninggalkannya ialah Ziyad. Riwayat-riwayat tersebut tidak saling menolak satu sama lain, sebab Ziyad meninggalkannya karena Mu'awiyah juga meninggalkannya, dan Mu'awiyah meninggalkannya karena Utsman meninggalkannya.
Sebagian ulama berpendapat bahwa yang dimaksud adalah meninggalkan membacanya dengan suara lirih. Lihat, *Nail al-Authâr* II/268.
Perawi hadits ini adalah Abdurrahman bin Abza al-Khaza'i budak Nafi bin Abdul Harits yang pernah ditugaskan oleh khalifah Ali sebagai pejabat di Kharasan. Ia adalah seorang *qâri'* yang alim. Pada zaman khalifah Amr ia ditugaskan sebagai pejabat di Mekah. Ia biasa meriwayatkan hadits dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* dari Ubai, dari Umar, dan dari Ammar. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah.*

545 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah,* hal. 66. Inilah pendapat Imam Ahmad. Lihat, *Manâr as-Sabîl* I/82.

546 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/215.

547 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan Ibnu Majah bersumber dari Ali bin Abu Thalib. Kata at-Tirmidzi, inilah hadits yang paling *shahîh* dan paling *hasan* dalam bab ini. Abdullah bin Muhammad bin Aqil adalah seorang perawi yang jujur, meskipun sebelum bergelar al-Hâfizh ia dibicarakan oleh banyak ulama. Aku mendengar Muhammad bin Ismail mengatakan, Ahmad bin Hanbal, Ishak, dan al-Humaidi menjadikan haditsnya sebagai *hujjah.* hadits ini juga diriwayatkan oleh Ahmad, dan Ibnu Abu Syaibah. Ia biasa meriwayatkan dari hadits Sa'id al-Khudri, hadits Abdullah bin Zaid, dan hadits Ibnu Abbas. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/207.

Abu Hanifah tidak setuju dengan pemahaman mereka tersebut. Menurutnya, pengertian seperti itu adalah termasuk dalîl khitâb, yakni menetapkan sesuatu yang tidak terucap dengan kebalikan ketetapan sesuatu yang terucap. Dan menurut Imam Abu Hanifah, dalîl khitâb itu bisa diamalkan.

3) doa iftitah

Menurut pendapat sebagian ulama ahli fiqih, membaca kalimat *taujîh* setelah bertakbiratul ihram adalah wajib. Kalimat *taujîh* menurut versi Imam Syafi'i[548] ialah, *Wajjahtu wajhiya lil ladzî fatharas samâwâti wal ardha,* dan menurut versi Imam Abu Hanifah ialah *Subhanallâh* .....[549] Sementara menurut Abu Yusuf, salah seorang murid Imam Abu Hanifah, kedua-duanya dibaca. Tetapi menurut Imam Malik, membaca kalimat *taujîh* dalam shalat hukumnya tidak wajib dan juga tidak sunat.[550]

Penyebab perselisihan pendapat ini karena adanya pertentangan antara hadits tentang *taujîh* dengan pengamalan yang dilakukan oleh Imam Malik, atau karena adanya perbedaan dalam menilai *shahîh* dan tidaknya hadits-hadits yang membicarakan hal itu.

Kata al-Qadhi, dalam *shahîh al-Bukhâri* dan *shahîh Muslim* disebutkan sebuah hadits yang bersumber dari Abu Hurairah, ia berkata, *"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam diam sejenak antara takbir dan membaca al-Fatihah." Aku bertanya, "Wahai Rasulullah, ibu dan ayahku menjadi tebusan Anda. Tadi Anda diam sejenak antara takbir dan membaca al-Fatihah. Apa yang Anda baca?" Beliau bersabda, "Tadi aku membaca*

اَللّٰهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِيْ وَبَيْنَا خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ

اَللّٰهُمَّ نَقِّنِيْ مِنَ الْخَطَايَايَ كَمَا يُنَقَّى الثَّوْبُ الْاَبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ

اَللّٰهُمَّ اغْسِلْ مِنَ الْخَطَايَايَ بِالْمَاءِ وَالثَّلْجِ وَالْبَرَدِ

Allâhumma bâ'id bainî wa baina khathâyâya kamâ ba'a(d)tta bainal masyriqi wal maghribi. Allâhumma naqqinî minal khathâyâya kamâ yunaqqa ats-Tsaubu al-abyadhu minal danasi. Allâhumma ighsil khathâyâya bil mâ'i wats tsalji wal baradi (Ya Allah, tolong jauhkan antara aku dan kesalahan-kesalahanku, seperti Engkau jauhkan timur dan barat. Ya Allah, tolong bersihkan aku dari kesalahan-kesalahan, seperti pakaian yang dibersihkan dari noda. Ya Allah, tolong basuhlah kesalahan-kesalahanku dengan air, salju, dan air dingin."[551]

548 Hadis ini diriwayatkan oleh jamaah kecuali Bukhâri. Juga diriwayatkan oleh Ahmad, Ibnu Hibban, dan Imam Syafi'i dari Ali *Karramallâhu wajhah*. Lihat, *Nail al-Authâr* II/215.
Menurut Imam Syafi'i, hukum membaca doa *istiftâh* adalah sunat, bukan wajib. Lihat, *al-Majmû'* II/250.

549 Yakni *Subhânaka Allâhumma, wa tabâraka ismuka, wa Ta'âla jadduka, walâ ilâha ghairaka*. hadits ini diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dalam Sunan *ad-Daruquthni* bersumber dari Anas, ia berkata, "Jika memulai shalat beliau melakukan *takbiratul ihrâm*, kemudian membaca, '*Subhânaka Allâhumma...*'" Diriwayatkan oleh empat Imam pemilik kitab *Sunan* bersumber dari Abu Sa'id al-Khudri, "*Sesungguhnya ketika shalat malam beliau bertakbir kemudian membaca Subhânaka Allâhumma.*" Kata at-Tirmidzi, ini adalah hadits paling *masyhûr*, meskipun *isnâd*nya dibicarakan. Yahya bin Sa'id membicarakan tentang perawinya bernama Ali bin Ali. Kata Ahmad, hadits ini tidak *shahîh*. Muslim meriwayatkannya secara *mauqûf* dalam *shahîh Muslim* bersumber dari Abdah, bahwa Umar bin al-Khathab biasa membaca dengan suara keras kalimat *Subhânaka Allâhumma*. Kata penulis kitab *at-Tanqîh*, Muslim meriwayatkannya dalam *shahîh Muslim*, karena ia mendengarnya bersama yang lain. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/222. Menurut Imam Abu Hanifah, hukum membaca doa *istiftâh* itu sunat. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/121. Imam Ahmad biasa membaca doa ini. Tetapi juga boleh membaca doa lainnya yang berlaku. Lihat, *al-Mughnî* I/472.

550 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 68.

551 Hadis ini disepakati oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/164.

Sebagian ulama berpendapat bahwa semakin sering diam dalam shalat dianggap baik. Diam tersebut antara lain terletak setelah *takbiratul ihram*, setelah membaca al-Fatihah, setelah membaca ayat-ayat Al-Qur'an, dan sebelum ruku'. Mereka ialah Imam Syafi'i, Abu Tsur, dan al-Khuza'i. Tetapi Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan murid-murid mereka menolak pendapat tersebut.

Yang menjadi sebab perbedaan pendapat di antara mereka dalam masalah ini ialah penilaian atas *shahîh* dan tidaknya hadits Abu Hurairah yang menyatakan, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam beberapa kali diam dalam shalatnya, yakni ketika beliau bertakbir, ketika memulai shalat, ketika membaca al-Fatihah, dan ketika selesai membaca surat sebelum ruku'."*[552]

4) Hukum membaca *bismillâhirrahmânirrahîm*

Ulama-ulama ahli fiqih berbeda pendapat tentang membaca *bismillâhirrahmânirrahîm* sebelum membaca al-Fatihah dan surat Al-Qur'an. Imam Malik melarang membaca *basmalah* dalam semua shalat *fardhu*, baik ketika akan mulai membaca surat al-Fatihah atau membaca surat-surat Al-Qur'an. Namun ia memperbolehkannya dalam shalat sunat.[553] Kata Imam Abu Hanifah, ats-Tsauri, dan Imam Ahmad, bacaan *basmalah* hanya dibaca pelan bersama al-Fatihah untuk setiap rakaat.[554] Sementara menurut Imam Syafi'i, *basmalah* harus dibaca dalam shalat *jahr* (shubuh, maghrib, isya) atau shalat *sirri* (zhuhur, ashar), karena *basmalah* merupakan bagian dari surat al-Fatihah.[555] Imam Ahmad, Abu Tsaur dan Abu Ubad juga berpendapat yang sama. Pendapat Imam Syafi'i dalam masalah ini ti-

552 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan an-Nasa`i. Dan juga diriwayatkan oleh Samurah Saktatin. Lihat, *Nail al-Authâr* II/267.
Penulis tidak menyebutkan pendapat-pendapat para ulama tentang anjuran memohon perlindungan setelah doa istiftah yang disunnatkan oleh para ulama dari mazhab Hanafi, mazhab Syafi'i, dan mazhab Hanbali. Tetapi dilarang oleh Imam Malik.
Dalil yang menunjukkan kalau itu disunatkan ialah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam *Sunan Abî Dawûd*, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* biasa berdoa, *"Aku berlindung kepada Allah Yang Mahamendengar lagi Mahamengetahui dari godaan setan yang terkutuk, dari tiupannya, dan dari sihirnya."* hadits ini juga diriwayatkan oleh at-Tirmidzi. Seperti yang dikatakan oleh an-Nawawi, dengan redaksi seperti itu hadits ini *gharîb*. Katanya, yang bisa dijadikan pedoman sebagai dalil ialah firman Allah *Ta'âla, "Jika kamu membaca Al-Qur'an, maka mohonlah perlindungan kepada Allah dari setan yang terkutuk."* Lihat, *al-Majmû'* II/258, *al-Mughnî* I/475, dan *al-Madûnah* I/68. Bahkan menurut ulama-ulama mazhab Syafi'i, hal itu disunnatkan setiap rakaat, dan menurut ulama-ulama mazhab Hanbali hanya pada rakaat pertama saja.

553 Lihat, *al-Madûnah* I/68.

554 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* (I/221). Menurut mereka, ini sunat. Dan di kalangan para ulama mazhab Hanbali ada dua versi pendapat. *Pertama*, wajib tetapi dengan suara pelan. *Kedua*, itu bukan termasuk bagian dari surat al Fatihah dan lainnya. Jadi, tidak harus dibaca dalam shalat. Dan inilah pendapat yang dibela oleh murid-muridnya. Lihat, *al-Mughnî* I/480.

555 Lihat, *al-Majmû'* II/261 berikut *al-Muhadz-dzab*. Menurut salah satu versi pendapat Imam Ahmad, itu termasuk bagian dari surat al Fatihah. Tetapi membacanya dengan suara keras dalam shalat maghrib, isya', dan shubuh adalah pendapat sebagian besar sahabat, *tabi'în*, dan ulama-ulama dari generasi berikutnya.
Dari kalangan sahabat ialah Umar, Utsman, Ali, Ammar bin Yasir, Ubai bin Ka'ab, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Abu Qatadah, Ubai Sa'id, Qais bin Malik, Abu Hurairah, Abdullah bin Abu Aufa, Syaddad bin Aus, Abdullah bin Umar, Mu'awiyah, dan beberapa sahabat Muhajirin dan Anshar di Madinah menegur orang yang tidak membaca *basmalah* (*bismillâhirrahmâanirrahîm)* dengan suara keras, sehingga ia membacanya dengan suara keras. Dari kalangan *tabi'în* ialah Sa'id bin al-Musayyab, Thawus, Atha', Mujahid, Abu Wa`il, Sa'id bin Jubair, Ibnu Sirin, Ikrimah, Ali bin Husain, Muhammad bin Ali, Salim bin Abdullah, Muhammad bin al-*Mun*kadar, Abu Bakar bin Muhammad bin Amr bin Hizam, Muhammad bin Ka'ab, Nafi' budak Ibnu Umar, Umar bin Abdul Aziz, Abu Sya'tsa', Makhul, Habib bin Abu Tsabit, az-Zuhri, Abu Qilabah, Ali bin Abdullah bin Abbas, Muhammad bin Ali, al Azraq bin Qais, dan Abdullahbin Mughaffal. Dan dari kalangan ulama-ulama sesudah generasi mereka ialah Abdullah bin Umar al Umuri, Hasan bin Zaid, Abdullah bin Hasan, Zaid bin Ali bin Husain, Muhammad bin Umar bin Ali, Ibnu Abu Dzi'bu, Laits bin Sa'ad, dan Ishak bin Rahawaih.
Ibnu al-Mundzir mengutip bahwa Ali bin Abu Thalib, Ibnu Mas'ud, Ammar bin Yasir, Ibnu az-Zubair, Hammad, al-Auza'i, ats-Tsauri, Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad, dan Abu Ubaid biasa membacanya dengan suara pelan.
Al-Qadhi Abu Thayib dan lainnya mengutip dari Ibnu Abu Laila dan al-Hakam bahwa menurut mereka, dibaca dengan suara keras atau pelan sama saja. Lihat, *al-Majmû'* II/275.

dak jelas, apakah *basmalah* adalah satu ayat dari surat setiap surat, atau bagian dari surat al-Fatihah dan surat An-Naml saja?. Kedua pendapat tersebut sama-sama diriwayatkan dari Imam Syafi'i.[556]

Penyebab timbulnya perbedaan pendapat dalam masalah ini disebabkan pada dua hal. *Pertama,* beragamnya hadits dalam masalah ini. *Kedua,* perbedaan pendapat di kalangan para ulama, apakah *basmalah* merupakan ayat dari surat al-Fatihah atau bukan? Hadits-hadits yang dijadikan dasar untuk menyangkal hal itu antara lain ialah:

1. Hadits Ibnu Muqhaffal, ia bercerita, Ayahku mendengar ketika aku membaca *basmalah.* Lalu Ia berkata, *"Wahai putraku, jangan baca itu. Sesungguhnya aku biasa shalat bersama Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam, Abu Bakar, dan Umar. Tetapi aku tidak pernah mendengar satu pun dari mereka yang membacanya."*[557]

   Kata Abu Umar bin Abdul Barr, Ibnu Mughaffal adalah seorang perawi yang tidak dikenal identitasnya.
2. Hadits Anas *radhiyallahu 'anhu* yang diriwayatkan oleh Imam Malik, ia berkata, *"Aku biasa shalat di belakang Abu Bakar, Umar, dan Utsman radhiyallahu 'anhu. Ketika memulai shalat, mereka semua tidak ada yang membaca basmalah."*

   Kata Abu Umar bin Abdul Barr, dalam riwayat lain, Anas mengatakan, "Aku biasa shalat di belakang Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* dan beliau tidak membaca *basmalah."*[557]

Tetapi para ulama ahli hadits mempertanyakan hadits Anas di atas, karena perawinya diragukan dan identitasnya tidak dikenal sehingga tidak bisa digunakan sebagai *hujjah.* Terkadang ia meriwayatkan dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* secara *marfû',* dan terkadang tidak seperti itu. Dan terkadang nama Utsman disebut, namun terkadang tidak disebutkan. Terkadang menggunakan redaksi, *"....mereka semua sama-sama membaca basmalah"*, dan terkadang menggunakan redaksi *"...mereka semua tidak ada yang membaca basmalah."* Dan juga terkadang meggunakan redaksi, *"... Mereka tidak mengeraskan suara bacaan basmalah."*

Di antara hadits-hadits yang berlawanan dengan hadits-hadits di atas ialah:

---

556 Menurut Imam Syafi'i, *basmalah* itu adalah satu ayat penuh dari permulaan surat al-Fatihah, seperti yang disepakati dalam mazhabnya. Dan berdasarkan kesepakatan kaum muslimin, ia bukan merupkan ayat pada permulaan surat Bara'ah. Adapun dalam surat-surat lainnya, tentang *basmalah* pada awal setiap surat ada tiga versi pendapat, sebagaimana yang dikemukakan oleh ulama-ulama Kharasan. *Pertama,* dan ini yang paling *shahîh,* adalah satu ayat penuh dari setiap surat. *Kedua,* sebagian ayat saja. Dan *ketiga,* bukan Al-Qur'an pada bagian-bagian awal surat, selain al-Fatihah. Lihat, *al-Majmû'* II/266.
Dalam masalah ini Imam Ahmad memiliki dua versi pendapat. *Pertama, basmalah* adalah ayat dari surat al-Fatihah yang harus dibaca dalam shalat. *Kedua,* bukan termasuk surat al Fatihah maupun surat-surat lainnya. Jadi, tidak harus dibaca. Dan inilah pendapat yang dibela oleh murid-muridnya. Lihat, *al-Mughnî* I/480.

557 Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Ibnu Majah, dan ath-Thahawi. Kata at-Tirmidzi, ini hadits *hasan.*
Kata an-Nawawi dalam *al-Khulâshah* seperti yang dikutip oleh az-Zaila'i, para ulama ahli hadits yang bergelar al-Hâfizh menilai hadits ini *dha'if.* Mereka menyangkal at-Tirmidzi yang menilainya hadits *hasan.* Mereka ialah Ibnu Khuzaimah, Ibnu Abdul Barr, dan al-Khathib. Kata mereka, letaknya ada pada Ibnu Abdullah bin Mugaffal, seorang perawi yang tidak diketahui identitasnya. Diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam Musnad Ahmad dari hadits Abu Nu'amah dari anak-anak Abdullah bin Mughaffal, mereka bercerita, setiap kali mendengar ada salah seorang kami yang membaca *bismillâhirrahmânirrahîm,* beliau berkata, *"Wahai putra-putraku, aku pernah shalat bersama Nabi..."* ath-Thabarani juga meriwayatkannya dalam *Mu'jam at-Thabarânî* dari Ibnu Mughaffal. Lihat, *Nashb ar-Râyah I*/222.

558 Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, an-Nasa'i, Ahmad, Ibnu Hibban, ad-Daruquthni, ath-Thabarani, Abu Nuaim, Ibnu Khuzaimah, dan ath-Thahawi. Kata az-Zaila'i, tokoh-tokoh *sanad* hadits ini adalah para perawi yang *tsiqah* dan disebutkan dalam *shahîh Bukhârî* dan *shahîh Muslim.* hadits Anas ini memiliki beberapa jalur *sanad* lainnya selain itu, dan di dalamnya ada yang tidak bisa dijadikan sebagai argumen. Lihat, *Nashb ar-Râyah I*/220.

1. Hadits Nu'aim bin Abdullah al-Majmari, ia berkata, *"Aku shalat di belakang Abu Hurairah. Ia membaca basmalah sebelum membaca surat al-Fatihah dan sebelum membaca surat. Ia juga bertakbir dalam gerakan naik turun." Lalu ia berkata, "Di antara kalian aku adalah orang yang shalatnya paling mirip dengan shalat Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam."*[559]
2. Hadits Ibnu Abbas, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam biasa membaca basmalah dengan suara keras."*[560]
3. Hadits Ummu Salamah, sesungguhnya ia berkata,

كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ اَلْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ.

"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam membaca bismillâhirrahmânirrahîm, Alhamdu lillâhi rabbil 'Âlamîn."[561]

Beragamanya hadits di atas adalah salah satu yang menyebabkan timbulnya perbedaan pendapat di kalangan para ulama tentang masalah bacaan *basmalah* dalam shalat. Penyebab kedua, seperti yang telah kami kemukakan ialah, apakah *basmalah* termasuk salah satu ayat dari surat al-Fatihah saja, atau satu ayat dari setiap surat, atau bukan sama sekali? Bagi para ulama yang menganggap *basmalah* sebagai salah satu ayat dari surat al-Fatihah, mereka mewajibkan untuk membacanya sebagai bagian intregal dari kewajiban membaca surat al-Fatihah dalam shalat. Dan bagi para ulama yang menganggap *basmalah* sebagai ayat pertama dari setiap surat, mereka mewajibkan untuk membacanya beserta surat.

Masalah yang satu ini memang menimbulkan banyak perbedaan pendapat, karena mengandung kemungkinan-kemungkinan. Tetapi yang sangat mengherankan yang terjadi dalam masalah ini ialah apakah statemen mereka, bahwa yang paling tajam diperselisihkan ialah, apakah *basmalah* adalah ayat setiap surat dalam Al-Qur'an, selain surat An-Naml? Atau hanya satu ayat dalam surat An-Naml saja? Dengan semangat menyanggah pendapat Imam Syafi'i, mereka mengatakan, "Kalau *basmalah* merupakan satu ayat pada selain surat An-Naml, pasti hal itu sudah dijelaskan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* karena Al-Qur'an diriwayatkan secara *mutawâtir.* Itulah juga pertanyaan yang penulis ajukan untuk menyanggah pendapat Imam Syafi'i, dan penulis yakin kalau sanggahan ini benar.

Abu Hamid al-Ghazali membela pendapat Imam Syafi'i. Katanya, "Jika *basmalah* bukan salah satu ayat Al-Qur'an, tentu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* juga merasa berkewajiban untuk menjelaskan-

559 Diriwayatkan oleh an-Nasa`i, Ibnu Khuzaimah yang menilainya *shahîh*, Ibnu Hibban dan al-Hakim juga menilainya *shahîh*,. Katanya, tetapi atas syarat Bukhâri dan Muslim. Kata al-Baihaqi, *isnâd*nya *shahîh* karena ada beberapa hadits lain yang memperkuatnya. Kata Abu Bakar al-Khathib, hadits ini kuat. Lihat, *Nail al-Authâr* II/225, dan *Subûl as-Salâm* I/172.
Kata ash-Shan'ani, ini hadits yang paling *shahîh* dalam bab ini. Ini menguatkan pada *hukum asal* bahwa hukum *basmalah* sama seperti hukum al-Fatihah yang harus dibaca dengan suara pelan atau dengan suara keras, karena yang jelas Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* selalu membaca *basmalah*. ad-Daruquthni dalam kitabnya *Sunan ad-Daruquthnî* mengemukakan beberapa hadits *marfû'* tentang membaca *basmalah* dengan suara keras dalam shalat dari Ali, Ammar, Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Abu Hurairah, Ummu Salamah, Jabir, dan Anas. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/171, dan *at-Talkhîsh* I/234.

560 Hadis Ibnu Abbas ini diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dengan redaksi, *"Dalam shalat, Nabi shallallahu alaihi wa sallam biasa membaca basmallah dengan suara keras."* Lihat, *Subûl as-Salâm* I/172.

561 Diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dalam *Sunan al Daruquthni*. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/172, dan *Sunan al-Baihaqî* II/52. *Kata* al-Hâfizh, Diriwayatkan pula oleh Ibnu Khuzaimah, al-Hakim, dan ath-Thahawi yang menilainya *ma'lûl (ada cacatnya)*. at-Tirmidzi meriwayatkannya dari jalur *sanad* Ibnu Abu Mulaikah dari Ummu Salamah tanpa perantara, dan ia menilainya *shahîh*. Lihat, *at-Talkhîsh* I/222.

nya." Ini jelas argumen membabi buta dan sulit dipahami. Soalnya bagaimana mungkin ayat yang satu ini dikatakan sebagai ayat dari surat-surat dalam Al-Qur'an, kecuali hanya surat al-Fatihah? Bahkan dikatakan bahwa *basmalah* adalah bagian dari Al-Qur'an di mana pun ia disebut, dan juga bagian dari ayat dalam surat An-Naml. Lalu apakah sebagai bagian ayat dari surat al-Fatihah dan surat-surat Al-Qur'an yang dibaca permulaan harus diperdebatkan? Masalah ini relatif. Dalam surat-surat Al-Qur'an, *basmalah* adalah sebagai pembuka,[562] dan ia adalah bagian dari surat An-Naml. Camkan hal ini, karena masalahnya cukup jelas. *Wallâhu a'lam.*

5) membaca Al-Qur'an adalah syarat sah shalat

Para ulama sepakat bahwa shalat dianggap tidak sah tanpa membaca Al-Qur'an, baik sengaja atau tidak, kecuali satu yang diriwayatkan dari Umar *radhiyallahu 'anhu,* sesungguhnya ia shalat namun lupa membaca Al-Qur'an. Ketika ditanyakan tentang hal itu, ia balik bertanya, "Bagaimana dengan ruku' dan sujudku?" dijawab, "Baik", maka ia menjawab,"Tidak apa-apa."

Menurut para ulama ahli hadits, ini adalah hadits *gharîb* yang dimasukkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha'*.[563]

Senada dengan itu ialah riwayat Ibnu Abbas *radhiyallahu 'anhuma,* sesungguhnya ia biasa tidak membacanya dalam shalat *sirri* (zhuhur, ashar), dan sesungguhnya ia berkata, *"Dalam beberapa shalat Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam membaca surat, dan dalam beberapa shalat yang lain beliau diam saja. Maka kami pun ikut membaca dalam shalat di mana beliau membaca, dan kami diam dalam shalat di mana beliau diam." Ia ditanya, apakah itu dalam shalat zhuhur dan ashar? Ia menjawab, "Tidak."*[564]

Sebagian besar ulama ahli fiqih berpegang pada hadits Habbab, *"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam membacanya dalam shalat zhuhur dan shalat ashar." Ada yang bertanya, "Bagaimana kalian mengetahuinya?" Mereka menjawab, "Dari jenggot beliau yang tampak bergoyang-goyang."*[565]

Ulama-ulama ahli fiqih Kufah berpedoman pada hadits Ibnu Abbas yang menerangkan tidak wajib membaca surat dalam dua rakaat terakhir, karena di dalam dua rakaat yang terakhir shalat *jahr* dan shalat *sirri*, Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tidak membaca ayat-ayat Al-Qur'an. Para ulama ahli fiqih berbeda pendapat tentang yang wajib dibaca dalam shalat. Menurut sebagian mereka yang wajib dibaca adalah al-

562 Maksudnya, tertulis dalam mushaf pada awal setiap surat. Yang benar ialah seperti yang kita lihat pada penulis *rahimahullâh*. Dalam masalah ini, pendapat Imam Syafi'i lebih *shahîh*, berdasarkan beberapa hadits yang telah kami kemukakan.

563 Diriwayatkan oleh Imam Syafi'i dalam *al-Umm*. Lihat, *al-Majmû'* II/262, dan juga diriwayatkan oleh al-Baihaqi. Lihat, *at-Talkhîsh* I/222.

564 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dengan *isnâd* yang *shahîh*. Bersumber dari Abdullah bin Abbas, ia bercerita, kami menemui Ibnu Abbas. Kami berkata kepada seorang pemuda, *"Tanyakan kepada Ibnu Abbas, apakah Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam membacanya dalam shalat zuhur dan ashar?"* Ibnu Abbas menjawab, *"Tidak."* Ditanyakan kepada Ibnu Abbas, *"Mungkin beliau membacanya dalam hati?"* Ia menjawab, *"Parah kau. Ini lebih buruk dari yang pertama tadi. Beliau adalah seorang hamba yang diperintah untuk menyampaikan risalah. Dan kita diberi kekhususan tiga berkara yang tidak diberikan kepada manusia yang lain, yakni kita diperintahkan untuk menyempurnakan wudhu, tidak memakan harta zakat, dan tidak mengawinkan keledai pejantan dengan kuda.»* Lihat, *Abû Dawûd Ma'a 'Aun al-Ma'bûd* II/24, dan *al-Majmû'* II/291.

565 Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhâri. Lihat, *shahîh Bukhârî Ma'a Irsyâd as-Sârî* I/89, dan oleh Abu Dawud. Lihat, *Abû Dawûd Ma'a 'Aun al-Ma'bûd* II/17. Perawi hadits ini ialah Khabbab bin al Art al-Khiza'i, ada yang mengatakan at-Taimi alias Abu Abdullah atau Abu Muhammad yang pernah menjadi tawanan di Mekah pada zaman jahiliyah lalu dijual. Ada yang mengatakan, ia adalah sekutu Bani Zahrah. Ada yang mengatakan, ia adalah budak Ummu Anmar binti Siba' al Khiza'iyyah salah seorang wanita yang menjadi sekutu Bani Zahrah. Ia adalah salah seorang yang masuk Islam sejak dini. Lihat, *Tajrid Asmâ` ash-Shahâbah.*

Fatihah. Ini berlaku bagi orang yang hapal. Dan untuk selain al-Fatihah tidak ditetapkan waktunya. Sebagian ulama berpendapat, al-Fatihah wajib dibaca untuk setiap rakaat. Sebagian yang lain mewajibkan bacaan al-Fatihah untuk sebagian besar shalat. Sebagian yang lain lagi berpendapat, al-Fatihah wajib dibaca untuk separuhnya saja. Dan sebagian yang lain lagi berpendapat, al-Fatihah wajib dibaca untuk setiap rakaat dalam shalat.

Yang berpegang pada berpendapat pertama ialah Imam Syafi'i.[566] Bahkan ini juga pendapat yang paling populer dari Imam Malik.[567] Katanya, jika seseorang membaca al-Fatihah dalam dua rakaat dari shalat empat rakaat, hal itu sudah cukup.[568] Di antara yang berpendapat bahwa al-Fatihah cukup dibaca pada satu rakaat saja ialah Hasan al-Bashri dan sebagian besar ulama Bashrah.[569] Menurut Imam Abu Hanifah, sesungguhnya yang wajib adalah membaca Al-Qur'an ayat apa saja. Dan menurut murid-murid Imam Abu Hanifah, yang wajib dibaca minimal adalah tiga ayat, baik yang pendek-pendek maupun yang panjang-panjang seperti ayat 282 dari surat al-Baqarah. Bacaan ayat-ayat Al-Qur'an tersebut hanya diwajibkan pada dua rakaat pertama. Untuk dua rakaat berikutnya dianjurkan membaca *tasbîh*.[570] Itulah pendapat Imam Abu Hanifah dan ulama-ulama Kufah. Sementara mayoritas ulama menganjurkan untuk membaca Al-Qur'an dalam semua rakaat.[571]

Yang menyebabkan timbulnya perselisihan ini ialah adanya pertentangan antara beberapa hadits, di samping pertentangan antara lahiriah ayat Al-Qur'an dengan hadits *shahîh*.

Hadits-hadits yang saling bertentangan ialah.

Pertama, hadits *shahîh* Abu Hurairah,

أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَصَلَّى، ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَدَّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ: اِرْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ فَصَلَّى ثُمَّ جَاءَ فَأَمَرَهُ بِالرُّجُوْعِ فَعَلَ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَقَالَ: وَالَّذِى بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا أُحْسِنُ غَيْرَهُ فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَأَسْبِغِ الْوُضُوْءَ، ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ فَكَبِّرْ ثُمَّ اقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ، ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَعْتَدِلَ قَائِمًا، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَسْتَوِىَ قَائِمًا، ثُمَّ افْعَلْ ذَلِكَ فِى صَلَاتِكَ كُلِّهَا

566 Lihat, *al-Muhadz-dzab Ma'a al-Majmû'* II/290. Ini pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/485.

567 Lihat, *al-Kâfî* I/170.

568 Ini salah satu versi pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/485.

569 Lihat, *al-Majmû'* II/261.

570 Menurut pendapat Imam Abu Hanifah, bacaan pada dua rakaat pertama hukumnya wajib, dan membaca al-Fatihah pada dua rakaat yang terakhir, bukan yang lain, adalah sunat. Jika seseorang membaca tiga kali *tasbih* sudah cukup, dan ia bukan orang yang melakukan kesalahan. Bahkan sekalipun ia tidak membacanya dan juga tidak membaca *tasbih*, shalatnya juga sah, meskipun ia disebut sebagai orang yang melakukan kesalahan. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/222.

571 Mayoritas ulama mewajibkan membaca al Fatihah dalam semua rakaat, seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani dari an-Nawawi dalam *Syarh Muslim*, dan dari al-Hâfizh Ibnu Hajar dalam *Fath al-Bârî*. Lihat, *Nail al-Authâr* II/227.

"Seseorang masuk masjid lalu shalat. Selesai shalat ia menemui Nabi shallallahu alaihi wa sallam seraya mengucapkan salam. Selesai menjawab salamnya, beliau bersabda, "Shalatlah lagi, karena kamu belum shalat." Selesai mengulangi shalat, ia menemui beliau lagi. Tetapi beliau menyuruh ia untuk mengulanginya lagi. Ia shalat lagi sampai tiga kali. Kemudian ia berkata, "Demi Allah yang telah mengutus Anda dengan membawa kebenaran, ajarilah aku yang benar itu harus bagaimana?" Beliau bersabda, "Jika kamu akan shalat, berwudhulah dengan sempurna. Setelah menghadap kiblat, bertakbirlah, lalu bacalah surat Al-Qur'an yang mudah menurutmu. Kemudian ruku'lah sampai kamu ruku' dalam keadaan tenang. Kemudian bangunlah sampai kamu berdiri tegak. Kemudian sujudlah sampai kamu sujud dalam keadaan tenang. Kemudian bangunlah sampai kamu duduk dalam keadaan tenang. Kemudian sujudlah lagi sampai kamu sujud dalam keadaan tenang. Kemudian bangunlah sampai kamu dalam keadaan berdiri lurus. Kemudian lakukan semua itu dalam shalatmu."[572]

Adapun yang bertentangan dengan hadits tersebut ialah dua hadits *shahîh* yang telah disepakati oleh al-Bukhari dan Muslim berikut ini:

1. Hadits Ubadah bin ash-Shamit,[573] sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Tidak ada shalat sama sekali bagi orang yang tidak membaca surat al-Fatihah."*[574]
2. Hadits Abu Hurairah, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Barangsiapa melakukan shalat tanpa membaca al-Fatihah di dalamnya, maka shalat tersebut tidak utuh, shalat tersebut tidak utuh, dan shalat tersebut tidak utuh."*[575]

Lahiriah hadits Abu Hurairah yang pertama menunjukkan bahwa membaca ayat Al-Qur'an mana saja yang dianggap mudah, hal itu sudah cukup. Sedang menurut hadits Ubadah bin Shamit dan hadits Abu Hurairah yang ketiga, membaca al-Fatihah adalah syarat dalam shalat.

Secara lahiriah firman Allah,

فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ ﴿٢٠﴾

"Bacalah ayat Al-Qur'an yang mudah (bagimu)" **(QS. al-Muzammil: 20)** ini, bertentangan dengan hadits Abu Hurairah tadi.

Para ulama yang berbeda pendapat dalam masalah ini, mungkin mereka menggunakan pendekatan *jam'u* dalam mena'wili hadits-hadits tersebut, dan mungkin menggunakan pendekatan *tarjîh*. Dengan menggunakan kedua pendekatan tersebut, makna ini bisa tergambar dengan jelas. Ulama-ulama yang mewajibkan membaca ayat Al-Qur'an apapun, mereka mengatakan bahwa hadits Abu Hurairah lebih patut diunggulkan, karena sesuai dengan pengertian lahiriah ayat Al-Qur'an di atas. Jika menggunakan pendekatan *jam'u*, mungkin akan dikatakan bahwa yang dimaksud hadits Ubadah bin ash-Shamit hanya penafian kesempurnaan, bukan sampai pada taraf tidak cukup atau tidak sah. Dan yang dimaksud hadits Abu Hurairah yang pertama ialah suatu pene-

572 Hadis ini diriwayatkan oleh Imam tujuh dengan redaksi yang berbeda-beda. Ini adalah redaksi Bukhâri. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/159.

573 Adalah Ubadah bin ash-Shamit bin Qais bin Ashram bin Fihr bin Tsa'kabah bin Naufal al Khazraji alias Abul Walid. Ia wafat di Damaskus.

574 Hadis ini diriwayatkan oleh jamaah, dan juga oleh ad-Daruquthni. Katanya, *isnâdnya shahîh*. Lihat, *Nail al-Authâr* II/224, dan *Subûl as-Salâm* I/168.

575 Hadis ini diriwayatkan oleh jamaah kecuali Bukhâri, dan Ibnu Majah. Imam Ahmad dan Ibnu Majah meriwayatkannya bersumber dari Aisyah dari jalur *sanad* Muhammad bin Ishak, tetapi ia dikomentari. Lihat, *Nail al-Authâr* I /231.

gasan tentang bacaan yang dianggap mencukupi atau sah untuk mengajarkan kewajiban shalat.

Para ulama yang mewajibkan membaca al-Fatihah bisa menggunakan kedua pendekatan tersebut, yakni pendekatan *jam'u* sekaligus *tarjîh*. Mereka berpedoman pada hadits-hadits Abu Hurairah dan hadits Ubadah lebih tegas, karena isinya lebih terperinci. Di samping itu, hadits Abu Hurairah yang kedua dikuatkan oleh hadits *qudsi* yang yang juga bersumber dari Abu Hurairah, yakni Allah *Ta'âla* berfirman,

قُسِّمَتِ الصَّلاَةُ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ، نِصْفُهَا لِي وَنِصْفُهَا لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، يَقُوْلُ الْعَبْدُ: اَلْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ، يَقُوْلُ اللهُ: حَمِدَنِي عَبْدِي

"Aku membagi shalat menjadi dua bagian antara Aku dan hamba-Ku. Sebagian untuk-Ku, dan sebagian lagi untuk hamba-Ku. Bagi hamba-Ku apa yang ia minta."
Lalu seorang hamba berkata, *"Segala puji bagi Allah Tuhan seru semesta alam."*
Allah berfirman, *"Hamba-Ku telah memuji-Ku ....."*[576]

Mereka juga bisa mengatakan, bahwa sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, "Kemudian bacalah apa yang mudah bagimu dari Al-Qur'an" ini masih bersifat umum atau belum jelas, dan hadits-hadits lainnya sudah jelas. Padahal sesuatu yang sudah jelas harus diutamakan atas sesuatu yang belum jelas. Ini yang sulit, karena makna huruf *ma* di sini memiliki makna *sesuatu apapun yang mudah*. Jadi, dengan kata lain, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "Bacalah apa yang mudah bagimu dari Al-Qur'an. Yang dimaksud dengan hal itu ialah *Ummul Kitâb* atau al-Fatihah. Huruf al-dalam al-*ladzî* menunjukkan arti yang sudah diketahui, dalam hal ini ialah al-Fatihah.

Dalam perspektif bahasa Arab, hal ini patut direnungkan. Jika pada kenyataannya orang-orang bangsa Arab bersikap fleksibel dalam penggunaan huruf *mâ* (ما), sehingga menunjukkan makna tertentu, maka argumentasi terakhir tadi bisa dibenarkan. Dengan kata lain, kebenaran masalah ini bersifat relatif. Dan ini bisa di*nasakh* jika terdapat masalah yang bisa ditetapkan.

Yang menjadi sebab timbulnya perbedaan pendapat antara ulama-ulama yang mewajibkan bacaan al-Fatihah pada setiap rakaat dalam shalat, dan ulama-ulama yang hanya mewajibkannya pada rakaat-rakaat tertentu saja, ialah adanya beberapa kemungkinan kembalinya *dhamîr* (kata ganti) huruf *hâ* (هـ) dalam sabda Nabi di atas. Inilah yang menimbulkan kerancuan. Dan inilah yang kemudian mendorong Imam Abu Hanifah berpendapat, tidak wajib membaca surat Al-Qur'an dalam dua rakaat yang terakhir. Imam Malik memilih membaca al-Fatihah dan satu surat dalam dua rakaat pertama dari shalat zhuhur, ashar, dan isya'. Sementara dalam dua rakaat yang terakhir, yang dibaca hanya al-Fatihah saja. Dan untuk shalat zhuhur, Imam Syafi'i memilih membaca al-Fatihah dan sebuah surat Al-Qur'an. Tetapi surat yang dibaca pada dua rakaat pertama lebih panjang.[577]

576 Diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Bukhâri dan Ibnu Majah. Ini adalah kelengkapan hadits Aisyah yang telah dikemukakan sebelumnya.

577 Ini versi pendapat baru *(qaul jadîd)* Imam Syafi'i. Menurut versi pendapatnya yang lama *(qaul qadîm)*, tidak membaca surat dalam dua rakaat terakhir. Inilah pendapat yang dinilai *shahîh* oleh beberapa ulama, dan yang dijadikan fatwa oleh banyak *mufti*. Imam Abu Hanifah dan Imam Ahmad setuju pada pendapat ini.

Dalam hal ini Imam Malik berpedoman pada hadits *shahîh* Abu Qatadah yang menyatakan,

أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَانَ يَقْرَأُ فِي الْأُوْلَيَيْنِ مِنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَسُوْرَةٍ، وَفِي الْأُخْرَيَيْنِ مِنْهَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَقَطْ

"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam dalam dua rakaat pertama shalat zhuhur dan ashar biasa membaca al-Fatihah dan satu surat yang lain, dan pada dua rakaat yang terakhir beliau hanya membaca al-Fatihah saja."[578]

Sedangkan Imam Syafi'i berpedoman pada lahiriah hadits Abu Sa'id yang menyatakan, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pada dua rakaat pertama shalat zhuhur membaca kira-kira tiga puluh ayat, dan pada dua rakaat yang terakhir beliau membaca kira-kira lima belas ayat."[579]

Mereka sepakat soal shalat ashar, karena kedua hadits yang menerangkannya tidak bertentangan. Soalnya dalam hadits Abu Sa'id disebutkan, bahwa pada dua rakaat pertama shalat ashar Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* membaca kira-kira lima belas ayat, dan pada dua rakaat yang terakhir beliau membaca separuhnya."

6) larangan membaca Al-Qur'an saat ruku' dan sujud

Mayoritas ulama sepakat atas larangan membaca surat Al-Qur'an saat ruku' dan sujud, berdasarkan hadits Ali yang menerangkan hal itu. Ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Jibril as melarang aku membaca Al-Qur'an ketika sedang ruku' dan sedang sujud."*[580]

Kata ath-Thabari, hadits ini *shahîh*. Dan inilah yang dibuat pegangan oleh para ulama ahli fiqih *Amshâr*. Sebagian ulama dari generasi *tâbi'în* yang membolehkan hal itu, dan inilah pendapat al-Bukhari, karena menurutnya hadits tadi tidak *shahîh*. *Wallâhu a'lam.*

Para ulama berbeda pendapat, apakah yang dibaca oleh orang yang shalat dalam ruku' dan sujud itu tertentu atau tidak. Kata Imam Malik, tidak ada bacaan tertentu dalam ruku' dan sujud. Kata Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad, dan beberapa ulama lain, dalam ruku' orang yang shalat membaca *Subhâna rabbiyal azhîmi* sebanyak tiga kali, dan dalam sujud ia membaca *Subhaana rabbiyal a'la* juga sebanyak tiga kali, berdasarkan keterangan dalam hadits Uqbah bin Amir.

Kata ats-Tsauri, aku lebih suka jika seorang Imam membaca kalimat *tasbîh* tersebut sebanyak lima kali dalam shalatnya, supaya makmum bisa membacanya sebanyak tiga kali.

---

578 Kalimat saja ini bukan termasuk bagian dari hadits. Terkadang beliau membacakan ayat kepada kami. Bahkan beliau membacanya lebih panjang pada rakaat pertama daripada yang dibacanya pada rakaat kedua. Begitu pula dalam shalat subuh. hadits ini disepakati oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* II/252.

579 Diriwayatkan oleh Ahmad dan Muslim bersumber dari Abu Sa'id al-Khudri. Lihat, *Nail al-Authâr* II/254.

580 Diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, an-Nasa'i, dan Abu Dawud bersumber dari Ibnu Abbas *radhiyallahu 'anhu*, ia bercerita, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* membuka tirai dan manusia berberbaris di belakang Abu Bakar. Beliau bersabda, *"Wahai manusia, yang tersisa dari kabar-kabar gembira nubuwat hanyalah mimpi baik yang dialami oleh seorang muslim. Ingat, sesungguhnya aku dilarang untuk membaca Al-Qur'an ketika sedang ruku' dan ketika sedang sujud. Adapun dalam ruku, bacalah 'Subhâna rabbi al azhîm', dan ketika sedang sujud bersungguh-sungguh lah dengan doa di dalamnya, karena sangat boleh Jadi, doa kalian akan dikabulkan."*
Perawi hadits ini adalah Abdullah bin Abbas yang lahir tiga tahun sebelum peristiwa hijrah. Ia menjadi tokoh sentral di bidang ilmu berkat berkah doa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang memohon kepada Allah agar ia diberi kedalaman ilmu agama dan hikmah. Ia juga menguasai masalah tafsir. Ia wafat di Tha'if pada tahun 68 H/687 M. di akhir masa pemerintahan Ibnu Zubair. Lihat, *Subûl Salâm* I/22.

Yang menjadi pemicu timbulnya perbedaan ini ialah adanya pertentangan antara hadits Ibnu Abbas dengan hadits Uqbah bin Amir. Disebutkan dalam hadits Ibnu Abbas, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

أَلَا وَإِنِّي نُهِيْتُ أَنْ أَقْرَأَ الْقُرْآنَ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا. فَأَمَّا الرُّكُوْعُ فَعَظِّمُوْا فِيْهِ الرَّبَّ وَأَمَّا السُّجُوْدُ فَاجْتَهِدُوْا فِيْهِ فِي الدُّعَاءِ فَقَمِنٌ أَنْ يُسْتَجَابَ لَكُمْ

"Ingat, sesungguhnya aku dilarang untuk membaca Al-Qur'an ketika sedang ruku' dan ketika sedang sujud. Adapun dalam ruku, bacalah Subhâna rabbiyal azhîmi, dan ketika sedang sujud bersungguh-sungguhlah dengan doa di dalamnya. Karena sangat boleh Jadi, doa kalian akan dikabulkan."

Dan disebutkan dalam hadits Uqbah bin Amir, sesungguhnya ia berkata, *"Ketika turun surat al-Waqi'ah, Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda kepada kami, "Bacalah surat itu dalam ruku' kalian." Dan ketika turun surat al-A'la, beliau bersabda, "Bacalah surat itu dalam sujud kalian."*[581]

Para ulama juga berbeda pendapat tentang berdoa dalam ruku' menyusul kesepakatan mereka tentang kebolehan memuji Allah. Imam Malik berpendapat, itu makruh, berdasarkan hadits Ali[582] yang menyatakan, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"...Adapun dalam ruku, bacalah Subhâna rabbiyal azhîmi, dan ketika sedang sujud bersungguh-sungguhlah dengan doa di dalamnya."*

Menurut sebagian ulama, boleh berdoa dalam ruku'. Mereka berpegang pada beberapa hadits, yang antara lain menyebutkan, bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* biasa berdoa dalam ruku'. Ini adalah pendapat al-Bukhari. Ia berpedoman pada hadits Aisyah, ia berkata,
"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam biasa berdoa dalam ruku' dan sujudnya dengan doa, Subhânaka Allâhumma rabbanâ wa bihamdika. Allâhummaghfir lî (Maha Suci Engkau, ya Allah. Ya Tuhan kami, tolong beri aku ampunan)."[583]

Imam Abu Hanifah tidak membolehkan berdoa dalam shalat dengan menggunakan selain lafal-Lafal Al-Qur'an. Tetapi Imam Malik dan Imam Syafi'i memperbolehkannya.

Yang menjadi sebab terjadinya perbedaan pendapat ialah, apakah doa yang dibaca itu merupakan ucapan atau tidak?.

7) tasyahud

Para ulama berselisih pendapat tentang kewajiban membaca *tasyahud*, dan tentang kalimat *tasyahud* yang terbaik. Menurut Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan beberapa ulama lain, *tasyahud* itu tidak wajib.[584] Sementara sebagian ulama yang lain, termasuk Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan Dawud, *tasyahud* itu wajib.[585]

581 Diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, Ibnu Majah, al-Hakim, dan Ibnu Hibban dalam *shahih Ibni Hibbân*. Lihat, *Nail al-Authâr* II/275.

582 Sudah dikemukakan sebelumnya. Tetapi hadits ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas, bukan dari Ali.

583 Diriwayatkan oleh jamaah, kecuali at-Tirmidzi. Lihat, *Nail al-Authâr* II/275.

584 Jika yang dimaksud oleh penulis ialah *tasyahud* pertama maka itu adalah benar, tetapi kalau yang dimaksud itu *tasyahud* kedua, menurut Imam Abu Hanifah *tasyahud* kedua itu hukumnya wajib, bukan fardhu. Tetapi ia tidak membedakan antara fardhu dan wajib.

585 Adapun menurut Imam Ahmad, *tasyahud* itu wajib. Siapa yang meninggalkannya, maka shalatnya batal. Dan siapa yang meninggalkannya karena lupa, ia harus bersujud *sahwi*, dan shalatnya sah. Sementara *tasyahud* akhir itu wajib yang kalau ditinggalkan bisa membatalkan shalat. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/226, dan *al-Mughnî* I/540. Menurut Imam Syafi'i, *tasyahud* awal itu sunat yang jika ditinggalkan tidak sampai membatalkan shalat. Sedangkan *tasyahud* akhir itu wajib atau salah satu rukun shalat yang kalau ditinggalkan dengan sengaja atau karena alasan lupa bisa membatalkan shalat. Lihat, *al-Majmû'* II.294, 406.

Penyebab timbulnya perbedaan pendapat ini, karena adanya pertentangan antara pengertian lahiriah hadits dengan *qiyâs*. *Qiyâs* menuntut persamaan antara *tasyahud* dengan rukun-rukun lainnya yang tidak wajib dalam shalat, karena mereka sepakat bahwa yang wajib ialah Al-Qur'an. Padahal *tasyahud* bukan termasuk Al-Qur'an.

Hadits Ibnu Abbas,

كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَلِّمُنَا التَّشَهُّدَ كَمَا يُعَلِّمُنَا السُّوْرَةَ مِنَ الْقُرْآنِ

"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam mengajari kami tasyahud, sebagaimana beliau mengajari kami surat Al-Qur'an".[586] Ini menunjukkan atas kewajiban *tasyahud*. Menurut mereka, pada dasarnya gerakan-gerakan dan ucapan-ucapan beliau di dalam shalat harus diartikan sebagai wajib, sampai ada dalil yang menunjukkan sebaliknya. Tetapi menurut sebagian ulama yang lain, hukum asal ialah kebalikannya itu, yakni bahwa sesuatu yang sudah ditetapkan wajib dalam shalat, baik yang sudah disepakati atau yang sudah jelas, hanya bisa disamakan dengan sesuatu yang memang sudah jelas dan sudah di*nash* (ditetapkan berdasarkan dalil yang susah ada). Jadi, keduanya seperti dua adalah seperti dua bahasan yang saling bertentangan.

Perihal bacaan *tasyahud* yang terbaik, Imam Malik cenderung pada *tasyahud* Umar *radhiyallahu 'anhu* yang pernah ia ajarkan kepada orang-orang di atas mimbar, yakni:

اَلتَّحِيَّاتُ لِلّٰهِ، اَلزَّاكِيَاتُ لِلّٰهِ، اَلطَّيِّبَاتُ الصَّلَوَاتُ لِلّٰهِ، اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ اَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ اَلسَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللهِ الصَّالِحِيْنَ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيْكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ

"At-tahiyyâtu lillâhi, az-zâkiyyâtu lillâh, ath-thayyibâtu lillâh, as-shalawâtu lillâh. As-salâmu 'alaika ayyuhan nabiyyu warahmatullâhi wa bartakâtuh, as-salâmu 'alainâ wa 'ala ibâdillâhis shâlihîn. Asyhadu a(n) lla ilâha illallâh wahdahu lâ syarîka lah, wa asyhadu anna Muhammadan 'abduhu wa rasûluhu (Segenap penghormatan, dan kesucian, kebaikan, dan shalawat (pujian/doa) adalah milik Allah. Semoga kesejahteraan, rahmat, serta berkah Allah selalu dilimpahkan atas Anda, wahai sang Nabi. Semoga kesejahteraan juga selalu dilimpahkan kepada kita serta kepada hamba-hamba Allah yang saleh. Aku bersaksi bahwa tidak ada Tuhan (yang kusembah dengan benar) selain Allah, dan bahwa Muhammad adalah hamba sekaligus Rasul utusan-Nya)."[587]

Imam Abu Hanifah dan ulama-ulama Kufah lainnya cenderung memilih *tasyahud* Abdullah bin Mas'ud. Kata Abu Umar, pilihan mereka ini juga menjadi pilihan Imam Ahmad dan mayoritas ulama ahli hadits, karena *tasyahud* inilah yang diriwayatkan secara *shahîh* dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, yakni:

اَلتَّحِيَّاتُ لِلّٰهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ اَلسَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللهِ الصَّالِحِيْنَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ

586 Diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Bukhâri. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/421.

587 Diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha'*, al-Hakim, dan al-Baihaqi. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/421. Dan lihat, *al-Madûnah* I/134.

"At-Tahiyyâtu lillâhi, ash-shalawâtu lillâh, Ath-thayyibâtu lillâh. As-salâmu 'alaika ayyuhan nabiyyu warahmatullâhi wa barakâtuh, as salâmu 'alainâ wa 'ala ibâdillâhi ash shâlihîn. Asyhadu a(n)lla ilâha illallâh wahdahu lâ syarîka lah, wa asyhadu anna Muhammadan 'abduhu wa rasûluhu (Segenap penghormatan, segenap shalawat, dan segenap yang baik-baik adalah milik Allah. Semoga salam sejahtera, rahmat, serta berkah Allah selalu dilimpahkan kepadamu, wahai sang Nabi. Semoga keselamatan juga selalu dilimpahkan kepada kita serta kepada hamba-hamba Allah yang saleh. Aku bersaksi bahwa tidak ada Tuhan (yang berhak aku ibadahi dengan benar) selain Allah, dan bahwa Muhammad adalah hamba sekaligus Rasul utusan-Nya)."[588]

Sementara Imam Syafi'i dan murid-muridnya menggunakan *tasyahud* Abdullah bin Abbas yang diriwayatkan dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Ia berkata, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam mengajari kami tasyahud sebagaimana beliau mengajari kami surat Al-Qur'an. Beliau membaca,*

اَلتَّحِيَّاتُ الْمُبَارَكَاتُ الصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ لِلَّهِ،
سَلَامٌ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ
سَلَامٌ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللهِ الصَّالِحِيْنَ، أَشْهَدُ
أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهِ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللهِ

"At-Tahiyyâtul mubarakâtu, ash-shalawâtu ath-thayyibâtu lillâh. Salâmun 'alaika ayyuhan nabiyyu warahmatullâhi wa barakâtuh. Salâmun 'alainâ wa 'ala 'ibâdillâhi ash shâlihîn. Asyhadu a(n)llâ ilâha illallâh wahdahu lâ syarîka lah, wa asyhadu anna Muhammada(n)r rasûlullâh (Seluruh penghormatan yang diberkahi, seluruh shalawat, dan seluruh yang baik-baik adalah milik Allah. Semoga salam sejahtera, rahmat, serta berkah Allah selalu dilimpahkan kepada engkau, wahai sang Nabi. Semoga salam sejahtera juga selalu dilimpahkan kepada kita serta kepada hamba-hamba Allah yang saleh. Aku bersaksi bahwa tidak ada Tuhan (yang berhak aku ibadahi dengan benar) selain Allah, dan bahwa Muhammad adalah Rasul utusan-Nya."[589]

Pangkal perbedaan pendapat ini, karena adanya perbedaan persepsi mereka tentang mana yang lebih diunggulkan di antara bacaan-bacaan *tasyahud* tersebut. Ulama-ulama yang cenderung mengunggulkan salah satu di antara ketiga hadits tersebut, maka itulah yang mereka jadikan pegangan.

588 Hadis ini diriwayatkan oleh jamaah. Kata Abu Bakar al-Bazzar, seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani, mengatakan, ini adalah hadits paling *shahih* tentang *tasyahud* yang diriwayatkan dari dua puluh lima jalur *sanad.* Al-Baghawi adalah salah satu yang menegaskan hal itu dalam *Syarh as Sunnah.* Kata Muslim, yang disepakati oleh para ulama ialah *tasyahud*nya Ibnu Mas'ud, karena murid-muridnya tidak berselisih satu sama lain. Kata adz-Dzahli, ini adalah hadits paling *shahih* tentang *tasyahud.* Di antara alasan yang mengunggulkannya ialah karena hadits ini yang disepakati oleh Bukhâri dan Muslim, bukan hadits lainnya. Lihat, *Nail al-Authâr* II/211, *Subûl as-Salâm* I/189, *Nashb ar-Râyah I*/419, dan *at-Talkhîsh* I/264.
Yang memilih *tasyahud* Ibnu Mas'ud ialah Imam Abu Hanifah, dan Imam Ahmad. *Tasyahud* inilah yang digunakan oleh sebagian besar sahabat Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* dan para *tabi'în.* Kata at-Tirmidzi, demikian pula yang dibuat pegangan oleh ats-Tsauri, Ishak, Abu Tsaur, dan sebagian besar ulama dari Timur. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/558, dan *al-Mughnî* I/524.

589 Lihat, *al-Muhadz-dzab Ma'a al-Majmû'* II/299. Kata an-Nawawi, yang dimaksud dengan kata *at Tahiyyât* ialah penghormat. Kata al Farra' seperti yang dikutip oleh al-Azhari, yaitu kekuasaan. Ada yang mengatakan, yakni keabadian yang langgeng. Ada yang mengatakan, yakni keselamatan dari semua bencana, sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Azhari. Yang pertama diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud dan Ibnu Abbas. Ibnu al-Mundzir dan ulama-ulama yang lain mendukungnya. Yang dimaksud dengan kata *ash-Shalawât* ialah ibadah. Kata al-Azhari, yaitu shalat lima waktu. Ada yang mengatakan, yaitu rahmat. Ada yang mengatakan, yaitu doa-doa, seperti yang dikemukakan oleh al-Baghawi. Kata Ibnu al-Mundzir, yaitu shalat lima waktu. Makna kata *at-Thayyibât* berarti ucapan berisi sanjungan kepada Allah, seperti yang dikatakan oleh al-Azhari, Kata al-Khithabi, yakni ucapan yang baik yang patut digunakan untuk memuji dan menyeru Allah. Dan kata Ibnu al-Munzdir, yakni sesuatu yang baik. Lihat, *al-Majmû'* II/401.

Menurut sebagian besar ulama ahli fiqih, bahwa di antara semua bacaan *tasyahud* boleh dipilih salah satunya. Sama seperti bacaan azan dan *takbir* dalam shalat jenazah, shalat Hari Raya Fitri, shalat Hari Raya Adha, dan lain sebagainya yang diriwayatnya secara *mutawâtir*. Inilah yang benar. *Wallallâhu a'lam.*

Imam Syafi'i mensyaratkan bacaan shalawat kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dalam *tasyahud*. Katanya, sesungguhnya hal ini wajib, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat **al-Ahzab ayat 56,**

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٥٦﴾

"Wahai orang-orang yang beriman, bershalawatlah kamu untuk Nabi dan ucapkanlah salam penghormatan kepadanya."

Menurutnya, yang dimaksud dengan salam penghormatan tersebut ialah salam dan shalat.[590] Tetapi menurut mayoritas ulama, salam penghormatan tersebut ialah salam yang diucapkan setelah membaca shalawat Nabi. Sebagian ulama dari mazhab Zhâhiri, orang yang mengucapkan *tasyahud* harus memohon agar dilindungi dari empat hal sebagaimana yang disebutkan dalam hadits, yaitu dari siksa kubur, dari siksa Jahannam, dari fitnah dajjal, dan dari fitnah hidup dan mati, karena disebutkan dalam sebuah hadits,

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَتَعَوَّذُ مِنْهَا فِي آخِرِ تَشَهُّدِهِ

"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam selalu memohon perlindungan daripadanya pada akhir tasyahudnya."

Dalam jalur *sanad* yang lain disebutkan, "Apabila salah seorang kalian selesai dari *tasyahud* akhir, hendaklah ia memohon perlindungan dari empat hal tersebut." Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim.

8) salam

Para ulama berselisih pendapat tentang salam dari shalat. Kata mayoritas mereka, hal itu wajib.[591] Tetapi kata Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya, tidak wajib.[592]

Di antara ulama-ulama yang mewajibkan salam, ada yang mengatakan bahwa salam yang wajib dilakukan oleh orang yang shalat sendirian maupun berjamaah hanya sekali,[593] dan juga ada yang mengatakan harus dua kali.[594]

Mayoritas ulama berpegang pada lahiriah hadits Ali, yakni sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam: "...Dan diakhiri dengan salam."*[595]

---

590 Saya belum mendengar bahwa Imam Syafi'i lah yang mengatakan *yang dimaksud salam penghormatan* ialah *salam dalam shalat* seperti kata penulis. Namun yang baca, itu adalah *hujjah* murid-muridnya yang mewajibkan membaca shalawat kepada Nabi dan mendoakan beliau. Kata Imam Syafi'i, Allah mewajibkan membaca shalawat berdasarkan ayat tersebut, terutama ketika sedang shalat. Lihat, *al-Majmû'* II/412, dan *al-Umm* I/102. Menurut Imam Ahmad, hal itu hukumnya wajib. Tetapi versi pendapatnya yang lain menyatakan tidak wajib. Lihat, *al-Mughnî* I/542.

591 Di antara mereka ialah tiga Imam mazhab, yakni Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad. Lihat, *al-Kâfî* I/172, dan *al-Majmû'* II/424.

592 Murid-murid Imam Abu Hanifah berbeda pendapat. Sebagian mereka mengatakan sunat. Dan sebagian lagi mengatakan wajib. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/229.

593 Menurut Imam Syafi'i, yang dianjurkan ialah salam dua kali. Ini juga pendapat mayoritas ulama dari kalangan sahabat maupun *tabi'în*, seperti yang dikatakan oleh at-Tirmidzi, al-Qadhi Abu Thayib, dan ulama-ulama yang lain. Ibnu al-Munzdir mengutip pendapat ini dari Abu Bakar ash-Shiddiq, Ali bin Abu Thalib, Ibnu Mas'ud, Ammar bin Yassir, Nafi' bin Abdul Harits, Atha' bin Abu Rabbah, Alqamah, asy-Syu'bi, ats-Tsauri, Ahmad, Ishak, dan ulama-ulama ahli pikir. Lihat, *al-Majmû'* II/425.

594 Dikutip oleh ath-Thahawi dan al-Qadhi Abu Thayib bahwa al-Hasan bin Salih mewajibkan dua salam. Ini juga pendapat yang dikutip dari Imam Ahmad. Lihat, *al-Majmû'* II/426, dan *al-Mughnî* I/552.

595 *Takrîj*nya sudah dikemukakan sebelumnya.

Sementara ulama-ulama yang mewajibkan salam dua kali,[596] adalah berdasarkan pada sebuah hadits yang menyatakan,

أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَانَ يُسَلِّمُ تَسْلِيْمَتَيْنِ

"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam salam dua kali." Ini sekaligus digunakan dasar oleh ulama-uama yang berpendapat bahwa apa yang dilakukan oleh beliau tersebut berkonotasi wajib.

Menurut Imam Malik, untuk makmum dua kali salam, dan untuk Imam cukup sekali salam. Bahkan salah satu versi pendapat Imam Malik menyatakan, makmum salam sebanyak tiga kali salam yang pertama untuk mengakhiri shalat, salam yang kedua untuk pemberitahuan kepada Imam, dan salam yang ketiga untuk orang yang berada di samping kirinya.[597] Dalam masalah ini Imam Abu Hanifah cenderung pada apa yang diriwayatkan oleh Abdurrahman bin Zihad al-Afriqi yang menyatakan bahwa Abdurrahman bin Rafi' dan Bakar bin Sawwadah meriwayatkan kepadanya dari Abdullah bin Amr bin al-Ash, ia bercerita, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Apabila seseorang duduk pada akhir shalatnya, lalu ia hadas sebelum salam, maka shalatnya sah."*[598]

Kata Abu Umar bin Abdul Barr, menurut para ulama ahli riwayat, hadits Ali tadi bisa ditetapkan, karena hadits Abdullah bin Amr bin Ash diriwayatkan secara tunggal oleh Abdurrahman bin Ziyad al-Afriqi. Dan menurut mereka, hadits tersebut *dha'if.*

Meskipun hadits Ali secara lahiriah tampak lebih kuat dari segi periwayatan, namun dari segi *matan* masih mengandung kemungkinan-kemungkinan tentang makna atau pengertian lain. Sebab, hadits tersebut tidak menunjukkan bahwa untuk mengakhiri shalat itu hanya dengan salam, kecuali jika menggunakan *dalîl khitâb.* Namun menurut para ulama, pemahaman seperti itu lemah. Kata sebagian besar ulama, huruf *alîf lâm* atau al-(ال) yang digunakan untuk makna membatasi lebih kuat daripada *dalîl khitâb*, yang bisa diartikan sebagai hukum eksplisit kontra hukum impilisit.

9) qunut

Para ulama berselisih pendapat tentang qunut. Menurut Imam Malik, qunut shalat shubuh hukumnya *mustahab* atau anjuran. Menurut Imam Syafi'i, hukumnya sunat.[599] Menurut Imam Abu Hanifah, qunut dalam shalat subuh dilarang. Sesungguhnya letak qunut hanya dalam shalat witir.[600] Menurut sebagian ulama, qunut itu untuk setiap shalat. Menurut sebagian ulama yang lain, qunut hanya untuk shalat di bulan Rama-

596 Diriwayatkan oleh Imam lima, dan dinilai *shahîh* oleh at-Tirmidzi.

597 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 74.

598 Redaksinya, *"Jika seorang Imam selesai shalat, lalu duduk, lalu hadas sebelum sempat berbicara, maka shalatnya sah. Dan yang di belakangnya juga sah shalatnya."* Kata at-Tirmidzi, seperti yang dikutip oleh az-Zaila'i, *isnâd* hadits ini tidak kuat.
Hadis ini diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dalam *Sunan ad-Dâruquthnî*, dan oleh al-Baihaqi dalam *Sunan al-Baihaqî*. Kata ad-Daruquthni, Abdurrahman bin Ziyad adalah seorang perawi yang *dha'îf*, sehingga haditsnya tidak bisa dijadikan *hujjah*, Kata al-Baihaqi, hadits ini dikenal karena ada nama Abdurrahman bin Ziyad al-Afriki yang dinilai *dha'îf* oleh Ibnu Mu'in, Yahya bin Sa'ad al-Qath-than, Ahmad bin Hanbal, dan Abdurrahman bin Mahdi. Katanya, misalkan *shahîh*, hadits ini muncul sebelum ada kewajiban salam. hadits senada diriwayatkan oleh ath-Thahawi, dan juga diriwayatkan oleh Abu Nu'aim al-Ashbahani dengan redaksi, *"Barangsiapa mengalami hadas setelah ia selesai tasyahud, maka shalatnya sah."* Dan juga diriwayatkan oleh Imam Syafi'i dalam *al-Umm* dengan redaksi, *"....Jika ia hadas dalam shalatnya setelah sujud, maka shalatnya sempurna."* Lihat, *Nashb ar-Râyah Ma'a at-Ta'lîq* II/62.

599 Lihat, *al-Majmû'* II/421. Dan lihat, *al-Madûnah* I/100.

600 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/230. Ini pendapat Imam Ahmad. Tetapi ia biasa membaca *qunut* sesudah *ruku'*. Lihat, *al-Mughnî* II./152.

dhan.[601] Menurut sebagian ulama yang lain lagi, qunut hanya dibaca pada paruh terakhir di bulan Ramadhan. Dan menurut sebagian ulama yang lain lagi, qunut dibaca pada paruh pertama di bulan Ramadhan.

Yang menjadi pemicu timbulnya perbedaan pendapat ini, karena banyaknya hadits yang diriwayatkan dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tentang masalah qunut, dan karena adanya peng*qiyâs*an antara shalat yang menggunakan qunut dengan shalat yang tidak menggunakan qunut.

Kata Abu Umar bin Abdul Barr, qunut yang berisi kutukan terhadap orang-orang kafir di bulan Ramadhan sering sekali dibaca pada zaman permulaan Islam. Hal ini mengikuti jejak sunah Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yang mendoakan kebinasan suku Ri'al, suku Dzakwan, dan komplotan yang telah para sahabat di sumur Ma'unah.[602]

Kata al-Laits bin Sa'id, "Sudah sejak empat puluh atau empat puluh lima tahun yang lalu, aku tidak pernah lagi membaca qunut, kecuali jika aku sedang shalat sebagai makmum. Dalam hal ini aku berpegang pada sebuah hadits yang diriwayatkan dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam membaca qunut selama sebulan atau empat puluh hari. Beliau mendoakan untuk kebaikan suatu kaum, dan mendoakan untuk kecelakaan suatu kaum, sampai akhirnya Allah Ta'âla menurunkan ayat kepada beliau, "Tak ada sedikitpun campur tanganmu dalam urusan mereka itu atau Allah menerima taubat mereka, atau mengazab mereka karena sesungguhnya mereka itu orang-orang yang zalim. **(QS. Ali Imran: 128)**"*[603] Sejak itu Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam meninggalkan qunut, dan beliau tidak lagi membacanya sampai wafat." Dan sejak membaca hadits inilah, aku tidak lagi membaca qunut."* Inilah pendapat Yahya bin yahya.

Salah guru penulis meriwayatkan kepada penulis bahwa yang berlaku di masjid Cordova (di Spanyol) ialah tidak dibaca qunut. Kebiasaan ini terus berlangsung hingga sekarang atau sebelumnya.

Diriwayatkan oleh Muslim sebuah hadits yang bersumber dari Abu Hurairah, ia berkata, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam membaca qunut dalam shalat shubuh. Kemudian kami mendengar bahwa beliau meninggalkannya setelah turun ayat, "Tak ada sedikitpun campur tanganmu dalam urusan mereka itu atau Allah menerima taubat mereka, atau mengazab mereka karena sesungguhnya mereka itu orang-orang yang zalim."*

Imam Muslim meriwayatkan sebuah hadits yang bersumber dari Abu Hurairah, bahwa sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* membaca qunut dalam shalat zhuhur, shalat isya' terakhir, dan shalat shubuh."

Dan Imam Muslim juga meriwayatkan sebuah hadits yang bersumber dari Abu Hurairah, bahwa sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* membaca qunut untuk kecelakaan Bani Ashiyah."

---

601 Ini pendapat Imam Syafi'i.

602 Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Ahmad bersumber dari Ibnu Abbas, ia berkata "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* membaca *qunut* selama sebulan berturut-turut dalam shalat zhuhur, ashar, maghrib, isya', dan shubuh pada setiap kali selesai shalat. Setelah membaca *Sami'a Allâhu liman hamidah* pada rakaat terakhir, beliau mendoakan buruk kepada mereka, yakni kepada suku Bani Sulaim, Bani Ra'al, Bani Dzikwan, dan Bani Ushayyah. Para makmum yang ada di belakang beliau sama mengaminiinya." Lihat, *Nail al-Authâr* II/290.

603 Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Abu Hurairah. Lihat, *Misykâh al-Mashâbîh* I/402.

Para ulama berbeda pendapat tentang lafal qunut. Imam Malik menganjurkan untuk membaca qunut dengan lafal,

اَللّٰهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِيْنُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنَسْتَهْدِيْكَ وَنُؤْمِنُ بِكَ وَنَخْنَعُ لَكَ وَنُخَلِّعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَكْفُرُكَ، اَللّٰهُمَّ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّيْ وَنَسْجُدُ وَإِلَيْكَ نَسْعَى وَنَحْفُدُ، نَرْجُوْ رَحْمَتَكَ وَنَخَافُ عَذَابَكَ إِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَافِرِيْنَ مُلْحَقٌ

"Allâhumma innâ nasta'înuka wa nastaghfiruka wa nastahdiyuka wa nu`minu bika wa nakhna'u laka wa nukhalli'u wa natruku man yakfuruka. Allâhumma iyyaka na'budu wa laka nushalli wa nasjudu wa ilaika wa nahfudu, narju rahmataka wa nakhafu adzabaka, inna adzabaka bi al-*kafirîna mulhaqun* (Ya Allah, sesungguhnya kami memohon pertolongan kepada-Mu, memohon ampun kepada-Mu, memohon petunjuk kepada-Mu, beriman kepada-Mu, dan tunduk kepada-Mu. Kami campakkan dan kami tinggalkan orang yang kufur kepada-Mu. Ya Allah, hanya kepada-Mulah kami menyembah, kepada-Mu kamu shalat, kepada-Mu kami bersujud, dan kepada-Mu kami merunduk. Kami selalu mengharapkan rahmat-Mu dan kami takut akan siksa-Mu. Sesungguhnya siksa-Mu akan selalu ditimpakan kepada orang-orang yang kafir."

Ulama-ulama Iraq menamakan versi qunut Imam Malik tersebut dengan istilah *As-Suratain*, dan konon ini terdapat dalam mushaf Ubai bin Ka'ab.[604]

Kata Imam Syafi'i dan Ishaq, bacaan qunut ialah,

اَللّٰهُمَّ اهْدِنَا فِيْمَنْ هَدَيْتَ وَعَافِنَا فِيْمَنْ عَافَيْتَ، وَقِنَا شَرَّ مَا قَضَيْتَ، إِنَّكَ تَقْضِيْ وَلَا يُقْضَى عَلَيْكَ، تَبَارَكْتَ رَبَّنَا وَتَعَالَيْتَ

"Allâhumma ihdinaa fîman hadait wa 'âfinâ fîman afait, wa qinâ syarra ma qadha`it, innaka taqdhî wala yuqdha 'alaik. Tabârakta rabbanâ wa Ta'âlait (Ya Allah, tolong tunjukkan kami di antara orang-orang yang Engkau tunjukkan, selamatkan kami di antara orang-orang yang Engkau selamatkan, dan lindungilah kami dari keburukan yang Engkau putuskan. Sesungguhnya Engkau lah yang memutusi, bukan yang diputusi. Maha Suci dan Maha Tinggi Engkau, ya Tuhan kami)."[605]

Doa qunut ini juga diriwayatkan dari Hasan bin Ali dengan beberapa jalur sanad yang *shahîh*, bahwa sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* biasa membaca qunut ini dalam shalatnya. Kata Abdullah bin Dawud, barangsiapa yang qunut tidak membaca versi qunut as-Suratain, sebaiknya jangan shalat di belakangnya.

---

604 Yakni Ubai bin Ka'ab bin Qais alias Abu al-Munzdir, seorang *qâri` (pembaca Al-Qur`an-ed)* kenamaan. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah*. Inilah yang dikutip dari Umar bin al-Khathab. Diriwayatkan oleh al-Baihaqi dan lainnya. Katanya, hadits ini *shahîh* dari Umar. Lihat, *al-Majmû'* II/440. Imam Abu Hanifah menggunakan *qunut* ini. Liat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/230.

605 Hadis ini diriwayatkan oleh Imam lima. ath-Thabarani dan al-Baihaqi menambahkan *"walâ ya'izzu man 'âdaita"*. an-Nasa'i juga menambahkan pada bagian akhir *wa shallallâhu 'ala an-nabiyyi*. Perawi hadits ini ialah al-Hasan bin Ali *radhiyallahu 'anhu* alias Abu Muhammad bin Ali, cucu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yang lahir pada pertengahan bulan Ramadhan tahun 3 H. Kata Ibnu Abdul Barr, inilah riwayat paling *shahîh* tentang hal itu. Katanya pula, al-Hasan adalah seorang yang santun, wara' (penuh kehati-hatian), dan mulia. Begitu menonjol sifatnya tersebut sehingga ia rela meninggalkan dunia dan kekuasaan demi mementingkan keridhaan Allah. Orang-orang sama berbai'at kepadanya sepeningal mendiang ayahnya. Ia tinggal di Irak selama kira-kira tujuh bulan. Selebihnya ia tinggal di Khurasan. Keutamaan-keutamaannya tidak terhitung. Ia wafat di Madinah pada tahun 51 H., dan dikebumikan di pemakaman Baqi'. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/185.
Qunut witir inilah yang dipraktekan oleh Imam Ahmad. Hal itu ia kutip dari Abu Bakar ash-Shiddiq, Umar, Utsman, Ali, Abu Qilabah, Ubai al-Mutawakkil, dan Abu Ayyub as-Sakhtayani. Lihat, *al-Mughnî* II/152.

Dan kata sebagian ulama, dalam bacaan qunut tidak ada lafal tertentu yang ditetapkan.

b. Gerakan-gerakan yang Merupakan Rukun

Dalam pembahasan ini terdapat delapan masalah pokok:

1) mengangkat tangan

Terjadi silang pendapat di kalangan ulama tentang mengangkat tangan dalam tiga hal.

1. tentang hukumnya.
2. tentang letak-letaknya.
3. tentang batasannya.

Mengenai hukum mengangkat tangan, menurut pendapat mayoritas ulama adalah sunat.[606] Menurut Dawud dan teman-temannya, hukumnya *fardhu*. Mereka ini terbagi menjadi beberapa bagian. Sebagian mewajibkkan saat *takbiratul ihram* saja.[607] Sebagian mewajibkannya ketika memulai shalat dan *takbiratul ihram* dan ketika ruku', yakni ketika turun dan bangkit dari ruku'. Dan sebagian lagi mewajibkannya ketika *takbiratul ihram,* ketika ruku', dan ketika sujud.

Silang pendapat tersebut terjadi karena ada pertentangan antara pengertian lahiriah hadits Abu Hurairah yang berisi pengajaran terhadap kewajiban-kewajiban shalat dengan tindakan nyata Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Di dalam hadits yang bersumber dari Abu Hurairah disebutkan, bahwa beliau hanya menyuruh Abu Hurairah untuk ber*takbir*, tanpa menyuruh sekalian untuk mengangkat kedua tangannya. Sementara disebutkan dalam riwayat hadits yang bersumber Ibnu Umar dan lainnya, *"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam mengangkat kedua tangannya ketika memulai shalat."*[608]

Perihal perbedaan pendapat mereka tentang letak mengangkat tangan, ulama-ulama ahli fiqih Kufah, Imam Abu Hanifah, ats-Tsauri, dan lainnya berpendapat, orang yang shalat hanya wajib mengangkat kedua tangannya saat ber*takbiratul ihram* . Pendapat ini dikutip oleh Ibnu al-Qasim dari Imam Malik. Menurut Imam Syafi'i, Imam Ahmad, Abu Ubaidah, Abu Tsaur, sebagian besar ulama ahli hadits, dan ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, mengangkat tangan hanya saat *takbiratul ihram,* saat akan ruku', dan saat bangkit dari ruku'. Pendapat ini juga dikutip dari Imam Malik. Bedanya kalau menurut mereka, hal ini hukumnya *fardhu.* Sedangkan menurut Imam Malik, hukumnya sunat. Ada sebagian ulama ahli hadits dan beberapa ulama dari mazhab Zhâhiri yang berpendapat, mengangkat tangan hanya pada saat akan dan bangkit dari sujud.

Silang pendapat ini karena banyak hadits yang menerangkan tentang hal itu, di samping karena ada pertentangan antara apa yang biasa dilakukan oleh penduduk Madinah dengan beberapa hadits. Antara lain:

606 Menurut pendapat empat Imam mazhab, hukum mengangkat tangan itu sunat. Tetapi menurut Imam Abu Hanifah, dan Imam Malik, sunat mengankat tangan hanya berlaku pada *takbiratul ihrâm* saja. Selain itu mereka tidak menemukan riwayatnya. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/18, dan *al-Madûnah* I/17. Menurut Imam Syafi'i dan Imam Ahmad, mengangkat tangan hukumnya sunat ketika *takbiratul ihrâm*, ketika *ruku'*, dan ketika bangun dari *ruku'*. Lihat, *al-Mughnî* I/470.

607 Lihat, *al-Muhalla* II/200.

608 *Takhrîj*nya sudah dikemukakan sebelumnya, yakni hadits tentang seorang sahabat yang melakukan kesalahan dalam shalatnya.

Pertama, Hadits riwayat Ibnu Mas'ud,[609] dan hadits al-Barra' bin Azib,[610] "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* mengangkat kedua tangannya saat ber*takbiratul ihram* hanya sekali. Tidak lebih dari itu."[611]

Kedua, Hadits riwayat Ibnu Umar, dari ayahnya:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلاَةَ رَفَعَ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوْعِ رَفَعَهُمَا أَيْضًا كَذَلِكَ، وَقَالَ: سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ، وَكَانَ لَا يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي السُّجُوْدِ

"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam saat memulai shalat, beliau mengangkat kedua tangannya sejajar dengan sepasang pundaknya. Dan saat mengangkat kepalanya dari ruku, beliau juga mengangkat kedua tangannya seraya membaca Sami'Allâhu liman hamidah, Rabbanâ lakal hamdu. Beliau tidak mengangkat kedua tangannya saat akan sujud."[612] Hadits ini disepakati kashahîhannya oleh al-Bukhari dan Muslim. Para ulama mengklaim bahwa hadits ini diriwayatkan dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam oleh tiga belas orang sahabat.

Ketiga, Hadits riwayat Wa'il bin Hijr[613] yang isinya merupakan tambahan atas apa yang telah disebutkan dalam hadits Abdullah bin Umar, *"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam mengangkat kedua tangannya saat hendak sujud."*[614]

Di antara ulama-ulama yang berpendapat bahwa mengangkat tangan itu sebagai sunat atau wajib, ada yang mengatakan bahwa hal itu hanya berlaku saat *takbiratul ihram* saja, karena mereka lebih mengunggulkan hadits Ibnu Mas'ud dan hadits al-Barra' bin Azib. Inilah pendapat Imam Malik yang sesuai

---

609 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dengan redaksi, *"Sesungguhnya ia pernah melihat Nabi shallallahu alaihi wa sallam mengangkat tangannya ketika hendak memulai shalat kemudian beliau tidak mengulangi."* Kata Imam Syafi'i, hadits ini tidak kuat, seperti yang dikutip oleh ash-Shan'ani. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/167.

610 Nama lengkapnya ialah al-Barra' bin Azib bin al-Harits bin Adi al-Anshari al-Ausi alias Abu Amarah. Perang yang pertama kali ia ikuti ialah perang Uhud. Ada yang mengatakan, perang Khandaq. Menurut keterangan Abu Amr asy-Syaibani, pada tahun 24 H. ia ikut menaklukkan wilayah ar-Rayy, dan juga ikut di pihak Ali dalam perang *Jamâl*, perang *Shiffîn*, dan perang Nahrawan. Ia tinggal di Kufah, dan banyak meriwayatkan hadits. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah*.

611 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan ad-Daruquthni dengan redaksi, *"Jika hendak mengawali shalat, Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bertakbir seraya mengankat tangannya sejajar anak telinga, dan beliau tidak mengulangi."* Para ulama ahli hadits yang bergelar al-Hâfizh sepakat bahwa kalimat *"dan beliau tidak mengulangi"* dimasukkan dalam hadits yang berasal dari ucapan Yazid bin Ziyad. Syu'bah, ats-Tsauri, Khalid ath-Thahanm Zuhair, dan yang lain meriwayatkan hadits ini tanpa ada kalimat tersebut. Lihat, *Nail al-Authâr* II/201.

612 Disepakati oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* II/200.

613 Yaitu Abu Hunaid Wa`il bin Hijr bin Rabi'ah al-Hadhrami. Ayahnya adalah salah raja Hadhramaut. Wa`il pernah ikut dalam delegasi yang menemui Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, lalu masuk Islam. Diceritakan, bahwa sebelum kedatangan Wa`il, Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* memberikan kabar gembira kepada sahabat-sahabatnya. Beliau bersabda, *"Akan datang kepada kalian Wa`il bin Hijr dari negeri yang jauh karena menginginkan Allah dan Rasul-Nya. Ia adalah seorang putra mahkota."* Begitu tiba, beliau menyambutnya dengan hangat. Beliau menghampirinya sambil menggelar kain surbannya dan mempersilahkan duduk di atasnya. Lalu beliau berdoa, *"Ya Allah, berkahilah Wa`il dan putranya. Ia ditugaskan oleh beliau sebagai pejabat di Aqyal wilayah Hadhramaut."* hadits ini diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Bukhâri. Wa`il hidup sampai zaman khalifah Mu'awiyah, dan ikut membai'atnya. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/168.

614 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, kata umar, *"Aku shalat bersama Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam. Jika bertakbir, beliau mengangkat tangannya. Kemudian beliau berselimut, lalu tangan kirinya memegangi tangan kanannya, dan memasukkan kedua tangannya ke dalam pakaiannya. Ketika hendak ruku', beliau mengeluarkan tangannya lalu mengangkatnya. Ketika hendak mengangkat kepala dari ruku, beliau mengangkat tangannya, lalu bersujud dan meletakkan wajah di antara sepasang telapak tangannya. Ketika hendak mengangkat kepela dari sujud, beliau kembali mengangkat tangannya sampai selesai shalat."* Lihat, II/410. hadits ini juga diriwayatkan oleh Muslim, Tetapi pada bagian akhir ada tambahan kalimat, "...ketika membaca *Sami' Allâhu liman hamidah*, beliau mengangkat tangannya." Lihat, *Nashb ar-Râyah I*/211.

dengan yang dipraktikkan oleh penduduk Madinah. Di antara mereka ada yang lebih mengunggulkan hadits Ibnu Umar. Kata mereka, letak mengangkat tangan ada dua yakni saat *takbiratul ihram* dan saat bangun dari ruku'. Dan inilah yang populer. Semua ulama sepakat atas hal itu. Di antara mereka yang berpendapat hukum mengangkat tangan wajib, berarti mengangkat tangan pada dua posisi seperti itu hukumnya wajib. Begitu pula dengan ulama-ulama yang berpendapat hukum mengangkat tangan itu sunat. Di antara mereka ada yang menggunakan pendekatan *jam'u* atau kompromi. Kata mereka, tambahan-tambahan tersebut dikompromikan dengan isi hadits Wa'il bin Hijr. Jadi, tentang hadits-hadits tersebut, para ulama terbagi menjadi dua. Ada yang menggunakan pendekatan *tarjîh* atau mengunggulkan yang lebih kuat, dan ada juga yang menggunakan pendekatan *jam'u* atau mengkompromikan.

Pangkal perbedaan pendapat para ulama tentang, apakah mengangkat tangan itu sunat atau wajib, ialah seperti yang telah kami kemukakan sebelumnya bahwa ada sebagian mereka yang berpendapat, pada dasarnya apa yang dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* harus diartikan sebagai wajib, terkecuali ada dalil yang berbeda dengan hal itu, dan bahwa sebagian mereka ada yang berpendapat, *fardhu-fardhu* shalat yang sudah ditetapkan dengan dalil yang jelas, yakni berupa riwayat *shahîh* atau kesepakatan ulama, tidak boleh ada yang ditambahkan, kecuali berdasarkan dalil yang jelas. Masalah ini sudah penulis kemukakan dalam pembahasan sebelumnya, sehingga tidak perlu diulangi.

Perihal batas jarak posisi mengangkat tangan, menurut sebagian ulama, yakni sejajar dengan posisi pundak. Imam Malik, Imam Syafi'i, dan beberapa ulama lain setuju pada pendapat ini. Menurut sebagian yang lain, sejajar dengan posisi telinga. Imam Abu Hanifah cenderung pada pendapat ini.[615] Dan menurut sebagian yang lain lagi, sejajar dengan posisi dada. Semua itu diriwayatkan dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Tetapi dalam masalah ini yang paling kuat ialah riwayat yang mengatakan bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* mengangkat kedua tangan sejajar dengan posisi pundaknya,[616] dan inilah yang dijadikan pegangan oleh mayoritas ulama. Riwayat yang menyatakan, mengangkat tangan itu sejajar dengan posisi telinga lebih kuat daripada riwayat yang menyatakan, mengangkat tangan itu sejajar dengan posisi dada.[617]

---

615 Pendapat Imam Abu Hanifah, mengangkat tangan sejajar dengan posisi anak telinga. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/219. Dan pendapat Imam Syafi'i, mengangkat tangan sejajar dengan posisi pundak. Kata ar-Rafi'i, menurut pendapat yang kuat ialah mengangkat tangan dengan posisi ujung jari sejajar dengan posisi telinga bagian atas, posisi jempol sejajar dengan anak telinga, dan posisi telapak tangan sejajar dengan pundak. Itulah yang dimaksud dengan pendapat Imam Syafi'i dan murid-muridnya. Kata an-Nawawi, asy-Syafi'i mengkompromikan riwayat-riwayat yang telah kami kemukakan tadi. Lihat, *al-Majmû'* II./ 242. Itulah pendapat Umar, Ibnu Umar, Imam Malik, Imam Ahmad, Ishak, dan Ibnu al-Mundzir. Lihat, *al-Majmû'* II/242. Menurut salah satu versi pendapat Imam Ahmad, boleh memilih mengangkat tangan sejajar dengan posisi pundak, atau dengan posisi telinga, karena ada riwayat yang menerangkan hal itu. Lihat, *al-Mughnî* I/470. al Ubaidi mengutip dari Thawus, bahwa ia biasa mengangkat tangannya sampai melewati posisi kepala. Tetapi kata an-Nawawi, ini salah dan tidak ada dasarnya sama sekali. Lihat, *al-Majmû'* II/242.

616 Diriwayatkan oleh Imam enam dalam kitab-kitab mereka bersumber dari Salim dari ayahnya Abdullah bin Umar, ia berkata, *"Jika hendak memulai shalat, aku melihat Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam mengangkat kedua tangannya sejajar dengan posisi pundak. Begitu pula ketika hendak ruku', dan sesudah mengangkat kepala dari ruku'. Beliau tidak mengangkat tangannya di antara dua sujud."* Senada dengan ini ialah hadits Abu Humaid as-Sa'idi yang diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Muslim. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/209.

617 Diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Wa'il bin Hijr, Ahmad, Ishak bin Rahawaih bersumber dari al Barra' bin Azib, al-Hakim, ad-Daruquthni dalam *Sunan ad-Dâruquthnî*, dan oleh al-Baihaqi dalam *Sunan al-Baihaqî*. Kata al-Hakim, *isnâd*nya *shahîh* atas syarat Bukhâri dan Muslim. Saya tidak melihat ada *illat* (cacat) pada hadits ini, dan juga tidak diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Kata ad-Daruquthni, al-Ala' bin Ismail meriwayatkannya secara tunggal dari Hafsah dengan *isnâd* ini. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/209.

2) i'tidâl

Menurut Imam Abu Hanifah, sesungguhnya hukum *i'tidâl* (berhenti sejenak dengan penuh ketenangan) dari ruku' dan saat ruku' itu tidak wajib.[618] Menurut Imam Syafi'i, *i'tidâl* hukumnya wajib.[619] Murid-murid Imam Malik saling berbeda pendapat dalam menetapkan hukum *i'tidâl*, wajib atau sunat. Tidak ada riwayat yang menerangkan masalah ini dengan tegas.[620]

Pemicu timbulnya perbedaan ini ialah perbedaan mereka tentang, apakah yang wajib itu menggunakan sebagian yang disebutkan secara umum, atau menggunakan keseluruhannya? Ulama-ulama yang cenderung menggunakan sebagian, mereka tidak mensyaratkan *i'tidâl* dalam ruku'. Sebaliknya ulama-ulama yang menggunakan keseluruhan, mereka mensyaratkan *i'tidâl*.

Sebelumnya telah disebutkan sebuah hadits *shahîh* dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tentang seseorang yang diajari oleh beliau perihal kewajiban-kewajiban shalat. Antara lain disebutkan, bahwa beliau bersabda, *"Ruku'lah sampai kamu tenang dalam posisi sedang ruku', dan bangunlah sampai kamu tenang dalam posisi bangun."* Yang wajib diyakini ialah bahwa hukum *i'tidâl* itu wajib.

Berdasarkan hadits ini, para ulama berpendapat bahwa semua yang dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dalam shalatnya yang tidak ada *nash*nya, maka tidak bisa dihukumi wajib, sampai ada dalil yang menunjukkan hal itu. Makanya mereka tidak berpendapat, bahwa hukum mengangkat tangan itu *fardhu*. Begitu halnya dengan bacaan-bacaan dalam shalat selain *takbiratul ihram* dan membaca Al-Qur'an.

Perhatikan baik-baik, karena ini adalah dasar yang bertentangan dengan dasar pertama yang menjadi sebab timbulnya perbedaan pendapat bagi kebanyakan masalah ini.

3) posisi duduk

Para ulama ahli fiqih berbeda pendapat tentang bentuk atau posisi duduk. Kata Imam Malik dan murid-muridnya, seseorang meletakkan kedua pantatnya pada lantai dengan menegakkan kaki sebelah kanan, dan membelokkan kaki sebelah kiri. Menurut Imam Malik, posisi duduk seorang wanita sama seperti posisi duduk seorang lelaki.[621] Menurut Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya, ia menegakkan kaki kanannya dan duduk di atas kaki kirinya.[622] Imam Syafi'i membedakan antara duduk *tasyahud* awal dengan duduk *tasyahud* akhir. Untuk posisi duduk *tasyahud* awal, ia sependapat dengan Imam Abu Hanifah. Dan untuk posisi duduk *tasyahud* akhir, ia sependapat dengan Imam Malik.

Perselisihan pendapat di kalangan *fuqahâ'* (ahli fiqih) dalam masalah ini, karena

---

618 Penulis kitab *Badâ'i ash-Shanâ'i'* mengutip dari Ma'ruf al-Karkhi, bahwa *thuma'ninah* dalam *ruku'*, sujud, setelah bangun dari *ruku'*, dan duduk di antara dua sujud itu hukumnya wajib. Tetapi pendapat yang dikutip dari al-Jurjani, hukumnya sunat. Menurut pendapat pertama, jika seseorang meninggalkannya karena lalai, maka wajib sujud *sahwi*, dan shalatnya sah. Sementara menurut pendapat kedua, jika ia meninggalkannya karena lupa, maka tidak ada kewajiban sujud *sahwi*. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* I/439. Yang jelas bahwa Imam Abu Hanifah membedakan antara fardhu dan wajib, sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya.

619 Inilah pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Majmû'* II/249. Dan lihat, *al-Mughnî* I/501.

620 Bahkan penulis kitab *al-Kâfî* mengutip dari riwayat Ibnu Wahab, dan Abu Mush'ab mengutip dari Imam Malik tentang *i'tidâl* dalam *ruku'*, bangun dari *ruku'*, sujud, dan duduk di antara dua sujud. Katanya, inilah yang *shahîh* dan dibuat pedoman oleh sebagian besar ulama. Lihat, *al-Kâfî* I/172.

621 Lihat, *al-Kâfî* I/172. Ini pendapat Imam Syafi'i tentang duduk terakhir. Adapun *tasyahud* awal, posisi duduknya ialah *iftirasy*. Menurut Imam Ahmad, dalam *tasyahud* awal duduk *iftirasy*, dan dalan *tasyahud* akhir duduk *tawaruk*. Lihat, *al-Majmû'* II/294, dan *al-Mughnî* I/522.

622 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/235.

ada kesan pertentangan antara beberapa hadits, yakni ada tiga hadits sebagai berikut:

Pertama, hadits yang telah disepakati ke*shahîh*annya, yakni hadits Abu Humaid As-Sa'idi[623] yang menerangkan tentang tata cara shalatnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Antara lain disebutkan, *"Apabila duduk dalam dua raka'at pertama, beliau menduduki kaki kirinya, dan menegakkan kaki kanannya. Dan apabila duduk duduk pada rakaat terakhir, beliau mendahulukan kaki kiri, menegakkan kaki kanan, dan menduduki pantatnya."*[624]

Kedua, hadits Wa'il bin Hijr. Antara lain disebutkan, *"Apabila duduk dalam shalat, beliau menegakkan kaki kanan dan menduduki kaki kiri."*[625]

Ketiga, hadits yang diriwayatkan oleh Imam Malik bersumber dari Abdullah bin Umar, sesungguhnya ia berkata, *"Sesungguhnya sunatnya shalat ialah kamu tegakkan kaki kananmu, dan kamu bengkokkan kaki kiri."*

Hadits ini termasuk hadits *musnad,* karena ada terdapat kalimat *sesungguhnya sunatnya shalat ...*

Dalam riwayat yang dikutip oleh al-Qasim bin Muhammad disebutkan bahwa Imam Malik menunjukkan kepada orang-orang cara duduk *tasyahud.* Ia mempraktikkan dengan menegakkan kaki kanannya, membengkokkan kaki kiri, duduk di atas pangkal paha kirinya, dan tidak menduduki telapak kakinya seraya berkata, "Beginilah cara duduk Abdullah bin Abdillah bin Umar yang diperlihatkan kepadaku. Ia bercerita kepadaku bahwa itulah yang biasa dilakukan oleh ayahnya."

Imam Malik memilih menggunakan pendekatan *tarjîh* atau mengunggulkan hadits Abdullah bin Umar. Imam Abu Hanifah memilih menggunakan pendekatan *tarjîh* atau mengunggulkan hadits Wa'il bin Hijr. Sementara Imam Syafi'i memilih menggunakan pendekatan *jam'u* atau mengkompromikan hadits Abu Humaid. Dan ath-Thabari juga memilih pendekatan *takhyîr,* yakni boleh memilih salah satunya. Katanya, semua posisi duduk tersebut boleh dan baik untuk dilakukan, berdasarkan riwayat dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Pendapat ath-Thabari ini bagus,[626] karena berbagai tindakan itu lebih baik diartikan sebagai boleh dipilih daripada diartikan sebagai pertentangan. Tampaknya sebagian besar pertentangan hanya berkisar pada tindakan dengan ucapan, atau antara ucapan dengan ucapan.

4) duduk tasyahud

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum duduk *tasyahud* awal dan duduk *tasyahud* akhir.

Menurut sebagian besar mereka, hukum duduk *tasyahud* awal adalah sunat, bukan *fardhu.*[627] Tetapi ada sebagian yang berpendapat kontroversial. Kata mereka,

623 Adalah Abdurrahman bin Amr bin Sa'ad. Ada yang mengatakan, Ibnu al-Mundzir bin Sa'ad al-Khazraj, seorang penduduk Madinah yang wafat pada akhir khalifah Mu'awiyah. Beberapa orang pernah meriwayatkan hadits darinya. Dan ia bisa menjelaskan shalat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah.*

624 Hadis ini diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Muslim saja, dengan redaksi, *"Di antara kalian aku adalah orang yang paling hapal shalatnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam, ...dalam dua rakaat, beliau duduk di atas kaki kirinya dan menegakkan kaki kanannya. Ketika duduk pada rakaat terakhir, beliau menjulurkan kaki kirinya, dan menduduki sebagiannya secara tawaruk, kemudian beliau salam."* Disebutkan dalam redaksi Bukhâri, *"Jika duduk pada rakaat terakhir, beliau menjulurkan kaki kirinya, menegakkan kakinya yang lain, dan menduduki pantatnya."* Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/423.

625 Diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, an-Nasa'i, at-Tirmidzi, dan Ibnu Majah. Lihat, *Nail al-Authâr* II/205.

626 Inilah pendapat yang diunggulkan.

627 Ini pendapat Imam Syafi'i, Imam Malik, ats-Tsauri, dan al-Auza'i. Lihat, *al-Majmû'* II/294.

hal itu hukumnya *fardhu*.[628] Demikian pula menurut mayoritas ulama, duduk *tasyahud* akhir adalah *fardhu*.[629] Tetapi ada juga sebagian ulama yang berpendapat kontroversial. Kata mereka, duduk *tasyahud* akhir itu tidak *fardhu*.[630]

Silang pendapat ini terjadi karena ada pertentangan dalam memahami beberapa hadits, dan menyamakan duduk *tasyahud* awal dengan duduk *tasyahud* akhir.

Sebelumnya telah disebutkan dalam hadits Abu Hurairah, *"Duduklah sampai kamu tenang dalam keadaan duduk."*[631] Menurut pengertian lahiriah hadits ini, semua duduk dalam shalat itu hukumnya *fardhu*. Jadi, ulama-ulama yang berpegang pada hadits ini mengatakan, bahwa semua duduk hukumnya *fardhu*. Alasan lain ialah berdasarkan keterangan dalam hadits Ibnu Buhainah yang menyatakan, *"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam mengurungkan (baca: lupa) duduk pertengahan (tasyahud awal) tanpa menggantikannya, lalu sujud untuknya (sujud sahwi)."*[632] Dan juga ada juga riwayat yang menyatakan bahwa beliau mengurungkan dua rakaat kemudian beliau menggantinya.

Berdasarkan riwayat-riwayat tadi, para ulama ahli fiqih memahami bahwa ada perbedaan antara hukum duduk *tasyahud* awal dengan hukum rakaat. Menurut mereka, berdasarkan kesepakatan para ulama, hukum rakaat itu *fardhu*. Makanya, duduk *tasyahud* awal itu hukumnya tidak *fardhu*. Hal inilah yang kemudian menyebabkan para ulama ahli fiqih harus membedakan hukum duduk *tasyahud* awal dengan duduk *tasyahud* akhir. Bahkan menurut mereka, sujud *sahwi* (lupa) hanya dilakukan karena ada kesunatan-kesunatan shalat yang ditinggalkan, bukan rukun-rukun.

Menurut ulama-ulama yang menganggap duduk *tasyahud* awal itu *fardhu*, sujud untuk duduk *tasyahud* awal adalah sesuatu yang dikhususkan untuknya, bukan rukun-rukun yang lainnya, meskipun tidak ada dalil yang menunjukkan kalau itu adalah *fardhu*. Sementara ulama-ulama yang menganggap duduk *tasyahud* awal dan duduk *tasyahud* akhir itu sunat, mereka meng*qiyâs*kan duduk *tasyahud* akhir dengan duduk *tasyahud* awal, menyusul anggapan mereka bahwa duduk *tasyahud* awal sunat berdasarkan dalil yang digunakan oleh mayoritas ulama.

Jadi, sebenarnya perselisihan pendapat di antara para ulama dalam masalah ini berpulang pada pertentangan *istidlâl* atau penggunaan dalil dengan lahiriah ucapan dan tindakan Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*.

---

628 Menurut Imam Abu Hanifah dan Imam Ahmad, duduk *tasyahud* pertama hukumnya wajib. Jika lupa dilakukan, bisa disusuli dengan sujud *sahwi*. Dan jika sengaja dilakukan, menurut Imam Abu Hanifah, pelakunya disebut sebagai orang yang melakukan kesalahan dalam shalatnya, tetapi tidak membatalkan shalatnya. Sementara menurut Imam Ahmad, shalatnya batal. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* I/429, dan *Manâr as-Sabîl* I/87.

629 Pendapat Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* I/331, *al-Majmû'* II/406, dan *Manâr as-Sabîl* I/87.

630 Pendapat Imam Malik, duduk *tasyahud* akhir itu hukumnya sunat. Menurut pendapat yang kuat, hukumnya wajib. Dan menurut pendapat yang paling *shahîh*, yang wajib hanya kira-kira salam saja. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 72.

631 Yaitu hadits yang menerangkan tentang orang yang melakukan kesalahan dalam shalatnya, sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya.

632 Hadis ini diriwayatkan oleh jamaah dengan redaksi, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam menunaikan shalat zhuhur, tetapi beliau lupa duduk. Begitu selesai shalat, beliau sujud dua kali sambil bertakbir setiap kali sujud. Beliau duduk sebelum salam. Orang-orang pun ikut sujud bersama beliau sebagai ganti duduk yang terlupakan."* Lihat, *Nail al-Authâr* I/204. Perawi hadits ini adalah Abdullah bin Buhainah, dan nama ayahnya adalah Malik bin al-Qasyab al-Azdi, seorang sekutu Bani al-Muthalib bin Abdu Manaf yang rajin beribadah dan selalu berpuasa. Ia tinggal di daerah pedalaman Raim. Ia wafat pada zaman khalifah Mu'awiyah antara tahun 64–58 H. Lihat, *Subûl as-Salâm*.

Dalam hal ini, ada sementara ulama yang mengatakan bahwa hukum duduk *tasyahud* awal dan duduk *tasyahud* akhir adalah *fardhu*. Mereka berdalih bahwa semua tindakan Nabi menunjukkan hukum wajib, kecuali terdapat dalil yang menunjukkan atas apa yang telah dikemukakan tadi. Jadi, kedua dasar ini menuntut pengertian bahwa duduk *tasyahud* akhir itu *fardhu*. Karena itu, dasar inilah yang dijadikan pedoman oleh seluruh ulama tanpa ada yang menentangnya, kecuali *qiyâs*. Itulah sebabnya ulama-ulama yang menganggap duduk *tasyahud* awal dan duduk *tasyahud* akhir adalah sunat mengatakan, bahwa pendapat-pendapat tersebut lemah. *Wallâhu a'lam.*

Disebutkan dalam suatu riwayat, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* biasa meletakkan tangan kiri pada lutut kiri, dan meletakkan telapak kanan pada lutut kaki kanan sambil mengacungkan jari (telunjuk).[633] Dan para ulama sepakat bahwa itulah posisi duduk shalat yang dianggap baik. Tetapi mereka berbeda pendapat tentang hukum menggerak-gerakkan telunjuk jari, karena beberapa hadits yang menerangkan tentang hal itu juga beragam. Yang telah ditetapkan dalam riwayat yang *shahîh* ialah, bahwa Nabi hanya mengacungkan jari saja, tanpa menggerak-gerakkannya.

5) sedekap

Para ulama berselisih pandapat tentang meletakkan tangan yang satu pada tangan yang lain dalam shalat. Kata Imam Malik, hukumnya makruh dalam shalat *fardhu*, dan boleh dalam shalat sunat.[634] Tetapi menurut mayoritas ulama, hal itu adalah termasuk kesunatan-kesunatan shalat.[635]

Silang pendapat mereka tersebut karena ada beberapa hadits *shahîh* yang menerangkan tentang tata cara shalat Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* namun tidak dijelaskan bahwa beliau meletakkan tangan kanan pada tangan kirinya. Juga disebutkan dalam suatu riwayat yang *shahîh* bahwa manusia diperintah untuk melakukan hal itu. Bahkan hal itu juga disebutkan dalam riwayat hadits Abu Humaid yang menerangkan tentang tata cara shalat Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.*[636] Ada sebagian ulama yang mengatakan, bahwa yang harus dibuat pedoman ialah hadits-hadits yang ada tambahan keterangan bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* meletakkan tangan kanan pada tangan kiri saat sedang shalat. Tetapi ada juga sebagian ulama yang berpendapat sebaliknya, karena meletakkan tangan kanan pada tangan kiri dianggap tidak ada kaitannya dengan gerakan-gerakan shalat, tetapi hanya sebagai sarana untuk membantu kekhusyukan shalat. Itulah sebabnya Imam Malik memperbolehkan hal itu dilakukan dalam shalat sunat, bukan dalam shalat *fardhu*. Walaupun demikian hal itu secara nyata memperlihatkan sebagai sikap tunduk, dan itu baik.

---

633 Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim, an-Nasa`i, Ahmad, dan ath-Thabarani bersumber dari Ibnu Umar. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* II/217. Disebutkan dalam hadits Wa`il bin Hijr, *"Aku melihat beliau menggerak-gerakan jarinya (telunjuknya-ed) seraya berdoa dengannya."* hadits ini juga diriwayatkan oleh Ahmad, an-Nasa`i, dan Abu Dawud. Kata al-Baihaqi, mungkin yang dimaksud dengan menggerak-gerakan ialah memberi isyarat, bukan terus menerus menggerakkan supaya tidak bertentangan dengan hadits Ibnu az-Zubair yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Dawud, an-Nasa`i, dan Ibnu Hibban dengan redaksi, *"Beliau menunjuk dengan jari telunjuk, tanpa menggerakkannya, dan tanpa memandang yang ditunjuknya "* Kata al-Hâfizh, seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani, riwayat asal yang terdapat dalam *shahîh Muslim* tanpa ada kalimat tersebut. Demikian pula yang terdapat dalam hadits Ibnu az-Zubair yang diriwayatkan oleh Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* II/266.

634 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 66, dan *al-Madûnah* I/76.

635 Di antara mereka ialah tiga Imam madzab; yakni Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad.

636 Diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Muslim. Ia tidak menyebutkan bahwa Nabi meletakkan tangan kanannya pada tangan kirinya. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/310.

6) duduk istirahat

Ketika seseorang akan memasuki rakaat ganjil, sebaiknya ia jangan langsung bangkit berdiri. Tetapi duduk sebentar. Demikian pendapat sebagian ulama. Tetapi menurut sebagian ulama yang lain, justru sebaiknya ia langsung bangkit dari sujud. Yang pertama adalah pendapat Imam Syafi'i dan beberapa ulama lainnya.[637] Sementara yang kedua adalah pendapat Imam Malik dan beberapa ulama lainnya.[638]

Silang pendapat ini karena ada dua hadits yang saling bertentangan.

Pertama, hadits Malik bin al-Huwairits, *"Sesungguhnya ia pernah melihat Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam sedang shalat. Ketika akan memasuki rakaat ganjil dalam shalatnya, beliau tidak langsung bangkit sebelum terlebih dahulu duduk sebentar dengan tenang."*[639]

Sementara disebutkan dalam hadits Abu Humaid yang menerangkan tentang tata cara shalat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "Sesungguhnya ketika mengangkat kepala dari sujud kedua dari rakaat pertama, baliau langsung bangkit dan tidak duduk."*[640]

Hadits pertama dijadikan dasar oleh Imam Syafi'i, dan hadits kedua dijadikan dasar oleh Imam Malik.

Para ulama juga berbeda pendapat tentang sujud, apakah harus terlebih dahulu meletakkan tangan sebelum meletakkan lutut, ataukah sebaliknya?[641]

Silang pendapat ini karena di dalam hadits Wail bin Hijr disebutkan, ia berkata, *"Aku melihat Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam ketika sujud beliau meletakkan sepasang lututnya sebelum sepasang tangannya, dan ketika bangkit beliau meletakkan sepasang tangannya sebelum sepasang lututnya."*[642]

Diriwayatkan dari Abu Hurairah, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Apabila salah seorang kalian bersujud, janganlah ia duduk seperti gaya duduk seekor unta. Hendaklah ia meletakkan kedua tangannya sebelum kedua lututnya."*[643]

---

637 Kata an-Nawawi, menurut pendapat yang *shaḥîḥ* dan populer ialah hal itu dianjurkan, seperti yang telah dikemukakan sebelumnya. Inilah pendapat Malik bin al-Huwairits, Abu Humaid, Abu Qatadah, dan yang lain dari kalangan sahabat *radhiyallahu 'anhum*, serta Abu Qilabah dari kalangan *tabi'în*. Kata at-Tirmidzi, inilah pendapat Dawud dan Ahmad dalam salah satu versi. Tetapi juga banyak yang berpendapat, ini tidak dianjurkan. Ini pula pendapat yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Abu az-Zannad, Malik, ats-Tsauri, Ahmad, dan Ishak. Lihat, *al-Majmû'* 286.

638 Lihat, *al-Madûnah* I/74.

639 Diriwayatkan oleh Bukhâri dengan redaksi, *"Sesunguhnya ketika sedang hitungan gasal dari shalatnya, Nabi shallallahu alaihi wa sallam baru bangkit setelah duduk dengan tenang."* hadits ini juga diriwayatkan oleh Bukhâri bersumber dari Abu Qilabah. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/288. Perawi hadits ini adalah Malik bin al-Huwairits bin Atsim al-Laitsi. Para ulama berbeda pendapat soal nasab keturunannya. Ia adalah tokoh delegasi kaumnya. Ia wafat tahun 47 H. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shaḥâbah.*

640 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan at-Tirmidzi. Kata al-Hâfizh, ath-Thahawi menyangkal kalau duduk istirahat itu terdapat dalam hadits Abu Humaid. Padahal seperti yang kita lihat, itu ada di sana. An-Nawawi menyangkal kalau itu ada dalam hadits tentang orang yang melakukan kesalahan dalam shalatnya. Padahal memang ada dalam hadits Abu Hurairah tentang kisah seorang sahabat yang melakukan kesalahan dalam shalatnya yang diriwayatkan oleh Bukhâri dalam bab: 'meminta izin'. Lihat, *at-Talkhîsh* I/259.

641 Yang dikenal dalam pendapat Imam Malik ialah meletakkan tangan pada lutut ketika sedang turun bersujud. Tidak seperti yang dikemukakan oleh penulis. Lihat, *asy-Syarḥ ash-Shaghîr* I/229, dan lihat, *al-Kharsyî 'ala Mukhtashar Khalîl* I/287. Ini juga salah satu versi pendapat Imam Ahmad.

642 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, Ibnu Majah, dan ad-Darimi. Lihat, *Misykâh al-Mashâbîḥ* I/282.

643 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, an-Nasa`i, dan ad-Darimi. Kata Abu Sulaiman al-Khithabi, hadits Wa`il bin Hijr lebih kuat daripada hadits ini. Ada yang mengatakan, hadits ini sudah di *nasakh*. Lihat, *Misykâh al-Mashâbîḥ* I/288. Ibnu al-Qayyim dalam kitabnya *Zâd al-Ma'âd* lebih menunggulkan hadits yang kalimatnya sudah berubah, karena aslinya ialah, *"Hendaklah ia meletakkan lututnya sebelum tangannya."* Hal ini untuk mengkompromikan beberapa riwayat yang berbeda.
Menurut Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan beberapa ahli, yang didahulukan ialah lutut. Itulah pendapat yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari Umar bin al-Khathab *radhiyallahu 'anhu*, Ibrahim an-Nakha`i, Muslim bin Basyar, Sufyan ats-Tsauri, Ahmad, dan Ishak. Saya sendiri cenderung pada pendapat ini. Kata Imam Malik, boleh mendahulukan mana yang diinginkan. Jadi, tidak yang diunggulkan. Lihat, *al-Majmû'* II/261,dan *al-Mughnî* I/414, oleh Ibnu Qudamah.

Abdullah bin Umar biasa meletakkan kedua tangannya sebelum kedua lututnya.

Kata ulama-ulama ahli hadits, hadits Wa'il bin Hijr ini lebih *shahîh* daripada hadits Abu Hurairah.

7) anggota-anggota tubuh dalam sujud

Para ulama sepakat bahwa sujud harus dengan menggunakan tujuh anggota yakni wajah, sepasang tangan, sepasang lutut, dan sepasang ujung telapak kaki. Hal itu berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,*

أُمِرْتُ أَنْ أَسْجُدَ عَلَى سَبْعَةِ أَعْضَاءٍ

"Aku diperintahkan untuk bersujud dengan menggunakan tujuh anggota (badan)."[644]

Tetapi mereka berselisih pendapat dalam kasus seseorang yang bersujud dengan menggunakan wajah secara tidak sempurna, apakah hal itu membatalkan shalat atau tidak? Menurut sebagian ulama, shalatnya tidak batal, karena yang disebut sujud hanya meliputi wajah saja.[645] Tetapi menurut sebagian ulama yang lain, shalatnya batal karena yang diperintahkan dalam hadits tadi ialah sujud dengan menggunakan tujuh anggota.[646]

Para ulama sepakat bahwa orang yang sujud dengan menggunakan dahi dan hidungnya, berarti ia sudah dianggap sujud dengan menggunakan wajahnya. Tetapi mereka berbeda pendapat tentang kasus orang yang sujud dengan menggunakan salah satu dari keduanya.

Kata Imam Malik, jika ia sujud dengan menggunakan dahinya tanpa hidungnya, hukumnya boleh. Tetapi jika ia sujud dengan menggunakan hidungnya saja tanpa dahinya, hukumnya tidak boleh.[647] Sementara kata Imam Abu Hanifah, hal itu tidak boleh.[648] Dan kata Imam Syafi'i, harus dengan menggunakan kedua-duanya.[649]

Silang pendapat ini muncul karena persoalan, apakah yang diwajibkan itu menggunakan sebagian dari ketujuh anggota sujud tersebut atau kesemuanya?

Soalnya dalam hadits Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang bersumber dari Ibnu Abbas disebutkan bahwa beliau bersabda, *"Aku diperintah bersujud dengan menggunakan tujuh anggota..."* Diantaranya beliau menyebut wajah.

Ulama-ulama yang menganggap kalau yang wajib hanya sebagian mengatakan, bahwa sujud dengan hanya menempelkan dahi atau hidung sudah dianggap cukup. Dan ulama-ulama yang menganggap kalau yang disebut sujud ialah orang yang bersujud dengan menggunakan dahi, bukan menggunakan hidung, mereka memperbolehkan sujud dengan menggunakan dahi, bukan hidung. Pendapat ini seolah-olah membatasi pengertian kata *ba'dhu* atau se-

---

644 Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Ibnu Abbas, dan redaksinya, *"Aku diperintah untuk bersujud dengan menggunakan tujuh tulang; yakni dahi, sepasang tangan, sepasang lutut, dan jari-jari sepasang telapak kaki, dan untuk tidak boleh mengkerutkan pakaian serta rambut."* Lihat, *Misykâh al-Mashâbîh* I/180.

645 Ini pendapat Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i. Lihat, *Nail al-Authâr* II/287, dan *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/222.

646 Ini adalah pendapat Imam Syafi'i yang juga pendapat sebagian besar ulama ahli fiqih Lihat, *Nail al-Authâr*. Dan lihat, *al-Mughnî* I/515, oleh Ibnu Qudamah.

647 Lihat, *al-Kâfî* I/172. Ini juga pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* II/364.

648 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/222.

649 Ini bukan pendapat Imam Syafi'i, dan juga bukan pendapat yang dikutip darinya. Sebaliknya wajib bersujud dengan menggunakan dahi. Ibnu Kajj dan ad-Darimi mengemukakan suatu pendapat yang menyatakan, wajib meletakkan semuanya. Tetapi ini pendapat yang kontroversial dan lemah. Lihat, *al-Majmû'* II/264. Tetapi itu tadi adalah pendapat Imam Ahmad yang juga pendapat Sa'id bin Jubair, Ishak, Abu Khaitsamah, dan Ibnu Abu Syaibah. Menurut versi kedua pendapat Imam Ahmad, tidak wajib sujud dengan hidung, melainkan dengan dahi. Inilah pendapat Atha', Thawus, Ikrimah, al-Hasan, Ibnu Sirin, ulama-ulama mazhab Syafi'i, Abu Tsaur, dan kedua murid Imam Abu Hanifah. Lihat, *al-Mughnî* I/516.

bagian yang berarti bahwa yang wajib cukup menggunakan sebagian minimal saja. Selain itu, pendapat ini juga mengacu pada pendapat yang membedakan antara sebagian dan keseluruhan. Jadi, dengan melaksanakan sebagian saja sudah cukup disebut telah melaksanakan kewajiban. Adapun melaksanakan sebagian yang lain disebut memenuhi kewajiban. Sebaiknya diperhatikan dengan baik, karena hal itulah yang menjadi inti pembahasan dalam topik ini. Kalau tidak, maka ulama yang menggunakan dasar *qiyâs* bisa mengatakan, bahwa jika seseorang bersujud dengan hanya menempelkan hidungnya ke lantai, maka sujudnya sudah dianggap sempurna. Sementara ulama-ulama yang menganggap bahwa yang wajib ialah melakukan semua yang disebut sujud, mereka mengatakan bahwa sujud harus dengan menggunakan dahi dan hidung.

Kata Imam Syafi'i, tindakan dan penjelasan Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menepis semua kemungkinan tersebut. Sebab ada riwayat yang menyatakan bahwa ketika beliau selesai melakukan shalat, ada bekas tanah bercampur air pada dahi dan hidung beliau.[650] Jadi, tindakan beliau ini menafsiri hadits Ibnu Abbas yang bersifat global tersebut.

Ibnu Abu Umar bin Abdul Barr, beberapa ulama ahli hadits yang bergelar al-Hafizh mengemukakan sebuah riwayat yang menyatakan bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersujud dengan menggunakan dahi dan hidung. Tetapi kata al-Qadhi Abu al-Walid, ada sebagian ulama yang mengemukakan riwayat lain yang menyatakan bahwa beliau bersujud hanya dengan menggunakan dahi saja. Kedua riwayat tersebut ada dalam kitab *Shahîh Muslim* yang kemudian dijadikan *hujjah* oleh Imam Malik.

Para ulama berbeda pendapat tentang apakah salah satu syarat sujud adalah tangan orang yang bersujud harus kelihatan nyata diletakkan di dekat posisi wajah atau tidak? Menurut Imam Malik, itu hanya syarat kesempurnaan sujud.[651] Sementara menurut sebagian ulama, itu bukan termasuk syarat sujud. Perbedaan pendapat ini kemudian menimbulkan perbedaan pendapat yang lain tentang sujud dengan memakai tutup kepala berupa surban. Dalam masalah ini di kalangan para ulama terdapat tiga pendapat yaitu pendapat yang melarang, pendapat yang memperbolehkan,[652] dan pendapat yang membedakan antara perbedaan bersujud dengan memakai tutup kepala berupa surban yang tipis dengan yang tebal.

Perbedaan pendapat tersebut berlaku di kalangan ulama-ulama dari mazhab Hanafi, dan juga berlaku di kalangan para ulama ahli fiqih *Amshâr*. Disebutan dalam *Shahîh* al-*Bukhâri*, bahwa para sahabat biasa bersu-

650 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Abu Sa'id al-Khudri tentang shalat malam yang dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pada sepuluh hari terakhir di bulan Ramadhan. Pada saat itu beliau bersabda, *"Sesungguhnya lailatul qadar ada pada sepuluh hari terakhir. Barangsiapa yang ingin beri'tikâf bersamaku, hendaklah ia beri'tikâf pada sepuluh hari yang terakhir. Aku melihatnya pada malam ini, kemudian aku lupa. Aku melihat diriku bersujud dalam air dan tanah pada pagi harinya ..."* Lihat, *Misykâh al-Mashâbîh* I/647. Sudah disebutkan bahwa ini adalah salah satu versi pendapat Imam Ahmad.

651 Menurut Imam Malik, bukan syarat sempurnanya. Tetapi memang dianjurkan. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 71. Inilah pendapat Imam Abu Hanifah, al-Auza'i, Ishak, dan Imam Ahmad dalam salah satu versi pendapatnya. Imam Syafi'i tidak memperbolehkannya. Begitulah menurut Dawud dan Imam Ahmad dalam versi pendapatnya yang lain. Kata penulis kitab *al-Muhadz-dzab*, sebagian besar ulama setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Majmû'* II/266. Tetapi penulis kitab *al-Mughnî* mengutip pendapat yang membolehkannya. Hal ini berlaku pada lingkaran surban dan ujung pakaiannya. Lihat, *al-Mughnî* I/517. Katanya, ini adalah pendapat Imam Malik, Imam Abu Hanifah, Atha', Thawus, Ibrahim an-Nakha'i, asy-Syu'bi. al-Auza'i, Malik, Ishak, dan para cendekiwan. Lihat, *al-Mughnî* I/517, oleh Ibnu Qudamah.

652 Ini sama seperti perbedaan para ulama tentang masalah tangan, seperti yang telah dikemukakan sebelumnya. Lihat, *al-Majmû'* II/2226, dan *al-Mughnî* I/517.

jud dengan memakai peci maupun surban.[653] Ulama-ulama yang menganggap tidak perlu memperlihatkan tangan saat sedang bersujud, mereka berpedoman pada ucapan Ibnu Abbas,

أَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَسْجُدَ عَلَى سَبْعَةِ أَعْضَاءٍ وَلَا نُكَفِّتَ ثَوْبًا وَلَا شَعْرًا

"Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh kami bersujud dengan menggunakan tujuh anggota badan, dan kami tidak menggenggam kain maupun rambut."[654] Dan mereka juga meng*qiyâs*kan tangan dengan lutut dan juga men*qiyâs*kan shalat dengan memakai sepasang *khûf*. Dalil umum ini juga bisa dijadikan argumen tentang masalah dengan mengenakan tutup kepala dari surban.

8) duduk mendekur

Para ulama sepakat bahwa makruh hukumnya *iq'â'* atau duduk mendekur dalam shalat, berdasarkan keterangan dalam sebuah riwayat hadits yang melarang seseorang duduk mendekur dalam shalatnya, seperti gaya duduk seekor anjing.[655] Tetapi mereka berbeda pendapat tentang bentuk atau posisi duduk mendekur yang dilarang tersebut.

Menurut sebagian mereka, contoh duduk mendekur yang dilarang ialah seseorang duduk di atas sepasang pantatnya sambil meluruskan posisi kedua pahanya, seperti gaya duduk seekor anjing atau serigala. Semua ulama sepakat, ini bukan termasuk bentuk duduk dalam sehat. Menurut sebagian ulama yang lain, contoh duduk mendekur yang dilarang ialah seseorang meletakkan sepasang pantat pada tumitnya di antara dua sujud, dan duduk di atas kedua telapak kaki. Inilah pendapat Imam Malik berdasarkan riwayat dari Ibnu Umar yang menyatakan bahwa ia melakukan hal itu karena sepasang telapak kakinya sedang sakit.

Ibnu Abbas mengatakan dalam sebuah riwayat yang diketengahkan oleh Muslim, *"Duduk mendekur dengan telapak kaki dalam sujud dengan cara seperti itu merupakan sunnah Nabi kalian."*[656]

Silang pendapat ini terjadi karena ketidakjelasan makna kalimat *iq'â'* yang dilarang dalam shalat, apakah diartikan secara bahasa atau diartikan secara syariat. Ula-

653 Diriwayatkan oleh Abdurrazaq bersumber dari Abu Hurairah, oleh ath-Thabarani bersumber dari Ibnu Abu Aufa, oleh Ibnu Adi dalam *al-Kâmil* bersumber dari Jabir, oleh Ibnu Abu Hatim bersumber dari Anas, dan oleh ar-Razi bersumber dari Ibnu Umar. Semua versi riwayat tersebu dikomentari. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/285. Kata al-Baihaqi seperti yang dikutip oleh al-Hâfizh, hadits-hadis yang menerangkan tentang sujud pada lingkaran kain surban tidak ada satu pun yang *marfû'*. Kata al-Auza'i, rata-rata sorban milik orang itu kecil dan halus, sehingga kalau digunakan untuk sujud tidak menghalangi dahi sampai ke lantai. Lihat, *at-Talkhîsh* I/252.

654 Itulah redaksi Bukhâri. Tetapi juga ada yang menggunakan redaksi, *"Nabi shallallahu alaihi wa sallam diperintah untuk bersujud dengan tujuh tulang ruas..."* Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Dalam redaksi lain disebutkan, *"Aku diperintah untuk bersujud dengan tujuh"*, diriwayatkan oleh Muslim dan an-Nasa'i. Dan juga disebutkan, *"Kita diperintah..."* Semuanya itu bersumber dari Ibnu Abbas. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/180, dan *Nail al-Authâr* II/288.

655 Larangan hal ini ada dalam hadits Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Ahmad, al-Baihaqi, Abu Dawud, an-Nasa'i, dan Ibnu Majah. at-Tirmidzi, Abu Dawud, dan Ibnu Majah meriwayatkannya bersumber dari Ali secara *marfû'* dengan redaksi, *"Jangan duduk mendekur di antara dua sujud"*, dan di dalam *isnâd*nya terdapat nama al-Harits al A'war. Ibnu Majah meriwayatkannya bersumber dari Anas. al-Baihaqi meriwayatkannya bersumber dari Jabir bin Samurah. Dan Ibnu Majah meriwayatkannya bersumber dari Aisyah. Lihat, *Nail al-Authâr* II/209.

656 Diriwayatkan oleh Muslim, at-Tirmidzi, dan Abu Dawud. Al-Baihaqi meriwayatkannya bersumber dari Ibnu Umar, *"Sesunguhnya jika mengangkat kepalanya dari sujud yang pertama, ia duduk di atas ujung jari kakinya, lalu ia berkata, 'Inilah yang sunat.'"* Ibnu Umar dan Ibnu Abbas biasa melakukan hal itu. Kata Thawus, itulah yang dilakukan Ubadalah. Kata al-Hâfizh, *sanad-sanad*nya semua *shahîh*. Kata al-Mawardi dan al-Khithabi, hadits tersebut sudah di*nasakh*. Mungkin Ibnu Abbas tidak mendengar larangannya. Tetapi hal itu disangkal oleh Ibnu ash-Shalah dan an-Nawawi. al-Baihaqi, al-Qadhi Iyadh, Ibnu ash-Shalah, an-Nawawi, dan beberapa ulama ahli *tahqîq* mengatakan, hadits yang melarang duduk mendekur seperti anjing, dan hadits Ibnu Abbas harus dikompromikan. Lihat, *Nail al-Authâr* II.209.

ma-ulama yang cenderung mengartikannya secara bahasa mengatakan, yaitu *iq'â'* atau duduk mendekur seperti gaya duduk anjing. Sebaliknya ulama-ulama yang cenderung mengartikannya secara syariat mengatakan bahwa yang dimaksud ialah salah satu bentuk tata acara shalat yang dilarang. Hal itu berdasarkan riwayat dari Ibnu Umar yang menyatakan bahwa gaya duduk di atas bagian telapak kaki bukan termasuk sunat shalat. Makanya mereka beranggapan bahwa itulah yang dimaksud dengan *iq'â'* yang dilarang. Tetapi pendapat ini dinilai lemah, karena nama yang oleh syariat tidak ditetapkan memiliki beberapa makna, maka harus dikembalikan kepada makna bahasa sampai ada makna dalil yang menetapkannya memiliki makna menurut syariat. Tetapi logika ini tidak boleh dibalik. Terlebih bahwa dalam masalah ini hadits Ibnu Umar bertentangan dengan hadits Ibnu Abbas.

2. Shalat Berjama'ah

Pembicaraan pokok dalam topik ini meliputi tujuh bahasan: *Pertama,* tentang hukum shalat jamaah. *Kedua,* tentang syarat-syarat Imam, orang yang paling diutamakan sebagai Imam, dan hukum-hukum yang khusus bagi Imam. *Ketiga,* tentang kedudukan makmum terhadap Imam, dan hukum-hukum yang khusus bagi makmum. *Keempat,* tentang hal-hal yang harus diikuti dan yang boleh tidak diikuti oleh makmum terhadap Imam. *Kelima,* tentang tata cara mengikuti Imam. *Keenam,* tentang hal-hal menyangkut makmum yang menjadi tanggungan Imam. *Ketujuh,* tentang hal-hal jika shalatnya sang Imam batal maka berakibat pada batalnya shalat makmum.

a. Hukum Shalat Berjama'ah

Dalam bahasan ini ada dua masalah. *Pertama,* apakah shalat berjama'ah itu wajib bagi setiap orang yang mendengar seruan azan atau tidak? *Kedua,* jika seseorang masuk masjid dan sudah shalat, apakah ia wajib untuk shalat lagi dengan berjama'ah bersama Imam atau tidak?

1) Pendapat para ulama

Para ulama berbeda pendapat dalam masalah ini. Menurut mayoritas ulama, hukumnya sunat atau *fardhu kifâyah.*[657] Sementara menurut ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, hukumnya *fardhu 'ain* bagi setiap orang *mukallaf.*[658]

Silang pendapat ini karena ada pemahaman terhadap pengertian beberapa hadits yang menerangkan hal itu.

Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَاةَ الْفَرْدِ بِخَمْسٍ وَعِشْرِيْنَ دَرَجَةً أَوْ بِسَبْعٍ وَعِشْرِيْنَ دَرَجَةً

"Shalat berjamaah itu lebih baik dua puluh lima atau dua puluh derajat daripada shalat sendirian"[659] Secara lahiriah, hadits ini mengandung arti bahwa shalat-shalat yang dilakukan dengan berjama'ah itu termasuk jenis shalat yang disunnatkan. Jadi, seolah-olah shalat berjama'ah adalah penyempurna bagi shalat yang diwajibkan. Dengan begitu seakan-akan Nabi *shallallahu alaihi wa sal-*

657 Pendapat Imam Ahmad, hukumnya wajib, dan itu bukan syarat sahnya shalat. al-Auza'i, Atha`, dan Abu Tsaur setuju pada pendapat ini. Imam Malik, ats-Tsauri, Imam Abu Hanifah, dan Imam Syafi'i tidak mewajibkannya. Lihat, *al-Mughnî* II/176. Pendapat Imam Abu Hanifah, wajib atau sunat *muakkad.* Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/251.

658 Menurut ulama-ulama mazhab Zhâhiri, kaum laki-laki wajib melakukan shalat fardhu di masjid. Jika hal itu ditinggalkan tanpa ada uzur, maka shalatnya batal. Lihat, *al-Muḥalla* IV/265.

659 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Ibnu Umar, dan bersumber dari Abu Hurairah secara *marfû'.* Bukhâri meriwayatkannya bersumber dari Abu Said. Demikian pula dengan Abu Dawud. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/22, dan *at-Talkhîsh* I/25.

lam bersabda, *"Shalat berjama'ah itu lebih sempurna daripada shalat sendirian."* Penyempurna adalah pelengkap atas sesuatu yang sudah dianggap cukup.

Sementara hadits *masyhûr* tentang seorang tuna netra yang meminta izin kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* untuk absen ikut shalat berjama'ah karena tidak ada seorang pun yang menuntunnya. Lalu setelah memberikan kemurahan kepadanya beliau bertanya, *"Apakah kamu mendengar seruan azan?"* Ia menjawab, "Ya". Kemudian beliau bersabda, *"Aku Jadi, tidak menemukan alasan untuk memberimu kemurahan".*[660] Ini merupakan *nash* bahwa shalat berjama'ah itu wajib jika tanpa ada *uzur* (halangan). Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim.

Hadits ini diperkuat dengan hadits Abu Hurairah yang telah disepakati ke*shahîh*annya, yaitu sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "Demi Dzat yang jiwaku berada dalam genggaman tangan-Nya, sesungguhnya aku ingin sekali menyuruh (kalian) untuk mengumpulkan kayu bakar, dan setelah terkumpul aku lalu menyuruh shalat, dan diserukanlah azan untuk shalat itu. Kemudian aku menyuruh seseorang untuk menjadi Imam bagi jamaah, kemudian aku akan mendatangi orang-orang yang tidak menghadiri shalat berjama'ah, lalu aku akan membakar rumah-rumah mereka. Demi Dzat yang jiwaku berada dalam genggaman tangan-Nya! Sekiranya salah seorang mereka mengetahui bahwa ia akan mendapatkan tulang yang banyak dagingnya atau daging dua tulang rusuk yang bagus, niscaya ia akan mendatangi shalat isya' secara berjama'ah."*[661]

Dan juga diperkuat oleh hadits Ibnu Mas'ud, yang antara lain disebutkan, *"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam mengajarkan kepada kami sunat-sunat petunjuk bahwa di antara sunat-sunat petunjuk ialah shalat di masjid yang dikumandangkan seruan azan."*[662] Dalam riwayat lain ada tambahan, *"Kalau sampai kalian meninggalkan sunah Nabi kalian, niscaya kalian akan sesat."*

Masing-masing dari kedua kelompok ulama tersebut menggunakan pendekatan *jam'u* atau mengkompromikan dengan mena'wili hadits yang digunakan oleh pihak lain, dan menafsirkannya sesuai dengan hadits yang mereka jadikan sebagai dasar pedoman. Sesungguhnya ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri mengatakan, bahwa kelebihan mungkin terletak pada kewajiban yang dilakukan sendirian. Maksudnya, shalat jamaah bagi orang yang wajib melakukannya, pahalanya lebih utama daripada ia lakukan sendirian. Namun bagi orang yang tidak wajib shalat berjama'ah karena ada *uzur* maka pahalanya sesuai dengan tingkat yang sudah disebutkan. Kata mereka, berdasarkan hal ini maka tidak ada pertentangan antara kedua hadits tadi. Karena dalam hal ini mereka berpedoman pada sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Shalat seseorang (yang dilakukan) dengan posisi duduk itu mendapat (pahala) setengah dari*

660 Diriwayatkan oleh Muslim, an-Nasa'i, Ibnu Majah, dan ad-Daruquthni. Lihat, *Nashb ar-Râyah wa at Ta'lîq* II/22. Yang dimaksud seorang tuna netra ialah Amr bin Ummi Maktum.

661 Diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim bersumber dari Abu Hurairah, dan diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Ibnu Mas'ud. Kata al-Baihaqi, berdasarkan petunjuk riwayat-riwayat lain bahwa yang dimaksud Jum'at ialah jamaah. Kata an-Nawawi dalam *al-Khulâshah*, hal itu terpisah. Tetapi keduanya benar. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/22.

662 Diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Abu *al-Ahwash*, ia berkata, Abdullah bin Mas'ud mengatakan, "..." Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/22.

shalat seseorang (yang dilakukan) dengan posisi berdiri."[663]

Adapun kelompok ulama yang lain bisa saja mengklaim bahwa hadits tentang seorang tuna netra tadi ditafsiri berlaku untuk seruan azan shalat Jum'at, karena berdasarkan kesepakatan para ulama bahwa seruan azan inilah yang harus dipenuhi oleh orang yang mendengarnya. Tetapi hal itu – *wAllâhu a'lam*- sangat menyimpang, karena *nash* haditsnya menyatakan bahwa sesungguhnya Abu Hurairah bercerita, seorang tuna netra menemui Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* dan berkata, *"Wahai utusan Allah, sesungguhnya aku tidak memiliki seseorang yang menuntunku ke masjid." Ia meminta beliau berkenan memberikan keringanan untuk shalat di rumahnya saja, dan beliau memenuhi permintaannya itu. Ketika ia hendak berlalu, beliau memanggilnya dan bertanya, "Apakah kamu mendengar seruan azan shalat?" Ia menjawab, 'Ya." Beliau bersabda, "Kalau begitu penuhi seruan azan shalat itu."*

Lahiriah hadits ini sulit bisa dipahami bahwa yang dimaksud ialah seruan azan untuk shalat Jum'at. Padahal mendatangi shalat Jum'at itu hukumnya wajib bagi setiap orang yang berada di dalam kota, walaupun ia tidak mendengar seruan azan. Dan sepengetahuan kami, semua ulama setuju atas hal itu.

Hadits ini juga bertentangan dengan hadits Utban bin Malik yang disebutkan dalam al-*Muwatha'*. Antara lain disebutkan bahwa Utban bin Malik adalah seorang tuna netra yang menjadi Imam bagi jamaah. Ia berkata kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya jalanan gelap dan banjir karena hujan. Sementara aku adalah seorang tuna netra. Wahai Rasulullah, tolong Anda shalat di rumahku di suatu tempat yang sudah aku jadikan sebagai mushalla." Ternyata beliau berkenan mendatangi orang itu. Beliau bertanya, "Tempat mana yang kamu ingin supaya aku shalat di sana?" Setelah ditunjukkan pada suatu tempat di rumah itu, beliau lalu shalat di situ."*[664]

2) mengulangi kembali shalat berjama'ah

Seseorang yang masuk ke dalam masjid dan sudah shalat, kemungkinan pertama ia sudah shalat sendirian, dan kemungkinan kedua ia sudah shalat dengan berjama'ah. Jika ia sudah shalat sendirian, menurut sebagian ulama ia harus mengulangi shalat dengan berjama'ah, kecuali untuk shalat maghrib saja.[665] Di antara ulama yang berpendapat seperti ini ialah Imam Malik dan murid-muridnya. Menurut Imam Abu Hanifah, ia harus mengulangi shalatnya, kecuali shalat ashar saja.[666] Kata al-Auza'i, kecuali shalat maghrib dan shalat shubuh. Kata Abu Tsaurah, kecuali shalat ashar dan shalat shubuh.[667] Sementara menurut Imam Syafi'i, ia harus mengulang tanpa ada yang dikecualikan.[668]

---

663 Diriwayatkan oleh Ahmad, an-Nasa`i, dan Ibnu Majah. Lihat, *al-Jâmi' as-Shaghîr* II/47.

664 Selengkapnya, *"Lalu Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam berdiri, dan kami pun berbaris di belakang beliau, kemudian beliau shalat dua rakaat bersama kami."* Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* II/88.
Perawi hadits ini adalah Utban bin Malik bin Amr bin al-Ajlan al-Khaza'i as-Salimi, seorang veteran Perang Badar yang wafat pada zaman khalifah Mu'awiyah. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shaḥâbah.*

665 Lihat, *al-Madûnah* I/87. Imam Ahmad setuju pada pendapat ini. Lihat, *ar-Raudh al-Murbi'* I/226.

666 Kecuali shubuh, ashar, dan maghrib. Alasannya karena makruh melakukan shalat sunat setelah shubuh dan ashar. Sedangkan maghrib adalah satu di antara kedua larangan tersebut. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr* I/55.

667 An-Nawawi mengutip dari al-Auza'i, bahwa ia mengulangi semua kecuali maghrib. Lihat, *al-Majmû'* IV/109.

668 Lihat, *al-Majmû'* I/109.

Mereka sepakat mewajibkan untuk shalat lagi,[669] berdasarkan hadits Bisyr[670] bin Muhammad dari ayahnya,

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ حِيْنَ دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَلَمْ يُصَلِّ مَعَهُ: مَالَكَ لَمْ تُصَلِّ مَعَ النَّاسِ؟ أَلَسْتَ بِرَجُلٍ مُسْلِمٍ؟ فَقَالَ: بَلَى يَا رَسُوْلَ اللهِ، وَلَكِنِّي صَلَّيْتُ فِي أَهْلِي بَيْتِيْ، فَقَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا جِئْتَ فَصَلِّ مَعَ النَّاسِ، وَإِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ

Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda kepada Bisyr bin Muhammad ketika ia memasuki masjid dan tidak ikut shalat jamaah bersama beliau, "Kenapa kamu tidak ikut shalat berjama'ah bersama orang-orang itu? Bukankah kamu orang Islam?" Ia menjawabnya, "Tentu, wahai Rasulullah. Tetapi aku tadi sudah shalat bersama keluargaku." Beliau bersabda, "Jika kamu tiba (di masjid), shalatlah bersama jamaah, meskipun kamu sudah shalat."

Para ulama berbeda pendapat menanggapi hadits tadi, karena kemutlakannya di*takhsîsh* (dirinci) dengan *qiyâs* atau dengan dalil. Ulama-ulama yang memberlakukannya secara umum, mereka mewajibkan orang tersebut shalat lagi, tanpa ada yang dikecualikan. Inilah pendapat Imam Syafi'i. Ulama-ulama yang mengecualikan shalat maghrib saja, mereka men*takhsîsh* kemutlakannya dengan *syibhi* atau *qiyâs* penyerupaan, dan inilah pendapat Imam Malik. Alasannya, karena shalat maghrib adalah shalat yang jumlah rakaatnya ganjil. Jika diulang maka hal itu menyerupai shalat yang bilangan rakaatnya genap, bukan ganjil lagi. Jika diulang maka jumlahnya menjadi enam raka'at. Jadi, seolah-olah hal itu mengubah satu jenis shalat ke jenis shalat yang lain, dan itu bisa membatalkannya.

Qiyâs seperti itu lemah, karena salam sudah bisa memisahkan antara shalat-shalat yang jumlah rakatnya ganjil. Berpegang pada dalil umum itu labih kuat daripada mengecualikan atau membuat *qiyâs* seperti itu. Dan *qiyâs* seperti itu juga lemah jika dibandingkan dengan apa yang dikemukakan oleh ulama-ulama Kufah bahwa jika seseorang mengulanginya berarti ia telah melakukan shalat maghrib dua kali. Padahal disebutkan dalam sebuah riwayat, "Tidak ada dua witir di dalam satu malam."[671]

Sementara alasan yang dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah ialah, bahwa shalat yang dilakukan kedua kali itu hukumnya adalah sunat. Dan kalau seseorang mengulang shalat ashar berarti ia telah melakukan shalat sunat sesudah ashar. Padahal ada riwayat yang melarang shalat sunat sesudah ashar. Jadi, ia men*takhsîsh* ashar dengan *qiyâs* seperti itu dan berdalih bahwa shalat maghrib adalah shalat yang jumlah rakaatnya ganjil. Dan hal itu tidak boleh diulang.

669 Dari susunan kalimat penulis dapat dipahami bahwa mengulang shalat secara berjama'ah adalah wajib. Padahal bukan begitu. Menurut semua ulama, hal itu anjuran atau sunat. Lihat, *al-Majmû'* IV/109, dan *Nail al-Authâr* IV/106. Pendapat Imam Syafi'i itu sudah dikemukakan oleh Sa'id bin al-Musayyab, Ibnu Jubair, dan az-Zuhri. Pendapat yang sama dikutip dari Ali bin Abu Thalib, Hudzaifah, dan Anas. Tetapi tentang maghrib mereka menambakan lainnya. Lihat, *al-Majmû'* IV/109.

670 Yang benar ialah Busru bin Mahjan dari ayahnya di Mahjan. Lihat, *al-Muwatha'* I/122. Demikian pula yang diriwayatkan oleh an-Nasa'i. Lihat, *Misykâh al-Mashâbîḥ*. Busru bin Mahjan ad-Dauli tinggal di Madinah. Hanzhalah bin Ali pernah meriwayatkan hadits darinya yang ia nilai *mursal*. Ayahnya ialah Mahjan bin al Adra' al Aslami masuk Islam sejak dini. Ia tinggal di Bashrah dan yang membuat rencana [kegiatan] masjidnya. Lihat, *Tajrîd Asmâ' ash-Shaḥâbah*.

671 Diriwayatkan oleh Ahmad, dan tiga Imam mazhab lainnya. Dinilai *shaḥîḥ* oleh Ibnu Hibban bersumber dari Thalaq bin Ali *radhiyallahu 'anhu*. Lihat. *Subûl as-Salâm* II/14.

Qiyâs seperti ini memang sangat baik kalau Imam Syafi'i bisa menerima pendapat mereka bahwa status shalat yang terakhir itu adalah shalat sunat.

Ulama-ulama yang dalam masalah ini membedakan antara shalat ashar dan shalat shubuh, karena semua *atsar* memang melarang shalat sunat setelah shalat shubuh, tetapi untuk shalat sunat setelah ashar para ulama berselisih pendapat, sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya. Inilah pendapat al-Auza'i.

Tetapi kalau orang itu sudah melakukan shalat dengan berjama'ah, apakah ia juga wajib untuk shalat lagi? Menurut sebagian besar ulama ahli fiqih, ia tidak wajib shalat lagi. Di antara yang berpendapat seperti ini ialah Imam Malik dan Imam Abu Hanifah. Menurut sebagian ulama, ia wajib shalat lagi. Dan di antara yang berpendapat seperti ini ialah Imam Ahmad, dan Dawud azh-Zhâhiri berikut murid-muridnya.[672]

Silang pendapat mereka tersebut karena ada beda pemahaman terhadap beberapa hadits dalam masalah ini. Disebutkan bahwa sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Janganlah kamu shalat dua kali dalam sehari."*[673]

Diriwayatkan dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Sesungguhnya beliau menyuruh orang-orang yang sudah shalat berjama'ah untuk shalat berjama'ah lagi."*[674]

Dan lagi hadits Bisru yang mewajibkan setiap orang yang datang ke masjid untuk shalat lagi, memiliki kekuatan yang sama seperti dalil umum. Menurut mayoritas ulama, jika berlaku dalil-dalil umum karena sebab yang khusus, maka ia tidak berlaku terbatas pada sebab yang khusus itu. Mu'adz yang sudah shalat bersama Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* lalu tidak lama kemudian ia menjadi Imam shalat bagi kaumnya, ini menunjukkan atas kebolehan shalat lagi dengan berjama'ah.

Dalam memahami hadits-hadits tersebut sebagian ulama ada yang menggunakan pendekatan *jam'u* atau mengkompromikan, dan ada juga yang menggunakan pendekatan *tarjîḥ* atau mengunggulkan yang lebih kuat. Ulama-ulama yang menggunakan pendekatan *tarjîḥ,* mereka berpedoman pada dalil umum, yakni sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* "Janganlah kamu shalat dua kali dalam satu hari." Mereka tidak mengecualikan darinya kecuali shalat yang dilakukan sendirian saja, karena telah disepakati oleh para ulama. Adapun ulama-ulama yang menggunakan pendekatan *jam'u,* mereka mengatakan bahwa makna sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Janganlah kamu shalat dua kali dalam satu hari", larangan beliau ini ditujukan kepada seseorang yang melakukan shalat yang sama sebanyak dua kali seraya ia meyakini bahwa masing-masing shalat yang dilakukan itu adalah shalat *fardhu.* Seharusnya ia meyakini bahwa shalat kedua yang ia lakukan hanyalah untuk melengkapi shalat yang *fardhu,* bahkan hal itu diperintahkan oleh syariat. Menurut sebagian ulama, makna

672 Kata Imam Syafi'i, *pertama,* boleh memilih salah satu; *kedua,* harus mengulang, karena akan memeroleh keutamaan berjama'ah. Lihat, *al-Majmû'* IV/107.

673 Diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, dan an-Nasa'i. Katanya dalam *al-Istidzkâr,* Ahmad bin Hambal dan Ishak bin Rahawaih sepakat bahwa makna sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Janganlah kamu shalat dua kali dalam sehari"* ialah, setelah seseorang selesai shalat fardhu, ia bangkit untuk menunaikan shalat fardhu lagi untuk kedua kalinya. Tetapi kalau ia shalat lagi secara berjama'ah sebagai shalat sunat, itu bukan termasuk yang dimaksud dalam sabda beliau tadi. Sebab yang pertama adalah fardhu, dan yang kedua adalah sunat. Jadi, itu bukan mengulang. Lihat, *Nail al-Authâr* II/175.

674 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan at-Tirmidzi bersumber dari Yazid bin al-Aswad al-Ami. Kata at-Tirmidzi, hadits ini hasan *shaḥîḥ.* Lihat, *Nail al-Authâr* II/175.

hadits tadi hanya berlaku untuk atas orang yang shalat sendirian. Maksudnya, seseorang tidak boleh melakukan shalat yang sama sebanyak dua kali sendirian.

b. Tentang Syarat-syarat Imam, Orang yang Paling Layak Dimajukan Sebagai Imam, dan Hukum-Hukum yang Khusus bagi Imam

Dalam bahasan ini terdapat empat masalah:

1) yang paling utama menjadi Imam

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang paling utama menjadi Imam. Menurut Imam Malik, yang paling utama menjadi Imam bagi jamaah ialah orang yang paling menguasai pengetahuan ilmu agama, bukan orang yang paling pandai membaca di antara mereka.[675] Imam Syafi'i cenderung pada pendapat ini. Tetapi menurut Imam Abu Hanifah, ats-Tsauri, dan Imam Ahmad, yaitu orang yang paling pandai membaca di antara mereka.[676]

Silang pendapat tersebut karena ada beda pemahaman terhadap sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Yang menjadi Imam bagi suatu kaum ialah orang yang paling pandai membaca. Jika dalam hal bacaan mereka sama, maka yang paling banyak pengetahunnya tentang as-Sunnah di antara mereka. Jika pengetahuan mereka tentang as-Sunnah sama, maka yang paling terdahulu hijrahnya di antara mereka. Dan jika hijrah mereka sama, maka yang paling dahulu masuk Islam di antara mereka. Dan janganlah seorang menjadi Imam orang lain di tempat kekuasaan orang lain tersebut, dan janganlah ia duduk di rumahnya di tempat kehormatannya kecuali dengan izinnya."*[677]

Hadits ini telah disepakati ke*shahîh*annya, tetapi para ulama berbeda pendapat dalam memahaminya. Di antara mereka ada yang memahami hadits tersebut secara lahiriah, yaitu Imam Abu Hanifah. Dan ada yang memahami bahwa yang dimaksud dengan orang yang pandai membaca ialah orang yang menguasai pengetahuan agama, karena dalam masalah yang menyangkut Imam itu lebih membutuhkan orang yang menguasai pengetahuan agama daripada orang yang pandai membaca. Lagi pula pada zaman dahulu sahabat-sahabat yang menguasai ilmu agama sekaligus mereka juga pandai membaca. Berbeda dengan orang-orang di zaman sekarang.

2) bila Imam adalah anak kecil

Para ulama berselisih pendapat tentang hukum Imam anak kecil yang belum berusia baligh tetapi ia pandai membaca. Ada sebagian ulama yang memperbolehkannya,[678] berdasarkan hadits Amr bin Salamah yang menyatakan bahwa ketika masih anak-anak ia pernah menjadi Imam kaumnya.[679] Ada sebagian ulama yang melarangnya secara

---

675 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 76. Dan lihat, *al-Majmû'* IV/158.

676 Bahkan menurut pendapat Imam Abu Hanifah, orang yang berilmu itu lebih diutamakan daripada orang yang ahli membaca, karena manusia lebih membutuhkannya. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/262. Tetapi menurut Imam Ahmad, yang didahulukan ialah yang ahli membaca. Ibnu Sirin dan ats-Tsauri juga berpendapat seperti ini. Lihat, *al-Mughnî* II/181

677 Diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, dan Sa'id bin Manshur bersumber dari Ibnu Mas'ud dan Uqbah bin Amr.

678 Berdasarkan dalil umum hadits yang telah dikemukakan dalam masalah pertama, yakni sabda Nabi, *"Yang paling pandai membaca Al-Qur'an di antara mereka."*

679 Yaitu Amr bin Salamah bin Nafi' al-Jarmi alias Abu Barid atau Abu Yazid. Ada yang mengatakan, yaitu Salamah bin Qais, seorang anak yang biasa menjadi Imam bagi kaumnya. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah*. Dalam usia tujuh atau delapan tahun ia sudah mengimami mereka. hadits ini juga diriwayatkan oleh Bukhâri, an-Nasa`i, Ahmad, dan Abu Dawud. Menurut Ibnu Mas'ud, seorang anak tidak boleh menjadi Imam sampai ia sudah layak dijatuhi hukuman *hadd*. Dan menurut Ibnu Abbas, seorang anak tidak boleh menjadi Imam sebelum menjadi baligh. Kedua riwayat ini diketengakan oleh al-Atsram dalam *Sunan*-nya. Yang tadi itu dari beberapa *atsar*. Adapun yang berupa pendapat para ulama, menurut al-Hasan, Ishak, dan Imam Syafi'i, boleh seorang anak menjadi

mutlak. Dan ada sebagian ulama yang memperbolehkannya hanya untuk shalat sunat, bukan untuk shalat *fardhu*. Inilah pendapat yang dikutip dari Imam Malik.

Silang pendapat dalam masalah ini bertolak dari persoalan, apakah seseorang yang boleh menjadi Imam dalam shalat yang tidak wajib ia boleh menjadi Imam dalam shalat yang wajib, hal itu karena menyangkut perbedaan niat Imam dan makmum.

3) imam fasik

Para ulama berbeda pendapat tentang Imam orang yang fasik. Sebagian ulama menolaknya, sebagian memperbolehkannya secara mutlak, dan sebagian lagi membedakan apakah kefasikannya bisa dipastikan atau tidak bisa dipastikan. Kata mereka, jika kefasikannya rutin, maka makmumnya harus mengulangi shalatnya, dan ini berlaku surut. Dan jika hanya berdasarkan dugaan, makmum dianjurkan untuk mengulangi shalatnya pada waktu itu saja. Inilah pendapat yang dipilih oleh al-Abhari yang menakwili beberapa pendapat lainnya. Juga ada sebagian ulama yang membedakan apakah kefasikannya perlu penjelasan atau tanpa perlu penjelasan? Contohnya seperti orang yang suka meminum perasan anggur.

Silang pendapat mereka dalam masalah ini, karena ini adalah masalah yang didiamkan dalam syariat, dan ada pertentangan untuk di*qiyâs*kan. Ulama-ulama yang menganggap kefasikan itu tidak membatalkan sahnya shalat, dan yang dibutuhkan oleh makmum hanya keabsahan shalatnya Imam saja berdasarkan pendapat yang menyatakan bahwa Imam itu menanggung makmum, maka mereka memperbolehkan orang fasik menjadi Imam. Sementara ulama-ulama yang menyamakan masalah Imam dengan kesaksian, dan menganggap orang fasik berpotensi melakukan shalat yang batal, sebagaimana ia sangat berpotensi memberikan kesaksian palsu, mereka tidak memperbolehkan orang fasik menjadi Imam. Itulah sebabnya ada sebagian ulama yang dalam masalah ini membedakan antara fasik yang perlu dijelaskan dengan fasik yang tidak perlu dijelaskan, atau dengan kata lain perlu dibedakan antara fasik yang bisa dipastikan dan kefasikan yang tidak bisa dipastikan. apakah kefasikan dengan alasan atau tidak. Sebab kalau kefasikannya bisa dipastikan, maka seolah-olah tidak perlu ada alasan untuk menjelaskannya. Ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri memperbolehkan orang fasik menjadi Imam, berdasarkan dalil umum sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, "…. yang berhak menjadi Imam bagi jamaah ialah yang paling pandai membaca di antara mereka." Kata mereka, hadits tersebut tidak mengecualikan orang yang fasik dari orang yang bukan fasik. Tetapi berpedoman pada dalil umum yang tidak pada tempatnya yang justru lemah. Di antara para ulama juga ada yang membedakan apakah kefasikan seseorang yang menjadi Imam itu terkait dengan syarat-syarat sahnya shalat, atau terkait dengan hal-hal yang di luar shalat, dengan mengacu pada dasar bahwa seorang Imam hanya disyaratkan sah shalatnya.

4) bila wanita menjadi Imam

Para ulama berselisih pendapat tentang seorang wanita yang menjadi Imam shalat. Menurut mayoritas mereka, seorang wanita tidak boleh menjadi Imam bagi makmum

---

Imam. Tetapi Imam Malik, ats-Tsauri, dan al Auz'ai melarangnya. Dalam masalah ini pendapat Imam Ahmad dan Imam Abu Hanifah ada dua versi. Kata al-Hâfizh dalam *al-Fath al-Bârî*, menurut pendapat yang populer dari mereka, seorang anak boleh menjadi Imam dalam shalat sunat, bukan shalat fardhu. Lihat, *Nail al-Authâr* II//88. Dan lihat, *al-Mughnî* II/228.

kaum laki-laki. Dan mereka juga berselisih pendapat tentang seorang wanita yang menjadi Imam bagi makmum sesama kaum wanita. Imam Syafi'i memperbolehkannya.[680] Tetapi Imam Malik melarangnya.[681] Abu Tsaur dan Ath-Thabari mengemukakan pendapat yang kontroversial. Kata mereka, seorang wanita boleh menjadi Imam secara mutlak.

Kalau mayoritas ulama melarang seorang wanita menjadi Imam bagi kaum laki-laki, karena kalau diperbolehkan hal itu mengubah apa yang telah berlaku sejak zaman permulaan Islam. Lagi pula sunnah dalam shalat yang berlaku bagi kaum wanita ialah mereka dalam posisi di belakang, dan kaum laki-laki berada di depan, berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, *"Tempatkanlah kaum wanita di belakang, sebagaimana Allah menciptakan mereka belakangan."*[682]

Itulah sebabnya ada sebagian ulama yang memperbolehkan seorang wanita menjadi Imam bagi sesama kaum wanita, karena dalam shalat derajat mereka sama. Lagi pula itulah yang sudah banyak diriwayatkan sejak zaman permulaan Islam. Ulama-ulama yang memperbolehkan seorang wanita menjadi Imam, mereka berpedoman pada sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud bersumber dari Ummu Waraqah,[683]

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَزُوْرُهَا فِي بَيْتِهَا وَجَعَلَ لَهَا يُؤَذِّنُ لَهَا وَأَمَرَهَا أَنْ تَؤُمَّ أَهْلَ دَارِهَا

"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam pernah berkunjung ke rumahnya, lalu ia menunjuk seorang muazin untuknya, kemudian beliau menyuruhnya untuk menjadi Imam bagi anggota keluarganya."

Sebenarnya dalam bahasan ini terdapat beberapa masalah yang muncul dari silang pendapat para ulama tentang tata cara yang disyaratkan pada seorang Imam. Tetapi sengaja tidak penulis kemukakan di sini, karena hal itu didiamkan dalam syariat. Yang dikemukakan dalam kitab ini hanya masalah-masalah yang dikupas dalam syariat atau yang ada kaitannya.

Tentang hukum-hukum yang khusus dengan Imam, ada empat masalah yang terkait dengan *nash*. *Pertama,* sesudah membaca al-Fatihah, apakah seorang Imam turut mengucapkan *âmîn*, atau hanya makmum saja yang mengucapkannya? *Kedua,* kapan seorang Imam memulai *takbiratul ihram*? *Ketiga,* jika Imam berhenti membaca karena lupa, apakah ia harus diingatkan atau tidak? *Keempat,* bolehkah posisi tempat Imam lebih tinggi daripada posisi tempat makmum?

Tentang masalah sesudah membaca al-Fatihah, apakah seorang Imam turut mengucapkan *âmîn*, atau hanya makmum saja yang mengucapkannya, menurut pendapat Imam Malik seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Qasim dan beberapa ulama Mesir, Imam tidak perlu ikut membaca *âmîn*. Sementa-

680 Lihat, *al-Majmû'* IV/136. Imam Ahmad juga berpendapat sama. Lihat, *al-Mughnî* II/202.

681 Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 75. Tentang seorang wanita menjadi Imam laki-laki, mayoritas ulama tidak memperbolehkannya. Pendapat ini juga yang dikutip oleh al-Baihaqi dari tujuh tokoh ulama ahli fiqih Madinah. Imam Malik, Imam Abu Hanifah, Sufyan, Ahmad, dan Abu Dawud juga berpendapat sama. Kata Abu Tsaur, al-Muzani, dan Ibnu Jarir, tetapi sah shalat orang laki-laki yang menjadi makmum seorang wanita, sebagaimana yang dikutip oleh al-Qadhi Abu Thayib dan al-Abdari dari mereka. Lihat, *al-Majmû'* IV/126, dan *al-Mughnî* II/199.

682 *Takhrîj*-nya sudah dikemukakan sebelumnya.

683 Ummu Waraqah binti Abdullah bin al-Harits bin Uwaim *al-Anshariyah*. Ada yang mengatakan, Ummu Waraqah binti Naufal. Abdurrahman bin Kallad meriwayakan darinya dalam *Sunan Abî Dawûd*. hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Abu Syaibah, dan oleh al-Hakim dalam *al-Mustadrak*. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/22.

ra menurut mayoritas ulama, ia harus ikut membaca *âmîn*, seperti halnya makmum. Ini juga versi pendapat Imam Malik yang dikutip oleh ulama-ulama Madinah.[684]

Silang pendapat mereka dalam masalah ini karena ada dua hadits yang secara lahiriah terkesan saling bertentangan. *Pertama*, hadits Abu Hurairah yang ke*shahîh*annya sudah disepakati dalam *Shahîh al-Bukhâri*, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Jika Imam membaca âmîn, maka bacalah âmîn pula."*

Kedua, hadits yang diriwayatkan oleh Imam Malik juga bersumber dari Abu Hurairah, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Begitu Imam selesai membaca al-Fatihah, maka ucapkanlah âmîn."*[685]

Hadits pertama merupakan *nash* yang menegasan supaya Imam membaca *âmîn*. Sementara hadits kedua menunjukkan bahwa Imam tidak mengucapkan *âmîn*.[686] Sebab, kalau ia harus membaca *âmîn*, tentu makmum tidak diperintah membaca amin selesai membaca al-Fatihah, dan sebelum Imam membaca *âmîn*. Soalnya seorang Imam itu seperti yang disabdakan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, "Sesungguhnya Imam itu ditunjuk untuk diikuti." Kecuali kalau bacaan *âmîn* hanya khusus bagi Imam, maka makmum boleh ikut membacanya bersama Imam, atau sebenarnya. Sehingga dengan demikian berarti hadits Abu Hurairah tidak merupakan dalil yang menunjukkan seorang Imam harus ikut mengucapkan *âmîn*, tetapi cukup diucapkan oleh makmum saja.

Tetapi yang jelas tampak sekali bahwa Imam Malik cenderung lebih mengunggulkan hadits yang ia riwayatkan. Soalnya yang mendengarlah yang harus membaca *âmîn*, bukan yang mengajak. Sementara mayoritas cenderung mengunggulkan hadits pertama karena merupakan *nash* yang tidak mengandung penjelasan apa pun tentang hukum Imam.

Sebenarnya perbedaan antara hadits pertama dan hadits kedua hanya terletak pada bacaan *âmin* makmum saja, bukan masalah Imam membaca *âmîn* atau tidak. Silakan pembaca merenungkan hal itu baik-baik. Mungkin juga bisa dikatakan bahwa hadits pertama ditakwil dengan pengertian bahwa makna sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, "Jika Imam membaca *âmîn*, maka bacalah *âmîn*" ialah, jika sang Imam sampai pada pada bacaan *âmîn*....."

Ada yang berpendapat, bahwa sesungguhnya membaca *âmîn* ialah mendoakan. Ini sama-sama dengan membelokkan lahiriah kata yang tidak dipahami dari hadits kecuali dengan menggunakan *qiyâs*. Artinya, bahwa sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, "Begitu Imam selesai membaca al-Fatihah, maka ucapkanlah *âmîn*", harus dipahami bahwa Imam tidak perlu membaca *âmîn*.

---

684 Termasuk Imam Syafi'i dan Imam Ahmad. Sementara menurut ulama-ulama mazhab Hanafi, Imam harus membacanya dengan pelan. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/228, *al-Majmû'* II/202, dan *al-Mughnî* I/489. Tentang kata Amin, kata an-Nawawi, ada dua versi pendapat. *Pertama*, yang paling *shahîh* dan populer ialah dengan panjang. Hal ini berdasarkan keterangan beberapa riwayat. *Kedua*, dibaca dengan pendek, seperti yang dikemukakan oleh Tsa'lab dan ulama-ulama lain. Tetapi ada sebagian ulama yang menyangkalnya. Kata mereka, yang populer ialah dibaca panjang. Dibaca pendek hanya berlaku dalam bait-bait sya'ir. Tetapi alasan ini pun disanggah oleh ulama lain. Kata al-Wahidi, ada yang membacanya panjang dan *imalah* (e) dengan meringankan huruf *mim* (*âmen*). Pendapat ini ia kutip dari Hamzah dan al-Kasa'i. Atau dengan dibaca *âmmîn*, seperti yang dikutip dari Hasan al-Bashri dan al-Husain Abul Fadhal. al-Qadhi Iyadh juga mengutipnya. Tetapi kata an-Nawawi, itu adalah bacaan yang kontroversial dan ditolak. Lihat, *al-Majmû'* II/201.

685 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Selengkapnya berbunyi, *".....karena orang yang bacaannya âmîn bertepatan dengan bacaan âmî para malaikat, niscaya diampuni dosanya yang telah lalu."* Lihat, *Misykâh al-Mashâbîh* I/262.

686 Ini redaksi Bukhâri. hadits senada diriwayatkan oleh Muslim. Lihat, *Misykâh al-Mashâbîh* I/262.

Tentang kapan Imam memulai *takbiratul ihram,* menurut pendapat sebagian ulama, Imam memulai *takbiratul ihram* setelah semua makmum benar-benar berdiri dalam barisan atau shaf yang rapi. Inilah pendapat Imam Malik, Imam Syafi'i, dan beberapa ulama lainnya.[687] Juga ada sebagian ulama yang berpendapat, sesungguhnya letak *takbiratul ihram* ialah sebelum itu. Mereka menganggap baik kalau Imam memulai *takbiratul ihram* ketika muazin sudah sampai pada ucapan '*qad qâmatish shalâh*'. Inilah pendapat Imam Abu Hanifah, ats-Tsauri, dan Zufar.[688]

Silang pendapat dalam masalah ini karena ada pertentangan antara lahiriah hadits Anas dan hadits Bilal. Hadits Anas ialah:

أَقْبَلَ عَلَيْنَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ أَنْ يَكُوْنَ فِي الصَّلَاةِ، فَقَالَ: أَقِيْمُوْا صُفُوْفَكُمْ وَتَرَاصُّوْا فَإِنِّي أَرَاكُمْ مِنْ وَرَآءِ ظَهْرِيْ

Sebelum memulai *takbir* shalat, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menengok ke arah kami seraya bersabda, "*Rapikanlah barisan kalian, dan merapatlah kalian, karena sesungguhnya aku bisa melihat kalian dari balik punggungku.*"[689]

Secara lahiriah hadits tersebut dapat dipahami bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda seperti itu setelah selesai seruan ikamah. Contohnya seperti riwayat dari Umar yang menyatakan, sesungguhnya ketika ikamah selesai diserukan dan shaf telah rapi, pada saat itulah ia memulai melakukan *takbiratul ihram*. Sementara dalam riwayat hadits Bilal yang diketengahkan oleh ath-Thahawi disebutkan, bahwa setelah menyerukan ikamah untuk Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* ia berkata, "Wahai Rasulullah, tolong jangan membaca *âmîn* lebih dahulu."[690] Kata mereka, ini menunjukkan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* sudah mulai melakukan *takbiratul ihram* ketika ikamah belum selesai diserukan.[691]

Perihal silang pendapat para ulama tentang mengingatkan Imam (karena lupa atau salah), Imam Malik, Imam Syafi'i, dan beberapa ulama lainnya memperbolehkannya. Sementara ulama-ulama Kufah melarangnya.

Silang pendapat tersebut karena beragamnya hadits yang menerangkan tentang masalah ini. Disebutkan dalam satu riwayat, sesungguhnya Rasulullah ragu-ragu membaca suatu ayat. Begitu selesai salam, beliau bersabda, "Mana Ubai? Apakah ia tidak sedang berada di tengah-tengah jamaah ini?"

687 Dan juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Majmû'* II/215.

688 Lihat, *al-Majmû'* II/215.

689 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Anas dengan redaksi *"Rapatkanlah dan luruskanlah."* Tambahan kalimat, *"Sesungguhnya aku melihat kalian"*, adalah riwayat oleh al-Baihaqi. Lihat, II/21, dan *Nail al-Authâr* II/212.

690 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan al-Baihaqi. Lihat, *Sunan al-Baihaqî* II/22. Kata al-Baihaqi, Abdul Wahab bin Ziyad meriwayatkannya dari Ashim secara *mursal*, dan juga diriwayatkan dengan *isnâd* yang *dha'îf* dari Ashim dari Abu Utsman dari Salman, ia berkata, kata Bilal, hal itu tidak apa-apa. Kata al-Baihaqi lagi, dalam hadits ini seolah-olah Bilal mendahului membaca *âmîn* sebelum Nabi, lalu beliau menegurnya, *"Kamu jangan mendahului aku."*

691 Ini pendapat Imam Ahmad yang dikutip dari Utsman, Ali, dan Ibnu Umar *radhiyallahu 'anhu*. Atha', al-Hasan, Ibnu Sirin, Ibnu Ma'qal, Nafi' bin Jubair bin Muth'im, Abu Asma' ar-Rahabi, dan Abu Abdurrahman as-Sulami setuju pada pendapat ini. Ibnu Mas'ud, Syuraih,asy-Syu'bi, dan ats-Tsauri, menghukuminya makruh. Kata Imam Abu Hanifah, shalatnya batal, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh al-Harits dari Ali, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Imam tidak boleh melakukan itu."* Lihat, *al-Majmû'* IV/121, dan *al-Mughnî* II/55.

Maksud beliau, kenapa ia tidak mengingatkan beliau.[692]

Juga disebutkan dalam suatu riwayat, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "Tidak boleh mengingatkan Imam."[693]

Silang pendapat masalah ini sudah ada sejak zaman permulaan Islam. Pendapat yang melarangnya terkenal dikemukakan oleh Ali. Dan pendapat yang memperbolehkannya terkenal dikemukakan oleh Ibnu Umar.

Tentang posisi Imam yang lebih tinggi daripada posisi makmum, sebagian ulama memperbolehkannya. Sebagian mereka melarangnya. Dan sebagian yang lain menganjurkan agar posisi Imam lebih tinggi sedikit saja daripada posisi makmum. Dan inilah pendapat Imam Malik.

Silang pendapat ini karena ada dua hadits yang saling bertentangan.

Pertama, hadits *shahîh* yang menyatakan, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* biasa mengimami para sahabat di atas mimbar untuk mengajarkan shalat kepada mereka. Jika akan sujud, beliau turun dari mimbar."[694]

Kedua, hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, "Sesungguhnya Hudzaifah pernah mengimami jamaah dari tempat yang agak tinggi. Ibnu Masud memegang bajunya lalu menariknya. Selesai shalat, Ibnu Mas'ud berkata, "Apakah Anda tidak tahu bahwa para sahabat dilarang melakukan hal itu."[695]

Para ulama berbeda pendapat tentang, apakah seorang Imam wajib niat menjadi Imam atau tidak.

Menurut sebagian mereka, hal itu tidak wajib, berdasarkan hadits Ibnu Abbas yang menyatakan bahwa sesungguhnya ia berdiri di sisi Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* setelah beliau memulai shalatnya."[696]

Menurut sebagian yang lain, hal itu mengandung kemungkinan lain. Sesungguhnya Imam wajib berniat menjadi Imam, karena ia harus menanggung beberapa rukun shalat makmumnya. Ini berdasarkan pendapat ulama yang menganggap bahwa seorang Imam harus menanggung hal-hal yang wajib dan hal-hal yang sunat yang dilakukan oleh makmumnya.

---

692 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dengan *isnâd* yang sangat bagus bersumber dari al-Miswar bin Yazid al-Maliki, ia bercerita, aku menyaksikan Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* membaca dalam semua shalat, lalu beliau meninggalkan sesuatu yang tidak dibacanya. Seseorang bertanya, *"Wahai Rasulullah, bukannya yang benar itu begini dan begini (seperti yang kau ajarkan[ed]).*" Beliau bersabda, *"Kenapa kamu tadi tidak mengingatkannya padaku?"* Lihat, *al-Majmû'* IV/122. Abu Dawud juga meriwayatkannya dengan *isnâd* yang *shahîh* dari Ibnu Umar, dengan redaksi, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam melakukan shalat. Beliau salah dalam membaca."* Selesai shalat beliau bertanya kepada Ubai, *"Apakah kamu tadi shalat bersama kami?"* Ia menjawab, *"Ya."* Beliau bersabda, *"Kalau begitu apa yang menghalangimu (meluruskan bacaanku)?"* Lihat, *al-Majmû'* IV/122.

693 Hadis ini dikemukakan oleh an-Nawawi dalam *al-Majmû'* bersumber dari Ali bin Abu Thalib, tanpa *Takrîj* hadits. Lihat, *al-Majmû'* IV/122.

694 Hadis ini disepakati oleh Bukhâri dan Muslim. Riwayat lengkapnya ialah, sesungguhnya beliau bersabda, *"Wahai manusia, aku lakukan ini supaya kalian menjadi makmum padaku, dan mengetahui shalatku."* Lihat, *Nail al-Authâr* II/220.

695 Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud. Dinilai *shahîh* oleh Ibnu Khuzaimah, Ibnu Hibban, dan al-Hakim. Lihat, *Nail al-Authâr* II/220.

696 Hadis ini disepakati oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* II/210. Menurut Imam Ahmad, seorang Imam berniat sebagai Imam hukumnya wajib. Demikian pula dengan niatnya seorang makmum. Jika dua orang shalat masing-masing berniat sebagai Imam sekaligus sebagai makmum, maka shalat mereka sama-sama batal. Lihat, *al-Mughnî* II/221. Menurut Imam Syafi'i, kalau Imam tidak berniat dalam shalatnya sebagai Imam, maka shalatnya dan shalat jamaahnya sah. Imam Malik setuju pada pendapat ini. Tapi ingat makmum harus berniat menjadi makmum karena tugasnya adalah mengikuti Imam. Kalau ia tidak berniat sebagai makmum, shalatnya tidak sah. Lihat, *al-Majmû'* IV/84. Sementara menurut Imam Abu Hanifah, niat makmum adalah salah satu syarat shalat yang harus dipenuhi. Tetapi bagi seorang Imam yang laki-laki, tidak disyaratkan harus niat sebagai Imam. Dan bagi Imam perempuan hal itu disyaratkan. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* I/262.

c. Kedudukan Makmum terhadap Imam dan Hukum-Hukum yang Khusus bagi Makmum

Dalam pembicaraan ini ada lima masalah yang dibahas.

1) posisi makmum bila seorang diri

Ulama sepakat, jika makmum hanya satu orang, disunnatkan untuk berdiri di samping kanan sang Imam. Hal itu berdasarkan hadits Ibnu Abbas dan lainnya.[697] Jika jumlah makmumnya tiga orang, mereka berdiri berjajar di belakang Imam. Para ulama berselisih pendapat jika jumlah makmumnya dua orang. Menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i, keduanya berdiri di belakang Imam.[698] Sementara menurut Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, dan ulama-ulama Kufah, sang Imam berdiri di antara kedua makmum dengan mengambil posisi agak ke depan.[699]

Silang pendapat terjadi, karena dalam dalam masalah ini ada dua hadits yang saling bertentangan.

Pertama, hadits Jabir bin Abdullah,[700] ia berkata, "Aku berdiri di sebelah kiri Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Lalu beliau memegang tanganku dan memutar aku supaya aku berdiri di sebelah kanannya. Tidak lama kemudian muncul Jabir bin Shakhar.[701] Setelah berwudhu ia langsung berdiri di samping kiri beliau. Selanjutnya beliau memegang tangan kami berdua, lalu mendorong kami berdua, sehingga kami berdiri di belakang."[702]

Kedua, hadits Ibnu Mas'ud, "Sesungguhnya ia pernah shalat bersama Alqamah dan al-Aswad. Ia berdiri di antara keduanya."[703]

Hadits ini diriwayatkan dari Ibnu Masud dari Rasulullah saw. Kata Abu Umar bin Abdul Barr, perawi-perawi hadits berbeda pendapat. Sebagian ada yang me*mauqûf*kannya kepada Ibnu Mas'ud, dan sebagian lagi menyandarkannya kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Yang benar, hadits ini *mauqûf.*

Adapun yang dianjurkan kepada makmum wanita ialah berdiri di belakang Imam atau di belakang para makmum laki-laki apabila terdapat makmum laki-laki selain Imam. Atau ia berdiri di belakang Imam jika ia hanya sendirian. Setahu penulis, semua ulama sepakat atas hal itu, berdasarkan hadits Anas yang diriwayatkan oleh al-Bukhari, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah shalat bersamanya berikut ibu dan bibinya." Kata Anas, "Beliau lalu menyuruh aku supaya berdiri di sebelah kanan beliau, dan menyuruh berdiri wanita di belakang kami."[704]

---

697 Hadis Ibnu Abbas *radhiyallahu 'anhuma* yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan an-Nasa'i, sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya.

698 Juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Majmû'* IV/166, dan *al-Mughnî* II/214.

699 Menurut pendapat paling *shahîh*, Imam harus di depan. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'*.

700 Nama lengkapnya ialah Jabir bin Abdullah bin Amr bin Hiram bin Ka'ab bin Ghanam bin Ka'ab bin Salama al-Anshari as-Sulami. Ia ikut peristiwa *bai'at aqabah* bersama ayahnya ketika ia masih anak-anak. Ia ikut ambil bagian dalam Perang Uhud, dan perang-perang sesudahnya, termasuk perang Shifin di pihak Ali. Dan ia adalah orang yang pernah dimintakan ampunan kepada Allah beberapa kali. Lihat, *Tajrîd Asmâ' ash-Shahâbah.*

701 Yang benar ialah Jabbar bin Shakhar bin Umayyah bin Khansa' as-Sulami, seorang veteran Perang Badar yang ikut hadir dalam peristiwa bai'at aqabah. Ia wafat pada tahun 30 hijri. Lihat, *Tajrîd Asmâ' ash-Shahâbah.*

702 Diriwayatkan oleh Muslim dan Abu Dawud. Lihat, *Nail al-Authâr* II/202.

703 Diriwayatkan oleh Muslim dan Abu Dawud. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/22.

704 Diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Ibnu Majah, bersumber dari Malik bin Anas dari Ishak bin Abdullah bin Abu Thalhah dari Anas bin Malik, bahwa neneknya Malikah mengundang Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* untuk menikmati makanan yang ia buat. Setelah memakan makanan tersebut, beliau bersabda kepada para sahabat, *"Berdirilah. Tidak ada dasar bagi kalian."* Kata Anas, aku lalu berdiri mengambil tikar kamu yang sudah menghitam karena terlalu sering digunakan. Aku lalu merebusnya dengan air.

Imam Malik juga meriwayatkan hadits yang juga bersumber dari Anas, sesungguhnya ia berkata, "Aku dan seorang anak yatim berbaris di belakang Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Sementara ada seorang nenek yang berdiri di belakang kami."

Menurut mayoritas ulama, untuk makmum yang hanya satu orang disunatkan berdiri di sebelah kanan Imam agak ke belakang, berdasarkan hadits Ibnu Abbas ketika ia sedang menginap di rumah Maimunah. Tetapi menurut sebagian ulama, ia disunahkan berdiri di sebelah kiri agak ke belakang. Tentang wanita yang menjadi makmum sendirian, ia dianjurkan berdiri di belakang Imam lelaki. Jika bersama seorang makmum laki-laki, ia berdiri di belakang sang makmum ini.

2) keutamaan shaf paling depan

Para ulama sepakat bahwa shaf paling depan adalah yang paling utama. Demikian pula disunahkan merapatkan dan merapikan shaf, karena ada perintah dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Tetapi para ulama berbeda pendapat tentang seseorang yang berdiri sendirian di belakang shaf. Menurut mayoritas ulama, shalatnya sah.[705] Tetapi menurut Imam Ahmad, Abu Tsaur, dan beberapa ulama lainnya, shalatnya batal.[706]

Silang pendapat ini karena ada beragam pendapat dalam menilai *shaḥîḥ* dan tidaknya hadits riwayat Wabishah,[707] di samping adanya pertentangan antara perbuatan dengan hadits tersebut. Dalam hadits Wabishah, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "Tidak ada shalat sama sekali bagi orang yang berdiri di belakang shaf."

Menurut Imam Syafi'i, hadits ini bertentangan dengah hadits Anas yang menerangkan tentang seorang nenek yang berdiri sendirian di belakang shaf. Kata Imam Ahmad, hadits tadi tidak bisa dijadikan sebagai *ḥujjah* dalam masalah ini, karena yang disunatkan terhadap makmum kaum wanita ialah berdiri di belakang makmum kaum laki-laki. Imam Ahmad, seperti yang kami katakan, menilai *shaḥîḥ* hadits Wabishah ini. Tetapi kata ulama yang lainnya, *isnâd* hadits Wabishah ini diragukan sehingga tidak bisa dijadikan sebagai hujjah.

Mayoritas ulama berpedoman pada hadits Abu Bakrah, sesungguhnya ia ruku' di belakang shaf. Tetapi Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tidak menyuruhnya untuk mengulangi. Beliau hanya bersabda kepadanya, "Mudah-mudahan Allah memberimu tambahan semangat, dan jangan kamu ulangi lagi hal ini."

Tiba-tiba beliau berdiri. Aku segera berbaris. Dan di belakangku ada anak yatim, dan di belakang kami ada seorang nenek. Setelah shalat dua rakaat bersama kami, beliau beranjak pergi. Nama anak yatim itu ialah Zhamirah bin Abu Zhamirah, budak Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, teman ayahnya.

705 Di antara mereka ialah tiga Imam mazhab; yakni Imam Abu Hanifah, Imam Malik, dan Imam Syafi'i. Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*. Dan lihat, *al-Majmû'* IV/171. Menurut Imam Syafi'i, hukumnya sah tetapi makruh. Demikian pula menurut Imam Abu Hanifah. Lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* II/572.

706 Menurut Imam Ahmad, jika ia shalat satu rakaat penuh, maka shalatnya batal. Jika ia *ruku'* sendirian di belakang shaf, lalu maju untuk memasuki shaf dalam keadaan *ruku'*, lalu muncul belakangan kemudian berdiri bersamanya, maka shalatnya sah. Di antara yang berpendapat seperti itu ialah Zaid bin Tsabit. Bahkan hal itu pernah dilakukan oleh Ibnu Mas'ud, Zaid bin Wahab, Abu Bakar bin Abdurrahman, Urwah, Sa'id bin Jubair, Ibnu Juraij, az-Zuhri, dan al-Auza'i. Lihat, *al-Mughnî* II/224.

707 Wabishah bin Ma'bad bin Malik al-Asadi alias Abu Salim, seorang sahabat. Redaksi haditsnya, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* melihat seorang lelaki shalat di belakang shaf sendirian. Lalu beliau menyuruh untuk mengulangi shalatnya. Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan lainnya.

Kalau hadits ini diartikan sebagai sunat, maka tidak akan ada pertentangan. Maksudnya, tidak ada pertentangan antara hadits Wabishah dengan hadits Abu Bakrah.[708]

3) mengejar shalat berjama'ah

Pada zaman permulaan Islam dahulu, sudah muncul perselihan pendapat di kalangan para sahabat tentang kasus seseorang yang sedang berjalan hendak melakukan shalat, namun tiba-tiba ia mendengar suara ikamah. Dalam masalah ini, apakah ia danjurkan bergegas ke masjid supaya tidak terlambat shalat atau tidak?

Diriwayatkan dari Ibnu Amr dan Ibnu Masud, sesungguhnya mereka bergegas berjalan begitu mendengar seruan ikamah. Tetapi juga ada riwayat dari Zaid bin Tsabit, Abu Dzar, dan sahabat-sahabat lain, bahwa mereka tidak setuju segera bergegas-gegas begitu mendengar seruan ikamah. Tetapi mereka memilih melakukan shalat dengan tenang. Inilah pendapat para ulama ahli fiqih *Amshâr*,[709] berdasarkan hadits Abu Hurairah, "Apabila terdengar seruan ikamah untuk shalat, janganlah kalian bergegas mendatanginya. Tetapi datanglah dengan berjalan tenang."[710]

Mungkin yang memicu silang pendapat ini karena mereka belum mendengar hadits ini, atau mungkin hadits Abu Hurairah tadi dianggap bertentangan dengan firman-firman Allah *Ta'âla* berikut ini:

فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ﴿٤٨﴾

"Maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan." **(Al Maa-idah: 48)**

وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ﴿١٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿١١﴾

"Dan orang-orang yang beriman paling dahulu. Mereka itulah yang didekatkan kepada Allah." **(Al Waqi'ah: 10–11)**

۞ وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ﴿١٣٣﴾

"Dan bersegeralah kamu kepada ampunan dari Tuhanmu." **(Ali Imran: 133)**

Pada prinsipnya, syariat menganjurkan segera bergegas untuk melakukan suatu kebaikan. Tetapi jika ada dalil yang *shahîh*, maka harus mengecualikan shalat dari amal-amal kebajikan lainnya.

4) saat yang paling tepat shalat berjama'ah

Kapan dianjurkan memulai melaksanakan shalat. Menurut sebagian ulama. Sebaiknya dimulai pada saat diserukan ikamah, yaitu pada kalimat *Qad qâmatish shalâh*. Dasarnya ialah bahwa bergegas kepada kebajikan itu diperintahkan oleh syariat. Menurut sebagian ulama yang lain, yakni pada kalimat *Hayya 'alal falâh*. Menurut sebagian ulama yang lain lagi, yakni ketika jamaah sudah menyaksikan kedatangan Imam. Dan menurut sebagian ulama yang lain lagi, dalam hal ini tidak ada ketentuannya, seperti pendapat yang dikemukakan oleh Imam Malik *radhiyallahu 'anhu*. Menurutnya, semua itu diserahkan kepada kemampuan orang-orang yang bersangkutan. Masalah ini memang tidak ada ketetapannya dalam syariat, kecuali hadits Abu Qatadah yang menyatakan, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "Ketika

708 Abu Bakrah alias Nufai' bin al-Harits bin Kaldah ats-Tsaqafi, salah seorang tokoh sahabat terkenal yang tinggal di Bashrah. Ada yang mengatakan, namanya Nufai' bin Masruh bin Kaldah. hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad, Bukhâri, Abu Dawud, dan an-Nasa'i. Lihat, *Nail al-Authâr* II/210, dan *at-Talkhîsh* II/41.

709 Menurut Imam Syafi'i, ia berjalan dengan tenang, baik khawatir terlambat *takbiratul ihrâm* atau tidak. Pendapat ini dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari Zaid bin Tsabit, Anas, Ahmad, dan Abu Tsaur. Ia juga memilih pendapat ini. Dan juga dikutip oleh al-Abdari dari sebagian besar ulama. Lihat, *al-Majmû'* IV/91.

710 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *al-Majmû'* IV/90.

diserukan ikamah shalat, janganlah kalian berdiri sebelum kalian melihat aku."[711]

Jika hadits ini *shahîh*, maka wajib diamalkan. Kalau tidak, maka masalah ini adalah sesuatu yang tidak ada ketetapannya dalam syariat.

5) ruku' sendirian di belakang shaf

Menurut Imam Malik dan sebagian besar ulama, jika seseorang yang sedang shalat di belakang Imam khawatir tertinggal rakaat ketika Imam sudah mengangkat kepala, dan ia belum berada di shaf terdepan dari rakaat ini, maka orang tersebut dibolehkan mulai ruku' (dari belakang), kendati belum memasuki shaf pertama[712] (masih berada jauh di belakang). Tetapi Imam Syafi'i menganggap hal itu makruh.[713] Imam Abu Hanifah membedakan, apakah itu dalam shalat jamaah atau dalam shalat sendirian. Menurutnya, makruh jika dalam shalat sendirian. Dan boleh jika dalam shalat berjama'ah.[714]

Pendapat Imam Malik tadi dikutip dari Zaid bin Tsabit dan Ibnu Masud.

Silang pendapat dalam masalah ini karena perselisihan mereka dalam menilai *shahîh* dan tidaknya hadits Abu Bakrah berikut ini, "Sesungguhnya ia masuk masjid ketika Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersama para jamaah sedang ruku'. Ia pun segera ikut ruku' kemudian baru menuju ke shaf. Selesai shalat beliau bersabda, "Siapa tadi yang berjalan menuju shaf?" Abu Bakrah menjawab, "Saya." Beliau bersabda, "Semoga Allah memberimu tambahan semangat, tapi jangan kamu ulangi lagi hal itu."[715]

d. Yang Harus Diikuti oleh Ma'mum terhadap Imam

Para ulama sepakat bahwa makmum harus mengikuti Imam dalam semua yang bacaan dan gerakan-gerakannya, ucapan Imam *Sami' Allâhu liman hamidah*, dan duduknya Imam karena alasan sakit menu-

711 Hadis ini terdapat dalam *shahîh Bukhârî* dan *shahîh Muslim*. Lihat, *al-Majmû'* II/277. Anjuran kepada Imam dan makmum untuk berdiri shalat setelah selesai *iqamat*, adalah pendapat Imam Syafi'i, Imam Malik, Abu Yusuf, ulama-ulama Hijaz, Ahmad, dan Ishak. Kata Imam Abu Hanifah dan ats-Tsauri, begitu muazin sudah menyeru *hayya 'alas shalâh*, Imam dan para makmun harus segera berdiri. Dan ketika ia melanjutkan *qad qâmatis shalâh* Imam dan para makmum ber*takbir*. Kata Ibnu al-Munzdir, begitu mendengar muazin berseru *qad qâmatis shalâh*, Anas bin Malik segera bergegas. Umar bin Abdul Aziz, Muhammad bin Ka'ab, Salim bin Abdullah, Abu Qilabah, Irak bin Malik, az-Zuhri, Sulaiman bin Habib al-Muharabi segera siap shalat begitu pertama kali terdengar seruan iqamat. Inilah pendapat Atha', Ahmad, dan Ishak, jika Imam sudah berada di masjid. Ia harus segera beranjak begitu selesai iqamat.

Kata an-Nawawi. Kalau dikatakan bahwa di dalam *shahîh Muslim* disebutkan riwayat dari Abu Hurairah yang menyatakan bahwa ketika iqamat diserukan, dan orang-orang sedang mengambil shaf sebelum Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berada di tempatnya, maka menurut kami bahwa yang dimaksud mereka baru berdiri begitu melihat beliau muncul sebelum sampai di tempatnya. Hal ini ditunjukkan oleh hadits Jabir bin Samurah *radhiyallahu 'anhu*, ia berkata, "*Setelah menyerukan azan, Bilal tidak langsung menyerukan iqamat sampai Nabi shallallahu alaihi wa sallam muncul. Begitu melihat beliau muncul, ia baru menyerukan iqamat.*"

Dan kalau dikatakan bahwa di dalam *shahîh Muslim* ada riwayat dari Abu Hurairah yang menyatakan, "*Begitu diserukan iqamat shalat, kami langsung berdiri lalu merapikan shaf sebelum Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam keluar memperhatikan kami...*", maka menurut kami hal itu terjadi hanya sekali waktu saja. Yang lazim terjadi ialah seperti yang dikemukakan dalam hadits Jabir bin Samurah. Lihat, *al-Majmû'* III/217. Dan lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/521. Yang dipilih dalam masalah ini ialah pendapat Imam Malik.

712 Lihat, *al-Madûnah* I/72. Juga pendapat Imam Ahmad. Di antara yang berpendapat seperti ini ialah Zaid bin Tsabit. Dan yang melakukannya ialah Ibnu Mas'ud, Zaid bin Wahab, Abu Bakar bin Abdurrahman, Urwah, Sa'id bin Jubair, dan Ibnu Juraij. Lihat, *al-Mughnî* II/224.

713 Lihat, *al-Majmû'* IV/90. Menurut Imam Syafi'i boleh namun makruh. Lihat, *al-Mughnî* II/224.

714 Al- Kasani tidak menguraikan secara detail. Tetapi ia hanya mengatakan, makruh hukumnya bagi seseorang yang mendapati Imam sedang *ruku'* bersama para jamaah, lalu ia ikut *ruku'* di belakang shaf mereka, meskipun dengan alasan takut terlambat. Dalam keadaan seperti ini ia menghadapi dua pilian yang sama-sama makruh. Mungkin ia akan ikut bergabung dengan shaf sehingga ia harus berjalan dalam shalat, dan ini pada dasarnya bisa menafikan shalat, atau ia meneruskan shalat di tempat di mana ia *ruku'* yang berarti ia shalat sendirian di belakang shaf, dan ini hukumnya makruh. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/572. Pendapat yang patut dipilih ialah pendapat Imam Abu Hanifah.

715 *Takhrîj*nya sudah dikemukakan sebelumnya.

rut ulama yang memperbolehkan menjadi Imam shalat dengan duduk.

1) bacaan *Sami' Allâhu liman hamidah*

Perihal perbedaan para ulama tentang bacaan Imam *Sami' Allâhu liman hamidah,* menurut sebagian mereka, jika saat mengangkat kepala Imam membaca *Sami' Allâhu liman hamidah* saja, maka makmum meneruskannya dengan membaca *Rabbanâ walakal hamdu* saja. Di antara ulama-ulama yang berpendapat seperti ini ialah Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan beberapa ulama lainnya.[716] Sedangkan menurut sebagian ulama yang lain, Imam dan makmum sama-sama membaca *Sami' Allâhu liman hamidah, Rabbanâ walakal hamdu.* Dalam kedua bacaan tersebut, makmum harus mengikuti Imam, sama seperti mengikuti bacaan-bacaan *takbir* lainnya.[717]

Menurut pendapat yang dikutip dari Imam Abu Hanifah, orang yang shalat sendirian maupun shalat berjamaah, sebaiknya mereka membaca kedua bacaan tersebut.[718]

Silang pendapat tersebut karena ada dua hadits yang bertentangan.

Pertama, hadits Anas yang menyatakan, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ، فَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا، وَإِذَا رَفَعَ فَارْفَعُوْا وَإِذَا قَالَ: سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، فَقُوْلُوْا: رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ

"Sesungguhnya Imam ditunjuk supaya diikuti. Jika ia ruku' maka ruku'lah. Jika ia bangkit maka bangkitlah. Dan jika membaca Sami' Allâhu liman hamidah, maka bacalah Rabbanâ walakal hamdu."

Kedua, hadits Ibnu Umar yang menyatakan, "Ketika memulai shalat, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* mengangkat kedua tangannya sejajar dengan posisi pundaknya. Dan ketika mengangkat kepala dari ruku', beliau juga mengangkat kedua tangannya sejajar dengan pundak. Lalu beliau membaca *Sami' Allâhu liman hamidah, Rabbanâ walakal hamdu"*

Ulama-ulama yang lebih mengunggulkan pengertian hadits Anas menyatakan, seorang makmum tidak perlu membaca *Sami' Allâhu liman hamidah,* dan seorang Imam tidak perlu membaca *Rabbanâ walakal hamdu.* Ini adalah termasuk dari *dalîl khitâb,* karena mereka menetapkan hukum sesuatu yang tidak dibahas dalam syariat. Berbeda dengan sesuatu yang dibahas di dalamnya.

Sementara ulama-ulama yang lebih mengunggulkan hadits Ibnu Umar mengatakan, Imam harus tetap membaca *Rabbanâ walakal hamdu.* Dan makmum juga harus mengikuti Imam ketika membaca *Sami' Allâhu liman hamidah,* karena hal itu masuk dalam perintah umum sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Sesungguhnya seorang Imam ditunjuk adalah supaya ia diikuti."

Ulama-ulama yang berusaha mengkompromikan kedua hadits tadi membedakan antara Imam dan makmum dalam hal bacaan di atas. Tetapi pendapat yang benar ialah, *dalîl khitâb* dalam hadits Anas menuntut bahwa Imam tidak perlu membaca *Rabbanâ*

716 Lihat, *al-Kâfî* I/174 untuk pendapat Imam Malik, dan *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/231.
717 Juga pendapat Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad. Lihat, *al-Majmû'* II/259, dan *al-Mughnî* I/508.
718 Di sana ada versi pendapat lain dari Imam Ahmad, bahwa orang yang shalat sendirian tidak membaca *rabbanâ wa laka al-hamdu.* Demikian pula versi pendapat Ishak, Lihat, *al-Mughnî* I/508.

walakal hamdu, dan makmum tidak perlu membaca *Sami' Allâhu liman hamidah.*

Hadits Umar merupakan *nash* bahwa Imam harus membaca *Rabbanâ walakal hamdu*, karena tidak seharusnya *nash* diabaikan demi *dalîl khitâb*[719], mengingat *nash* itu lebih kuat daripada *dalîl khitâb*. Sedangkan hadits Anas yang bersifat umum menuntut bahwa makmum harus membaca *Sami' Allâhu liman hamidah*, jika berdasarkan dalil umum sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, "Sesungguhnya Imam ditunjuk adalah supaya diikuti." Dan jika menggunakan *dalîl khitâb*, ia tidak perlu membacanya. Jadi, memang harus ada yang lebih diunggulkan antara dalil umum atau *dalîl khitâb*. Tetapi semua ulama sepakat, bahwa dalil umum itu lebih kuat daripada *dalîl khitâb*. Tetapi kekuatan dan kelemahan dalil umum juga berbeda-beda. Oleh karena itu kiranya tidak terlalu menyimpang kalau dikatakan bahwa ada sebagian *dalîl khitâb* yang justru lebih kuat daripada dalil-dalil umum. Sebab pada hakikatnya, masalah bacaan makmum ini merupakan masalah *ijtihâd*.

2) bila Imam shalat duduk karena sakit, haruskah makmum sehat yang berdiri ikut duduk?

shalatnya makmum yang berdiri dan Imam yang duduk. Secara garis besar, para ulama sepakat bahwa orang yang sehat tidak boleh shalat *fardhu* sambil duduk, baik sendirian maupun sebagai Imam jamaah, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat **al-Baqarah ayat 238**,

وَقُومُوا لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴿٢٣٨﴾

"Berdirilah untuk Allah (dalam shalatmu) dengan khusyu'."

Yang diperselisihkan oleh para ulama ialah kalau ada orang sehat menjadi makmum atas Imam itu shalat dengan duduk karena sakit. Dalam masalah ini ada tiga pendapat.

Pertama, makmum boleh shalat duduk di belakang Imam yang shalat duduk karena sakit. Di antara yang berpendapat seperti ini ialah Imam Ahmad dan Ishaq.[720]

Kedua, makmum boleh shalat berdiri di belakang Imam yang shalat duduk.

Kata Ibnu Abdul Barr, pendapat inilah yang dijadikan pedoman oleh sebagian ulama ahli fiqih *Amshâr*, yakni Imam Syafi'i berikut murid-muridnya, Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, Abu Tsaur, ulama-ulama lainnya. Mereka menambahkan, makmum boleh shalat berdiri, meskipun Imam shalat duduk dan tidak kuat ruku' serta sujud. Ia hanya bisa menggunakan isyarat.[721]

Ketiga, menurut Ibnu al-Qasim, tidak boleh shalat dengan Imam yang duduk. Jika ada makmum shalat di belakangnya, baik dengan berdiri atau duduk, maka shalatnya batal. Menurut pendapat yang dikutip dari Imam Malik, makmum harus mengulangi shalat pada waktu itu, karena ia menganggap hal itu hukumnya makruh, bukan dilarang.

Pendapat yang paling populer ialah pendapat yang pertama.[722]

---

719 *Dalîl khitâb* biasanya juga disebut *mafhum mukhâlafah*, yaitu pengertian yang dipahami berbeda daripada ucapan (pemahaman sebaliknya), baik dalam *itsbât* (menetapkan) maupun *nafi* (meniadakan)-ed.

720 Lihat, *al-Mughnî* II/220. Itulah yang dilakukan oleh empat orang sahabat; yakni Usaid bin Hudhair, Jabir, Abu Hurairah, dan Qais bin Fahd. Ini juga pendapat al-Auza'i, Hammad bin Zaid, Ishak, dan Ibnu al-Mundzir. Lihat, *al-Mughnî* I/508.

721 Lihat, *al-Majmû'* IV/145. Juga pendapat ats-Tsauri, Imam Abu Hanifah, Abu Tsaur, al-Hamidi, dan sebagian ulama dari madzab Maliki. Imam Syafi'i memperbolehkan shalat di belakang orang yang menggunakan isyarat. Tetapi Imam Abu Hanifah dan Imam Malik melarangnya. Lihat, *al-Majmû'* IV/146, dan *Badâ'i ash-Shanâ'i'* I/285.

722 Lihat, *al-Kâfî* I/181.

Penyebab timbulnya silang pendapat tersebut karena adanya beragam hadits tentang hal itu, di samping karena ada pertentangan antara pengamalan dengan hadits. Yang dimaksud ialah pengamalan penduduk Madinah yang berpedoman pada pendapat Imam Malik. Dalam masalah ini ada dua hadits yang bertentangan.

Pertama, ialah:

- Hadits Anas, yakni sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Jika Imam shalat dengan posisi duduk, maka shalatlah dengan posisi duduk pula."[723]
- Hadits Aisyah yang senada dengan hadits Anas, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* shalat sambil duduk ketika sedang sakit, dan para sahabat shalat sambil berdiri di belakang beliau. Lalu beliau memberi isyarat supaya mereka duduk. Selesai shalat beliau bersabda, "Sesungguhnya Imam ditunjuk adalah supaya diikuti. Jika ia ruku' maka ruku'lah. Jika ia bangkit maka bangkitlah. Dan jika ia shalat dengan duduk maka shalatlah dengan duduk pula."[724]

Kedua, ialah hadits Aisyah, "Pada saat sedang menderita sakit yang terakhir kali, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* keluar rumah. Beliau menuju masjid, dan mendapati Abu Bakar sedang shalat sambil berdiri (sebagai Imam) bersama jamaah. Tiba-tiba Abu Bakar mundur. Tetapi beliau memberi isyarat kepadanya agar tetap berada di tempatnya. Beliau kemudian duduk di sebelah Abu Bakar. Lalu Abu Bakar shalat seperti shalatnya beliau. Dan para jamaah pun mengikuti Abu Bakar."[725]

Menanggapi kedua hadits tadi, sebagian ulama ada yang menggunakan pendekatan *nasakh* atau pembatalan, dan sebagian lagi menggunakan pendekatan *tarjîḥ* atau mengunggulkan. Ulama-ulama yang menggunakan pendekatan *nasakh* mengatakan, makna lahiriah hadits Aisyah ialah, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang menjadi Imam bagi jamaah, sementara Abu Bakar sebagai pendengar. Sebab mustahil ada dua orang Imam dalam satu shalat. Jadi, para jamaah shalat dengan berdiri, sementara Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* shalat dengan duduk. Ini menunjukkan adanya tindakan Nabi. Dan tindakan beliau ini *menasakh* tindakan beliau yang sebelumnya. Sementara ulama-ulama yang menggunakan pendekatan *tarjîḥ,* mereka lebih mengunggulkan hadits Anas. Kata mereka, sesungguhnya hadits itu ada semacam periwayatan yang rancu dari Aisyah tentang siapa yang sebenarnya pas sebagai Imam, Rasulullah atau Abu Bakar. Dalam hal ini, Imam Malik tidak mempunyai dasar riwayat, karena dua hadits tadi memperbolehkan Imam shalat sambil duduk, sementara yang diperdebatkan ialah tentang makmum yang shalat sambil berdiri atau sambil duduk. Itulah sebabnya Ibnu Hasan mengatakan bahwa tidak ada penjelasan dalam hadits Aisyah, apakah posisi shalat jamaah sambil berdiri atau sambil duduk. Betapapun tidak diperbolehkan meninggakan sesuatu yang telah ditentukan demi sesuatu yang tidak ditentukan.

723 Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim dengan redaksi, "*Sesungguhnya Imam itu ditunjuk untuk diikuti. Jika ia bertakbir maka bertakbirlah, dan jika ia ruku' maka ruku'lah. Jika ia shalat dengan duduk, maka shalatlah kalian dengan duduk semua.*" hadits senada disebutkan dalam *shaḥîḥ Bukhârî* dan *shaḥîḥ Muslim* bersumber dari Aisyah dan Abu Hurairah. Lihat, *al-Majmû'* IV/145, Dan lihat, *Nail al-Authâr* II/192.

724 Diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, Abu Dawud, dan Ibnu Majah. Lihat, *Nail al-Authâr* II/192.

725 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/169.

Kata Abu Umar, Abu Mush'ab dalam kitabnya al-*Mukhtashar* mengutip pendapat Imam Malik yang menyatakan bahwa seseorang tidak boleh menjadi Imam sambil duduk. Jika itu dilakukan, maka shalatnya dan juga shalat makmumnya batal. Sebab Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "Sepeninggalku nanti janganlah seseorang menjadi Imam sambil duduk."[726]

Kata Abu Umar, menurut para ulama ahli hadits, hadits ini tidak *shahîh*, karena Jabir al-Ja'fi meriwayatkannya secara *mursal*. Hadits *musnad* saja tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah*, apalagi hadits *mursal*.

Ibnu al-Qasim mengutip pendapat Imam Malik, bahwa ia berpedoman pada hadits yang diriwayatkan oleh Rabi'ah bin Abu Abdurahman. "Sesungguhnya dalam keadaan sedang sakit Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pergi (ke masjid). Abu Bakarlah yang menjadi Imam, dan beliau shalat mengikuti shalatnya Abu Bakar. Selesai shalat beliau bersabda, "Setiap nabi yang meninggal dunia, selalu ada seseorang dari umatnya yang menggantikannya sebagai Imam shalat."

Hadits ini tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah*, kecuali jika ada dugaan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menjadi makmum pada Abu Bakar, karena shalatnya Imam dalam posisi duduk tidak diperbolehkan. Tetapi ini hanya dugaan yang tidak mungkin dijadikan alasan untuk meninggalkan *nash*, terlebih hadits tadi *dha'îf*.[727]

e. Tata Cara Mengikuti Imam

Dalam bahasan ini terdapat dua masalah:

Pertama, tentang waktu *takbiratul ihram* makmum. *Kedua*, tentang hukum mengangkat kepala sebelum Imam.

Perihal perselisihan para ulama tentang kapan makmum melakukan *takbiratul ihram*, menurut Imam Malik, sebaiknya ia memulainya setelah Imam melakukan *takbiratul ihram*. Katanya, jika ia melakukannya bersamaan dengan Imam dianggap sah. Memang ada yang berpendapat, hal itu sah. Tetapi jika ia melakukan sebelum Imam melakukan *takbiratul ihram*, maka tidak sah. Kata Imam Abu Hanifah dan lainnya, makmum melakukannya bersamaan dengan Imam. Jika sampai mendahului Imam, maka tidak sah. Dalam masalah ini Imam Syafi'i memiliki dua versi pendapat. *Pertama*, seperti pendapat Imam Malik, dan inilah yang populer. *Kedua*, jika makmum melakukannya sebelum Imam, hukumnya sah.[728]

Silang pendapat muncul karena dalam masalah ini ada dua hadits yang terkesan saling bertentangan.

Pertama, sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, "....Jika Imam ber*takbir*, maka ber*takbir*lah."[729]

Kedua, riwayat yang menyatakan bahwa setelah ber*takbir* dalam suatu shalat, Rasu-

726 Diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dan al-Baihaqi dari Jabir al-Ju'fi dan dari asy-Syu'bi, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Sepeninggalku nanti janganlah seseorang menjadi Imam sambil duduk."* Kata ad-Daruquthni seperti yang dikutip oleh az-Zaila'i, hanya Jabir al-Ju'fi, seorang perawi *dha'îf*, yang meriwayatkan hadits ini dari asy-Syu'bi. Dia harus ditinggalkan. Dan ini hadits *mursal* yang tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah*. Kata Abdul Haq dalam kitabnya *al-Ahkâm*, hadits ini juga diriwayatakan oleh Mujalid dari al-Ju'fi, dan ia juga seorang perawi yang *dha'îf*. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/50, dan *Nail al-Authâr* II/195.

727 Apa yang dikatakan oleh penulis benar, berdasarkan hadits-hadis *shahîh* yang memperbolekan hal itu.

728 Pendapat Imam Syafi'i; jika ia membarenginya dengan *takbiratul ihrâm*, atau ia ragu apakah memberanginya atau tidak, atau ia mengira terlambat, dan belakangan ternyata membarenginya, maka berdasarkan kesepakatan murid-murid Imam Syafi'i shalatnya tidak sah. Ini juga pendapat Imam Ahmad dan Dawud. Berbeda dengan *ruku'*, karena di sana Imam masuk dalam shalat. Lihat, *al-Majmû'* I/287 untuk pendapat Imam Malik. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 77. Dan lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* I/287 untuk pendapat Imam Abu Hanifah, dan *al-Mughnî* I/462 untuk pendapat Imam Ahmad.

729 *Takhrîj*nya sudah dikemukakan sebelumnya.

lullah *shallallahu alaihi wa sallam* memberi isyarat kepada para jamaah untuk diam. Kemudian ketika pulang, terlihat ada bekas air pada kepala beliau.[730]

Secara nyata ini menunjukkan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melakukan *takbiratul ihram* setelah makmum melakukannya. Semula beliau dianggap belum ber*takbir* karena dalam keadaan tidak suci. Masalah ini juga didasarkan pada aturan baku bahwa shalat yang dilakukan oleh makmum tidak ada hubungannya dengan shalat yang dilakukan oleh Imam. Selain itu, dalam hadits kedua tidak ada petunjuk, apakah makmum mengulangi *takbir* atau tidak. Jadi, tidak ada alasan untuk mengartikan salah satunya, kecuali jika ada dalil syariat, bukan dalil logika. Pada dasarnya, makmum harus mengikuti Imam. Dan itu dilakukan dengan ber*takbir* setelah Imam ber*takbir*, atau setelah Imam mulai membaca doa *iftitâh*.

Perihal makmum yang mengangkat kepala mendahului Imam, menurut pendapat mayoritas ulama, ia telah melakukan kesalahan namun tidak membatakan shalatnya. Dan untuk selanjutnya ia harus mengikuti Imam.[731] Menurut sebagian ulama, shalatnya batal, karena ada ancaman yang menerangkan tentang hal itu,yakni sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, "Apakah makmum yang mengangkat kepalanya sebelum Imam tidak takut kalau sampai Allah akan mengubah kepalanya dengan kepala keledai."[732]

f. Hal-Hal yang Menjadi Tanggungan Imam atas Makmum

Para ulama sepakat bahwa Imam itu menanggung semua kewajiban-kewajiban shalat yang dilakukan oleh makmum, selain bacaan Al-Qur'an. Dan tentang hal yang satu ini, ada tiga pendapat di antara mereka. *Pertama*, makmum membaca bersama Imam atas yang dibaca dengan suara pelan, bukan yang dibaca dengan suara keras. *Kedua*, makmum sama sekali tidak membaca bersama Imam. *Ketiga*, makmum membaca al-Fatihah dan lainnya yang dibaca oleh Imam dengan suara pelan, dan membaca dengan suara keras al-*Fatihah* saja.

Dalam hal bacaan keras, ada sebagian ulama yang membedakan antara harus mendengarkan yang dibaca atau tidak harus mendengarkannya. Jika makmum tidak mendengar bacaan Imam, ia boleh membaca surat Al-Qur'an yang lain. Tetapi jika mendengarnya, ia tidak perlu membaca itu.

Imam Malik berpegang pada pendapat pertama.[733] Tetapi ia menganggap baik

730 Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad dan Abu Dawud bersumber dari Abu Bakrah. Kata al-Hâfizh, seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani, tidak jelas apakah hadits ini *maushûl* atau *mursal*. Demikian pula dengan hadits Anas yang diriwayatkan oleh ad-Daruquthni. Atau haditsnya Ali yang diriwayatkan oleh Ahmad, dan oleh ath-Thabarani dalam *al-Ausath* dan yang di dalam *isnâd*nya terdapat nama Ibnu Luhai'ah. hadits ini juga Abu Dawud dan Malik secara *mursal* bersumber dari Atha' bin Yasar dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, dan oleh Ibnu Majah bersumber dari Abu Hurairah. Kata al-Hâfizh, *isnâd*nya perlu diteliti.
Kata asy-Syaukani, hadits yang terdapat dalam *shahîh Bukhârî* dan *shahîh Muslim* bersumber dari Abu Hurairah menggunakan redaksi yang tidak menyebutkan bahwa hal itu terjadi setelah masuk dalam shalat. Tetapi keduanya bisa dikompromikan. Lihat, *Nail al-Authâr* II/199.

731 Di antara mereka ialah Imam Syafi'i. Tetapi kalau ia memang *ruku'* sebelum Imam. Ketika Imam hendak *ruku'*, ia mengangkat kepala atau sujud. Dan ketika Imam sujud, ia mengangkat kepala. Dan kalau ia memang tidak tahu, shalatnya tidak batal. Sebaliknya kalau ia tahu kalau itu dilarang maka shalatnya batal. Lihat, *al-Majmû'* IV/115. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *Manâr as-Sabîl* I/122. Menurut versi pendapat yang lain, shalatnya batal, baik ia tidak tahu ataupun tidak. Ini juga pendapat Ibnu Umar. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/160.

732 Hadis ini diriwayatkan oleh jamaah. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* IV/159.

733 Kata penulis kitab *al-Kâfî*, Imam menanggung bacaan makmum adalah kesepakatan para ulama, yakni misalnya si mendapati Imam sedang *ruku'* maka ia melakukan *takbiratul ihrâm* lalu menyusul *ruku'*, tanpa perlu membaca apapun. Sebaiknya seseorang harus

membaca ketika Imam membaca dengan pelan. Imam Abu Hanifah berpegang pada pendapat kedua.[734] Dan Imam Syafi'i berpegang pada pendapat ketiga.[735] Sementara Imam Ahmad bin Hanbal cenderung pada pendapat yang membedakan persoalannya tersebut.[736]

Pangkal silang pendapat para ulama tersebut karena beragam hadits tentang hal itu, yaitu ada empat hadits.

Pertama, sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* "Tidak ada shalat sama sekali tanpa membaca al-Fatihah."[737] Dan juga hadits-hadits senada yang telah penulis kemukakan dalam pembahasan tentang kewajiban membaca Al-Qur'an.

Kedua, hadits yang diriwayatkan oleh Imam Malik bersumber dari Abu Hurairah, sesungguhnya setelah selesai shalat yang bacaannya menggunakan suara keras, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Apakah tadi ada seorang di antara kalian yang ikut membaca bersamaku?"* Seorang sahabat menjawab, "Ada. Saya, wahai Rasulullah!" Beliau bersabda, *"Sungguh aku nyatakan, mengapa diperselisihkan dalam membaca Al-Qur'an (yang aku) baca?"*[738]

Sejak itu orang-orang tidak lagi ikut membaca apa yang dibaca oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dengan suara keras.

Ketiga, hadits Ubadah bin Ash Shamit, ia berkata, "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* shalat shubuh bersama kami. Aku ikut membaca apa yang beliau baca, Selesai shalat beliau bersabda, *"Tadi aku perhatikan kalian membaca di belakang Imam."* Kami menjawab, "Benar." Beliau bersabda, *"Jangan kalian lakukan itu, kecuali membaca al-Fatihah."*[739]

Kata Abu Umar, hadits Ubadah bin Ash Shamit di sini berasal dari riwayat Makhul dan lainnya. Sanadnya *muttashil* dan *shahîh.*

Keempat, hadits Jabir dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Barangsiapa yang mengikuti seorang Imam, maka bacaan Imam itu menjadi bacaan makmum."*

Dalam masalah ini ada hadits kelima yang dinilai *shahîh* oleh Imam Ahmad bin Hanbal, yaitu sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Jika Imam sedang membaca, maka dengarkanlah dengan tekun."*[740]

---

membaca di belakang Imamnya dalam shalat zhuhur, ashar, rakaat ketiga shalat maghrib, serta rakaat ketiga dan keempat shalat isya'. Siapa melanggar, berarti ia telah melakukan kesalahan. Namun menurut Imam Malik dan murid-muridnya, ia tidak terkena kewajiban apa pun. Tetapi jika si Imam membaca dengan suara keras, maka tidak ada kewajiban bagi makmum membaca *al-Fâtihah* maupun surat lainnya. Lihat, *al-Kâfî* I/170.

734 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/222.

735 Lihat, *al-Majmû'* II/294. Kata Imam Syafi'i dalam pendapatnya versi lama. Ia tidak wajib membaca dengan suara keras.

736 Lihat, *Manâr as-Sabîl* I/120.

737 *Takhrîj*nya sudah dikemukakan sebelumnya.

738 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, an-Nasa`i, Ibnu Majah, Ahmad, dan at-Tirmidzi. Katanya, hadits ini *hasan.* Imam Malik dan Imam Syafi'i juga meriwayatkannya. Lihat, *Talkhîsh al-Habîr* I/231.

739 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, ia menilainya *shahîh,* Ahmad, Bukhâri, at-Tirmidzi, Ibnu Hibban, al-Hakim, dan al-Baihaqi dari jalur *sanad* Ibnu Ishak. Kata al-Hâfizh dalam *at-Talkhîsh,* ia diikuti oleh Zaid bin Waqid dan lainnya bersumber dari Makhul. Di antara yang memperkuat hadits ini ialah hadits yang diriwayatkan oleh Ahmad dari jalur *sanad* Khalid al-Hadza' dari Abu Qilabah dari Muhammad bin Abu Aisyah, dari seorang sahabat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Mungkin kalian membaca ketika Imam sedang membaca?"* Mereka menjawab, *"Kami memang melakukan itu."* Beliau bersabda, *"Jangan lakukan itu, kecuali kalau salah salah seorang kalian membaca al-Fâtihah."* Isnâdnya *hasan.*
Juga diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dari jalur *sanad* Ayyub dari Abu Qilabah dari Anas. Ia yakin kedua jalur *sanad* ini terjaga. Tetapi al-Baihaqi menyangkalnya. Katanya, ad-Daruquthni meriwayatkannya secara *mursal.* al-Hasan bin Shalih juga meriwayatkannya. Kata al-Hâfizh dalam *at-Talkhîsh,* hadits ini *masyhûr* karena bersumber dari Jabir dan memiliki jalur *sanad* dari sejumlah sahabat. Tetapi semuanya *ma'lûl.* Lihat, *at-Talkhîsh* I/231.

740 *Takhrîj*nya sudah dikemukakan sebelumnya.

Para ulama berbeda pendapat soal mengkompromikan hadits-hadits tersebut. Tentang larangan membaca ketika Imam membaca dengan suara keras, ada sebagian ulama yang mengecualikan membaca al-Fatihah saja, berdasarkan hadits Ubadah tersebut. Dari dalil umum sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "Tidak ada shalat sama sekali tanpa membaca al-Fatihah"*[741] ini, ada sebagian ulama yang mengecualikan makmum saja dalam shalat yang bacaannya dengan suara keras, karena ada larangan yang terdapat dalam hadits Abu Hurairah. Hal itu dikuatkan dengan lahiriah firman Allah *Ta'âla* surat **al-A'raf ayat 204**, "*Dan apabila Al-Qur'an dibaca, maka dengarkanlah dengan tekun (sungguh-sungguh), dan perhatikanlah dengan tenang agar kamu mendapat rahmat.*" Kata mereka, perintah dalam ayat tersebut hanya berlaku dalam shalat. Di antara mereka juga ada yang mengecualikan bacaan wajib bagi makmum, baik dalam shalat *sirri* maupun shalat *jahr*. Dan bacaan wajib itu hanya berlaku untuk Imam dan untuk orang yang shalat sendirian, berdasarkan hadits Jabir. Inilah pendapat Imam Abu Hanifah. Menurutnya, hadits Jabir di*takhsîsh* oleh sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Bacalah apa yang kamu anggap mudah saja." Ia tidak sedang membicarakan tentang kewajiban membaca al-Fatihah dalam shalat, tetapi tentang kewajiban membaca yang terkait dengan apa yang telah dikemukakan tadi. Hanya Jabir al-Ja'fi yang meriwayatkan hadits Jabir tersebut secara *marfû'*. Dan hadits yang diriwayatkan secara tunggal seperti itu tidak boleh dijadikan sebagai *hujjah* atau argumen. Kata Abu Umar, hadits Jabir tadi tidak *shahîh*, kecuali yang diriwayatkan secara *marfû'*.

g. Bila Imam Berhadas di Tengah Shalat

Tentang hal-hal yang jika membatalkan shalat Imam, maka bisa berakibat pada batalnya shalat makmum. Para ulama sepakat, jika Imam tiba-tiba menanggung hadas di tengah shalat lalu ia memutuskan untuk menghentikannya, maka shalatnya makmum tidak ikut batal. Tetapi mereka berbeda pendapat tentang seseorang yang menjadi Imam dalam keadaan sedang *janâbah*, dan jamaah baru mengetahui hal itu sesudah shalat.

Menurut sebagai mereka, shalatnya makmum sah. Menurut sebagian yang lain, shalat mereka batal. Dan ada sebagian ulama lain lagi yang membedakan persoalannya, apakah Imam sudah tahu kalau ia sedang *junub* atau karena memang lupa. Menurut mereka, jika Imam tahu maka shalat mereka batal. Dan jika ia lupa maka shalat mereka tetap sah. Yang pertama adalah pendapat Imam Syafi'i,[742] yang kedua adalah pendapat Imam Abu Hanifah,[743] dan yang ketiga adalah pendapat Imam Malik.[744]

Silang pendapat mereka itu bertolak dari persoalan, apakah keabsahan shalatnya makmum terkait dengan keabsahan shalat-

741 Diriwayatkan oleh al-Bukari, Muslim, Abu Dawud, dan Ibnu Hibban. Kata al-Hâfizh dalam *at-Talkhîsh*, menurut Ibnu Hibban, Ma'mar meriwayatkannya secara tunggal *(fard)* dari az-Zuhri. Dan Bukhâri menilainya mengandung *'illat*. Lihat, *at-Talkhîsh* I/231.

742 Lihat, *al-Muhadz-dzab Ma'a al-Majmû'* IV/136. Ini berlaku pada selain shalat Jum'at. Jika ia terus menyempurnakannya, tetap saja shalat Jum'atnya tidak sah, seperti yang ia kemukakan dalam kitabnya *al-Umm*. Jika baru tahu di tengah-tengah shalat, ia harus niat memisahkan diri. Kalau tidak, shalatnya batal.
Kata an-Nawawi, inilah pendapat yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari Umar bin al-Khathab, Utsman, Ali, Ibnu Umar, al-Hasan al-Bashri, Sa'id bin Jubair, Ibrahim an-Nakha'i, al-Auza'i, Ahmad, Sulaiman bin Harb, Abu Tsaur, dan al-Muzani. Juga dikutip dari Ali, Ibnu Sirin, asy-Syubi, dan Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, bahwa ia wajib mengulang. Ini juga pendapat Hammad bin Abu Sulaiman, guru Imam Abu Hanifah. Lihat, *al-Majmû'* IV/140, dan pendapat Imam Ahmad. Lihat, *Manâr as-Sabîl* I/127.

743 Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* I/591.

744 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 77.

nya Imam atau tidak? Menurut ulama-ulama yang mengatakan itu tidak terkait, maka shalatnya makmum sah. Dan menurut ulama-ulama yang mengatakan itu terkait, maka shalatnya makmum batal. Sementara ulama-ulama yang membedakan apakah Imam sudah tahu kalau *junub* atau karena ia memang lupa, mereka berpedoman pada lahiriah hadits yang telah dikemukakan sebelumnya, yakni bahwa setelah ber*takbir* dalam suatu shalat, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memberi isyarat kepada para jamaah untuk diam. Kemudian ketika pulang, pada kepala beliau ada bekas air.[745] Secara lahiriah, hadits ini menunjukkan bahwa para makmum tetap meneruskan shalatnya. Menurut Imam Syafi'i, kalau shalat yang dilakukan makmum terkait dengan shalatnya Imam, tentu mereka akan mengulangi lagi shalatnya.

3. Shalat Jum'at

Pembicaraan pokok dalam topik ini meliputi empat bahasan. *Pertama,* tentang kewajiban shalat Jum'at, dan orang yang wajib melakukannya. *Kedua,* tentang syarat-syaratnya. *Ketiga,* tentang rukun-rukunnya. *Keempat,* tentang hukum-hukumnya.

a. Kewajiban Shalat Jum'at[746] dan Orang yang Wajib Melakukannya

Perihal kewajibanya shalat Jum'at bagi setiap individu sudah disepakati oleh mayoritas ulama, karena shalat Jum'at sebagai pengganti shalat zhuhur. Hal itu berdasarkan lahiriah firman Allah *Ta'âla* surat **al-Jumu'ah ayat 9**:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ ۚ ﴿٩﴾

"Wahai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat Jum'at, maka bersegeralah kamu mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli."

Perintah dalam ayat ini ialah perintah yang wajib dilaksanakan.

Dan berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,*

لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ عَنْ وَدْعِهِمُ الْجُمُعَاتِ أَوْ لَيَخْتِمَنَّ اللهُ عَلَى قُلُوْبِهِمْ

"Hendaklah orang-orang itu berhenti meninggalkan shalat Jum'at, atau Allah akan mengunci rapat-rapat hati mereka."[747]

Ada sementara ulama yang berpendapat, shalat Jum'at itu termasuk *fardhu kifâyah.* Bahkan ada pendapat kontroversial yang dikutip dari Imam Malik, bahwa hukum shalat Jum'at itu sunat.

Yang menimbulkan perbedaan pendapat para ulama dalam masalah ini ialah, karena shalat Jum'at identik dengan shalat id, ber-

---

745 Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad, dan Abu Dawud. Kata al-Hâfizh, diperselisihkan apakah hadits ini *maushûl* atau *mursal.* Lihat, *Nail al-Authâr* II/199.

746 Kata an-Nawawi, yang populer ialah jumu'ah. Meskipun ada yang menyebut Jum'at dan juma'ah. Inilah yang dikutip oleh al-Wahidi dari al-Farra'. Disebutkan dalam *shahîh Muslim* sebuah hadits bersumber dari Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu,* dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* beliau bersabda, *"Sebaik-baik hari yang di mana matahari terbit padanya ialah hari Jum'at. Pada hari ini Adam diciptakan, dimasukkan ke surga, dan dikeluarkan darinya. Kiamat terjadi di hari Jum'at."* Imam Malik dalam *al-Muwatha`,* Abu Dawud, dan lainnya menambahkan beberapa *sanad* atas syarat Bukhâri dan Muslim, kalimat, *"Pada hari ini taubatnya diterima, dan pada hari ini ia meninggal dunia."*
Hari-hari selama sepekan pada zaman jahiliyah disebut Ahad, Awal, Ahwan, Jabat, Dabbar, Munas, Arubah, dan Syabbar. Lihat, *al-Majmû'* I/210.

747 Selengkapnya ialah, *"... mereka kemudian termasuk orang-orang yang lalai."* Diriwayatkan oleh Muslim, Ahmad, dan an-Nasa`i bersumber dari Abu Hurairah. Dan bersumber dari Abu al Ja'ad, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Barangsiapa meninggalkan shalat Jum'at karena lalai, niscaya Allah akan mencap hatinya."* Diriwayatkan oleh Imam lima. Kata Ibnu al-Arabi, berdasarkan kesepakatan umat, shalat Jum'at hukumnya fardhu. Kata Ibnu Qudamah, kaum muslimin sepakat atas kewajiban shalat Jum'at. Dikutip oleh Ibnu al-Mundzir bahwa hukum shalat Jum'at adalah fardhu ain. Lihat, *Nail al-Authâr* II/254.

dasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam:*

إِنَّ هَذَا يَوْمٌ جَعَلَهُ اللهُ عِيْدًا

"Sesungguhnya ini adalah hari yang dijadikan oleh Allah sebagai hari raya."[748]

Tentang orang yang wajib melakukan shalat Jum'at ialah setiap orang yang memenuhi syarat-syarat kewajiban shalat, seperti yang telah dikemukakan sebelumnya. Ada empat syarat tambahan lainnya, yang dua telah disepakati oleh para ulama, dan yang dua sisanya diperselisihkan oleh mereka. Dua syarat yang telah disepakati ialah harus laki-laki dan sehat. Jadi, shalat Jum'at tidak wajib bagi seorang wanita dan orang yang sedang menderita sakit. Tetapi kalau mendatangi shalat Jum'at, mereka termasuk orang-orang yang dianggap melaksanakan shalat Jum'at. Sementara dua syarat yang diperselisihkan ialah musafir dan budak. Menurut mayoritas ulama, mereka tidak wajib melaksanakan shalat Jum'at. Tetapi menurut Dawud dan murid-muridnya, mereka wajib melaksanakan shalat Jum'at.

Penyebab timbulnya perbedaan pendapat mereka ialah akibat perselisihan mereka dalam menilai *shahîh* dan tidaknya hadits yang menerangkan tentang masalah ini. Yang dimaksud ialah sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam:*

اَلْجُمُعَةُ حَقٌّ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ فِي جَمَاعَةٍ إِلَّا اَرْبَعَةً: عَبْدٌ مَمْلُوْكٌ، أَوِامْرَأَةٌ اَوْصَبِيٌّ، أَوْ مَرِيْضٌ، وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: إِلَّا خَمْسَةً وَفِيْهِ مُسَافِرٌ

"Shalat Jum'at adalah kewajiban setiap muslim dengan berjama'ah, kecuali empat orang yakni budak yang dimiliki, seorang wanita, anak kecil, dan orang sakit." Dalam versi riwayat lain disebutkan, *"kecuali lima ..... dan musafir."*[749] Tetapi oleh sebagian besar ulama, hadits ini dinilai tidak *shahîh*.

b. Syarat-syarat Shalat Jum'at

Tentang syarat-syarat shalat Jum'at, menurut kesepakatan para ulama, sama seperti syarat-syarat shalat *fardhu* yaitu ada delapan syarat sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya. Kecuali syarat waktu dan syarat azan. Para ulama berselisih pendapat tentang dua syarat ini, sebagaimana mereka juga berselisih pendapat tentang syarat-syarat khusus shalat Jum'at.

Perihal waktu shalat Jum'at, menurut mayoritas ulama, sama dengan waktu shalat zhuhur, yakni waktu *zawâl* atau ketika matahari sudah mulai tergelincir ke arah barat. Sesungguhnya shalat Jum'at tidak boleh dilakukan sebelum matahari tergelincir. Ada sebagian ulama yang berpendapat, boleh melakukan shalat Jum'at sebelum itu. Inilah pendapat Imam Ahmad.[750]

Silang pendapat ini terjadi karena adanya perbedaan dalam memahami hadits yang menerangkan bahwa boleh menyegarakan shalat Jum'at. Contohnya seperti hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari ber-

748 Diriwayatkan oleh Ibnu Majah bersumber dari Ibnu Abbas *radhiyallahu 'anhuma*, sesungguhnya ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Sesungguhnya ini adalah hari raya yang dijadikan oleh Allah buat kaum muslimin. Barangsiapa hendak mendatangi shalat Jum'at, hendaklah ia mandi."* Disebutkan dalam *az-Zawâ'id*, di dalam *isnâd*nya terdapat nama Shalih bin Abu al Akhdhar, yang oleh mayoritas ulama ahli hadits dinilai lemah. Tetapi tokoh-tokoh perawi lainnya *tsiqah*.

749 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan al-Hakim. Kata al-Hâfizh, banyak ulama yang menilai hadits ini *shahîh*. ad-Daruquthni dan al-Baihaqi meriwayatkannya bersumber dari Jabir, *"Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari kiamat, ia harus melakukan shalat Jum'at. Kecuali seorang wanita, atau musafir, atau budak, atau orang sakit."* Di dalam *isnâd*nya terdapat nama Ibnu Luhai'ah dan Mu'adz bin Muhammad *al-Anshari*, dua orang perawi yang *dha'if*. Lihat, *at-Talkhîsh* II/65.

750 Lihat, *al-Mughnî* II/265.

sumber dari Sahal bin Sa'ad, sesungguhnya ia berkata, "Pada zaman Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* kami biasa makan dan tidur siang sesudah shalat Jum'at."[751]

Dan juga riwayat lain yang menyatakan, "Sesungguhnya para sahabat shalat lalu pulang ketika dinding-dinding belum ada bayangannya."[752]

Ulama-ulama yang memahami bahwa hadits tadi memperbolehkan pelaksanaan shalat Jum'at sebelum dan sesudah matahari tergelincir ke arah barat. Hal itu supaya tidak terjadi pertentangan antara hal-hal yang prinsip dalam pembahan ini. Soalnya disebutkan dalam hadits Anas bin Malik:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي الْجُمُعَةَ حَتَّى تَمِيْلَ الشَّمْسُ

"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam biasa menunaikan shalat Jum'at saat matahari sedang condong ke arah barat."[753]

Dan juga mengingat shalat Jum'at sebagai pengganti shalat zhuhur, maka logis kalau waktunya harus sama dengan waktu shalat zhuhur. Jadi, hadits-hadits tersebut harus dikompromikan dengan pengertian bahwa yang dimaksud ialah melaksanakan shalat Jum'at secara dini, karena hadits-hadits tersebut bukan *nash* yang menetapkan bahwa shalat Jum'at dilakukan sebelum matahari condong ke arah barat. Demikian yang disepakati oleh mayoritas ulama.[754]

Perihal azan, para ulama ahli fiqih sepakat bahwa waktunya ialah ketika Imam duduk di mimbar. Tetapi mereka berbeda pendapat, apakah mu'azin hanya menyerukan satu kali azan saja di depan Imam, atau lebih dari satu kali. Kata sebagian mereka, muazin hanya menyerukan satu kali azan saja di depan Imam, yakni seruan azan yang melarang manusia melakukan aktivitas jual beli. Kata sebagian yang lain, muazin menyerukan azan dua kali. Dan kata sebagian yang lain lagi, muazin menyerukan azan tiga kali.

Silang pendapat mereka ini karena adanya beragam hadits yang menerangkan tentang hal tersebut. Diriwayatkan oleh al-Bukhari sebuah hadits yang bersumber dari As Sa'ib bin Yazid, sesungguhnya ia berkata,

كَانَ النِّدَاءُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِذَا جَلَسَ الْإِمَامُ عَلَى الْمِنْبَرِ عَلَى عَهْدِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ فَلَمَّا كَانَ زَمَنُ عُثْمَانَ وَكَثُرَ النَّاسُ زَادَ النِّدَاءُ الثَّالِثُ فِي الزَّوْرَاءِ

751 Hadis ini diriwayatkan oleh jamaah. Ahmad, Muslim, dan at-Tirmidzi menambahkan kalimat, *"...di zaman Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam."* Perawi hadits ini adalah Sahal bin Sa'ad bin Malik bin Khalid al Khazraji as-Sa'idi alias Abul Abbas, seorang yang dikarunia usia cukup panjang. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shaḥâbah.*

752 Hadis ini diriwayatkan dari Jabir, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam biasa shalat Jum'at kemudian kami biarkan unta-unta kami beristirahat ketika matahari sedang condong ke arah barat."* Diriwayatkan oleh Ahmad dan Muslim. Lihat, *Subûl as-Salâm* II/46.

Hadis senada dengan hadits yang dikemukakan oleh penulis ialah hadits yang diriwayatkan dari Salamah bin al Akwa', ia berkata, *"Kami biasa shalat Jum'at bersama Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam. Kemudian ketika kami pulang, dinding-dinding sudah tidak ada bayangannya yang bisa kami jadikan naungan."* Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Dalam riwayat Muslim disebutkan, *"Kami bertemu Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam ketika matahari tergelincir. Kemudian kami pulang untuk membagi harta fai'."* Lihat, *al-Majmû'* IV/240. Lihat, *Nail al-Authâr* II/295.

Perawi hadits ini ialah Salamah bin Amr al Akwa', yakni al-Akwa' Sinan bin Abdullah bin Qusyair al-Aslami alias Abu Muslim atau Abu Iyas, seorang yang ikut berbai'at di bawah pohon. Ia pernah tinggal di daerah Rabdzah beberapa waktu. Dan ia terkenal sebagai seorang pasukan pemanah yang sangat pemberani. Kata putranya Iyas, *"Ayahku sama sekali tidak pernah berbohong."* Dan ia wafat di Madinah pada tahun 74 H. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shaḥâbah.*

753 Diriwayatkan oleh Ahmad, Bukhâri, Abu Dawud, dan at-Tirmidzi. Lihat, *Nail al-Authâr* II/294.

754 Diantaranya ialah tiga Imam mazhab; yakni Imam Abu Hanifah, Imam Malik, dan Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* IV/329.

"Di zaman Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam, Abu Bakar, dan Umar, seruan azan pada hari Jum'at ialah ketika Imam duduk di atas mimbar. Namun di zaman Utsman ketika penduduk sudah banyak, ia menambahkan azan ketiga yang diserukan di tempat-tempat yang tinggi."[755]

Al-Bukhari juga meriwayatkan hadits yang bersumber dari as-Sa'ib bin Yazid, sesungguhnya ia berkata,

لَمْ يَكُنْ يَوْمُ الْجُمُعَةِ لِرَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا مُؤَذِّنٌ وَاحِدٌ

"Pada hari Jum'at, Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam hanya memiliki seorang muazin."[756]

Al-Bukhari juga meriwayatkan hadits yang bersumber dari Sa'id bin al-Musayyab, sesungguhnya ia berkata,

كَانَ الْأَذَانُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ عَلَى عَهْدِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ أَذَانًا وَاحِدًا حِيْنَ يَخْرُجُ الْإِمَامُ، فَلَمَّا كَانَ زَمَانُ عُثْمَانَ وَكَثُرَ النَّاسُ فَزَادَ الْأَذَانَ الْأَوَّلَ لِيَتَهَيَّأَ النَّاسُ لِلْجُمُعَةِ

"Pada masa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, Abu Bakar, dan Umar, seruan azan pada hari Jum'at hanya sekali, yaitu ketika Imam tampil. Dan di masa Utsman ketika penduduk sudah cukup banyak, ia menambahkan azan pertama supaya orang-orang bersiap-siap menunaikan shalat Jum'at."[757]

Diriwayatkan oleh Ibnu Habib, "Pada zaman Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, jumlah muazin untuk shalat Jum'at ada tiga."[758]

Dalam menggunakan hadits-hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari tersebut, sebagian ulama berpedoman pada segi lahiriahnya. Kata mereka, pada shalat Jum'at ada dua orang muazin. Dan menurut sebagian ulama yang lain, hanya seorang muazin. Kata mereka, sesungguhnya makna kalimat, "Namun di zaman Utsman ketika penduduk sudah banyak, ia menambahkan azan ketiga", yang dimaksud dengan azan kedua ialah ikamah.[759] Juga ada sebagian ulama yang berpedoman pada hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Habib. Padahal menurut ulama-ulama ahli hadits, hadits-hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Habib adalah

---

755 Perawi hadits ini ialah as-Sa'ib binYazid bin Sa'ad alias Abu Yazid yang terkenal dengan nama Ibnu Ukhti Gharr. Ada yang mengatakan, ia adalah Laits Kinani. Ada yang mengatakan, Azdi. Dan ada yang mengatakan, Kindi. Ia lahir pada tahun kedua hijriah. Bersama anak-anak ia keluar ke bukit *wadâ'* untuk menjemput kedatangan Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dari Tabuk. Ia ikut dalam rombongan haji *wadâ'*. Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* mendoakannya sambil mengelus-elus kepalanya ketika ia sedang sakit. hadits ini juga diriwayatkan ole Bukhâri, an-Nasa`i, dan Abu Dawud.

756 Ini adalah isi selengkapnya hadits yang telah disebutkan sebelumnya.

757 Diriwayatkan oleh Ishak bin Rahawaih dalam *Musnad ar-Rahawaih*, dengan redaksi, *"Seruan azan yang dituturkan oleh Allah dalam Al-Qur'an pada hari Jum'at pada zaman Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam, Abu Bakar, Umar, dan sebagian besar kekhifahan Utsman, ialah ketika Imam sudah duduk di atas mimbar. Dan ketika manusia semakin banyak, ada seruan azan yang ketiga."* Kata an-Nawawi, disebut yang ketiga karena iqamat itu berarti azan, seperti yang dikemukakan dalam *shahîh Bukhârî*, "Di antara setiap dua azan ada shalat." Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/205.

758 Kata al-Hâfizh Ibnu Hajar mengomentari ucapan as-Sa'id bin Yazid, bahwa orang yang menambahi dua azan shalat Jum'at adalah Utsman bin Affan *radhiyallahu 'anhu* ketika penduduk Madinah semakin banyak, dan pada saat itu Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* hanya punya seorang muazin. Azan pada shalat Jum'at itu diserukan ketika Imam sudah duduk di atas mimbar. Ini merupakan sanggahan atas apa yang dikatakan oleh Ibnu Habib bahwa ketika Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* naik ke mimbar lalu duduk, maka muazin yang jumlahnya tiga mulai menyerukan azan satu persatu. Setelah muazin ketiga selesai, beliau berdiri untuk menyampaikan khutbah. Ini adalah klaim yang dibuktikan dengan dalil. Tidak ada sumber tegas yang menyatakan hal itu selain apa yang saya baca dalam *Mukhtashar al-Buwaitî* dari Imam Syafi'i. Lihat, *Fath al-Bârî* II/316.

759 Maksudnya, mereka tetap menganggap bahwa azan itu cuma sekali dan setelah itu iqamat dan tidak ada azan ketiga. Mereka tetap menolak hadits tentang azan ketiga. *Wallâhu a'lam* -ed

dha'îf, terlebih hadits yang ia riwayatkan secara tunggal.

Tentang syarat-syarat wajib dan khusus untuk shalat Jum'at, semua ulama sepakat bahwa shalat Jum'at harus dilakukan secara berjama'ah. Tetapi mereka berbeda pendapat tentang batasan minimal yang disebut "*jamâ'ah*". Kata sebagian mereka, jamaah minimal seorang Imam dan seorang makmum. Inilah pendapat ath-Thabari. Kata sebagian yang lain, yaitu dua makmum selain Imam. Dan kata sebagian yang lain, yaitu tiga orang makmum dan seorang Imam. Yang terakhir ini adalah pendapat Imam Abu Hanifah. Ada sebagian ulama yang mensyaratkan jamaah harus terdiri dari empat puluh orang makmum. Inilah pendapat Imam Syafi'i dan Imam Ahmad.[760] Ada yang mengatakan, minimal tiga puluh orang makmum. Tetapi juga ada yang tidak memberikan jumlah tertentu. Kata mereka, boleh shalat jamaah dengan makmum kurang dari empat puluh, tetapi tidak boleh hanya dengan makmum tiga atau empat orang saja. Inilah pendapat Imam Malik. Sedang batasnya ialah bentuk suatu perkampungan.

Yang menimbulkan perselisihan pendapat di antara ulama-ulama tersebut ialah, perselisihan mereka dalam menentukan batasan minimal kata jamaah tiga, empat, atau hanya dua orang saja. Selain itu apakah Imam termasuk dari bagian jamaah atau bukan? Kemudian apakah jamaah yang dimaksud dalam riwayat tentang shalat Jum'at ini menunjukkan batasan seperti biasanya yakni lebih dari tiga, atau empat, atau bagaimana?

Ulama-ulama yang menganggap bahwa pengertian yang harus dijadikan pedoman adalah batas minimal, yakni dua orang, jika Imam termasuk dalam jamaah, mereka mengatakan bahwa shalat Jum'at boleh dilakukan hanya oleh dua orang yang terdiri dari seorang Imam dan seorang makmum saja. Dan ulama-ulama yang tidak memasukkan Imam sebagai anggota jamaah, mereka mengatakan bahwa shalat Jum'at boleh dilakukan minimal oleh tiga orang yang terdiri dari seorang Imam dan dua orang makmum.

Ulama-ulama yang menganggap batas minimal jamaah adalah tiga orang, dan tidak memasukkan Imam, mereka mengatakan bahwa jamaah cukup dengan tiga orang makmum dan seorang Imam. Jika Imam termasuk sebagai anggota jamaah, berarti pendapat ini sama dengan pendapat yang mengatakan bahwa batas minimal jamaah ialah dua orang makmum tidak termasuk Imam.

Ulama-ulama yang mengaitkan pengertian jamaah di sini sesuai dengan pengertian kebanyakan orang yang berlaku umum, mereka mengatakan bahwa shalat Jum'at tidak boleh dilakukan dengan hanya dua atau empat orang. Namun mereka tidak memberikan jumlah tertentu. Kata mereka, di antara syarat-syarat Jum'at ialah menetap, karena jamaah itu dibatasi dengan jumlah orang yang dimungkinkan bisa berdomisili sebagai penduduk. Inilah pendapat Imam Malik.

760 Ini pendapat Imam Syafi'i dan versi pendapat yang populer dari Imam Ahmad. Juga pendapat Ubaidillah bin Abdullah bin Utbah, Ishak, dan salah satu versi pendapat Umar bin Abdul Aziz. Katanya ia mensyaratkan harus lima puluh. Kata Rabi'ah, cukup dengan dua belas orang. Kata Imam Abu Hanifah, ats-Tsauri, al-Laits, dan Muhammad, cukup dengan empat orang yang salah satu mereka ialah Imamnya. Ibnu al-Munzdir mengutip dari al-Auza'i, Abu Tsaur, dan Abu Yusuf, cukup tiga orang yang sudah termasuk Imamnya. Ini juga salah satu versi pendapat Imam Ahmad. Kata al-Hasan bin Shalih, cukup dengan dua orang yang salah satunya adalah Imam. Dan kata Imam Malik, tidak ada syarat jumlah tertentu, melainkan hanya sekelompok orang yang tinggal di sebuah desa dan ada aktivitas jual beli di tengah-tengah mereka. Jadi, tidak ada jumlah harus tiga, empat, dan seterusnya. Lihat, *al-Majmû'* IV/222, dan *al-Mughnî* II/228. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/272.

Ulama-ulama yang mewajibkan minimal harus ada empat puluh orang jamaah, adalah berdasarkan pada riwayat yang menyatakan bahwa jumlah empat puluh orang inilah pertama kali shalat Jum'at yang dilaksanakan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.*

Itulah salah satu syarat shalat Jum'at, yakni syarat wajib sekaligus syarat sahnya shalat Jum'at. Soalnya di antara syaratnya ada yang wajib dan ada yang menggabungkan kedua syarat sekaligus, yaitu syarat wajib sekaligus syarat sah. Syarat kedua, ialah berdomisili. Para ulama ahli fiqih *Amshâr* sepakat atas hal itu, karena mereka sudah sepakat bahwa seorang musafir tidak wajib shalat Jum'at. Sementara ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri berpendapat sebaliknya, karena mereka mewajibkan shalat Jum'at atas musafir. Tetapi Imam Abu Hanifah mensyaratkan shalat Jum'at harus dilaksanakan di kota atau di wilayah kekuasaan. Tetapi ia tidak mensyaratkan tentang jumlah makmumnya.[761]

Silang pendapat mereka dalam masalah ini karena adanya berbagai kemungkinan yang muncul besamaan dengan kewajiban shalat Jum'at yang dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* apakah hal itu menjadi syarat sahnya shalat Jum'at atau menjadi syarat kewajibannya, atau sama sekali bukan merupakan syarat? Soalnya beliau hanya melakukan shalat Jum'at dengan jamaah di kota dan di dalam masjid *jami'* (agung).

Ulama-ulama yang menganggap hal-hal yang ada ketika Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* mendirikan shalat Jum'at harus dimasukkan syarat, maka mereka juga mensyaratkannya. Begitu pula ulama-ulama yang mensyaratkan sebagiannya saja. Contohnya seperti shalat Jum'at disyaratkan harus di masjid, tetapi tidak mensyaratkan harus di kota.[762] Dari sinilah para ulama berbeda pendapat dalam banyak masalah. Misalnya, perbedaan pendapat mereka tentang boleh atau tidak di satu kota didirikan dua shalat Jum'at.

Silang pendapat di kalangan ulama tentang persyaratan beberapa kondisi dan tindakan dalam shalat Jum'at, karena sebagian kondisi dan tindakan tersebut lebih sesuai dari sebagian kondisi dan tindakan yang lain. Oleh karena itulah mereka sepakat bahwa shalat Jum'at harus dilakukan secara berjama'ah, karena sudah maklum dalam syariat bahwa itulah salah satu keadaan yang ada dalam shalat. Menurut Imam Malik, shalat Jum'at tidak disyaratkan harus di kota karena hal itu tidak sesuai dengan keadaan shalat. Berbeda dengan syarat harus dilakukan di masjid, karena masjid memiliki relevansi yang sangat pas. Sampai-sampai di kalangan murid-murid Imam Malik sendiri terjadi silang pendapat, apakah masjidnya disyaratkan yang memiliki atap atau tidak, dan apakah pelaksanaan shalat Jum'at disyaratkan harus di tempat tersebut atau tidak?

Semua syarat tersebut barangkali akan mempersulit. Padahal sejatinya agama Allah itu mudah. Boleh Jadi, ada orang yang mengatakan, kalau semua itu merupakan syarat-syarat sahnya shalat, tentu Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tidak tinggal diam, melainkan sudah beliau jelaskan, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat **An Nahl ayat 44:**

761 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/272.
762 Lihat, *al-Madûnah* I/142. Dan lihat, *al-Kâfî* I/212.

وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾

"Dan Kami turunkan kepadamu Al-Quran, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan."

Dan firman Allah *Ta'âla* surat **An Nahl ayat 64**:

وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ﴿٦٤﴾

"Dan Kami tidak menurunkan kepadamu Al-Kitab (Al Quran) ini, melainkan agar kamu dapat menjelaskan kepada mereka apa yang mereka perselisihkan itu."

c. Rukun-Rukun Shalat Jum'at

Kaum muslimin sepakat bahwa rukun shalat Jum'at ialah khutbah dan shalat dua rakaat setelah khutbah. Mereka berselisih pendapat tentang lima masalah pokok dalam bahasan ini.

1) Khutbah

Apakah khutbah merupakan syarat sah shalat Jum'at atau salah satu rukunnya ?

Menurut mayoritas ulama, khutbah adalah syarat sekaligus rukun shalat Jum'at.[763] Tetapi menurut sebagian mereka, khutbah bukan *fardhu*. Sementara menurut sebagian besar murid Imam Malik, kecuali Ibnu al-Majisyun, khutbah itu *fardhu*.

Silang pendapat mereka ialah seperti yang telah dikemukakan sebelumnya, yakni karena adanya perbedaan dalam memahami kemungkinan-kemungkinan yang terkait dengan shalat Jum'at, apakah khutbah merupakan salah satu syarat atau tidak.

Ulama-ulama yang menganggap khutbah merupakan hal yang khusus terkait dengan shalat, dan kemungkinan sebagai pengganti dua rakaat yang hilang, mereka mengatakan bahwa khutbah adalah syarat shalat Jum'at, bahkan syarat sahnya. Sedangkan ulama-ulama yang menganggap khutbah sebagai majlis (forum) untuk menyampaikan nasehat, seperti halnya khutbah-khutbah selain Jum'at, mereka mengatakan bahwa khutbah bukan merupakan rukun shalat Jum'at.

Silang pendapat tentang khutbah shalat Jum'at, apakah hukumnya wajib atau tidak seharusnya tidak perlu muncul, karena khutbah sudah ditetapkan tidak seperti khutbah-khutbah lainnya. Sebagian ulama yang menganggap khutbah itu wajib, mereka berpegang pada firman Allah *Ta'âla* surat **al-Jumu'ah ayat 9**, "..... *maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah.*" Kata mereka, yang dimaksud mengingat Allah dalam ayat tadi ialah khutbah.

2) syarat sahnya khutbah

Ulama-ulama yang menganggap khutbah itu wajib berbeda pendapat dalam menentukan soal khutbah yang dianggap sah. Kata Ibnu al-Qasim, yakni khutbah yang disampaikan dalam bahasa Arab yang diawali dengan bacaan *hamdalah*. Kata Imam Syafi'i, minimal khutbah itu ada dua.[764] Dalam hal ini khatib harus berdiri dan duduk sebentar

763 Diantaranya ialah empat Imam mazhab; yakni Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad. Tetapi kata Imam Abu Hanifah, sah dengan satu kali khutbah. Bahkan menurut al-Hasan al-Bashri seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Munzdir, sah shalat Jum'at tanpa khutbah. Dawud dan Abdul Malik salah seorang murid Imam Malik setuju pada pendapat ini.
Kata al-Qadhi Iyadh, pendapat ini juga dikutip dari Imam Malik. Lihat, *al-Majmû'* IV/242, dan *al-Mughnî* II/204.

764 Ini juga pendapat Imam Ahmad, Imam Malik, dan mayoritas ulama. Kata Imam Abu Hanifah, cukup satu khutbah. Lihat, *al-Majmû'* IV/242.

di antara dua khutbah. Masing-masing dari dua kedua khutbah tersebut harus diawali dengan bacaan *hamdalah* dan shalawat atas Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Pada khutbah yang pertama sang khatib menyampaikan wasiat agar selalu bertakwa kepada Allah dan membaca ayat Al-Qur`an, dan pada khutbah kedua ia memanjatkan doa.

Silang pendapat di antara para ulama bertolak dari pertanyaan, apakah sudah dianggap cukup dengan diucapkan secara bahasa atau secara syariat. Ulama-ulama yang menganggap persyaratan minimal khutbah sudah dianggap cukup secara bahasa, maka mereka tidak menyaratkan adanya tambahan sedikit pun dari ucapan-ucapan yang dikutip dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Begitu pula sebaliknya bagi ulama-ulama yang menyaratkan minimal khutbah secara syariat.

Yang menimbulkan silang pendapat ini, karena khutbah berisi ucapan-ucapan yang dikutip dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yang sebagian sudah ditetapkan dan sebagian lagi tidak ditetapkan. Ulama-ulama yang cenderung menekankan pada aspek hukumnya saja, mereka mengatakan bahwa khutbah minimal adalah sebagai khutbah orang-orang Arab secara bahasa. Begitu pula dengan ulama-ulama yang menganggap sebaliknya.

Menurut Imam Malik, duduk bagi sang khatib bukan termasuk syarat khutbah. Tetapi menurut Imam syafi'i, seperti yang sudah penulis kemukakan sebelumnya, duduk adalah salah satu syarat khutbah. Ulama-ulama yang menganggap duduk hanya untuk memberi kesempatan beristirahat kepada khatib, mereka tidak menganggapnya sebagai syarat. Dan ulama-ulama yang mengangap duduk merupakan suatu ibadah, mereka menganggapnya sebagai syarat.

3) hukum tekun mendengarkan khutbah

Para ulama berselisih pendapat tentang hukum tekun mendengarkan khutbah Jum'at yang disampaikan oleh khathib. Dalam masalah ini ada tiga pendapat yang berbeda. Sebagian ulama berpendapat, hal itu hukumnya wajib, dan sekaligus sebagai salah satu hukum khutbah yang lazim. Inilah pendapat mayoritas ulama, Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad bin Hanbal, dan seluruh ulama ahli fiqih *Amshâr* [765] Tetapi mereka terbagi menjadi tiga kelompok. Sebagian mereka memperbolehkan mendoakan orang yang bersin dan menjawab salam saat sedang disampaikan khutbah. Ats-Tsauri, al-Auza'i, dan ulama-ulama lainnya setuju pada pendapat ini. Sebagian mereka melarang mendoakan orang yang bersin dan menjawab salam. Dan sebagian memperbolehkan menjawab salam, dan melarang mendoakan orang yang bersin. Pendapat yang kedua adalah kebalikan dari pendapat yang pertama. Berbicara saat khatib sedang berbicara itu boleh, kecuali saat khatib sedang membaca ayat Al-Qur`an dalam khutbahnya. Inilah pendapat yang dikutip dari asy-Sya'bi, Sa'id bin Jubair, dan Ibrahim an-Nakha'i. Pendapat ketika membedakan apakah seseorang mendengar khutbah atau tidak. Jika mendengar, ia wajib mendengarkannya dengan tekun. Dan jika

765 Ada versi pendapat dari Imam Syafi'i. *Pertama,* dan ini versi pendapat baru yang lebih *shahîh,* sunat mendengarkan khutbah dengan tekun. Jadi, tidak wajib dan juga tidak haram berbicara. Kedua, dan ini versi pendapat lama, wajib mendengarkan dengan tekun serta haram berbicara. Pendapat ini didukung oleh Imam Malik, al-Auza'i, Imam Abu Hanifah, dan Imam Ahmad. Pendapat yang tidak mengharamkan berbicara dikutip dari Urwah bin az-Zubair, Sa'id bin Jubair, asy-Syu'bi, Ibrahim an-Nakha`i, ats-Tsauri, dan Dawud. Versi lain pendapat Imam Ahmad menyatakan, tidak haram berbicara. Lihat, *al-Majmû'* IV/252, dan *al-Mughnî* II/221.

tidak mendengar, ia boleh membaca tasbih atau membicarakan masalah-masalah ilmu. Imam Ahmad, Atha', dan beberapa ulama lain mendukung pendapat ini.[766]

Menurut mayoritas ulama, jika seseorang berbicara di tengah-tengah khutbah, shalatnya tidak batal.

Diriwayatkan dari Ibnu Wahab, sesungguhnya ia berkata, "Barangsiapa yang bercanda, ia harus shalat zhuhur empat raka'at." Mayoritas ulama yang mewajibkan untuk mendengarkan khutbah dengan tekun, adalah berdasarkan hadits Abu Hurairah, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*:

إِذَا قُلْتَ لِصَاحِبِكَ أَنْصِتْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ فَقَدْ لَغَوْتَ

"Jika kamu berbicara kepada kawanmu pada hari Jum'at, 'Diam', ketika Imam sedang berkhutbah, berarti kamu telah berbuat sia-sia."[767]

Dan ulama-ulama yang tidak mewajibkan mendengarkan hanya bersikap diam, penulis pun tidak mengerti argumentasi yang dikemukakan. Lain lagi pendirian mereka dalam hal perintah mendengarkan dengan tekun ditentang *dalîl khitâb* (pemahaman sebaliknya) yang disebutkan di dalam firman Allah *Ta'âla* surat **al-A'raf ayat 204**:

وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾

"Dan apabila dibacakan Al-Quran, maka dengarkanlah baik-baik, dan perhatikanlah dengan tenang agar kamu mendapat rahmat."

Artinya, bacaan selain Al-Qur`an tidak harus didengarkan dengan tekun. Tetapi argumentasi seperti ini lemah. *Wallâhu a'lam.* Boleh Jadi, kalau dikatakan bahwa hadits ini belum sampai kepada mereka.

Penyebab timbulnya silang pendapat di kalangan ulama tentang menjawab salam dan mendoakan orang bersin, karena adanya pertentangan antara perintah menjawab salam dan mendoakan orang bersin dengan perintah untuk mendengarkan khutbah, di samping karena adanya kemungkinan bahwa masing-masing dari keduanya dikecualikan oleh yang lain. Ulama-ulama yang mengecualikan perintah menjawab salam dan mendoakan orang yang bersin dari dalil umum berupa perintah mendengarkan khutbah Jum'at dengan tekun, mereka memperbolehkan menjawab salam dan mendoakan orang yang bersin. Ulama-ulama yang mengecualikan perintah untuk tekun mendengarkan khutbah Jum'at dari dalil umum berupa perintah menjawab salam dan mendoakan orang yang bersin, mereka tidak memperbolehkan hal itu. Sementara ulama-ulama yang membedakan antara keduanya,

766 Lihat, *al-Mughnî* II/222. Ini pendapat Atha', Sa'id bin Jubair, Ibrahim an-Nakha`i, dan Imam Syafi'i. Kata Ibnu Qudamah, tidak boleh berbicara dengan suara keras, atau membicarakan tentang masalah fiqih, dan tidak boleh duduk dalam *halaqah* (forum). Tetapi Ibnu Uqail membolehkan berbicara membahas masalah fiqih dan shalat sunat. Lihat, *al-Mughnî* II/222.
Yang harus berbicara ialah untuk memperingatkan orang yang akan jatuh ke dalam sumur, atau orang yang akan terkena api, atau ada ular, atau ada kebakaran, dan lain sebagainya. Tentang mendoakan orang yang bersin dan menjawabi salam, ada dua versi pendapat. Kata al-Atsram, aku pernah mendengar Abu Abdullah ditanya tentang menjawabi salam ketika sedang mendengar khutbah Jum'at. Ia menjawab, *"Boleh. Juga mendoakan orang yang bersin."*
Di antara yang memberikan kemurahan seperti ini ialah al-Hasan, asy-Syu'bi, Ibrahim an-Nakha`i, Qatadah, ats-Tsauri, dan Ishak. Dan menurut versi pendapat kedua, tidak boleh. Lihat, *al-Mughnî* II/222, dan *al-Majmû'* IV/352.

767 Diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Ibnu Majah. Lihat, *Nail al-Authâr* II/208.

mereka mengecualikan menjawab salam dari larangan berbicara saat Imam berkhutbah, dan mengecualikan mendoakan orang yang bersin dari dalil umum perintah tersebut.

Hal-hal yang memotivasi masing-masing ulama untuk menentukan pengecualian-pengecualian tersebut, karena mereka mempunyai pandangan yang berbeda tentang mana dalil umum yang lebih kuat daripada dalil umum yang lainnya, dan mana dalil umum yang lebih lemah daripada dalil umum yang lainnya. Sesungguhnya perintah untuk diam itu berlaku umum, yakni diam dari semua bentuk bicara. Tetapi dilihat dari segi waktu, perintah tersebut berlaku khusus. Perintah menjawab salam dan perintah mendoakan orang yang bersin itu bersifat umum dari segi waktu, dan bersifat khusus dari segi ucapan. Ulama-ulama yang mengecualikan waktu khusus dari ucapan yang umum, mereka melarang menjawab salam dan mendoakan orang yang bersin saat Imam sedang berkhutbah. Tetapi ulama-ulama yang mengecualikan ucapan khusus dari larangan berbicara yang bersifat umum, mereka memperbolehkan hal tersebut.

Pendapat yang benar ialah bahwa salah satu dari dalil yang umum tidak boleh dikecualikan dengan salah satu dalil khusus, kecuali jika ada dalil lain yang memalingkan (yang lebih merincinya). Tetapi jika hal itu tidak mungkin, sebaiknya diteliti apakah dalil-dalil umum yang lebih kuat atau dalil-dalil khusus yang lebih kuat, selain perintah-perintah yang menguatkan untuk digunakan.

Menguraikan masalah ini secara detail sepertinya akan memakan waktu cukup lama. Namun secara singkat bisa dikatakan, kalau perintah-perintah tersebut memiliki kekuatan yang sama, begitu pula dengan dalil-dalil yang saling mengecualikan, niscaya terjadi suatu keadaan yang saling berlawanan, meskipun hal ini sangat jarang terjadi. Oleh sebab itu, jika terjadi perbedaan, maka harus ada yang diunggulkan di antara dalil-dalil umum dan dalil-dalil khusus dalam peristiwa yang terjadi, yakni dengan menganalisa perimbangan antara dua dalil khusus dan dua dalil umum. Dalam masalah ini ada empat.

Pertama, dua dalil umum dan dua dalil khusus yang masing-masing memiliki kekuatan yang seimbang. Maka tidak dibenarkan ada pengecualian terhadap lainnya, kecuali jika ada dalil yang menunjukkan hal itu. *Kedua,* kebalikan dari yang pertama, yakni dalil khusus yang sangat kuat dan dalil umum yang sangat lemah. Maka harus ada pengecualian. *Ketiga,* terdapat dua dalil khusus yang memiliki tingkat kekuatan yang seimbang, sedangkan salah satu dari dalil umum lebih lemah daripada dalil umum yang lain. Maka dalil umum yang lebih lemah harus dikecualikan. *Keempat,* terdapat dua dalil umum yang memiliki tingkat kekuatan yang seimbang, sedangkan salah satu dari dalil khusus lebih kuat daripada dalil khusus yang lain. Maka hukum diserahkan kepada dalil khusus yang kuat.

Semua itu diterima kalau memang perintah yang terdapat dalam dalil-dalil tadi memiliki kekuatan yang sama. Tetapi kalau tingkatan kekuatannya tidak sama, maka strukturnya juga tidak sama, sehingga harus digunakan *qiyâs* antara kekuatan ucapan dengan kekuatan perintah. Mengingat sulitnya menentukan secara pasti masalah ini, maka sangat boleh Jadi, semua ulama *mujtahid* itu benar. Atau minimal mereka tidak ada yang berdosa dalam konteks masalah ini.

4) hukum shalat sunat ketika khatib berkhutbah

Para ulama berbeda pendapat tentang kasus seseorang yang baru datang di masjid ketika khatib sudah berkhutbah di atas mimbar, apakah ia harus shalat sunat atau tidak. Menurut sebagian mereka, ia tidak perlu melakukan shalat sunat. Inilah pendapat Imam Malik.[768] Sementara menurut sebagian yang lain, ia harus melakukan shalat sunat.[769]

Silang pendapat ini muncul karena ada kesenjangan antara *qiyâs* dengan dalil hadits yang bersifat umum. Dalil umum hadits "Apabila salah seorang kalian memasuki masjid, hendaklah ia shalat dua rakaat"[770] menuntut pengertian bahwa perintah tersebut juga berlaku terhadap orang yang masuk masjid saat khatib sedang berkhutbah. Tetapi dari sisi lain perintah untuk diam sambil mendengarkan khutbah yang disampaikan khatib, menuntut seseorang untuk tidak melakukan aktivitas apa pun yang dapat mengganggu hal itu, termasuk aktivitas ibadah.

Dalil umum tersebut didukung oleh riwayat *shahîh* dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau bersabda,

إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ

"Apabila salah seorang kalian memasuki masjid, dan sang Imam sedang berkhutbah, hendaklah ia shalat dua raka'at dengan agak cepat."[771]

Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim dalam salah satu versi riwayatnya. Namun menurut sebagian besar versi riwayat yang lain disebutkan, "Sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh orang yang masuk ke masjid untuk shalat sunat dua raka'at. Beliau tidak bersabda, "Apabila salah seorang kalian masuk masjid ..."

Termasuk dalam perbedaan pendapat ini ialah, apakah bisa diterima atau tidak tambahan dari seorang perawi yang berbeda versi riwayatnya dengan perawi-perawi lainnya yang sama-sama mendengar dari gurunya yang pertama? Jika tambahan tersebut benar, maka harus diamalkan karena hal itu merupakan *nash* bagi masalah yang diperselisihkan, dan seharusnya *nash* itu tidak boleh bertentangan dengan *qiyâs*. Kendatipun begitu, yang menjadi pertimbangan Imam Malik dalam masalah ini ialah amalan penduduk Madinah.

5) surat yang dibaca dalam shalat jum'ah

Sebagian besar ulama ahli fiqih berpendapat, bahwa bacaan surat yang disunatkan dalam shalat Jum'at ialah, pada rakaat pertama surat al-*Jumu'ah* karena surat inilah yang sering dibaca oleh Nabi *shallallahu*

768 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 89.

769 Ini pendapat Imam Syafi'i, Imam Ahmad, Ishak, Makhul, Abu Tsaur, dan Ibnu al-Mundzir. An-Nawawi mengutipnya dari para ulama ahli fiqih sekaligus ahli hadits. Kata Ibnu al-Arabi, Muhammad bin al-Hasan juga mengutipnya dari Imam Malik. Menurut ulama-ulama Kufah dan ats-Tsauri, sebaiknya langsung duduk tanpa shalat terlebih dahulu. Inilah pendapat yang dikutip oleh al-Qadhi Iyadh dari Imam Malik, al-Laits, Imam Abu Hanifah, dan mayoritas ulama *salaf*. Lihat, *Nail al-Authâr* III/292. Dan lihat, *al-Majmû'* IV/285.

770 Diriwayatkan oleh Muslim dan Abu Dawud dengan redaksi, *"Apabila salah seorang kalian datang pada shalat hari Jum'at, dan Imam sedang berkhutbah, hendaklah ia shalat dua rakaat secara singkat terlebih dahulu."* hadits ini bersumber dari Jabir *radhiyallahu 'anhu*. Dalam versi riwayat lain disebutkan, *"Apabila salah seorang kalian datang pada shalat hari Jum'at, dan si Imam sudah tampil, hendaklah ia shalat dua rakaat."* Diriwiyatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* II/290.

771 Bersumber dari Abu Sa'id *radhiyallahu 'anhu, "Sesungguhnya seseorang maasuk masjid pada hari Jum'at ketika Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam sedang berkhutbah di atas mimbar. Lalu beliau menyuruhnya untuk shalat dua rakaat."* Diriwayatkan oleh Imam lima, dan dinilai *shahîh* oleh at-Tirmidzi. hadits senada diriwayatkan dari Jabir oleh jamaah. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* III/290.

alaihi wa sallam. Diriwayatkan oleh Muslim sebuah hadits yang bersumber dari Abu Hurairah:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْرَأُ فِي الرَّكْعَةِ الْأُوْلَى بِالْجُمُعَةِ وَفِي الثَّانِيَةِ فَإِذَا جَآءَكَ الْمُنَافِقُوْنَ

"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam pada rakaat pertama biasa membaca surat al-Jumu'ah, dan pada rakaat kedua biasa membaca surat al-Munafiqun."[772]

Diriwayatkan oleh Imam Malik, sesungguhnya Dhahak bin Qais bertanya kepada Nu'man bin Basyir[773] tentang surat apa yang biasa dibaca oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pada hari Jum'at setelah surat al-*Jumu'ah*. Ia menjawab, "Beliau biasa membaca surat al-Ghasyiyah."[774]

Imam Malik menganjurkan untuk mengamalkan hadits tersebut.[775] Tetapi kalau misalnya yang dibaca ialah surat al-*A'la* juga baik, karena ada riwayat Umar bin Abdul Aziz yang menerangkan tentang hal itu. Sementara dalam masalah ini Imam Abu Hanifah tidak memiliki pendapat apa pun.

Silang pendapat mereka dalam masalah ini, karena ada pertentangan antara apa yang pernah dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dengan *qiyâs*. Berdasarkan *qiyâs* seharusnya tidak ada surat tertentu yang dibaca dalam shalat Jum'at, sebagaimana yang berlaku dalam shalat-shalat yang lain. Tetapi apa yang dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menunjukkan bahwa ada surat-surat tertentu yang dibaca dalam shalat Jum'at. Muslim meriwayatkan sebuah hadits yang bersumber dari Nu'man bin Basyir:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْرَأُ فِي الْعِيْدَيْنِ وَفِي الْجُمُعَةِ بِسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى، وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيْثُ الْغَاشِيَةِ

"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam pada shalat hari raya fitri, hari raya adha, dan shalat Jum'at biasa membaca surat al-A'la dan surat al-Ghasyiyah."

Kata Nu'man bin Basyir, jika shalat id bersama dengan shalat Jum'at, maka kedua surat tersebut yang dibaca oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*.

Hadits ini menunjukkan bahwa sebenarnya tidak ada surat tertentu yang dibaca, lagi pula Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tidak selalu membaca surat *al-Jumu'ah*.

d. Hukum-hukum Sekitar Shalat Jum'at

Dalam bagian ini terdapat empat masalah. *Pertama*, tentang hukum mandi untuk shalat Jum'at. *Kedua*, tentang siapa orang di luar kota yang berkewajiban shalat Jum'at. *Ketiga*, tentang waktu yang dianjurkan berangkat shalat Jum'at. Dan *keempat*, tentang jual beli pada hari Jum'at setelah seruan azan.

1) hukum mandi untuk shalat Jum'at

Ulama-ulama ahli fiqih berbeda pendapat tentang mandi Jum'at. Menurut mayoritas mereka,[776] hukumnya sunat. Menu-

772 Hadis ini diriwayatkan oleh Imam lima, kecuali Bukhâri dan an-Nasa`i. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* II/212 bersumber dari Abu Hurairah ra.

773 Nu'man bin Basyir bin Tsa'labah al-Anshari al Khazraji. Kata Ibnu az-Zubair, ia enam bulan lebih tua dari usiaku. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah*.

774 Diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Bukhâri dan at-Tirmidzi. Lihat, *Nail al-Authâr* II/312.

775 Ini juga pendapat Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan Abu Tsaur.

776 Antara lain ialah empat Imam mazhab; yakni Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad. Lihat, *al-Majmû'* IV/264.

rut ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, hukumnya *fardhu*. Tetapi setahu kami, semua sepakat bahwa mandi bukan merupakan syarat sahnya shalat Jum'at.

Silang pendapat ini muncul, karena ada pertentangan beberapa hadits. Disebutkan dalam hadits Abu Sa'id al-Khudri, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

طُهْرُ يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ كَطُهْرِ الْجَنَابَةِ

"Mandi pada hari Jum'at adalah wajib bagi setiap muslim, sebagaimana mandi dari janâbah."[777]

Disebutkan dalam riwayat Aisyah, ia berkata, "Beberapa orang yang setelah bekerja berat, mereka lalu pergi ke shalat Jum'at dengan keadaan yang sama seperti mereka sedang bekerja. Lalu dikatakan, "Kenapa kalian tidak mandi lebih dahulu?"[778]

Hadits pertama disepakati ke*shahîh*annya. Sementara hadits kedua diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Muslim. Makna lahiriah hadits Abu Sa'id menuntut kewajiban mandi. Dan makna lahiriah hadits kedua, yakni hadits Aisyah, menunjukkan bahwa tujuan mandi ialah untuk kebersihan, bukan sebagai ibadah.

Disebutkan dalam suatu riwayat:

مَنْ تَوَضَّأَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَبِهَا وَنِعْمَتْ وَمَنِ اغْتَسَلَ فَالْغُسْلُ أَفْضَلُ

"Barangsiapa yang cukup berwudhu saja pada hari Jum'at, hal itu baik. Dan barangsiapa yang mandi, hal itu lebih baik."[779]

Meskipun *dha'îf,* tetapi hadits ini merupakan *nash* yang menunjukkan bahwa mandi shalat Jum'at itu bukan wajib.

2) siapa orang di luar kota yang berkewajiban shalat Jum'at

Perihal orang di luar kota atau musafir yang diwajibkan shalat Jum'at, menurut pendapat sebagian ulama, ia tidak berkewajiban. Tetapi menurut pendapat sebagian yang lain, ia berkewajiban. Kelompok ulama terakhir juga berselisih cukup tajam. Ada yang berpendapat, orang yang jarak perjalanannya sampai shalat Jum'at hanya tinggal

---

777 Redaksi haditsnya ialah, *"Mandi hari Jum'at itu wajib bagi setiap orang yang sudah dewasa, bersiwak, dan memakai wewangian sebisa mungkin."* Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim, dengan ada tambahan kata "bersiwak". hadits ini aslinya diriwayatkan oleh Imam tujuh.

778 Makna hadits ini disepakati oleh Bukhâri dan Muslim. Redaksinya, beberapa orang yang setelah bekerja berat, mereka lalu pergi ke shalat Jum'at dengan keadaan sama seperti mereka sedang bekerja. Mereka berdebu dan berkeringat yang kemudian disapu oleh angin. Seseorang di antara mereka menemui Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Ia berkata, *"Itu juga aku alami."* Beliau bersabda, *"Kenapa kalian tidak mandi lebih dahulu untuk hari kalian ini?"* Lihat, *Nail al-Authâr* II/275.

779 Diriwayatkan oleh Imam lima, kecuali Ibnu Majah bersumber dari Samurah bin Jundub. Lihat, *Nail al-Authâr* II/276. Kata al-Hâfizh, hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad, para pemilik kitab Sunan, dan Ibnu Khuzaimah bersumber dari al-Hasan dari Samurah. Kata at-Tirmidzi, ini hadits *hasan*. Sebagian besar mereka meriwayatkan dari Qatadah dari al-Hasan dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* secara *mursal.* Siapa yang mengangap riwayat al-Hasan dari Samurah ini *muttasil,* berarti ia menilainya *shahîh*. Kata al-Hâfizh, ini juga pendapat Ali bin Madini, seperti yang dikutip oleh Bukhâri, at-Tirmidzi, al-Hakim, dan yang lain. Abu Bakar al-Hadzili, seorang perawi yang *dha'îf*, meriwayatkannya dari al-Hasan dari Abu Hurairah. Diriwayatkan oleh Ubbad bin al-Awwam dari Sa'id
dari Qatadah dari Anas. hadits ini *dha'îf*, seperti yang dikatakan oleh ad-Daruquthni dalam *al-'Ilal.* Yang benar ialah riwayat Yazid bin Zurai' dan lainnya dari Sa'id dari Qatadah dari al-Hasan dari Samurah seperti yang dikatakan oleh *al-Uqaili.* Dan Ibnu Majah meriwayatkannya dengan *sanad* yang *dha'îf* bersumber dari Anas.
Kata al-Hâfizh, di antara dalil kuat yang menunjukkan bahwa mandi Jum'at itu tidak wajib ialah hadits yang diriwayatkan oleh Muslim setelah hadits-hadis tentang perintah mandi yang diriwayatkan dari Abu Hurairah secara *marfû'*, yakni *"Barangsiapa yang setelah berwudhu dengan sempurna, lalu mendatangi shalat Jum'at, kemudian mendengarkan khutbah dengan tekun, niscaya diampuni dosanya selama sepekan ke depan, dan ditambah tiga hari."* Lihat, *at-Talkhîsh* II/67.

satu hari, ia harus mengejar shalat Jum'at. Tetapi ini adalah pendapat yang kontoversial. Ada yang berpendapat, wajib shalat Jum'at bagi orang yang hanya menempuh perjalanan sejauh tiga mil. Dan ada yang berpendapat, wajib shalat Jum'at bagi orang yang mendengar serua azan Jum'at dari jarak tiga mil. Dua pendapat terakhir ini dikutip dari Imam Malik. Masalah ini dikemukakan dalam pembahasan tentang syarat-syarat wajib shalat Jum'at.

Silang pendapat mereka dalam masalah ini, karena adanya beragam hadits.

Disebutkan dalam suatu riwayat, bahwa orang-orang biasa mendatangi shalat Jum'at dari desa al-Awali di zaman Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Jarak ke desa ini dari Madinah sejauh tiga mil.

Diriwayatkan oleh Abu Dawud, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

اَلْجُمُعَةُ عَلَى مَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ

"Shalat Jum'at wajib bagi orang yang mendengar seruan azan."[780]

Juga diriwayatkan oleh Abu Dawud:

اَلْجُمُعَةُ عَلَى مَنْ آوَاهُ اللَّيْلُ إِلَى أَهْلِهِ

"Shalat Jum'at wajib bagi orang yang waktu malam telah mengembalikan ia kepada keluarganya."[781] Tetapi ini hadits *dha'if.*

3) waktu yang dianjurkan berangkat shalat Jum'at

Perihal kapan waktu yang terbaik untuk berangkat menuju shalat Jum'at, para ulama juga berselisih pendapat. Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda dalam sebuah hadits,

مَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الْأُوْلَى فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَدَنَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَقَرَةً وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّالِثَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ كَبْشًا وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الرَّابِعَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ دَجَاجَةً وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الْخَامِسَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَيْضَةً

"Barangsiapa yang berangkat pada saat pertama maka seolah-olah ia bersedekah seekor unta. Barangsiapa yang berangkat pada saat kedua maka seolah-olah ia bersedekah seekor sapi. Barangsiapa yang berangkat pada saat ketiga maka seolah-olah ia bersedekah seekor domba. Barangsiapa yang berangkat pada saat keempat maka seolah-olah ia bersedekah seekor ayan jantan. Dan barangsiapa yang berangkat pada saat kelima maka seolah-olah ia bersedekah sebutir telur."[782]

Imam Syafi'i dan beberapa ulama lain yakin, bahwa yang dimaksud saat-saat terse-

780 Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud dan ad-Daruquthni. Kata Abu Dawud dalam *as-Sunan*, hadits ini diriwayatkan oleh jamaah bersumber dari Sufyan yang bersumber dari Abdullah bin Amr. Dan mereka tidak menilai hadits ini *marfû'*. Lihat, *Nail al-Authâr* II/256.

781 Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi bersumber dari Abu Hurairah. Katanya, *isnâd* hadits ini *dha'if*. Kata al-Iraqi, hadits ini tidak *shahîh*, sehingga tidak bisa dijadikan *hujjah*.

782 Hadis ini diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Ibnu Majah. Lihat, *Nail al-Authâr* II/270. Kata an-Nawawi, lima tahapan itulah yang terkenal disebutkan dalam kitab-kitab hadits. Dan dalam riwayat an-Nasa'i, disebutkan ada enam. Katanya, *"...yang berangkat pada saat keempat ia bersedekah seekor itik, yang berangkat pada saat kelima ia bersedekah seekor ayam jantan..."* Dan juga disebutkan dalam riwayat an-Nasa'i, *"...yang berangkat pada saat keempat ia bersedekah seekor ayam jantam, yang berangkat pada saat kelima ia bersedekah seekor burung pipit, dan yang berangkat pada saat yang keenam ia bersedekah sebutir telor."* Isnâd kedua riwayat ini *shahîh*. Tetapi ada yang mengatakan, kedua riwayat tersebut kontroversial karena berbeda dengan riwayat-riwayat lainnya.

but ialah saat di siang hari,[783] dan mereka menganjurkan untuk berangkat pada saat yang pertama. Tetapi menurut Imam Malik, yang dimaksud ialah satu bagian dari waktu yang utuh, yakni sebelum dan sesudah matahari tergelincir. Kata sebagian ulama, saat-saat tersebut ialah merupakan bagian dari satu waktu atau setelah matahari tergelincir. Pendapat ini sesuai dengan kewajiban mendatangi shalat Jum'at sebelum matahari tergelincir. Kecuali jika berpedoman pada pendapat ulama-ulama yang mewajibkan adanya argumen keutamaan.

4) jual beli pada hari Jum'at setelah seruan azan

Perihal perselisihan para ulama tentang jual beli ketika terdengar seruan azan shalat Jum'at, menurut sebagian mereka, jual belinya batal. Dan menurut sebagian yang lain, tidak batal.[784]

Penyebab perbedaan pendapat tersebut ialah persoalan, apakah larangan terhadap sesuatu yang semua boleh lalu diikat dengan sifat tertentu itu mengakibatkan sesuatu yang dilarang itu batal atau tidak?

Adapun adab pergi ke shalat Jum'at ada tiga yakni memakai parfum, siwakan, dan mengenakan pakaian bagus. Semua ulama sepakat atas hal itu, berdasarkan beberapa hadits.

4. Shalat dalam Berpergian

Dalam bab ini terdapat dua pembahasan. *Pertama,* tentang shalat *qashar* (ringkasan). *Kedua,* tentang shalat *jama'* (penggabungan).

a. Shalat *Qashar*

Berdasarkan kesepakatan para ulama, bepergian itu memiliki pengaruh untuk meng*qashar* shalat. Tetapi untuk men*jama'*-nya, mereka berbeda pendapat. Artinya, seorang yang bepergian atau musafir boleh meng*qashar* shalat. Kecuali pendapat kontroversial yang dikutip dari *ummul mukminin* Aisyah.[785] Menurut pendapat ini, tidak boleh meng*qashar* shalat dalam bepergian, kecuali bagi orang yang takut, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat **An Nisa' ayat 100**: *"Jika kamu takut diserang oleh orang-orang kafir."*

Kata ulama-ulama yang berpendapat terakhir, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* meng*qashar* shalat karena beliau takut.

---

783 Kata an-Nawawi, *Pertama,* sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Barangsiapa mandi hari Jum'at, kemudian berangkat.....",* inilah yang oleh teman-teman kami dijadikan sanggahan atas pendapat Imam Malik bahwa disyaratkan langsung berangkat setelah mandi. Dan sekaligus sebagai sanggahan atas pendapat al-Auza'i yang memperbolehkan mandi Jum'at sebelum shubuh. Sebab, berdasarkan kesepakatan para ulama, sebelum shubuh itu belum termasuk hari Jum'at, karena waktunya mulai dihitung ketika terbit fajar. Sebab, itulah awal hari. Kedua, sejak terbit fajar. Dan ketiga saat-saat sekitar ketika matahari mulai condong ke barat. Inilah pendapat pilihan al-Qadhi Husain, Imam al-Haramain, dan ulama-ulama Khurasan. Imam Malik juga cenderung pada pendapat ini. Lihat, *al-Majmû'* IV/270. Ini juga pendapat Imam Ahmad, Imam Abu Hanifah, al-Auza'i, dan Ibnu al-Mundzir. Lihat, *al-Mughnî* II/200.

784 Kata al-Qurthubi, tentang waktu *tahrîm* ada dua versi pendapat. *Pertama,* yaitu sesudah matahari tergelincir sampai selesai shalat Jum'at, seperti yang dikatakan oleh adh-Dhahak, al-Hasan, dan Atha'. *Kedua,* sejak azan khutbah sampai waktunya shalat, seperti yang dikatakan oleh Imam Syafi'i. Menurut Imam Malik, kegiatan jual beli harus ditinggalkan begitu terdengar seruan azan shalat. Batal hukumnya jual beli yang dilakukan pada saat itu. Tetapi menurut pendapat Imam Syafi'i, jual beli tidak batal alias sah. Ia menafsiri larangan tersebut bersifat anjuran atau imbauan untuk tidak melakukannya, berdasarkan firman Allah *Ta'âla, "...hal itu lebih baik bagimu."* Lihat, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* XVII/108.

785 Saya tidak melihat ada orang yang mengaitkan ini pada pendapat Aisyah. Kata an-Nawawi, seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani, *qashar* merupakan kemurahan bagi seorang musafir. Ini juga pendapat Imam Syafi'i, Imam Malik, serta sebagian besar ulama. Dan juga pendapat yang dikutip dari Aisyah, Utsman, dan Ibnu Abbas. Kata an-Nawawi yang dikutip oleh asy-Syaukani lagi, mayoritas ulama berpendapat bahwa boleh meng*qashar* shalat untuk setiap bepergian yang mubah. Sebagian ulama *salaf* menyaratkan harus bepergian yang menakutkan. Sebagian mereka mensyaratkan bepergian untuk menunaikan ibadah haji atau *'umrah*. Dan sebagian lagi menyaratkan harus bepergian dalam rangka untuk melakukan ibadah atau ketaatan. Lihat, *Nail al-Authâr* III/228. An-Nawawi tidak menyebutkan kalau itu adalah pendapat Aisyah. Lihat, *al-Majmû'* IV/198.

Dari hal itu, para ulama berbeda pendapat dalam lima masalah. *Pertama,* tentang hukum meng*qashar*. *Kedua,* tentang jarak yang diperbolehkan meng*qashar*. *Ketiga,* tentang bepergian yang membolehkan menggashar. *Keempat,* tentang dari mana mulai meng*qashar*. *Kelima,* tentang batas waktu meng*qashar*.

1) hukum meng*qashar*

Tentang hukum meng*qashar*, para ulama juga berselisih pendapat dalam empat hal. Sebagian ulama berpendapat, hukum *qashar* adalah *fardhu ain* bagi musafir. Sebagian ulama berpendapat, meng*qashar* dan shalat dengan sempurna sama-sama *fardhu*. Seorang musafir boleh memilih, sebagaimana kewajiban membayar *kafarat*. Sebagian ulama berpendapat, *qashar* hukumnya sunat. Dan sebagian lagi berpendapat, *qashar* adalah kemurahan. Tetapi lebih baik menyempurnakan. Yang berpendapat pertama adalah Imam Abu Hanifah berikut muridmuridnya, dan seluruh ulama Kufah.[786] Yang berpendapat kedua adalah sebagian dari pengikut Imam Syafi'i. Yang berpendapat ketiga adalah Imam Malik.[787] Dan yang berpendapat keempat adalah Imam Syafi'i dan sebagian pengikutnya yang lain.[788]

Silang pendapat tersebut bersumber dari adanya pertentangan antara dasar yang logis dengan lafal *nash* secara eksplisit serta pertentangan antara dalil *fi'li* (tindakan nyata) dengan permasalahan dalil rasio dan *sighat nash* (bentuk dalil). *Qashar* dianggap sebagai kemurahan dari Allah, karena seorang musafir merasa sulit dalam melakukan shalat di tengah perjalanan, sebagaimana yang diberlakukan dalam hal boleh berbuka, dan banyak hal yang lain. Hal itu diperkuat oleh hadits Yala bin Umayyah,[789] ia berkata, "Aku bertanya kepada Umar, bukankah yang dimakud oleh Allah dalam firman-Nya, *"Jika kamu takut diserang oleh orang-orang kafir"* ialah tentang *qashar* dalam shalat? Umar menjawab, "Aku juga merasa heran seperti kamu. Dan apa yang kamu tanyakan ini sudah pernah aku tanyakan kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* dan beliau bersabda, *"Itu adalah sedekah yang dianugerahkan oleh Allah kepada kalian. Oleh karena itu terimalah sedekah-Nya."*[790] Itulah pengertian *rukhsah* atau keringanan.

Juga disebutkan dalam hadits Abu Qalabah tentang seorang dari Bani Amir yang pernah menemui Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* lalu beliau bersabda kepadanya, *"Sesungguhnya Allah menghilangkan kewajiban berpuasa dan separoh shalat dari seorang musafir."*[791]

---

786 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/254. Kata Ala'uddin as-Samarqandi, meng*qashar* shalat adalah sunat. Menyempurnakan rakaat itu makruh dan menyalahi sunat. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/254.

787 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 92, dan *al-Kâfî* I/208.

788 Menurut Imam Syafi'i, jika bepergian kurang dari tiga hari, sebaiknya menyempurnakan rakaat. Sebaliknya jika lebih dari itu, sebaiknya meng*qashar*nya. Bahkan makruh hukumnya menyempurnakan. Lihat, *al-Majmû'* IV/198. Inilah pendapat Utsman bin Affan, Sa'ad bin Abu Waqqash, Aisyah, dan sahabat-sahabat yang lain. Dan itulah pendapat yang dikutip oleh al-Abdari dari mereka, Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Hasan al-Bashri, Imam Malik, Imam Ahmad, Abu Tsaur, Dawud, dan sebagian besar ulama. al-Baihaqi mengutipnya dari Salman al-Farisi di antara dua belas sahabat, Anas, al-Miswar bin Makhramah, Abdurrahman bin al-Aswad, Ibnu al-Musayab, dan Abu Qilabah. Ibnu al-Mundzir mengutipnya dari Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Jabir, Umar bin Abdul Aziz, salah satu versi pendapat Imam Malik, dan Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/270.

789 Ya'la bin Umayyah alias Abu Shafwan at-Taimi al-Hanzhali. Ada yang mengatakan, alias Abu Khalid, seorang sahabat senior sekutu Bani Abdu Manaf.

790 Diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Bukhâri. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr.*

791 Kata al-Hâfizh, hadits ini diriwayatkan oleh an-Nasa'i bersumber dari Amr bin Umayyah Azh Zhamri dalam suatu kisah. Ia, at-Tirmidzi, dan yang lain juga meriwayatkannya dari hadits Anas bin Malik al-Ka'bi. Dan mam Ahmad meriwayatkannya seperti itu. Tetapi ia menambahkan, *"...wanita hamil, dan wanita yang sedang menyusui."*

Kedua hadits tadi terdapat dalam kitab *Shahîh al-Bukhâri*. Dan semua itu menunjukkan bahwa *qashar* adalah murni merupakan keringanan, kemurahan, dan penghilangan kesulitan. Jadi, tidak wajib, dan juga tidak sunat.

Dasar yang menunjukkan *qashar* itu wajib atau sunat ialah hadits yang bertentangan dengan makna *qashar* secara bahasa, ialah hadits Aisyah yang disepakati ke*shahîh*annya, ia berkata, "Shalat diwajibkan dua rakaat dua rakaat, lalu ditetapkan pada shalat dalam bepergian, dan ditambahkan pada shalat orang yang menetap di rumah."[792]

Adapun dalil *fi'li* atau tindakan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yang bertentangan dengan pemahaman *qashar* secara logis ialah bahwa tidak ada satu pun hadits *shahîh* yang menjelaskan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* selalu meng*qashar* shalat setiap bepergian, dan juga tidak ada satu pun hadits *shahîh* yang menerangkan bahwa beliau selalu menyempurnakan rakaat shalat setiap kali baliau bepergian. Ini artinya *qashar* itu wajib yang bisa dipilih, atau sunat, atau *fardhu ain*. Tetapi kalau disebut *fardhu ain*, maka bertentangan dengan pemahaman logis, dan kalau disebut *rukhash* maka bertentangan dengan lafal *nash*. Jadi, kalau begitu pilihannya hanya dua, yaitu wajib atau sunat. Ini adalah cara lain penggunaan pendekatan *jam'u* atau mengkompromikan. Mereka menganggap lemah hadits Aisyah yang menjelaskan bahwa ia biasa melakukan shalat dengan rakaat yang sempurna saat sedang bepergian. Begitu pula dengan riwayat dari Aisyah yang dikemukakan oleh Atha', "Bahwa sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* ketika dalam bepergian terkadang menyempurnakan dan terkadang meng*qashar*, terkadang berpuasa terkadang berbuka, terkadang mengakhirkan shalat zhuhur dan terkadang mamajukan shalat ashar, serta terkadang mengakhirkan shalat maghrib dan terkadang memajukan shalat isya'.[793]

Termasuk yang juga bertentangan dengan hal itu ialah hadits Anas dan Abu Najih al-Makki, ia berkata, "Aku pernah menemani beberapa sahabat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dalam bepergian. Sebagian mereka ada yang menyempurnakan rakaat shalat tetapi sebagian juga ada yang meng*qashar*, dan sebagian ada yang tetap berpuasa tetapi sebagian juga ada yang berbuka. Mereka tidak mencela satu sama lain."[794] Hadits dari Utsman dan dari Aisyah isinya sama, yakni bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tidak meng*qashar* shalat dalam bepergian. Demikianlah silang pendapat para ulama tentang masalah yang pertama.

Kata at-Tirmidzi, ini hadits *hasan*. Hanya hadits ini yang diketahui diriwayatkan oleh Anas dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Kata Ibnu Abu Hatim, saya menanyakan hal itu kepada ayahku. Ia menjawab, hadits ini diperselisihkan.Yang *shahîh* ialah riwayat dari Anas bin Malik al-Qusyairi. *Wallâhu a'lam*. Lihat, *at-Talkhîsh* II/202, dan *Nashb ar-Râyah* II/190.

792 Hadis ini disepakati oleh Bukhâri dan Muslim. Bukhâri, Muslim, dan Ahmad meriwayatkannya bersumber dari Aisyah, dengan redaksi, *"Yang pertama kali diwajibkan ialah shalat dua rakaat, lalu ditetapkanlah shalat safar (dalam perjalanan), kemudian disempurnakan shalat saat orang berada di rumah."* Lihat, *Subûl as-Salâm* I/27, dan *Sunan al Baihaqî* II/142.

793 Diriwayatkan oleh ad-Daruquthni, dan para perawinya *tsiqah*. Tetapi hadits ini *ma'lûl*. Yang *mahfûzh* ialah hadits yang bersumber dari Aisyah. Katanya, *"Sesungguhnya ini tidak memberatkan aku."* Diriwayatkan oleh al-Baihaqi. Imam Ahmad menilainya hadits *munkar*, karena Urwah meriwayatkan dari Aisyah sesungguhnya ia mengatakan, harus menyempurnakannya. Kemudian ia menakwilinya, seperti yang dilakukan oleh Utsman. Tetapi yang ditetapkan dalam *shahîh Bukhârî* dan *shahîh Muslim* adalah kebalikannya. Lihat, *Bulûgh al-Marâm Ma'a Subûl as-Salâm* II/28. Dan lihat, *Sunan al Baihaqî* II/142.

794 Diriwayatkan oleh al-Baihaqi dengan redaksi, *"Kami sedang berpergian. Kami berpuasa, sebagian kami berbuka. Dan sebagian kami menyempurnakan rakaat, sebagian kami mengqashar. Tetapi yang berpuasa tidak mencela yang berbuka, dan yang menyempurnakan juga tidak mencela yang mengqashar."* Lihat, *Sunan al-Baihaqî* II/145.

2) jarak yang diperbolehkan meng*qashar*

Adapun tentang silang pendapat mereka dalam masalah kedua, yakni tentang jarak bepergian yang diperbolehkan meng*qashar* shalat, mereka berselisih pendapat cukup panjang. Menurut Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan beberapa ulama lainnya, shalat boleh di*qashar* jika perjalanan mencapai minimal empat pos,[795] yaitu jarak perjalanan yang ditempuh selama sehari dengan sedang. Menurut Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, dan ulama-ulama Kufah, minimal berjarak tempuh perjalanan selama tiga hari. Tetapi meng*qashar* itu hanya boleh dilakukan oleh orang yang bepergian cukup jauh. Sementara menurut ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, *qashar* boleh dilakukan untuk bepergian yang dekat maupun yang jauh.

Silang pendapat tersebut karena ada pertentangan antara pemahaman *qashar* secara logis dengan lafal *nash*. Secara logis, meng*qashar* shalat itu diperbolehkan untuk meringankan kesulitan, sebagaimana yang berlaku terhadap puasa. Tetapi perjalanan yang memberatkan adalah perjalanan yang jauh. Kalau begitu, adanya keberatan merupakan argumen yang memperbolehkan untuk meng*qashar*. Ulama-ulama yang hanya memperhatikan lafal *nash* mengajukan argumentasi dengan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Sesungguhnya Allah melepaskan orang musafir dari kewajiban puasa dan separoh shalat."* Jadi, setiap orang yang disebut musafir, ia boleh meng*qashar* shalat dan boleh berbuka. Mereka memperkuat pendapatnya tersebut dengan hadits yang diriwayatkan oleh Muslim yang bersumber dari Umar bin al-Khathab, "Sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* biasa meng*qashar* shalat dalam perjalanan sejauh kira-kira tujuh belas mil."[796] Ada sebagian ulama yang memiliki pendapat kelima, yakni seperti yang telah kami kemukakan sebelumnya, bahwa meng*qashar* shalat hanya diperbolehkan bagi orang yang merasa takut, berdasarkan firman Allah, "... jika kamu takut diserang oleh orang-orang yang kafir....." Ada yang mengatakan, ini adalah pendapat Aisyah. Kata mereka, argumen Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* meng*qashar* shalat dalam bepergian hanya karena beliau merasa khawatir diserang oleh orang-orang kafir.

Silang pendapat para ulama tentang ukuran beratnya bepergian karena adanya beragam riwayat tentang hal ini dari para sahabat. Dalam hal ini, pendapat yang memberi jarak tempuh sejauh empat pos berdasarkan pada riwayat dari Ibnu Umar dan Ibnu Abbas yang diketengahkan oleh Imam Malik. Sementara pendapat yang memberi batas tiga hari berdasarkan pada riwayat dari Ibnu Mas'ud, Utsman, dan lainnya.

---

795 Kata an-Nawawi, satu pos sama dengan tiga mil. Jadi, semua ada empat puluh delapan mil. Satu mil sama dengan enam ribu hasta, satu hasta sama dengan dua puluh empat jari. Lihat, *al-Majmû'* IV/190. Jarak sejauh itu sama dengan 80 km lebih sedikit, yaitu perjalanan selama sehari semalam ditempuh oleh seekor unta yang membawa beban berat. Jarak ini sudah disepakati oleh Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad. Menurut ulama-ulama mazhab Hanafi, itulah jarak minimal yang diperbolehkan meng*qashar* shalat.

796 Diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Jubair bin Nufair, ia bercerita, aku berangkat bersama Syurhabil bin Samath ke sebuah desa berjarak tujuh belas atau delapan belas mil. Setelah ia shalat dua rakaat, aku berkata kepadanya, *"Aku pernah melihat Umar bin al-Khathab pernah shalat dua rakaat di Dzul Hulaifah."* Ia berkata, *"Aku melakukan seperti yang pernah aku lihat Nabi shallallahu alaihi wa sallam."* Lihat, *Muslim Syarh an-Nawawî bi Hâmisy Irsyâd as-Sâr`* II290. Syurhabil di sini ialah as-Samath al-Kindi alias Abu Yazid gubernur di Himsh zaman khalifah Mu'awiyah yang terkenal sebagai pasukan berkuda yang sangat tangguh. Diperselisihkan apakah ia termasuk seorang sahabat atau tidak. Jubair bin Nufair dan Katsir bin Murrat biasa meriwayatkan darinya. Ia wafat pada tahun 42 H. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah.*

3) bepergian yang membolehkan mengqashar

Tentang silang pandapat tentang jenis bepergian yang memperbolehkan meng*qashar* shalat, sebagian mereka berpendapat, yakni bepergian yang bertujuan untuk beribadah mendekatkan diri kepada Allah. Contohnya seperti pergi untuk menunaikan ibadah haji, *'umrah*, dan *jihâd*. Di antara ulama-ulama yang berpendapat seperti ini ialah Imam Ahmad.[797] Sebagian lagi berpendapat, yakni bepergian yang diperbolehkan oleh syariat, bukan bepergian untuk berbuat maksiat. Imam Malik dan Imam Syafi'i[798] cenderung pada pendapat ini. Dan sebagian lagi berpendapat, yakni untuk setiap bepergian, baik untuk beribadah kepada Allah, atau bepergian yang dibolehkan syari'at, bahkan bepergian untuk maksiat. Inilah pendapat Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, ats-Tsauri dan Abu Tsaur.[799]

Beda pendapat ini bertolak dari beda sudut pandang dari sisi pemahaman secara rasional atau segi lahiriah lafal *nash* dengan dalil *fi'li* (tindakan). Ulama-ulama yang hanya memandang pada beratnya bepergian atau segi lahiriahnya lafal apa adanya, mereka tidak membedakan semua jenis bepergian. Sementara ulama-ulama yang memandang pada dalil *fi'li*, mereka mengatakan bahwa yang memperbolehkan meng*qashar* shalat hanya bepergian yang bertujuan untuk beribadah, karena hanya seperti itulah yang dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Alasan ulama-ulama yang membedakan antara bepergian yang diperbolehkan oleh syariat dengan bepergian yang bertujuan untuk berbuat maksiat, adalah dalam rangka untuk memberikan peringatan keras. Dan ini naif. Sebab persoalan yang mendasar ialah, apakah orang yang bepergian untuk tujuan maksiat berhak mendapatkan keringinan atau kemurahan meng*qashar* shalat? Ini adalah masalah baru, dan para ulama berselisih pendapat.

4) dari mana mulai meng*qashar*

Mengenai perselisihan ulama tentang dari mana seorang musafir memulai meng*qashar* shalat. Kata Imam Malik dalam al-*Muwatha'*, dimulai setelah musafir berada di luar perkampungan atau perkotaan tempat tinggalnya.[800] Jika tempat tinggalnya merupakan sebuah komplek perumahan yang sangat besar, maka ia mulai meng*qashar* shalat setelah berada di luar perkampungan itu minimal sejauh tiga mil. Menurutnya dalam versi pendapat yang lain, itulah jarak maksimal yang mewajibkan shalat Jum'at terhadap orang yang berada di luar kota. Yang berpendapat pertama tadi adalah mayoritas ulama.[801]

Yang menimbulkan perbedaan pendapat tersebut ialah adanya beda pemahaman terhadap istilah *bepergian* dengan tindakan riil Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*.

---

797 Tidak benar kalau pendapat ini dikaitkan kepada Imam Ahmad. Tetapi diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud. Pendapat Imam Ahmad ialah, hal itu boleh, baik dalam bepergian yang yang wajib, atau yang sunat, atau yang mubah seperti pergi berniaga dan lain sebagainya. Pendapat Imam Syafi'i sama. Demikian pula yang dikutip dari Ali, Ibnu Abbas, dan Ibnu Umar. Dan inilah yang Jadi, pegangan al-Auza'i, Ishak, ulama-ulama Madinah, dan para ulama rasionalis. Kata Ibnu Mas'ud, yang dibolehkan meng*qashar* hanya dalam bepergian untuk menunaikan ibadah haji, atau jihad. Karena kewajiban itu tidak boleh ditinggalan kecuali demi kewajiban yang lain. Menurut Imam Ahmad, tidak boleh meng*qashar* shalat dalam bepergian yang maksiat, seperti seorang budak yang melarikan diri dari tuannya, atau untuk merampok di tengah jalan, atau untuk berdagang *khamar* dan barang-barang haram lainnya. Ini juga pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Mughnî* II/261, 262.

798 Lihat, *al-Majmû'* IV/201. Dan lihat, *al-Kâfî* I/208 untuk pendapat Imam Malik.

799 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/255. Ini juga pendapat ats-Tsauri dan al-Auza'i. Lihat, *al-Mughnî* II/252.

800 Lihat, *al-Muwatha`* I/148.

801 Inilah pendapat Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan sebagian besar ulama. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/255, dan *al-Majmû'* IV/205. Dan lihat, *al-Mughnî* II/259.

Ulama-ulama yang hanya memandang pada segi pengertian kalimatnya saja, maka seseorang yang meninggalkan wilayah perkampungannya, ia bisa disebut orang yang bepergian atau musafir, sehingga ia boleh meng*qashar* shalat. Sementara ulama-ulama yang memandang pada segi dalil *fi'li*, yakni apa yang riil dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, mereka mengatakan seseorang baru boleh meng*qashar* shalat setelah ia meninggalkan perkampungan tempat tinggalnya sejauh tiga mil, berdasarkan hadits *shahîh* yang bersumber dari Anas, ia berkata, "Apabila sudah keluar sejauh tiga mil atau tiga *farsakh*, maka tidak ragu-ragu lagi Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* meng*qashar* shalat."[802]

5) batas waktu meng*qashar*

Perihal silang pendapat para ulama tentang batas waktu yang membuat seorang musafir yang tinggal di suatu daerah boleh meng*qashar* shalat, ini adalah silang pendapat yang panjang, karena ada sekitar sebelas pendapat, seperti yang dikatakan oleh Abu Umar. Tetapi yang paling tepat untuk dijadikan argumen ialah pendapat para ulama ahli fiqih *Amshâr*. Dan mereka sendiri memiliki tiga versi pendapat. *Pertama*, pendapat Imam Malik dan Imam Syafi'i, yakni jika seorang musafir sudah berniat akan tinggal di tempat tujuan selama empat hari,[803] ia tidak boleh meng*qashar* shalat. *Kedua*, pendapat Imam Abu Hanifah dan Sufyan ats-Tsauri, yakni jika seorang musafir sudah berniat akan tinggal di tempat tujuan selama lima hari,[804] ia tidak boleh meng*qashar* shalat. *Ketiga*, pendapat Imam Ahmad dan Dawud, yakni jika seorang musafir sudah berniat hendak tinggal di tempat tujuan lebih dari empat hari, ia tidak boleh meng*qashar* shalatnya.[805]

Perbedaan pendapat tersebut karena masalah ini tidak dibahas dalam syariat. Sementara menurut semua ulama, *qiyâs* yang membatasi adalah lemah. Oleh karena itu, masing-masing ulama yang berbeda pendapat tersebut berpedoman pada kondisi dan tindakan yang dikutip dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Kelompok pertama berpedoman pada riwayat yang menyatakan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tinggal di Mekah selama tiga hari, dan beliau meng*qashar* shalat saat menunaikan *'umrah*.[806] Tetapi riwayat ini tidak bisa dija-

---

Kata an-Nawawi, diceritakan oleh Ibnu al-Mundzir tentang al-Harits bin Abu Rabi'ah, ketika hendak bepergian ia shalat dua rakaat terlebih dahulu bersama teman-teman dan keluarganya di rumah. Di antara mereka ada al-Aswad bin Yazid dan beberapa orang murid Ibnu Mas'ud. Kami juga mengutip dari Atha' dan Sulaiman bin Musa yang mengatakan, seorang musafir tidak boleh meng*qashar* shalat siang hari sebelum masuk waktu malam. Tetapi kata Ibnu al-Mundzir, pendapat ini lemah.

Al-Qadhi AbuThayib dan lainnya mengutip dari Mujahid, jika berangkat siang hari seseorang baru boleh meng*qashar* pada malam hari, dan begitu pula sebaliknya. Kata Atha', jika seseorang telah melewati pagar rumahnya, saat itu ia sudah boleh meng*qashar*. Tetapi kata an-Nawawi, kedua pendapat tersebut salah. Pendapat Mujahid bertentangan dengan hadits-hadis *shahîh* tentang shalat *qashar* yang dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* di Dzul Hulaifah ketika beliau berangkat dari Madinah. Sedangkan pendapat Atha' juga bertentangan dengan apa yang disebut dengan istilah bepergian itu sendiri. Lihat, *al-Majmû'* IV/205.

802 Diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, dan Abu Dawud. Lihat, *Nail al-Authâr* II/233.

803 Lihat, *al-Kâfî* I/209. Dan lihat, *al-Muhadz-dzab Ma'a al-Majmû'* IV/115.

804 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/252.

805 Menurut versi pendapat yang populer dari Imam Ahmad, jangka waktu di mana seorang musafir harus niat tinggal di suatu tempat ialah setelah lewat tiga pekan. Versi pendapatnya yang kedua sama seperti pendapat Imam Malik dan Imam Syafi'i, yakni jika seseorang berniat untuk selama empat hari. Lihat, *al-Muhalla* V/23.

806 Mungkin yang dimaksud ialah *'umrah qadha'*, karena beliau tinggal di Mekah selama tiga hari. Lihat, *al-Kâmil*, oleh Ibnu al-Atsir, dan *al-Bidayâh wa an-Nihâyah*, oleh Ibnu Katsir. Kelompok pertama berpedoman pada sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Orang yang berhijrah setelah menunaikan amalan-amalan hajinya tinggal selama tiga hari. Dan ketika Umar bin al-Khathab radhiyallahu 'anhu mengusir orang-orang Yahudi dari Hijaz, ia mengizinkan siapa di antara mereka yang datang sebagai pedagang untuk tinggal selama tiga hari."*

Yang pertama diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Dan yang kedua diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha'* dengan *isnâd*nya yang *shahîh* bahwa batas minimalnya ialah tiga hari. Lihat, *al-Majmû'* IV/216, dan *al-Mughnî* II/288.

dikan *hujjah* atau argumen, karena tiga hari bukan batas maksimal untuk meng*qashar* shalat. Tetapi merupakan *hujjah* bagi ulama-ulama yang berpendapat bahwa batas maksimalnya ialah tiga hari atau kurang. Kelompok ulama berpedoman pada riwayat yang diketengahkan oleh al-Bukhari bersumber dari Ibnu Abbas[807] yang menyatakan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tinggal di Mekah pada peristiwa penaklukan kota ini, dan beliau meng*qashar* shalat. Menurut versi riwayat yang lain, beliau tinggal selama kurang lebih setengah bulan. Bahkan, dalam riwayat lain disebutkan selama tujuh belas sampai sembilan belas hari. Dan kelompok ketiga berpedoman pada riwayat yang menjelaskan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* meng*qashar* shalat selama empat hari ketika beliau menunaikan haji di Mekah.[808]

Ulama-ulama dari mazhab Maliki berpedoman pada riwayat yang menyatakan, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memberi waktu tiga hari kepada kaum *muhâjirîn* saat mereka tinggal di Mekah setelah menunaikan ibadah hajinya. Menurut mereka, riwayat ini menunjukkan bahwa masa tinggal selama tiga hari tidak dapat mencabut status musafir. Makanya semua ulama sepakat mengacu pada apa yang pernah dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* yakni seorang musafir yang menetap hanya sebentar statusnya tetap berlaku. Tetapi rasanya sangat berlebihan pendapat yang mengatakan bahwa status musafir tidak hilang dari seseorang yang tinggal di suatu tempat dalam waktu yang cukup lama, bahkan untuk selamanya.

Ulama-ulama yang memberlakukan batas waktu yang pendek, mereka mena'wili hadits yang menerangkan batas waktu yang panjang. Ulama-ulama mazhab Maliki misalnya yang menjelaskan bahwa meskipun Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tinggal di Mekah selama lima belas hari pada peristiwa penaklukan kota tersebut, hal itu di luar niat beliau yang hanya akan tinggal selama empat hari saja. Dalam masalah ini mungkin seorang *mujtahid* menempuh pemikiran dan pemahaman, bahwa batas minimal yang telah dialami oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dijadikan dasar bahwa tidak boleh meng*qashar* shalat lebih dari limit (batas) waktu tersebut. Limit waktu aslinya ialah minimal seperti yang telah disepakati oleh mayoritas ulama. Dan kalau nyatanya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tinggal lebih dari batas maksimal, ini menunjukkan bahwa hal itu hukumnya mubah. Atau mungkin sebenarnya beliau tidak berniat tinggal selama itu, namun belakangan yang terjadi lebih lama. Kalau memang ada banyak kemungkin, maka wajib berpegang pada dasar aslinya. Batas minimalnya ialah seperti yang pendapat Rabi'ah bin Abdurrahman, yaitu sehari semalam. Riwayat dari Hasan Bashri menyatakan bahwa memasuki perkampungan atau perkotaan dan jika sudah sampai di tempat tujuan, maka sudah tidak boleh meng*qashar* shalat. Demikian pembahasan masalah-masalah pokok tentang meng*qashar* shalat.

b. Shalat *Jama'*

Ada tiga masalah yang terkait dengan shalat *jama'*. *Pertama,* kapan boleh men*jama'*. *Kedua,* tata cara men*jama'*. *Ketiga,*

807 Lihat, *al-Majmû'* IV/216. Kata an-Nawawi, hadits Ibnu Abbas diriwayatkan oleh Bukhâri dalam *shahîh Bukhârî*. Tetapi di sana disebutkan, yaitu sembilan belas hari atau dua puluh satu dikurangi satu. Demikian pula yang terdapat dalam salah satu riwayat Dawud. Dalam riwayat al-Baihaqi, yaitu tujuh belas, sebagaimana yang juga terdapat dalam *al-Muhadz-dzab*.

808 Ini *hujjah* Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/289.

hal-hal yang membolehkan men*jama'*. Sesungguhnya para ulama sepakat bahwa men*jama'* shalat zhuhur dengan shalat ashar di 'Arafah hukumnya sunat. Demikian pula men*jama'* shalat maghrib dengan shalat isya' di Muzdalifah.

1) kapan boleh men*jama'*

Selain di dua tempat tersebut, para ulama berbeda pendapat. Mayoritas memperbolehkannya, meskipun mereka berselisih pendapat tentang kapan saja diperbolehkan dan tidak diperbolehkan. Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya melarangnya secara mutlak.[809]

Silang pendapat tersebut bersumber dari:

Pertama, beda penafsiran terhadap hadits-hadits tentang men*jama'* dan cara pengambilan dalilnya yang memperbolehkan hal itu, mengingat semuanya berupa tindakan-tindakan yang sarat dengan kemungkinan-kemungkinan, bukan ucapan-ucapan.

Kedua, beda dalam menilai *shahîh* dan tidaknya hadits-hadits tersebut.

Ketiga, beda tentang boleh dan tidaknya menggunakan pendekatan *qiyâs* dalam masalah ini.

Di antara hadits-hadits yang ditafsiri secara berbeda-beda tersebut ialah:

- Hadits Anas yang telah disepakati ke-*shahîh*annya, dan diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim, ia berkata,

كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا ارْتَحَلَ قَبْلَ أَنْ تَزِيْغَ الشَّمْسُ أَخَّرَ الظُّهْرَ إِلَى وَقْتِ الْعَصْرِ، ثُمَّ نَزَلَ فَجَمَعَ بَيْنَهُمَا، فَإِنْ زَاغَتِ الشَّمْسُ قَبْلَ أَنْ يَرْتَحِلَ صَلَّى الظُّهْرَ ثُمَّ رَكِبَ.

"Apabila bertolak sebelum matahari tergelincir, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menangguhkan shalat zhuhur ke waktu ashar, kemudian beliau berhenti dan men*jama'* kedua shalat tersebut. Dan apabila sebelum bertolak, matahari sudah condong maka baliau shalat zhuhur terlebih dahulu baru kemudian menaiki kendaraan."[810]

- Hadits Ibnu Ibnu Umar yang juga diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim, ia berkata

رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَعْجَلَ بِهِ السَّيْرُ فِي السَّفَرِ يُؤَخِّرُ الْمَغْرِبَ حَتَّى يَجْمَعَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْعِشَاءِ

"Aku melihat setiap kali buru-buru untuk segera bepergian, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menangguhkan shalat maghrib untuk di*jama'* dengan shalat isya'."[811]

---

809 Boleh men*jama'* pada waktu yang pertama. Dan yang membolehkan men*jama'* pada waktu yang kedua ialah mayoritas ulama *salaf* dan *khalaf*. Inilah yang dikutip oleh Ibnu al-Munzir dari Sa'ad bin Abu Waqqash, Usamah bin Zaid, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Abu Musa al-Asy'ari, Thawus, Mujahid, Ikrimah, Imam Malik, Imam Ahmad, Ishak, dan Abu Tsaur. Ini juga pendapat Abu Yusuf, dan Muhammad bin al-Hasan. al-Baihaqi mengutipnya dari Umar bin al-Khathab, dan Utsman bin Affan *radhiyallahu 'anhu*. Ia juga mengutipnya dari Zaid bin Aslam, Rabi'ah, Muhammad bin al-Munkadar, Abu az-Zannad, dan lainnya. Katanya, ini termasuk hal-hal yang yang sudah terkenal digunakan di kalangan para sahabat dan *tabi'în*.
Kata al-Hasan al-Bashri, Ibnu Sirin, Makhul, Ibrahim an-Nakha'i, dan Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, dalam keadaan apapun tidak boleh menjama' shalat dengan alasan bepergian. Yang boleh hanya di Arafah pada waktu zhuhur, dan pada waktu isya' di Muzdalifah. Selain itu tidak boleh. Itulah yang dikutip oleh al-Qadhi Abu Thayib dan lainnya dari al-Muzani. Lihat, *al-Majmû'* IV/226. Lihat, *al-Mughnî* II/271. Dan lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 90.

810 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Subûl as-Salâm* II/41, dan *Nail al-Authâr* II/241.

811 Diriwayatkan oleh jamaah dengan makna seperti itu, kecuali Ibnu Majah. Lihat, *Nail al-Authâr* II/242.

- Hadits Ibnu Abbas yang diriwayatkan oleh Malik dan Muslim, kata Ibnu Abbas:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيْعًا فِي غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا سَفَرٍ

"Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah men*jama'* shalat zhuhur bersama shalat ashar atau dan men*jama'* shalat maghrib bersama shalat isya' bukan karena takut dan bukan dalam bepergian."[812]

Menafsiri hadits-hadits tadi, para ulama yang memperbolehkan men*jama'* shalat, mengatakan boleh menangguhkan shalat zhuhur ke shalat ashar dengan syarat-syarat tertentu. Ulama-ulama Kufah menganggap hadits-hadits tadi tidak mengandung hukum yang membolehkan men*jama'* shalat, karena yang dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bukan men*jama'*, melainkan melakukan shalat zhuhur pada akhir waktunya, lalu dilanjutkan dengan melakukan shalat ashar pada awal waktunya. Jadi, seakan-akan terkesan men*jama'*. Hal ini diperkuat oleh hadits yang menceritakan tentang Jibril sebagai Imam shalat. Kata mereka, berdasarkan hal ini berarti hadits Ibnu Abbas adalah *shahîh*, karena berdasarkan kesepakatan para ulama, tidak boleh men*jama'* shalat di luar bebergian tanpa ada uzur. Maksudnya, tidak boleh melakukan dua shalat sekaligus pada waktu salah satunya. Penafsiran mereka juga berpedoman pada hadits Ibnu Mas'ud, ia berkata, "Demi Allah yang tidak ada Tuhan sama sekali kecuali Dia, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* selalu shalat pada waktunya, kecuali shalat zhuhur bersama shalat ashar di 'Arafah, dan shalat maghrib bersama shalat isya' di Jam'u."[813]

Kata mereka, hadits ini mungkin bisa ditakwili seperti takwil kami (ulama Kufah), atau seperti takwil Anda.

Pada dasarnya menurut *hukum asal*, shalat itu dikerjakan pada waktu yang telah ditentukan. Kita tidak boleh mengalihkan *hukum asal* dengan sesuatu yang masih mengandung kemungkinan. Hadits yang diperselisihkan ke*shahîh*annya ialah hadits yang bersumber dari Mu'adz bin Jabal yang diriwayatkan oleh Imam Malik:

أَنَّهُمْ خَرَجُوْا مَعَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ تَبُوْكٍ، فَكَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَجْمَعُ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ، قَالَ: فَأَخَّرَ الصَّلَاةَ يَوْمًا ثُمَّ خَرَجَ فَصَلَّى الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمْعًا ثُمَّ دَخَلَ

812 Diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Bukhâri dan Ibnu Majah. Redaksi lengkapnya ialah, *"...ditanyakan kepada Ibnu Abbas, 'Apa yang beliau maksudkan dengan hal itu?' Ia menjawab, 'Beliau bermaksud tidak ingin menyusahkan umatnya.'"*
Kata asy-Syaukani, *"Dalam hadits tersebut digunakan kalimat, 'bukan karena alasan takut maupun bepergian.' Dan juga digunakan kalimat, '...bukan karena alasan takut atau turun hujan.'"* Kata al-Hâfizh, hal itu tidak mungkin ada dalam kitab-kitab hadits. Yang populer ialah dengan kalimat *'bukan karena alasan takut maupun bepergian.'* Kata asy-Syaukani, ad-Daruquthni dalam *al-Kabîr* dan *al-Ausath* mengutip apa yang dikatakan oleh al Haitsami dalam *Majma' az-Zawâ'id* sebuah riwayat dari Ibnu Mas'ud dengan redaksi, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menjama' antara zuhur dengan ashar, dan antara maghrib dengan isya'. Dan ketika hal itu ditanyakan, beliau bersabda, "Aku melalukan itu supaya umatku tidak susah."*
Kata asy-Syaukani, hadits ini dinilai *dha'îf*, akrena di dalamnya terdapat nama Ibnu Abdul Quddus, seorang perawi yang *dha'îf*. Tetapi kata Bukhâri, ia sangat jujur. Dan diperkuat oleh Abu Hatim, ia tidak ada masalah. Lihat, *Nail al-Authâr* II/254. Dan lihat, *at-Talkhîsh* II/50.

813 Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim dengan redaksi, *"Setahuku Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam selalu melakukan shalat pada waktunya, kecuali dua shalat; yakni shalat maghrib dan shalat isya' yang dijama'. Saat itu beliau shalat shubuh di luar waktunya."* Lihat, *Muslim bi Syarh an-Nawawî Bihâmisy Irsyâd as-Sâri* V/412. Dan lihat, Bukhâri *Ma'a Irsyâd as-Sârî* II/207.

ثُمَّ خَرَجَ فَصَلَّى الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ جَمْعًا

"Sesungguhnya para sahabat berangkat ke Perang Tabuk bersama Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Beliau men*jama'* shalat zhuhur dengan shalat ashar, dan shalat maghrib dengan shalat isya'. Pada suatu hari beliau menangguhkan shalat, kemudian beliau keluar lalu men*jama'* shalat zhuhur dan shalat ashar. Setelah masuk, kemudian beliau keluar lagi dan men*jama'* shalat maghrib dengan shalat isya'."[814]

Jika hadits Mu'adz ini *shahîh*, tentu lebih jelas daripada hadits-hadits sebelumnya untuk dijadikan sebagai dasar atas kebolehan men*jama'* dengan syarat-syarat tertentu, karena yang jelas beliau memajukan shalat isya' ke waktu shalat maghrib. Tetapi mereka juga bisa mengatakan, bahwa sebenarnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* hanya menanguhkan shalat maghrib pada akhir waktunya lalu beliau shalat isya' pada awal waktunya. Soalnya di dalam hadits tadi tidak disebutkan dengan pasti kalau beliau men*jama'*nya. Jadi, ucapan perawinya yang justru mengandung kemungkinan.[815]

Adapun jalur *qiyâs* yang diperselisihkan ialah meng*qiyâs*kan shalat-shalat lainnya dalam bepergian dengan shalat di 'Arafah dan di Muzdalifah, sehingga bisa dikatakan bahwa shalat yang wajib saat bepergian boleh di*jama'* dengan dasar bahwa para sahabat pernah men*jama'*nya di 'Arafah dan di Muzdalifah. Ini adalah mazhab Salim bin Abdullah yang memperbolehkan *qiyâs* seperti itu dalam hal ibadah, dan *qiyâs* seperti ini lemah. Itulah hal-hal yang menimbulkan terjadinya beda pendapat tentang masalah kebolehan men*jama'*.

2) tata cara men*jama'*

Dalam masalah ini para ulama yang memperbolehkan men*jama'* shalat saat bepergian juga berbeda pendapat. Di antara mereka berpendapat, shalat pertama yang dilakukan pada waktu shalat yang berikutnya adalah lebih baik daripada sebaliknya. Tetapi yang sebaliknya juga boleh. Ini adalah salah satu versi pendapat yang dikutip dari Imam Malik. Sebagian mereka juga ada yang berpendapat, keduanya sama. Ini adalah pendapat Imam Syafi'i, dan salah satu versi pendapat Imam Malik yang dikutip oleh ulama-ulama Madinah. Versi yang pertama tadi dikutip oleh Ibnu al-Qasim. Alasan Imam Malik cenderung kepada pendapat pertama, karena hal itu berdasarkan hadits *shahîh* dari Anas. Sementara alasan Imam Syafi'i yang cenderung pada pendapat yang kedua, karena kedua cara men*jama'* tersebut sama-sama men*jama'* shalat *fardhu*. Jadi,

814 Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, at-Tirmidzi, Ibnu Hibban. al-Hakim, ad-Daruquthni, dan al-Baihaqi. Kata at-Tirmidzi, ini hadits *gharîb* yang diriwayatkan secara tunggal oleh Qutaibah. Kata asy-Syaukani, di kalangan para ulama, hadits Mu'adz ini lebih dikenal daripada haditsnya Abu az-Zubair dari Abu Thufail dari Mu'adz. Dan di dalamnya tidak disebutkan tentang *jama' taqdîm*. Kata Abu Dawud, ini hadits *munkar*. Dan kata Abu Sa'id bin Yunus, hanya Qutaibah yang meriwayatkan hadits ini. Ada yang mengatakan, di dalamnya ada kesalahan. Dan al-Hakim menilainya mengandung *'illat*. Lihat, *Nail al-Authâr* II/242.
Kata an-Nawawi, hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Dawud dan at-Tirmidzi. Katanya, ini hadits hasan. Dan kata al-Baihaqi, ini hadits *shahîh* dan *mahfûzh*. Lihat, *al-Majmû'* IV/227.

815 Kata Ibnu Qudamah, jika dikatakan bahwa makna men*jama'* ialah melakukan shalat yang satu pada akhir waktu, dan melakukan yang satu lagi pada awal waktunya, menurut kami hal itu batal dengan dua alasan. *Pertama*, ada hadits yang secara tegas menjelaskan bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* men*jama'* kedua shalat tersebut pada waktu salah satunya. *Kedua*, sesungguhnya men*jama'* shalat itu merupakan kemurahan. Jadi, kalau masalahnya seperti yang mereka kemukakan, hal itu justru lebih memberatkan daripada melakukan setiap shalat pada waktunya masing-masing, karena waktunya lebih longgar. Menanggapai ucapan mereka yang tidak meninggalkan hadits-hadis *mutawâtir*, kami juga tidak meninggalkannya. Kami hanya mengkhususkannya. Dan mengkhusukan hadits *mutawâtir* dengan hadits *shahîh*, berdasarkan kesepakatan para ulama itu boleh. Bahkan juga berdasarkan kesepakatan para ulama, boleh mengkhusukan ayat Al-Qur'an dengan hadits *ahad*. Apalagi ini mengkhususkan hadits dengan hadits. Lihat, *al-Mughnî* II/272.

nilainya sama, dan karena hadits Mu'adz tadi juga *shahîh* sehingga boleh diamalkan sama seperti hadits Anas, walaupun tingkat keadilan para perawinya berbeda.

3) hal-hal yang membolehkan men*jama'*

Begitu pula ulama-ulama berselisih pendapat tentang jenis bepergian yang memperbolehkan men*jama'*. Menurut sebagian mereka, yaitu bepergian dengan tujuan untuk beribadah seperti pergi haji atau pergi perang di jalan Allah. Inilah pendapat Ibnu al-Qasim. Dan menurut sebagian yang lain adalah bepergian yang diperbolehkan oleh syariat, bukan dengan tujuan berbuat durhaka. Inilah pendapat Imam Syafi'i[816] dan Imam Malik yang dikutip oleh ulama-ulama Madinah.

Sumber perbedaan mereka dalam masalah ini sama seperti sumber perbedaan mereka tentang bepergian yang memperbolehkan meng*qashar* shalat, meskipun yang terakhir ini lebih luas, karena dasarnya adalah *nash* berupa ucapan dan tindakan. Sementera dasar kebolehan men*jama'* hanya *nash* berupa tindakan saja.

Perihal men*jama'* shalat bagi orang yang sedang tidak bepergian tanpa ada uzur, Imam Malik dan sebagian besar ulama ahli fiqih yang lain tidak memperbolehkannya. Sementara ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri dan Asyhab salah seorang murid Imam Malik memperbolehkannya.[817]

Silang pendapat ini muncul akibat mereka berbeda pendapat dalam memahami hadits Ibnu Abbas. Di antara mereka ada yang menakwili hadits tersebut karena dalam kondisi hujan, sebagaimana yang dikatakan oleh Imam Malik. Dan di antara mereka ada yang memahaminya secara mutlak. Muslim mengemukakan riwayat tambahan dalam haditsnya, yakni sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, "....tanpa ada sebab rasa takut, bepergian, dan turun hujan."[818] Inilah yang dijadikan pegangan oleh ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri.

Adapun men*jama'* shalat bagi orang yang tidak sedang bepergian karena ada uzur hujan misalnya, Imam Syafi'i memperbolehkannya, baik siang maupun malam.[819] Sementara Imam Malik melarangnya pada siang hari, dan memperbolehkannya pada malam hari. Imam Malik juga memperbolehkan orang men*jama'* shalat karena uzur jalanan becek di malam hari bukan disebabkan oleh hujan.[820] Dalam hal ini Imam Syafi'i tidak sependapat dengan Imam Malik yang membedakan antara men*jama'* shalat pada siang hari dan malam hari, karena ia meriwayatkan dan sekaligus menakwili hadits tersebut, yakni men*takhsîsh* kemutlakannya dengan menggunakan *qiyâs*. Yang dimaksud hadits Ibnu Abbas, "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah men*jama'* shalat zhuhur dengan shalat ashar, dan men*jama'* shalat maghrib dengan shalat isya' tanpa alasan rasa takut dan tanpa bepergian" adalah terjadi pada saat turun hujan lebat.

Imam Syafi'i memberlakukan kebolehan men*jama'* shalat pada siang dan malam hari.

---

816 Juga pendapat Imam Ahmad, dan sudah dikemukakan sebelumnya.

817 Di antara yang tidak memperbolehkannya ialah empat Imam mazhab.

818 Hadis ini diriwayatkan oleh jamaah. Dalam redaksi hadits yang diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Bukhâri dan Ibnu Majah disebutkan, *"Beliau menjama' antara zhuhur dengan ashar, dan antara maghrib dengan isya' di Madinah bukan karena alasan takut maupun atau ada hujan."* Ditanyakan kepada Ibnu Abbas, *"Apa maksud beliau?"* Ia menjawab, *"Beliau bermaksud tidak ingin menyusahkan umatnya."* Lihat, *Nail al-Authâr* II/245.

819 Lihat, *al-Majmû'* IV/235. Menurut Imam Syafi'i, tidak boleh men*jama'* karena alasan sakit, atau karena ada angin kencang, atau karena gelap, atau karena takut, atau karena becek, dan lain sebagainya. Tetapi al-Qadhi Husain memperbolehkannya. Imam Malik dan Imam Ahmad juga berpendapat seperti ini. Lihat, *al-Mughnî* II/174.

820 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 90, dan *al-Mughnî* II/274.

Tetapi Imam Malik hanya mengambil sebagiannya, yaitu hanya berlaku pada malam hari saja melalui takwil, karena malam hari itulah yang tidak bertentangan dengan amalan ulama-ulama Madinah, yaitu menjama' shalat maghrib dan isya', berdasarkan riwayat Ibnu Umar yang menyatakan bahwa pada saat turun hujan ia pernah menjama' shalat maghrib dan isya' bersama pembesar-pembesar Madinah. Ulama-ulama terdahulu dari mazhab Maliki beralasan bahwa hal itu adalah termasuk *ijmâ'*. Dan alasan mereka ini tidak bisa diterima, karena kesepakatan yang tidak utuh tidak bisa dijadikan *hujjah*. Sementara ulama-ulama mazhab Maliki dari generasi belakangan beralasan karena menjama' shalat maghrib dan isya' dinukil secara *mutawâtir*, dan itulah yang diamalkan oleh orang-orang di Madinah, mewarisi amalan sahabat-sahabat terdahulu sebagaimana mereka menentukan ukuran *sha'* adalah seperti yang berlaku di kalangan orang-orang Madinah yang juga mewarisi dari sahabat-sahabat terdahulu. Padahal *mutawâtir* itu terkait dengan ucapan, bukan dengan tindakan. Jadi, alasan ini sulit diterima, bahkan harus ditolak. Menurut penulis, yang lebih tepat ialah menggunakan alasan becek, seperti yang dipilih oleh Imam Abu Hanifah, yakni tidak boleh ada hukum berbeda kalau motivnya sama. Tetapi ulama-ulama mazhab Maliki lebih memprioritaskan amalan penduduk Madinah yang mereka jadikan sebagai rujukan. Adapun yang terkait dengan meluasnya cobaan dan tuntutan yang mendesak, menurut Abu Hanifah boleh menggunakan dalil hadits *ahad* selama hadits ini tidak dikenal secara luas sangat lemah.

Perihal menjama' shalat bagi orang yang sakit dan tidak sedang dalam bepergian, Imam Malik memperbolehkannya jika ia khawatir akan pingsan atau sakit perut.[821] Tetapi Imam Syafi'i tidak memperbolehkannya.[822]

Perbedaan pendapat tersebut bersumber dari pemahaman yang berbeda tentang alasannya, yakni keberatan. Imam Malik menganggap musafir boleh menjama' shalat karena ia merasa sangat berat jika menjalankan shalat tanpa dijama'. Padahal keadaan orang sakit itu lebih berat daripada musafir. Sementara Imam Syafi'i menganggap bahwa alasan yang memperbolehkan menjama' shalat sama dengan alasan yang berlaku dalam mengqashar shalat, yaitu karena bepergian, bukan karena yang lain.

c. Shalat *Khauf*[823]

1) shalat khauf sepeninggal nabi

Para ulama berbeda pendapat tentang kebolehan shalat *khauf* sepeninggal Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* dan tentang tata caranya.

Menurut sebagian besar ulama, shalat *khauf* hukumnya boleh,[824] berdasarkan dalil umum firman Allah *Ta'âla* surat **An Nisa' ayat 101**:

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن
تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ ﴿١٠١﴾

821 Ini juga pendapat Imam Ahmad. Tentang alasan karena ada angin kencang, ada dua pendapat. *Pertama,* boleh. Kata al-Amidi, inilah pendapat yang lebih *shahîh*. Lihat, *al-Mughnî* II/276. Dan lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 90.

822 Ini juga pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *al-Majmû'* IV/227.

823 *Khauf* artinya rasa takut, shalat *khauf* adalah shalat yang dilaksanakan pada saat-saat genting. Shalat ini bisa dilaksanakan kapan pun bila kita dalam kondisi merasa takut, misalnya karena perang, bencana alam, ancaman binatang buas, dikejar musuh, atau orang jahat, dll. *Wallâhu a'lam*-ed

824 Pendapat empat Imam mazhab.

"Dan apabila kamu bepergian di muka bumi, maka tidaklah mengapa kamu meng-qashar shalat (mu)."

Dan juga berdasarkan apa yang pernah dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang kemudian dilanjutkan oleh para khalifah dan para pemimpin Islam sepeninggal beliau. Abu Yusuf, salah seorang murid Imam Abu Hanifah, mengemukakan pendapat yang kontroversial. Menurutnya, sepeninggal Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* shalat *khauf* tidak boleh dilakukan dengan satu Imam, melainkan dengan dua orang Imam. Masing-masing dengan makmum sendiri dan shalat dua rakaat. Atau dengan kata lain, shalat *khauf* dilakukan dengan dua gelombang. Ketika satu kelompok sedang shalat, kelompok yang satunya sebagai penjaga. Dan ketika kelompok pertama sudah selesai shalat, giliran kelompok kedua yang shalat.[825]

Silang pendapat ini bertolak dari persoalan, apakah shalat *khauf* yang pernah dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersama para sahabatnya dianggap sebagai suatu ibadah secara umum atau hal itu sebagai keutamaan yang khusus bagi beliau saja.

Ulama-ulama yang menganggapnya sebagai suatu ibadah secara umum, bukan sebagai keutamaan yang khusus bagi Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* memandang bahwa shalat *khauf* bukan khusus bagi beliau. Begitu pula sebaliknya. Dengan demikian mungkin saja pelaksanaannya dibagi menjadi dua gelombang. Jadi, shalat *khauf* dengan satu Imam merupakan salah satu kekhususan yang dimiliki Nabi. Penafsiran seperti itu diperkuat dengan *dalîl khitâb* yang dipahami dari firman Allah *Ta'âla* surat **An Nisa' ayat 102:**

وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ
طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓا۟ أَسْلِحَتَهُمْ ﴿١٠٢﴾

"Dan apabila kamu berada di tengah-tengah mereka (sahabatmu) lalu kamu hendak mendirikan shalat bersama-sama mereka, maka hendaklah segolongan dari mereka berdiri (shalat) besertamu dan menyandang senjata."

Ini bisa dipahami, jika Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* sudah tidak berada di tengah-tengah mereka, maka ketentuannya menjadi lain.[826] Menurut beberapa ulama ahli fiqih Syiria, shalat *khauf* boleh ditangguhkan sampai suasana aman seperti yang pernah dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* pada Perang Khandaq. Tetapi hal ini disanggah oleh mayoritas ulama. Kata mereka, shalat yang pernah dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tersebut dilakukan sebelum turun ayat tentang shalat *khauf* yang me*nasakh* apa yang beliau lakukan itu.

2) tata cara pelaksanaan shalat *khauf*

Para ulama masih terus berselisih pendapat tentang tata cara pelaksanaan shalat *khauf,* sesuai dengan banyaknya hadits yang

825 Ini juga pendapat al-Hasan bin Ziyad.

826 Allah dan Rasul-Nya mensyariatkan shalat *khauf* dengan tata cara seperti itu, dan mewajibkan mereka hanya dengan satu Imam saja, tentu saja karena ada *hikmah* tersendiri. *Wallâhu a'lam.* Yaitu demi persatuan kaum muslimin, dan jangan sampai mereka terpecah belah. Kapan dan di mana pun kaum muslimin memang harus seperti itu. Tetapi di tengah-tengah situasi perang, hal itu lebih ditekankan. Kalau dengan menggunakan dua Imam, dikhawatirkan mereka akan memikirkan keselamatan kelompoknya masing-masing, sehingga bisa menimbulkan perpecahan dan ketidak rukunan. Betapapun mereka dituntut untuk menjadi satu barisan di depan musuh di bawah komando seorang Imam.

menerangkan tentang hal itu, yakni hadits-hadits yang dikutip dari tindakan Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tentang shalat *khauf*. Ada beberapa tata caranya. Tetapi yang populer ada tujuh.

1. Seperti yang dijelaskan dalam hadits yang diriwayatkan oleh Imam Malik dan Muslim bersumber dari Shalih bin Khawat,[827] dari seseorang yang pernah ikut shalat *khauf* bersama Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pada Perang Dzatur Riqa'.[828] Yakni satu kelompok dalam posisi berbaris bersama beliau, dan kelompok satunya berbaris dalam posisi menghadap ke arah musuh. Setelah menyelesaikan satu rakaat bersama kelompok yang pertama, beliau tetap berdiri. Dan setelah kelompok yang pertama ini menyelesaikan shalat mereka sendiri lalu berpaling menyingkir menghadap ke arah musuh, giliran kelompok kedua memulai shalat bersama beliau. Setelah satu rakaat, beliau duduk dan menunggu mereka menyelesaikan shalatnya. Kemudian beliau salam bersama mereka. Hadits inilah yang dijadikan dasar oleh Imam Syafi'i.[829]
2. Imam Malik meriwayatkan hadits yang senada dari al-Qasim bin Muhammad dari Shalih bin Khawat secara *mauqûf*, yakni hadits Yazid bin Rauman yang menyatakan bahwa ketika selesai melakukan satu rakaat dengan kelompok kedua, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* langsung salam tanpa menunggu sampai mereka menyelesaikan shalatnya. Imam Malik memilih tata cara yang ini.[830] Kalau Imam Syafi'i lebih mengutamakan hadits *musnad* daripada hadits *mauqûf*, maka sebaliknya Imam Malik lebih mengutamakan hadits *mauqûf* daripada hadits *musnad*, karena hadits *mauqûf* lebih cocok dengan pedoman dasar tentang shalat *khauf*, yaitu Imam tidak usah menunggu kelompok yang kedua sampai mereka menyelesaikan shalatnya.[831] Sebab, pada hakikatnya Imam itu yang diikuti bukan pengikut.[832]
3. Seperti yang dikemukakan dalam hadits Abu Ubaidah bin Abdullah bin Mas'ud, dari ayahnya, yang diriwayatkan oleh ats-Tsauri, beberapa ulama lainnya, dan Abu Dawud. Kata Abdullah bin Mas'ud, "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*

827 Seorang *tabi'în* terkenal dari kaum Anshar yang pernah mendengar hadits dari beberapa orang sahabat.

828 Sebuah tempat di Nejd yang masuk dalam wilayah kekuasaan Ghathan. Lihat, *al-Majmû'* IV/261.

829 Imam Syafi'i memilih tiga jenis. *Pertama*, shalat yang dilakukan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* di lembah Nakhl. *Kedua*, shalat yang dilakukan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* di Dzatur Riqa'. Dan *ketiga*, shalat yang dilakukan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* di Asafan. Semua *shahîh* dan ditetapkan dalam *Shahîh Bukhârî* dan *Shahîh Muslim*, seperti yang dikemukakan oleh an-Nawawi. Dan shalat khauf adalah jenis keempat yang diterangkan oleh Al-Qur'an al-Karim, dan yang disampaikan oleh Imam Syafi'i, yakni shalat dalam keadaan yang sangat menakutkan. Allah *Ta'âla* berfirman, *"Jika kalian merasa takut, maka ..."*
Kata an-Nawawi, menurut para ulama ahli sejarah, shalat *khauf* yang dilakukan pertama kali oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ialah shalat *Dzatur Riqa'*. Lihat, *al-Majmû'* IV/261.
Tata cara shalat *khauf* seperti itulah yang diriwayatkan oleh Shalih bin Khawwat Ahmad bin Hanbal. Dan itulah yang paling baik dan paling utama. Tetapi dengan cara seperti pendapat Imam Abu Hanifah juga boleh, sebagaimana yang ditentukan oleh Imam Ahmad. Hanya saja kurang utama. Lihat, *al-Mughnî* II/415. Cara menurut Imam Abu Hanifah akan dikemukan nanti dalam hadits Ibnu Umar *radhiyallahu 'anhu*. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/292.

830 Inilah tata cara yang populer dalam mazhabnya. Ia juga meriwayatkan cara yang kedua dan yang ketiga. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 91.
Hadis Khawwat bin Shalih diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Dan tentang orang yang shalat bersama Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* seperti yang disinggung dalam hadits tersebut ialah Sahal bin Abu Khaitsamah. Demikian yang diterangkan dalam *shahîh Bukhârî* dan *shahîh Muslim*. Lihat, *al-Majmû'* IV/261.

831 Yakni Imam tidak perlu menunggu para makmum. Tetapi ia salam lebih dahulu sebelum mereka menyelesaikan shalatnya.

832 Lihat, tata cara seperti itu dalam *al-Muwatha`* I/182. Demikian pula yang dikutp dari Khawwat bin Shalih.

melakukan shalat *khauf* dengan cara, kelompok pertama shalat bersama beliau satu rakaat dengan dua sujud, sementara kelompok kedua dalam posisi menghadap musuh. Setelah kelompok pertama menyelesaikan satu rakaat bersama beliau, mereka bergeser dan belum salam dan dalam posisi menghadap ke arah musuh. Setelah shalat satu rakaat bersama kelompok kedua, beliau langsung salam. Sementara kelompok kedua ini meneruskan shalatnya sendiri. Dan setelah salam, mereka kemudian pergi. Giliran kelompok pertama yang dalam posisi menghadap musuh tadi melanjutkan shalatnya yang masih satu rakaat sampai mereka salam."[833]

Cara ketiga inilah yang dipilih oleh Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya,[834] kecuali Abu Yusuf sebagaimana yang telah dikemukakan tadi.

4. Seperti yang dikemukakan dalam hadits Abu Iyasy Az Zarqi,[835] ia berkata, "Kami pernah shalat khauf bersama Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* di Usfan.[836] Saat itu di barisan pasukan kaum musyrikin ada Khalid bin al-Walid. Saat kami sedang melakukan shalat zhuhur, orang-orang musyrik berkata, "Kita telah lengah. Sebenarnya tadi tepat sekali kita serang mereka saat mereka sedang melakukan shalat. Allah lalu menurunkan ayat tentang *qashar* shalat zhuhur dengan ashar. Tiba waktu ashar, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berdiri menghadap kiblat, dan posisi orang-orang musyrik ada di depan beliau ruku' bersama-sama makmum. Dan ketika sujud hanya diikuti oleh barisan pasukan depan. Sementara barisan belakang tetap berdiri menjaga barisan depan yang sedang bersujud bersama beliau. Setelah barisan depan berdiri dari sujud, giliran barisan yang di belakang mulai sujud. Lalu barisan depan bergeser mundur ke belakang dan barisan yang belakang maju ke depan. Pada rakaat kedua, beliau ruku' bersama semua makmum. Lalu beliau ruku' hanya diikuti barisan depan, sementara barisan belakang berdiri menjaga barisan depan yang sedang sujud bersama beliau. Ketika beliau dan barisan depan duduk, barisan belakang menyusul ikut duduk. Selanjutnya beliau salam bersama-sama mereka semua."[837]

Itulah tata cara shalat *khauf* yang dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* di Usfan dan pada waktu berperang melawan pasukan kaum Bani Sulaim. Kata Abu Dawud, hadits ini juga diriwayatkan dari Jabir, Ibnu Abbas, Mujahid, Abu Musa, Hisyam bin Urwah dari ayahnya, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Inilah pendapat ats-Tsauri dan ini yang paling cocok dengan amalan pada umumnya. Pendapat ats-Tsauri ini didukung oleh murid-murid Imam

833 Diriwayatkan oleh Abu Dawud bersumber dari Ibnu Mas'ud. Bukhâri dan Muslim meriwayatkannya bersumber dari Ibnu Umar *radhiyallahu 'anhu.* Menurut Imam Syafi'i dan Imam Ahmad, tata cara seperti itu boleh. Lihat, *Nail al-Authâr* II/261.

834 Tidak seperti yang dikatakan oleh penulis, karena Imam Abu Hanifah cenderung pada tata cara yang dikemukakan dalam hadits Ibnu Umar *radhiyallahu 'anhuma* yang akan dikemukakan nanti. Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* II/626, dan *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/292. Kata al-Hâfizh dalam *Fath al-Bârî*, ulama-ulama mazhab Hanafi cenderung pada tata cara ini.

835 Abu Iyasy az-Zarqi Zaid bin ash-Shamit. Ada yang mengatakan, Ubaid bin Mu'awiyah bin ash-Shamit al-Khazraji az-Zarqi, seorang sahabat. Ia adalah ayat an-Nu'man bin Abu Iyasy. Menurut beberapa orang ulama ahli sejarah, ia adalah salah seorang veteran Badar.

836 Sebuah tempat yang terletak tidakterlalu jauh dari Mekah.

837 Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, Ahmad, dan an-Nasa`i bersumber dari Abu Iyasy. Muslim, Ahmad, an-Nasa`i, dan Ibnu Majah meriwayatkannya dari Jabir *radhiyallahu 'anhu.* Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* II/262.

Malik dan murid-murid Imam Syafi'i. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Jabir. Kata Jabir, cara inilah yang seharusnya diberlakukan oleh para panglima kalian.

5. Seperti yang dikemukakan dalam hadits Hudzaifah, ia berkata, Tsa'labah bin Zahdam bercerita, kami bersama Sa'ad bin al-Ash[838] sedang berada di Tibristan. Sai'd berdiri lalu berkata, "Siapa di antara kalian yang yang pernah ikut shalat *khauf* bersama Rasulullah?" Hudzaifah menjawab, "Saya." Hudzaifah lalu shalat satu rakaat dengan kelompok pertama dan satu rakaat dengan kelompok kedua. Hanya itu yang dilakukan."[839]

   Ini bertentangan dengan aturan shalat biasa. Muslim juga meriwayatkan hadits bersumber dari Ibnu Abbas yang senada dengan hadits Hudzaifah tadi, yakni sesungguhnya Ibnu Abbas berkata, "Shalat harus menurut aturan Nabi kalian. Shalat di rumah ialah empat rakaat, shalat dalam bepergian ialah dua rakaat, dan shalat *khauf* ialah satu rakaat."[840] Tetapi ats-Tsauri memperbolehkan tata cara shalat *khauf* seperti itu.

6. Seperti yang dikemukakan dalam hadits Abu Bakrah dan hadits Jabir tentang tata cara shalat khauf yang juga pernah dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, "Sesungguhnya beliau shalat bersama setiap kelompok dari dua kelompok yang ada, masing-masing dua rakaat dua rakaat."[841]

   Inilah yang difatwakan oleh al-Hasan, dan ini menunjukkan ketidaksamaan niat Imam dan niat makmum, karena Imam menyempurnakan rakat, sementara makmumnya meng*qashar*nya. Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Jabir.

---

838 Yang dimaksud ialah Sa'id bin al Ash bin Sa'id bin al-Ash bin Umayyah yang lahir pada tahun hijrah, dan salah seorang sekretaris Utsman yang menulis mushaf. Ia pernah ikut dalam penaklukan Jurjania dan Tabristan (dua kota terkenal di Iran[ed]).
Kata al-Hâfizh, haditsnya Hudzaifah diriwayatkan oleh Abu Dawud dan an-Nasa'i dari jalur *sanad* Tsa'labah bin Zahdam, ia bercerita, kami bersama Sa'id bin al-Ash. Ia bertanya, *"Siapa di antara kalian yang pernah melakukan shalat khauf bersama Rasulullah?"* Hudzaiah menjawab, *"Aku."* Ia lalu shalat bersama sebagian mereka satu rakaat, dan shalat lagi bersama mereka satu rakaat. Lihat, *at-Talkhîsh* II/78.
Kata al-Hâfizh dalam *at-Talkhîsh*, ada empat belas jenis riwayat shalat *khauf* dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* seperti yang dituturkan oleh Ibnu Hazm dalam bagian tersendiri. Sebagian ada dalam *Shahîh Muslim*, dan sebagian besar ada dalam *Sunan Abî Dawûd*. Imam Syafi'i memilih tiga jenis diantaranya. Salah kalau ia juga memilih jenis keempat, yakni yang terjadi dalam perang *Dzatu Qirad* seperti yang diriwayatkan oleh an-Nasa'i.
Kata al-Hâfizh, hadits ini dinilai *shahîh* oleh Ibnu Hibban dan lainnya. Al-Hakim menuturkan yang delapan jenis, dan Ibnu Hibban menuturkan sembilan. Katanya, semuanya tidak ada yang saling bertentangan. Tetapi Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah melakukan shalat *khauf* berkali-kali. Ini menunjukkan bahwa seseorang boleh melakukan shalat *khauf* sebanyak yang ia inginkan. Imam Ahmad, seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Jauzi mengatakan, semua hadits tentang shalat *khauf* ini *shahîh*. Lihat, *at-Talkhîsh* II/77.

839 Diriwayatkan oleh Ibnu Hazm berikut *sanad*nya bersumber dari al-Aswad bin Hilal dari Tsa'labah bin Zuhdam. Katanya, al-Aswas bin Hilal adalah seorang perawi yang *tsiqah*. Adapun Tsa'labah bin Zuhdam adalah seorang sahabat dari suku Hanzhalah. Ia pernah datang kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dan mendengar riwayat dari beliau. Lihat, *al-Muhalla* V/51.

830 Diriwayatkan oleh Ibnu Hazm berikut *sanad*nya bersumber dari Ibnu Abbas dengan redaksi, *"Lewat lisan Nabi kalian, Allah mewajibkan shalat empat rakaat saat tidak sedang dalam perjalanan, dan dua rakaat dalam perjalanan, dan satu rakaat ketika sedang dalam keadaan takut."* Lihat, *al-Muhalla* IV/288. Ulama-ulama Zhâhiri juga cenderung padanya.

841 Tentang shalat *khauf* di lembah Nakhl, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melakukannya dua gelombang, seperti yang diriwayatkan dari Jabir dan Abu Bakrah. Diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Jabir, *"Sesungguhnya ia pernah shalat khauf bersama Nabi shallallahu alaihi wa sallam. Beliau shalat dua rakaat bersama satu kelompok, dan shalat dua rakaat lagi bersama kelompok yang lain..."* Bukhâri meriwayatkan hadits ini secara ringkas. Diriwayatkan oleh Imam Syafi'i, an-Nasa'i, dan Ibnu Khuzaimah dari jalur *sanad* al-Husain dari Jabir, *"...pada dua rakaat pertama beliau salam, lalu beliau shalat duarakaat lagi bersama kelompok yuang lain."* hadits yang bersumber dari Abu Bakrah diriwayatkan oleh Ibnu Hibban, al-Hakim, dan ad-Daruquthni.
Ibnu al-Qaththan menilai hadits ini mengandung *'illat* (cacat), karena Abu Bakrah baru masuk Islam beberapa waktu setelah berlakunyashalat *khauf*. Tetapi menurut al-Hâfizh, itu bukan merupakan *'illat*, karena hal itu bisa disebut *mursal* sahabat. Lihat, *at-Talkhîsh* II/75.

7. Seperti yang dikemukakan dalam hadits Ibnu Umar tentang tata cara shalat *khauf* yang juga pernah dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Ketika ditanya tentang shalat *khauf*, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "Mula-mula Imam bersama kelompok pertama shalat satu rakaat, sementara kelompok kedua dalam posisi menghadap ke arah musuh dan belum memulai shalat. Setelah selesai satu rakaat, kelompok pertama ini mundur menggantikan posisi kelompok kedua, namun mereka belum salam. Giliran kelompok kedua maju ke depan untuk memulai shalat bersama Imam. Setelah selesai satu rakaat, sang Imam menyingkir karena ia sudah menyelesaikan dua rakaat. Selanjutnya dua kelompok tersebut melanjutkan shalat mereka masing-masing yang kurang satu rakaat lagi. Dengan demikian mereka telah menyelesaikan dua rakaat.[842]

Jika keadaan perang cukup mencekam, boleh melakukan shalat *khauf* dengan berjalan, berdiri, atau berkendaraan, baik menghadap kiblat atau tidak. Di antara ulama-ulama yang berpendapat seperti itu ialah Imam Malik seperti yang dikutip oleh Asyhab, dan beberapa ulama lainnya. Kata Abu Umar, ulama yang berpedoman pada hadits Ibnu Umar ini mengutip pendapat ulama-ulama Madinah yang menurut mereka lebih kuat daripada yang lain. Lagi pula pendapat ini lebih cocok dengan aturan dasar tentang tata cara shalat *khauf*, yaitu kelompok pertama dan kelompok kedua sama-sama menyelesaikan shalatnya setelah sang Imam menyingkir.

Berdasarkan keterangan hadits ini, mayoritas ulama berpendapat bahwa dalam situasi yang genting, shalat *khauf* boleh dilakukan dengan menghadap kiblat atau tidak, bahkan tanpa ruku' dan sujud.[843] Tetapi hanya dengan menggunakan isyarat saja. Menurut Imam Abu Hanifah, shalat *khauf* harus dengan menghadap kiblat, dan ketika situasi sedang sangat genting tidak boleh dilakukan shalat *khauf*.[844]

Silang pendapat tersebut karena shalat *khauf* yang dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* berbeda dengan aturan-aturan dasar shalat *khauf*. Menurut sebagian ulama, tujuh tata cara tentang shalat *khauf* tadi boleh dilakukan. Terserah mana yang dipilih. Yang membedakan tata caranya ialah situasi dan kondisinya yang memang berbeda.

d. Shalatnya Orang Sakit

Para ulama sepakat bahwa orang yang sakit tetap diperintah menunaikan shalat.

---

842 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Ibnu Umar *radhiyallahu 'anhuma*, ia berkata, "*Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam shalat khauf satu rakaat bersama salah satu kelompok. Sementara posisi kelompok yang satunya tengah menghadap ke musuh. Setelah kedua kelompok tersebut saling bertukar posisi, beliau lalu shalat bersama kelompok kedua dan salam. Jadi, beliau shalat bersama mereka semua masing-masing satu rakaat.*" Lihat, *Nail al-Authâr* II/361.
Tentang tata cara shalat *khauf* lainnya, terdapat dalam hadits Ibnu Mas'ud yang diriwayatkan oleh Abu Dawud. Lihat, *Nail al-Authâr* II/362.

843 Ini juga pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Kâfî* I/217. Juga pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Muhadz-dzab Ma'a al-Majmû'* IV/279. Dan juga pendapat Imam Ahmad serta mayoritas ulama. Lihat, *al-Mughnî* II/416.

844 Kata al-Kasani, jika dalam keadaan yang sangat genting, sehingga tidak mungkin bisa turun dari kendaraan, maka boleh melakukannya di atas kendaraan dengan memberi isyarat, berdasarkan firman Allah *Ta'âla*, "*Jika kalian merasa takut, maka boleh shalat dengan berjalan kaki atau dengan berkendara.*" Sedapat-dapatnya harus bisa menghadap kiblat. Boleh melakukannya sendiri-sendiri. Bahkan berdasarkan pengertian lahiriah hadits, tidak boleh berjama'ah. Tetapi Muhammad memperbolehkannya. Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* II/620, dan *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/292.

Jika tidak mampu shalat dengan berdiri ia boleh shalat dengan duduk. Dan jika ia tidak mampu ruku' atau sujud atau kedua-duanya, ia boleh dengan menggunakan isyarat sebagai gantinya.

Mereka berbeda pendapat tentang orang sakit yang bagaimana yang boleh shalat dengan duduk serta bagaimana cara duduknya, dan tentang bagaimana cara shalat orang yang tidak mampu duduk maupun berdiri.

Perihal siapa yang boleh shalat dengan posisi duduk, menurut sebagian ulama, yaitu orang yang tidak mampu berdiri sama sekali.[845] Dan menurut sebagian ulama yang lain, yaitu orang yang sangat berat untuk berdiri karena sakit. Imam Malik setuju pada pendapat yang terakhir ini.[846]

Silang pendapat tersebut karena persoalan, apakah yang menggugurkan kewajiban berdiri itu karena alasan berat atau karena memang tidak sanggup. Dalam hal ini, tidak ada *nash* yang menjelaskannya.

Perihal cara duduknya, menurut sebagian ulama, yaitu seperti dengan posisi bersila, yakni duduk sebagai ganti berdiri. Tetapi Ibnu Mas'ud menghukumi makruh duduk seperti itu. Ulama-ulama yang tidak mempermasalahkan posisi duduk bersila, mereka tidak membedakannya dengan duduk *tasyahud*. Menurut sebagian ulama yang lain, ia shalat dengan posisi berbaring Menurut sebagian ulama yang lain, ia duduk dengan posisi apa saja yang membuatnya merasa nyaman. Dan menurut sebagiannya lagi, ia duduk dengan posisi kaki menghadap ke kiblat

Juga ada sebagian ulama yang berpendapat, jika tidak sanggup duduk, boleh dengan tidur miring. Dan jika tidak sanggup tidur miring, boleh dengan tidur terlentang sambil menghadapkan sepasang kaki ke arah kiblat semampunya. Inilah pendapat yang dipilih oleh Ibnu al-Mundzir.[847]

D. SHALAT YANG BUKAN ADÂ'

Bagian ini berisi gerakan-gerakan shalat yang tidak harus dilakukan seketika. Ini mungkin karena bisa diulang, bisa di*qadha'*, dan

845 Dikutip oleh an-Nawawi dari Imam Haramain salah seorang penganut mazhab Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* IV/186.

846 Lihat, *al-Kâfî* I/201. Pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* IV/186. Pendapat Imam Ahmad. Lihat, *Manâr as-Sabîl* I/132. Dan juga pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/204.

847 Menurut ulama-ulama mazhab Hanafi tentang shalat posisi miring diperbolehkan sambil menghadapkan kakinya ke arah kiblat. Jika tidak bisa, boleh dalam posisi terlentang dengan menghadapkan muka ke kiblat. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/205.
Pendapat Imam Syafi'i ada tiga versi. *Pertama*, yang *shahîh* ialah seperti yang terdapat dalam *al-Umm* dan dikemukakan oleh al-Buwaithi, yakni mengambil posisi miring ke kanan sambil menghadapkan wajah ke kiblat. Tetapi juka mengambil posisi miring ke kiri juga sah, meskipun makruh. Ini pendapat Imam Malik, Imam Ahmad, dan Dawud. Umar dan Ibnu Umar juga berpendapat seperti ini. *Kedua*, tidur terlentang dengan posisi kaki menghadap ke kiblat, dan berbantalkan sesuatu. Dan ketiga, tiduran dalam posisi miring dengan menghadapkan telapak kaki bagian bawah ke kiblat. Lihat, *al-Majmû'* IV/186.
Menurut Imam Ahmad, jika shalat dengan posisi tidur miring ke kanan dan menghadap ke kiblat tidak mampu dilakukan, maka haruslah terlentang dengan menghadapkan sepasang kaki ke kiblat. Lihat, *Manâr as-Sabîl* I/122. Imam Malik lebih mendahulukan posisi terlentang daripada posisi miring. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 67.
Dalam masalah ini ada dua hadits. *Pertama*, hadits Imran bin Hashin, ia berkata, *"Aku menderita ambeien. Lalu aku bertanya kepada Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam tentang cara shalatku."* Beliau bersabda, *"Shalatlah dengan posisi berdiri. Jika tidak mampu, dengan posisi duduk. Dan jika tidak mampu, maka dengan posisi tiduran miring."* Diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Muslim. an-Nasa'i menambahkan, *"...dan jika masih tidak mampu, maka dengan terlentang. Allah tidak akan membebani di luar kemampuan jiwa seseorang."* Lihat, *Nail al-Authâr* II/224.
Hadis kedua bersumber dari Ali bin Abu Thalib *radhiyallahu 'anhu* dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, beliau bersabda, *"Jika mampu, orang yang sakit shalat dengan posisi berdiri. Jika tidak mampu, hendaknya shalat dengan posisi duduk. Jika tidak mampu bersujud, ia cukup dengan menggunakan isyarat, dan posisi sujudnya lebih rendah daripada ruku'nya. Jika tidak mampu berdiri, maka shalat lah dengan posisi tiduran miring ke kanan sambil menghadap kiblat. Jika tidak mampu, maka mengambil posisi terlentang dengan menghadapkan kaki ke kiblat."* hadits ini diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dan al-Baihaqi. Kata asy-Syaukani, dalam *isnâd* hadits ini terdapat nama Husain bin Zaid, seorang perawi yang dinilai *dha'îf* oleh Ibnu al-Madini, dan oleh al-Hasan bin *al-Husain* al-Arabi. Kata al-Hâfizh ia adalah seorang perawi yang haditsnya diabaikan. Dan kata an-Nawawi, hadits ini *dha'îf*." Lihat, *Nail al-Authâr* II/225, dan *al-Majmû'* IV/186.

mungkin bisa mengganti apa yang lebih maupun yang kurang. Intinya, dalam bagian ini ada tiga bahasan. *Pertama,* tentang mengulang. *Kedua,* tentang meng*qadha`*. Dan *ketiga,* tentang mengganti dengan sujud *sahwi.*

1. Mengulang

Pembahasan di sini ialah tentang hal-hal yang menuntut pengulangan, yaitu hal-hal yang dapat membatalkan shalat. Para ulama sepakat bahwa orang yang shalat tanpa bersuci, baik karena lupa atau sengaja, ia wajib mengulangi shalatnya. Begitu pula orang yang shalat dengan tidak menghadap ke kiblat, baik karena lupa atau sengaja. Alhasil, setiap orang yang merusak salah satu syarat sahnya shalat, ia wajib mengulangi shalatnya. Kalau mereka berselisih dalam masalah ini itu karena perselisihan mereka tentang syarat-syarat yang dianggap sah.

Di sini ada beberapa masalah yang terkait dalam bab ini di luar kewajiban-kewajiban shalat yang mereka perselisihkan, sebagaimana yang telah kami kemukakan sebelumnya. Diantaranya, mereka sepakat bahwa hadas dapat membatalkan shalat. Tetapi mereka berbeda pendapat, apakah shalat harus diulang dari awal jika setelah berlalu satu atau dua rakaat belakangan baru terjadi hadas? Atau cukup meneruskan sisa rakaat yang belum terlaksana? Menurut mayoritas ulama, tidak boleh diteruskan, baik karena hadas atau alasan lainnya yang membatalkan shalat. Kecuali karena alasan keluar darah dari hidung atau mimisan.[848] Ini juga pendapat Imam Syafi'i.[849] Menurut ulama-ulama Kufah, untuk semua hadas cukup meneruskan saja rakaat yang belum dilakukan.[850]

a. Di ulang dari Awal atau Tidak?

Silang pendapat ini terjadi karena tidak ada satu pun hadits Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang menjelaskan kebolehan hal itu. Hanya ada satu riwayat *shahîh* dari Ibnu Umar yang menyatakan bahwa seseorang yang mengeluarkan darah dari hidung saat sedang shalat, ia boleh meneruskan shalatnya tanpa perlu berwudhu lagi. Ulama-ulama yang menerima hadits *mauqûf* sebagai *hujjah*, mereka memperbolehkan hal itu, karena tidak mungkin melakukannya berdasarkan *qiyâs*. Ulama-ulama yang menganggap darah yang keluar dari hidung bukan hadas, mereka memperbolehkan meneruskan shalat tidak dari awal hanya khusus untuk masalah yang satu ini saja. Inilah pendapat Imam Malik. Ulama-ulama yang menganggap darah yang keluar dari hidung termasuk hadas, mereka memperbolehkan meneruskan shalat tanpa mengulangi dari awal untuk semua jenis hadas. Sementara ulama-ulama yang memandang masalah ini apa adanya dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* mereka cenderung pada kesepakatan atau *ijmâ'* bahwa orang yang berpaling dari kiblat berarti keluar dari shalat. Begitu

848 Antara lain ialah Imam Malik. Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/272. Jika ia yakin akan kehabisan waktu, maka ia harus shalat. Jika tidak, ia boleh menangguhkannya. Lihat, *Muqaddimah Ibni Rusyd* I/21.

849 Dalam masalah ini ada dua versi pendapat Imam Syafi'i. Menurut pendapat versi baru (*qaul jadîd*), dan ini yang *shahîh*, shalatnya batal. Dan menurut pendapat versi lama (*qaul qadîm*), shalatnya tidak batal. Tetapi membatalkan wudhu, sehingga harus berwudhu lagi lalu meneruskan shalat. Lihat, *al-Majmû'* IV/5. Yang setuju pada pendapat versi baru ialah Imam Ahmad. Ini juga pendapat al-Hasan, Atha', Ibrahim an-Nakha`i, dan Makhul. Ada versi pendapat ketiga dari Imam Syafi'i; yakni kalau hadasnya keluar dari lubang alat kelamin atau anus, maka harus memulai lagi. Tetapi jika keluar dari selainnya, ia boleh meneruskannya. Namun yang *shahîh* ialah pendapat pertama. Lihat, *al-Mughnî* II/102.

850 Menurut mereka, boleh meneruskan jika keluarnya tanpa sengaja. Jika terjadi hadas karena sengaja sebelum shalatnya selesai, maka shalatnya batal, sehingga dilarang diteruskan. Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* II/576. Dalil yang menunjukkan boleh meneruskan, bukan memulai lagi, ialah hadits yang diriwayatkan oleh Aisyah *radhiyallahu 'anha*, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Barangsiapa yang muntah-muntah atau mimisan di tengah shalatnya, hendaklah membatalkannya dan berwudhu kembali baru ia boleh meneruskan lagi shalatnya."* Diriwayatkan oleh Ibnu Majah, dan al-Baihaqi dengan *isnâd* yang lemah, dari riwayat Ismail bin Iyasy. Kata an-Nawawi, hadits Aisyah disepakati *dha'îf*. Lihat, *al-Majmû'* IV/4.

pula jika setelah terjadi hadas atau hidung berdarah, orang tersebut melakukan gerakan-gerakan yang banyak. Maka ia harus mengulang shalatnya dari awal.

b. Sutrah yang Tak Terpasang

Para ulama berselisih pendapat, misalnya mengenai seseorang sedang shalat tanpa memasang sekat *(sutrah)* di depannya lalu ada orang lewat di hadapannya, atau dengan memasang sekat di depannya tapi yang dilewati ialah celah antara sekat dengan orang yang yang shalat tersebut, apakah ia harus membatalkan shalatnya? Menurut mayoritas ulama, shalatnya tidak batal, dan ia juga tidak wajib mengulang.[851] Menurut sebagian ulama, jika yang lewat seorang wanita, atau keledai atau anjing hitam, shalatnya batal.[852]

Silang pendapat dalam masalah ini karena ada hadits berupa ucapan yang bertentangan dengan hadits berupa tindakan. Diriwayatkan oleh Muslim sebuah hadits yang bersumber dari Abu Dzar, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْمَرْأَةُ وَالْحِمَارُ وَالْكَلْبُ الْأَسْوَدُ

"Shalat menjadi batal oleh seorang wanita, seekor keledai, dan seekor anjing hitam."[853]

Di sisi lain, Muslim dan al-Bukhari meriwayatkan hadits yang bersumber dari Aisyah, sesungguhnya ia berkata, "Aku pernah terlentang seperti terlentangnya jenazah di hadapan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* saat beliau sedang shalat."[854]

Pendapat mayoritas ulama tersebut juga dikutip dari Ali bin Abu Thalib dan Ubai. Mereka semua sepakat, makruh hukumnya shalat orang yang shalat sendirian atau orang yang shalat sebagai Imam tanpa memasang sekat *(sutrah)* jika dilewati oleh orang lain, dan tidak apa-apa kalau orang lain tersebut lewat di luar sekat. Menurut mereka, juga tidak apa-apa jika yang dilewati ialah orang yang shalat sebagai makmum. Hal itu berdasarkan hadits Ibnu Abbas dan lainnya, ia berkata, "Aku datang dengan naik keledai. Saat itu aku sudah berusia baligh, dan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tengah mengimami jamaah. Setelah lewat di depan salah satu shaf, aku turun dan melepaskan keledai itu agar merumput. Kemudian aku menyusup dalam shaf, dan tidak ada seorang pun yang menegurku."[855]

Ini hadits *musnad*, sehingga perlu ditinjau. Alasan mayoritas ulama yang menganggap makruh lewat di depan orang yang sedang shalat, adalah berdasarkan hadits yang berisi ancaman terhadap hal itu, yakni sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, ".....maka hendaklah bunuh orang itu, karena sesungguhnya ia adalah setan."[856]

---

851 Ini juga pendapat empat Imam mazhab. Menurut pendapat Imam Ahmad, seperti yang dikutip oleh Ibnu Hazm dari mazhab Zhâhiri, jika lewat seorang wanita, atau anjing hitam, atau keledai, shalat menjadi batal. Tetapi versi lain dari pendapat Imam Ahmad yang dikutip oleh *al-Atsram* menyatakan, bahwa shalatnya tidak batal. Lihat, *Nail al-Authâr* II/12.

852 Juga pendapat ulama-ulama mazhab Zhâhiri. Di antara para sahabat yang berpendapat seperti ini ialah Abu Hurairah, Anas, Ibnu Abbas, Abu Dzar, dan Ibnu Umar. Lihat, *Nail al-Authâr* II/12.

853 Diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Bukhâri. Lihat, *Nail al-Authâr* II/12.

854 Hadis ini diriwayatkan oleh jamaah, kecuali at-Tirmidzi. Redaksinya, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam melakukan shalat malam, sementara aku terlentang laksana jenazah antara beliau dan kiblat. Ketika akan melakukan shalat witir beliau membangunkan aku sehingga aku pun melakukan witir."* Lihat, *Nail al-Authâr* II/10.

855 Diriwayatkan oleh jamaah. Di dalamnya disebutkan, *"Beliau shalat bersama para sahabat di Mina menghadap ke selain dinding."* Lihat, *Nail al-Authâr* II/16.

856 Diriwayatkan oleh jamaah, kecuali at-Tirmidzi dan Ibnu Majah, dengan redaksi seperti ini bersumber dari Abu Sa'id. Lihat, *Nail al-Authâr* II/7. Dan Diriwayatkan oleh Muslim serta Ibnu Majah bersumber dari Ibnu Umar, dengan redaksi, *"...karena setan bersamanya."*

c. Meniup

Para ulama berselisih pendapat tentang hukum meniup dalam shalat. Dalam hal ini ada tiga pendapat. Sebagian ulama ada yang menghukuminya makruh, dan jika dilakukan maka tidak wajib mengulangi shalat. Sebagian ada yang mewajibkan mengulanginya.[857] Dan sebagian lagi membedakan antara meniup yang sampai bersuara dan yang tidak sampai bersuara.[858]

Silang pendapat dalam masalah ini, karena ada perbedaan pandangan, apakah meniup itu termasuk bicara atau tidak.

d. Tertawa

Para ulama sepakat bahwa tertawa itu dapat membatalkan shalat. Tetapi mereka berselisih pendapat tentang hukum tersenyum dalam shalat.

Silang pendapat dalam masalah ini, karena ada perbedaan pandangan, apakah tersenyum bisa disamakan dengan tertawa atau tidak.

e. Menahan Buang Air

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum shalat orang yang sambil menahan buang air. Mayoritas ulama menganggapnya makruh, berdasarkan hadits Zaid bin Arqam,[859] ia bercerita, aku pernah mendengar Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "Jika salah seorang kalian ingin buang air besar, lakukanlah sebelum shalat."[860]

Juga berdasarkan hadits yang bersumber dari Aisyah, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau bersabda,

لَا يُصَلِّي أَحَدُكُمْ بِحَضْرَةِ الطَّعَامِ وَلَا هُوَ يُدَافِعُهُ الْأَخْبَثَانِ

"Janganlah salah seorang kalian shalat di depan makanan, dan janganlah ia shalat sambil menahan buang air besar atau buang air kecil."[861]

Dan juga berdasarkan riwayat dari Umar yang melarang hal itu.

Menurut pendapat sebagian ulama, shalatnya batal dan wajib diulangi. Ibnu al-Qasim juga mengutip pendapat dari Imam Malik yang menyatakan bahwa shalatnya orang yang sambil menahan buang air itu hukumnya batal dan ia harus mengulang secara surut.

Silang pendapat ini karena ada beda pemahaman terhadap larangan dalam hadits tadi, apakah itu menunjukkkan batalnya shalat, atau menunjukkan bahwa orang yang melakukannya hanya berdosa, karena perbuatan yang terkait dengan larangan itu wajib atau boleh.

Ulama-ulama yang menganggap shalat orang itu batal, mereka berpedoman pada hadits yang diriwayatkan oleh ulama-ulama Syiria yang bersumber dari Tsauban atau dari Abu Hurairah, dari Nabi *shallallahu*

857 Pendapat Imam Syafi'i, Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan Imam Ahmad, bahwa jika seseorang mengucapkan lebih dari dua huruf dengan sengaja dan tahu akan keharamannya, maka shalatnya batal. Begitu pula sebaliknya. Kata Ibnu al-Munzdir, shalatnya tidak batal secara mutlak. Lihat, *al-Majmû'* IV/20, dan *al-Mughnî* II/52.

858 Pendapat Imam Abu Hanifah dan Muhammad, makruh hukumnya meniup yang tidak sampai terdengar. Jika terdengar, shalatnya batal. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/248.

859 Zaid bin Arqam bin Zaid bin Nu'man al-Anshari al-Khazraji, seorang sahabat yang terkenal dengan panggilan Abu Amr. Ada yang mengatakan, alias Abu Amir. Ada yang mengatakan, alias Abu Sa'id. Dan juga ada yang mengatakan, Abu Anisah. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah.*

860 Diriwayatkan oleh empat Imam pemilik kitab *Sunan*, dengan redaksi, *"Jika salah salah seorang kalian ingin ke jamban, sementara iqamat shalat diserukan, hendaklah ia dahulukan ke jamban."* Mereka meriwayatkannya dari Hisyam dari ayahnya dari Abdullah bin Arqam, ia bercerita, aku pernah mendengar Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"..."* Kata at-Tirmidzi, hadits ini hasan *shahîh*. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/102.

861 Diriwayatkan oleh Muslim dan Abu Dawud. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/101.

alaihi wa sallam, beliau bersabda, "Tidak boleh seorang mukmin shalat dalam keadaan sangat menahan buang air."[862]

Kata Abu Umar bin Abdul Barr, *sanad* hadits ini *dha'îf,* sehingga tidak bisa dijadikan *hujjah.*

f. Menjawab dalam Shalat

Para ulama berbeda pendapat tentang orang shalat yang menjawab salam. Menurut Sa'id bin al-Musayyab, Hasan bin Abu al-Hasan al-Bashri, dan Qatadah,[863] orang yang sedang shalat boleh menjawab salam. Menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i,[864] tidak boleh menjawab salam dengan ucapan, tetapi boleh dengan isyarat. Menurut Nu'man,[865] tidak boleh menjawab salam secara mutlak, baik dengan ucapan maupun dengan isyarat. Menurut sebagian ulama, boleh menjawab salam dalam batin. Dan menurut sebagian ulama yang lain, salam tersebut dijawab kalau sudah selesai shalat.[866]

Silang pendapat tersebut karena persoalan, apakah menjawab salam termasuk bicara yang dilarang dalam shalat atau tidak. Ulama-ulama yang menganggapnya termasuk bicara yang dilarang, dan men*takhsîsh* perintah menjawab salam dalam firman Allah *Ta'âla* surat **An Nisa' ayat 86**, "*Apabila kamu diberi suatu penghormatan, balaslah dengan yang lehih baik atau yang sama*", dengan hadits-hadits yang melarang berbicara dalam shalat, mereka mengatakan, tidak boleh hukumnya menjawab salam dalam shalat. Sebaliknya ulama-ulama yang menganggapnya tidak termasuk bicara yang dilarang, atau men*takhsîsh* hadits-hadits yang melarang menjawab salam dengan perintah untuk menjawabnya, mereka mengatakan, boleh hukumnya menjawab salam dalam shalat.

Kata Abu Bakar bin al-Mundzir, orang sedang shalat yang tidak menjawab salam, berarti ia menyalahi sunnah. Soalnya diberitahukan oleh riwayat Habib bahwa ketika sedang shalat Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* pernah menjawabi salam dengan isyarat[867] terhadap orang-orang yang mengucapkannya kepada beliau.

2. *Qadha`* (Membayar)

Pembicaraan dalam bahasan ini meliputi, tentang orang yang wajib meng*qadha`* shalat, tentang tata cara *qadha`*, dan tentang syarat-syarat dan waktu-waktunya.

a. Orang yang Wajib Meng*qadha`* Shalat

Kaum muslimin sepakat, orang yang wajib meng*qadha`* shalat ialah orang yang meninggalkan shalat karena lupa atau tidur yang tidak disengaja. Tetapi mereka berbeda pendapat tentang orang yang meninggalkan shalat karena sengaja atau karena pingsan. Kesepakatan mereka tadi berdasarkan sabda

862 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan Ibnu Majah bersumber dari Abu Hurairah, dengan redaksi, *"Tidak halal bagi seorang iman yang beriman kepada Allah dan hari kiamat shalat dalam keadaan sedang sangat menahan keinginan buang air sampai ia merasa lega."* Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/102.

863 Lihat, *al-Mughnî* II/60.

864 Dan Imam Ahmad. Menurut mereka, shalat orang yang menjawab salam dan mendoakan orang yang bersin itu batal, sehingga ia wajib mengulang. Lihat, *al-Majmû'* IV/24, dan *al-Mughnî* II/60.

865 Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* II/617.

866 Ini diriwayatkan dari Abu Dzar, Atha', Ibrahim an-Nakha'i, dan Dawud. Lihat, *al-Mughnî* II/60.

867 Diriwayatkan dari Shuhaib, ia berkata, *"Aku lewat dan melihat Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam sedang shalat. Aku mengucapkan salam dan berbicara kepada beliau, dan beliau pun menjawabi salamku "* Bersumber dari Ibnu Umar, ia berkata, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam keluar rumah sedang menuju Quba untuk shalat di sana. Lalu muncullah beberapa orang Anshar lalu mengucapkan salam kepada beliau, dan beliau pun menjawab salam mereka dalam keadaan sedang shalat."* Aku bertanya kepada Bilal, *"Bagaimana cara Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menjawabi salam mereka ketika sedang shalat?"* Bilal menjawab, *"Dengan isyarat (sambil memperagakan contohnya)."*

dan tindakan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Sabdanya, "Beban kewajiban dihilangkan dari tiga orang ...."[868] Salah satunya yakni dari orang yang tidur sampai bangun. Dan hadits, "Apabila salah saorang kalian tidur sehingga meninggalkan shalat atau lupa tidak melakukannya, hendaklah ia shalat begitu ia ingat."[869]

Dan juga riwayat hadits yang menyatakan, bahwa sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* pernah tidur sehingga meninggalkan shalat sampai lewat waktunya, kemudian beliau meng*qadha*`nya.[870]

Perihal orang yang meninggalkan shalat dengan sengaja sampai kelewat waktunya, menurut mayoritas ulama, ia berdosa dan juga wajib meng*qadha*`nya.[871] Menurut ulama-ulama mazhab Zhâhiri, ia hanya berdosa tetapi tidak wajib meng*qadha*`nya. Salah seorang ulama yang cenderung pada pendapat ini ialah Abu Muhammad bin Hazm.

Silang pendapat para ulama tersebut, karena mereka berbeda tentang dua hal. *Pertama,* tentang kebolehan menggunakan *qiyâs* menurut syariat. Dan *kedua,* tentang meng*qiyâs*kan orang yang sengaja dengan orang yang lupa.

Ulama-ulama yang mewajibkan *qadha*` beralasan bahwa orang yang meninggalkan shalat karena ada uzur yang dibenarkan oleh syariat, yakni karena lupa atau tidur tanpa disengaja, toh tetap wajib *qadha*`, apalagi orang yang meninggalkan shalat dengan sengaja yang tanpa uzur. Tentu malah lebih diwajibkan meng*qadha*`nya. Dan ulama-ulama yang tidak mewajibkan *qadha*` beralasan bahwa orang yang meninggalkan shalat dengan uzur yang dibenarkan oleh syariat, tidak bisa disamakan dengan orang yang meninggalkan shalat secara sengaja, karena kewajiban shalat itu terikat dengan ketentuan-ketentuan waktu, kecuali bagi orang yang terkena uzur karena lupa atau tidur yang dibolehkan di luar waktu yang telah ditentukan, yakni dengan cara meng*qadha*`nya. Adapun tentang orang yang dengan sengaja meninggalkan shalat, persoalannya lain. Jadi, hukumnya pun lain. Ia memang berdosa, tetapi tidak wajib meng*qadha*`nya.

Perihal orang yang meninggalkan shalat karena pingsan, menurut sebagian ulama, ia tidak wajib meng*qadha*`nya.[872] Menurut sebagian ulama yang lain, ia wajib meng*qadha*`nya.[873] Menurut sebagian ulama yang lain lagi, ia wajib meng*qadha*` dalam batas tertentu.[874] Ulama-ulama yang tidak mewajibkan meng*qadha*`, menyamakan orang yang pingsan dengan orang gila. Dan ulama-ulama yang tidak mewajibkannya menyamakan orang pingsan dengan orang yang tidur.

---

868 Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, an-Nasa`i, Ibnu Majah, dan al-Hakim dengan redaksi, *"Beban kewajiban agama dihilangkan dari tiga orang; yakni dari orang yang tidur sampai ia bangun, dari orang yang tidak waras sampai ia waras, dan dari anak kecil sampai ia baligh."* Lihat, *al-Jâmi' as-Shaghîr* II/24.

869 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, an-Nasa`i, dan at-Tirmidzi yang menilainya *shahîh*, dengan redaksi, *"Tidak ada istilah lalai saat sedang tidur. Sesungguhnya lalai itu terjadi dalam keadaan sedang terjaga. Apabila salah seorang dari kalian tidur sehingga meninggalkan shalat atau lupa tidak melakukannya, hendaklah ia shalat begitu ia ingat."* Lihat, *Nail al-Authâr.*

870 Diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, Ibnu Khuzaimah, dan Ibnu Hibban tentang kisah tidur mereka sehingga meninggalkan shalat shubuh sampai matahari terbit.

871 Kata an-Nawawi, itulah yang disepakati oleh para ulama. Lihat, *al-Majmû'* II/68.

872 Juga pendapat Imam Syafi'i dan Imam Malik. Lihat, *al-Majmû'* II/62. Lihat, *al-Madûnah* I/92.

873 Juga pendapat Imam Ahmad bin Hanbal. Jadi, ia wajib meng*qadha*` semua shalat yang ia ditinggalkannya sewaktu pingsan. Lihat, *Mukhtashar al-Kharqî Ma'a al-Mughnî* I/400.

874 Pendapat Imam Abu Hanifah, maksimal ia harus meng*qadha*` shalat sehari semalam. Selebihnya ia tidak wajib meng*qadha*`. Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* I/219.

b. Tata Cara *Qadha'*

Perihal tata cara meng*qadha'*, ada dua macam. *Pertama,* meng*qadha'* shalat secara utuh mulai *takbiratul ihram* sampai salam. *Kedua,* meng*qadha'* shalat secara tidak utuh, yakni hanya meng*qadha'* rakaat tertentu. Meng*qadha'* shalat secara utuh harus memperhatikan tentang tata caranya, syarat-syaratnya, dan waktunya.

Pada hakikatnya, tata cara shalat *qadha'* dengan shalat yang bukan *qadha'* atau *adâ'* sama saja. Yang diperselisihkan oleh para ulama ialah tentang waktunya. Misalnya, shalat yang ditinggalkan saat menetap di rumah karena lupa, dan belakangan baru teringat ketika dalam bepergian jauh, atau shalat yang ditinggalkan karena lupa pada saat bepergian jauh dan belakangan baru teringat ketika sudah sampai di rumah. Dalam masalah ini ada tiga pendapat.

Menurut Imam Malik dan murid-muridnya,[875] di*qadha'* berdasarkan waktu yang berlaku pada saat meninggalkan shalat, bukan berdasarkan waktu pada saat ingat. Atau dengan kata lain, pada saat di rumah shalat yang diringgalkan adalah empat rakaat, maka ketika teringat pada saat bepergian jauh, yang di*qadha'* tetap empat rakaat. Sebaliknya jika ada seseorang meninggalkan shalat karena tidur atau karena lupa, maka ia harus melakukan shalat yang ditinggalkan itu begitu ingat. Jika seseorang meninggalkan shalat empat rakaat pada saat bepergian jauh, maka begitu teringat sesampai di rumah, ia boleh meng*qadha'*nya hanya dengan dua rakaat dengan cara meng*qashar*. Menurut Imam Syafi'i,[876] di*qadha'* berdasarkan waktu yang berlaku normal, yakni shalat orang yang tidak bepergian jauh, tidak boleh menggunakan standar *qashar* walaupun shalat tersebut ditinggalkan pada saat bepergian jauh.[877] Dan menurut sebagian ulama yang lain, di*qadha'* berdasarkan waktu pada saat teringat. Jika teringat pada saat bepergian jauh, maka di*qadha'* dengan *qashar*. Dan jika teringat pada saat di rumah, maka sesuai dengan shalat yang berlaku untuk orang yang tidak bepergian jauh.

Silang pendapat tersebut muncul karena beda dalam hal cara meng*qiyâs*kan, apakah di*qiyâs*kan dengan orang yang meninggalkan shalat pada saat sehat lalu baru teringat pada saat jatuh sakit, atau di*qiyâs*kan dengan orang yang meninggalkan shalat pada saat sakit lalu baru teringat pada saat sehat. Ulama-ulama yang menyamakan *qadha'* di atas dengan *qadha'* orang sakit, jelas *qadha'*nya menggunakan standar waktu pada saat ingat. Kalau teringatnya pada saat musafir, maka boleh di*qadha'* seperti shalat orang musafir. Kalau teringat saat di rumah, maka harus di*qadha'* seperti shalat yang berlaku untuk orang yang bukan musafir. Ulama-ulama yang menyamakannya dengan masalah utang piutang, maka *qadha'*nya harus sama dengan shalat yang ditinggalkan.

875 Lihat, *al-Kharsyî 'ala Muktashar Khalîl* II/58. Kalau ia shalat secara penuh, hukumnya sah. Ini juga pendapat Imam Abu Hanifah. Orang yang terlambat melakukan shalat, ia harus meng*qadha'* yang sesuai dengannya. Seorang musafir yang terlambat melakukan shalat qashar zuhur misalnya, hendaknya meng*qadha'* dua rakaat saja, meskipun hal itu ia lakukan ketika sudah sampai di rumah. Lihat, *al-Mughnî* II/282, dan *al-Fiqh 'ala Mazhab al-Arba'ah* I/492.

876 Ini pendapat versi baru Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* IV/221. Dan juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/282.

877 Menurut al-Muzani, salah seorang murid Imam Syafi'i, seperti yang dikutip oleh asy-Syairazi dalam *al-Madzhab*, orang yang sudah tiba di rumah bila terlambat melakukan shalat, maka boleh meng*qashar*. Sama seperti yang berlaku dengan puasa. Lihat, *al-Muhadz-dzab Ma'a al-Majmû'* I/221.
Tetapi Ibnu Qudamah dalam *al-Mughnî* mengutip kesepakatan para ulama, bahwa kalau seseorang lupa shalat ketika masih di rumah, dan baru ingat saat sudah dalam perjalanan, maka ia wajib meng*qadha*'nya secara penuh. Imam Ahmad dan Ibnu al-Munzdir setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Mughnî* II/282.

Jadi, kalau yang ditinggalkan empat rakaat, maka harus di*qadha'* dengan empat rakaat pula. Begitu seterusnya. Sementara ulama-ulama yang menggunakan standar shalat biasa, yakni shalat yang berlaku bagi orang yang bukan musafir, tidak menempuh *qiyâs*, hanya memilih jalur yang lebih hati-hati, karena *qashar* itu sifatnya bukan keharusan, tetapi merupakan kemurahan.

c. Syarat-Syarat *Qadha'* dan Waktunya

Salah satu syarat *qadha'* yang diperselisihkan oleh para ulama ialah soal *tartîb* atau urut-urutannya. Sebab, mereka juga berselisih pendapat tentang kewajiban meng*qadha'* shalat-shalat yang terlupakan secara urut, yakni mana yang harus didahulukan antara shalat-shalat yang terlupa atau melakukan shalat yang diwajibkan pada waktunya, dan antara sesama shalat-shalat yang terlupakan. Menurut Imam Malik, shalat *qadha'* wajib didahulukan, meskipun waktu yang shalat yang sudah tiba telah lewat waktunya. Lalu shalat yang sedang tiba waktunya tersebut di*qadha'* pada waktu berikutnya. Jika seseorang melakukan shalat yang sudah tiba waktunya, namun ia masih punya tanggungan utang shalat yang harus di*qadha'*, maka shalatnya itu batal. Demikian menurut Imam Abu Hanifah dan ats-Tsauri. Tetapi kata mereka, wajib mendahulukan shalat yang sudah tiba waktunya atas shalat *qadha'* kalau waktunya masih longgar,[878] yakni kira-kira tidak sampai membuat shalat yang sedang tiba waktunya tersebut menjadi terbengkalai. Menurut Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan ats-Tsauri, jika misalnya seseorang melakukan shalat yang sedang tiba waktunya sehingga harus menangguhkan shalat *qadha'* karena lupa kalau ia punya tanggungan utang meng*qadha'* shalat, maka shalat yang ia lakukan itu tidak batal. Jika shalat yang ditinggalkan jumlahnya banyak, maka *qadha'*nya harus diurut. Menurut Imam Syafi'i, meng*qadha'* boleh dilakukan sebelum maupun sesudah shalat yang sedang tiba waktunya. Tetapi jika masih ada waktu yang longgar, sebaiknya dilakukan sebelumnya.[879]

Silang pendapat tersebut muncul karena beragamnya hadits tentang masalah ini, dan juga karena perbedaan mereka apakah shalat *qadha'* bisa disamakan dengan shalat yang bukan *qadha'* atau tidak. Dalam hal ini ada dua hadits yang bertentangan.

Pertama, hadits yang diriwayatkan dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau bersabda,

مَنْ نَسِيَ صَلَاةً وَهُوَ مَعَ الْإِمَامِ فِي أُخْرَى فَلْيُصَلِّ مَعَ الْإِمَامِ، فَإِذَا فَرَغَ مِنْ صَلَاتِهِ فَلْيُعِدِ الصَّلَاةَ الَّتِي نَسِيَ، ثُمَّ لْيُعِدِ الصَّلَاةَ الَّتِيْ صَلَّى مَعَ الْإِمَامِ

"Barangsiapa meninggalkan shalat karena lupa, dan ia baru teringat saat sedang shalat bersama Imam, hendaklah ia meneruskan shalatnya bersama Imam itu. Dan jika sudah selesai shalat, hendaklah ia mengqadha' shalat yang telah ditinggakannya itu, kemudian hendaklah ia mengulangi shalat yang ia lakukan bersama Imam tersebut."[880]

878 Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/267. Dan lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/364. Menurut Imam Ahmad, harus urut, meskipun banyak. Tetapi dengan syarat asalkan cukup waktunya.

879 Lihat, *al-Majmû'* II/68. Tetapi dianjurkan *tartîb* atau urut, sebagaimana pendapat Thawus, Hasan al-Bashri, Muhammad bin al-Hasan, Abu Tsaur, dan Dawud. Menurut Imam Syafi'i, wajib meng*qadha*'nya nanti. Dan dianjurkan seketika.

880 Diriwayatkan oleh ad-Daruquthni yang membenarkan hadits ini *mauqûf*, al-Baihaqi, ath-Thabarani, dan ath-Thahawi bersumber dari Ibnu Umar. Kata al-Hâfizh. Tokoh-tokoh *sanad*nya adalah para perawi yang *tsiqah*, kecuali guru ath-Thabarani Muhammad bin Hisyam al-Mustala yang saya dapati tidak ikut disebutkan namanya. Lihat, catatan kaki kitab *Nashb ar-Râyah*. Kata an-Nawawi,

Murid-murid Imam Syafi'i menilai hadits ini *dha'îf*. Sebaliknya mereka menilai *shahîh* hadits yang bersumber dari Ibnu Abbas, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

إِذَا نَسِيَ أَحَدُكُمْ صَلَاةً مَكْتُوْبَةً فَلْيُتِمَّ الَّتِي هُوَ فِيْهَا، فَإِذَا فَرَغَ مِنْهَا قَضَى الَّتِي نَسِيَ

"Apabila salah seorang kalian meninggalkan shalat fardhu karena lupa, hendaklah ia menyempurnakan shalat fardhu yang sedang ia lakukan itu. Dan jika telah selesai, ia baru mengqadha' shalat yang ia tinggalkan tersebut."[881]

Hadits *shahîh* dalam bahasan ini ialah seperti yang telah dikemukakan sebelumnya, yakni sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, "Jika salah seorang kalian meninggalkan shalat karena tidur atau karena lupa..."

Perihal silang pendapat para ulama dari segi apakah shalat *qadha'* bisa disamakan dengan shalat yang bukan *qadha'* atau tidak, maka ulama-ulama yang menganggap sama antara waktu *qadha'* dengan waktu *adâ'*, mereka berbeda pendapat. Kata sebagian mereka, waktu shalat *qadha'* disamakan dengan waktu shalat *adâ'* mengingat shalat *qadha'* tidak memiliki waktu tersendiri. Jadi, shalat zhuhur harus di*qadha'* dalam waktu zhuhur, shalat ashar juga harus di*qadha'* dalam waktu ashar, dan seterusnya. Dan kata ulama-ulama dari mazhab Maliki, *qadha'* diurut dari segi pelaksanaannya, bukan dari segi waktunya. Jadi, shalat *qadha'* zhuhur tidak harus dilakukan dalam waktu zhuhur, dan shalat *qadha'* ashar tidak harus dilakukan dalam waktu ashar. Tetapi yang harus didahulukan ialah *qadha'* shalat zhuhur, baru *qadha'* shalat ashar dan harus sebelum pelaksanaan *qadha'* ashar, berdasar sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, "..... hendaklah ia meng*qadha*'nya begitu ingat." Kata mereka, ini menunjukkan kalau waktu meng*qadha'* ialah saat teringat. Jadi, kalau waktu tersebut justru digunakan untuk melakukan shalat yang bukan *qadha'*, maka shalat tersebut batal.

Tetapi ini tidak ada artinya sama sekali. Sebab, jika waktu ketika teringat tersebut digunakan untuk meng*qadha'* shalat *fardhu*, berarti hal itu juga digunakan untuk melakukan shalat *fardhu* yang sedang tiba pada saat itu, atau untuk men*qadha'* shalat *qadha'* yang lain kalau shalat yang ditinggalkan lebih dari satu. Jika waktunya hanya satu, sementara kewajiban yang harus dilakukan lebih dari satu, maka seharusnya dilakukan secara berurutan, bukan dengan menganggap batal kewajiban yang lain. Hal ini sama dengan yang berlaku soal mengurut bagian-bagian dalam rukun shalat. Penulis kira Imam Malik yang menganggap batal

---

hadits ini *dha'îf*, dan juga dinilai *dha'îf* oleh Musa bin Harun al Hammal al-Hâfizh. Kata Abu Zur'ah dan al-Baihaqi, yang benar hadits ini *mauqûf*. Lihat, *al-Majmû'* II/68.
Kata al-Baihaqi, Ibrahim at-Tarjamani itu sendirian dalam meriwayatkan hadits yang katanya *marfû'* ini. Padahal yang benar, itu *mauqûf* pada Ibnu Umar. hadits senada diriwayatkan oleh selain Ibrahim at-Tarjamani, dan bukan *marfû'*. Juga diriwayatkan oleh Malik secara *mauqûf* dari Ibnu Umar. Lihat, *Sunan al Baihaqî* II/221.

881 Hadis ini diriwayatkan oleh al-Baihaqi. Lihat, *Sunan al-Baihaqî* II/222. Katanya, Umar bin Abu Umar adalah seorang perawi yang tidak diketahui identitasnya. Setahu saya, hanya Baqiyah yang pernah meriwayatkan darinya. Tetapi disebutkan oleh asy-Syairazi dan an-Nawawi, bahwa *hujjah*nya Imam Syafi'i ialah sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Barangsiapa tidur atau lupa melakukan shalat, hendaklah ia melakukannya begitu ia ingat."* Diriwayatkan oleh Bukhâri bersumber dari Anas. Disebutkan dalam *shahîh Muslim* sebuah riwayat dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Apabila salah seorang kalian tidur atau lupa sehingga meninggalkan shalat, hendaklah ia segera melakukannya begitu teringat."* Lihat, *al-Muhadz-dzab Ma'a al-Majmû'* II/66.
Seperti yang Anda lihat, dalam masalah ini yang benar ialah pendapat Imam Syafi'i.

melakukan shalat wajib yang sedang tiba waktunya sebelum meng*qadha'* adalah lemah dan tidak bisa dibuat pegangan, kecuali dengan cara mengkompromikan pendapat ulama-ulama yang menerima cara itu, yakni waktu tersebut selain digunakan untuk men*qadha'* shalat juga digunakan untuk melakukan shalat *fardhu* yang sedang tiba waktunya, seperti pendapat yang dikemukakan sebelumnya oleh Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i.

Pada peristiwa Perang Khandaq, Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* meng*qadha'* shalat yang ditinggalkan secara urut, yakni dengan mendahulukan *qadha'* sebelum melakukan shalat *fardhu* yang sedang tiba waktunya, karena masih ada sisa waktu yang masih longgar. Inilah yang dijadikan pedoman oleh ulama yang mengharuskan *qadha'* terhadap orang yang meninggalkan shalat dengan sengaja. Tetapi ini tidak tepat, selain hukumnya sudah di*nasakh*, shalat yang beliau *qadha'* tersebut bukan karena sengaja, melainkan karena ada uzur *syar'i.*

Pendapat yang menentukan waktu untuk *qadha'* ialah waktu-waktu untuk shalat *fardhu* dan di luar waktu-waktu tersebut, hanya berdasarkan kesepakatan para ulama atau *ijmâ'*.

Perihal yang dimaksud dengan *qadha'* secara tidak utuh ialah, tidak menyeluruh yang dimulai dari *takbiratul ihram* sampai salam. Tetapi hanya meng*qadha'* rukun-rukun yang ditinggalkan di dalam shalat, mungkin karena lupa atau karena makmum tertinggal oleh Imam.

makmum yang tertinggal oleh Imam

Perihal makmum yang tertinggal oleh Imam, ada tiga masalah pokok. *Pertama,* kapan makmum dianggap tertinggal rakaat. *Kedua,* rakaat tambahan untuk menutup rakaat yang tertinggal itu termasuk *adâ'* atau *qadha'*? Dan *ketiga,* kapan makmum harus mengikuti Imam. Dalam hal kapan makmum dianggap tertinggal rakaat Imam, ada dua masalah:

a. Ketika ia muncul, Imam sudah turun untuk melakukan ruku'
b. Ketika masih mendapati ruku' bersama Imam, ia lupa mengikuti Imam ruku'. Atau ia terhalang mengikuti ruku' karena sesaknya tempat.

1) kapan makmum dianggap tertinggal rakaat?

Masalah pertama ini ada tiga pendapat. *Pertama,* pendapat mayoritas ulama, yakni jika seseorang mendapati Imam belum mengangkat kepalanya dari ruku', sehingga masih sempat ruku' bersamanya, berarti ia mendapati rakaat, sehingga ia tidak wajib meng*qadha'*nya.[882] Para ulama berselisih pendapat, apakah makmum seperti itu harus *takbir* dua kali, yakni *takbiratul ihram* dan *takbir* ruku'? Atau cukup sekali hanya *takbir* ruku' saja? Meskipun satu kali *takbir* sudah cukup, apakah syaratnya harus diniati *takbiratul ihram* atau tidak? Menurut sebagian ulama, sekali *takbir* memang sudah cukup kalau memang diniati *takbiratul ihram.* Namun lebih afdhal kalau dua kali *takbir.*[883] Imam Malik dan Imam Syafi'i cenderung

882 Diantaranya ialah Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* IV/98. Diantaranya lagi ialah Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/504. Ini juga pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, catatan pinggir kitab *ad-Durr al-Mukhtâr 'ala Tanwîr al-Abshâr* I/494. dan juga pendapat Imam Malik. Lihat, *asy-Syarḥ ash-Shaghîr* I/426.
Menurut ulama-ulama mazhab Zhâhiri, Ibnu Khuzaimah, dan Abu Bakar adh Dhab'i bersumber dari Ibnu Sayyidinnas dalam *Syarḥ at-Tirmidzî*, bahwa orang yang mendapati *ruku'* bersama Imam ia tidak bisa disebut mendapati satu rakaat. Lihat, *Nail al-Authâr* II/254.

883 Lihat, *al-Majmû'* IV/99, dan *al-Madûnah* I/66. Hal itu diriwayatkan dari Zaid bin Tsabit, Ibnu Umar, Sa'id bin al-Musayyab, Atha', al-Hasan, Maimun bin Mahran, Ibrahim an-Nakha`i, al-Hakam, ats-Tsauri, dan para ulama rasionalis Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* I/504.

pada pendapat ini. Tetapi menurut sebagian ulama yang lain, harus dua kali *takbir*.[884] Dan menurut sebagian ulama yang lain lagi, cukup sekali *takbir*, walaupun tidak diniati sebagai *takbiratul ihram* .[885]

Kedua, jika Imam sudah ruku', sementara makmum masih berdiri dan tidak sempat mendapatinya, berarti ia terlambat satu rakaat. Pendapat ini dikaitkan kepada Abu Hurairah.

Ketiga, jika makmum sampai di shaf dan mendapati Imam sudah mengangkat kepala, sementara masih ada makmum masih ruku', lalu ia segera mengikutinya, maka rakaat makmum tersebut sah. Inilah pendapat yang dikutip dari asy-Syu'bi.

Silang pendapat ini bersumber dari ketidakjelasan kata *rakaat,* apakah yang dimaksud membungkuk saja, atau membungkuk sekalian berdiri. Soalnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "Barangsiapa mendapati satu rakaat shalat, berarti ia mendapati shalat."[886] Kata Ibnu al-Mundzir, hal itu ditetapkan dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Kalau yang dimaksud *rakaat* itu membungkuk sekaligus berdiri, tentu hadits tersebut berbunyi, berarti makmum yang tertinggal dan tidak sempat berdiri bersama Imam sebelum ruku', maka rakaat makmum tersebut batal. Jadi, ia harus menambah satu rakaat lagi setelah Imam selesai salam. Sebenarnya masalah ini terkait dengan arti bahasa secara *harfiah* dan secara *syar'i.* Menurut arti *harfiah,* yang disebut *rakaat* ialah membungkuk. Tetapi menurut arti atau istilah syar'i, yang disebut *rakaat* itu mengandung tiga gerakan yakni berdiri, ruku', dan sujud. Jika rakaat harus utuh yang berarti harus ada unsur berdiri, ruku', dan sujud, maka makmum yang memasuki shalat saat Imam sedang ruku', maka rakaat makmum tersebut batal. Soalnya ia tidak sempat berdiri bersama Imam sebelum ruku'. Tetapi kalau rakaat tersebut boleh dilakukan hanya sebagian besarnya saja, berarti rakaatnya sah, karena ia masih mendapati sebagian besarnya, yakni ruku' dan sujud. Dan yang tidak sempat hanya sebagian kecil, yakni berdiri sebelum ruku'. Jika makmum tidak sempat ruku' bersama Imam, berarti ia hanya mendapati sebagian kecil, yakni hanya sujud. Ia telah meninggalkan sebagian yang besar, yakni berdiri dan ruku'. Dengan demikian rakaatnya batal.

Asy-Sya'bi yang menganggap pendapat ketiga tadi sah, berarti rakaat itu boleh diukur dengan menggunakan shalat Imam saja atau shalatnya bersama para makmum. Dengan begitu sebenarnya silang pendapat tersebut muncul karena adanya kemungkinan yang dikaitkan dengan pernyataan Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Maksudnya, bahwa rakaat yang dimaksud dalam hadits tadi meliputi rakaat Imam dan rakaat makmum. Inilah yang memperkuat pendapat mayoritas ulama tersebut.

Pangkal silang pendapat para ulama tentang apakah cukup sekali atau dua kali *takbir* bagi makmum yang memasuki shalat ketika Imam sedang ruku', ialah persoalan apakah *takbiratul ihram* disyaratkan harus dengan berdiri atau tidak.

Ulama-ulama yang mensyaratkan harus berdiri bersikukuh karena itulah yang selalu dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* dan menganggap bahwa semua

884 Dikutip dari Umar bin Abdul Aziz, dan Hammad bin Abu Sulaiman. Lihat, *al-Mughnî* I/504.

885 Ini pendapat dari Imam Ahmad dan juga pendapat putranya. Lihat, *al-Mughnî* I/504.

886 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* II/172. Kata an-Nawawi, barangsiapa mendapati *ruku'* berarti ia mendapati satu rakaat. Ini adalah pendapat mayoritas ulama. Lihat, *al-Majmû'* IV/100.

takbir dalam shalat itu hukumnya wajib, maka mereka mewajibkan dua *takbir* kepada makmum, yakni *takbiratul ihram* dan *takbir* ruku'. Ulama-ulama yang tidak mensyaratkan *takbiratul ihram* dengan berdiri berdasarkan makna umum hadits, "Permulaan shalat ialah *takbiratul ihram*", dan menganggap bahwa *takbir* yang wajib hanya *takbiratul ihram,* maka mereka hanya mewajibkan sekali *takbir* yang diniati sebagai *takbiratul ihram.* Dan ulama-ulama yang memperbolehkan cukup dengan sekali *takbir* walaupun tidak diniati sebagai *takbiratul ihram,* karena berdasarkan pada pendapat yang mengatakan kalau *takbiratul ihram* itu tidak wajib. Atau berdasarkan pada pendapat, boleh menangguhkan niat dari *takbiratul ihram.* Sebab, percuma saja niat *takbiratul ihram* kalau tidak dibarengi dengan masuknya shalat, karena ciri *takbiratul ihram* itu ada dua yakni membarengkan niat, dan melakukannya pada awal shalat.

2) rakaat tambahan untuk menutup rakaat yang tertinggal itu termasuk *adâ'* atau *qadha*?

Jika makmum lupa tidak mengikuti Imam ruku' sampai sujud, menurut sebagian ulama, rakaat makmum batal dan ia wajib meng*qadha*'nya. Menurut sebagian ulama yang lain, rakaatnya sah jika ia masih sempat menyempurnakan rakaatnya sebelum Imam berdiri pada rakaat kedua.[887] Dan menurut sebagian ulama yang lain lagi, rakaatnya sah jika ia sempat menyelesaikan rakaat lalu menyusul Imam sebelum ia bangun dari ruku' pada rakaat yang kedua.

Silang pendapat ini juga terjadi di kalangan sesama murid-murid Imam Malik. Bahkan cukup detail. Intinya, apakah hal itu karena lupa atau karena berdesakan, apakah terjadi pada shalat Jum'at atau di luar Jum'atan, dan apakah hal itu terjadi pada rakaat pertama atau pada rakaat kedua. Tetapi penulis tidak ingin mengupas secara detail perbedaan tersebut. Fokus penulis ialah menjelaskan dasar-dasar yang menimbulkan perbedaan. Pangkal perbedaannya ialah, apakah makmum disyaratkan harus selalu bersama gerakan-gerakan Imam atau tidak. Kalau disyaratkan, apakah ia harus selalu bersama Imam berdiri sampai ruku' dan sujud dalam satu hitungan rakaat atau boleh mengikuti Imam pada tiga unsur, yakni berdiri, ruku', dan sujud.

Ulama-ulama yang mengharuskan makmum selalu menyertai Imam perpatokan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Janganlah kalian berselisih dengan Imam."*[888] Jadi, makmum yang ruku'nya tertinggal sedikit saja, maka raka'atnya batal. Ulama-ulama yang memperbolehkan makmum mengikuti sebagian dari gerakan Imam, mereka menganggap rakaat makmum sah, karena ia telah menyempurnakan rakaatnya sebelum Imam bangun dari sujud pada rakaat itu. Ulama-ulama yang memperbolehkan makmum seperti itu lalu ia menyusul Imam sehingga bisa bersama-sama sebelum Imam bangun dari ruku' pada rakaat yang kedua, mereka tidak mensyaratkan makmum harus selalu bersama dalam gerakan-gerakan Imam, melainkan boleh mengikuti Imam walaupun tertinggal jauh. Di sinilah letak perbedaannya yang cukup mencolok. Sebab, jika Imam sudah bangun dari ruku' pada rakaat kedua, berarti makmum tidak lagi bisa mengikuti Imam, karena posisinya masih di rakaat pertama.

887 Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/427.

888 Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad dan Abu Dawud. *Takhrîj*nya secara panjang lebar sudah dikemukakan sebelumnya.

3) kapan makmum harus mengikuti Imam?

a) Ketika ia muncul, Imam sudah turun untuk melakukan ruku'

Menyangkut tiga masalah pertama yang merupakan pokok pembicaraan dalam pembahasan ini, yakni apakah yang dilakukan oleh makmum bersama Imam untuk menutup rakaat yang tertinggal itu disebut *adâ'* atau *qadha'*. Dalam masalah ini ada tiga pendapat.

Menurut sebagian ulama, hal itu adalah *qadha'*, dan apa yang didapati oleh makmum tersebut bukan permulaan shalatnya.[889] Menurut sebagian ulama yang lain, itu adalah *adâ'*, dan apa yang didapati oleh makmum tersebut adalah permulaan shalatnya.[890] Dan sebagian ulama yang lain lagi membedakan antara bacaan dan gerakan. Kata mereka, yang menyangkut bacaan harus di*qadha'*, dan yang menyangkut gerakan harus diteruskan. Seorang makmum yang mendapati satu rakaat shalat maghrib, menurut pendapat ulama yang pertama tadi, begitu Imam salam ia harus berdiri untuk menambah dua rakaat rakaat tanpa *tahiyat* awal lagi, langsung *tahiyat* akhir, dengan membaca al-Fatihah dan surat yang lain pada masing-masing rakaat. Berdasarkan pendapat yang kedua, rakaat yang dilakukan oleh makmum setelah Imam selesai salam adalah *adâ'*, dan satu rakaat yang telah dilakukan bersama Imam menjadi bagian permulaan shalatnya. Jadi, ia harus menambah dua rakaat. Tambahan satu rakaat yang pertama ia membaca al-Fatihah dan surat yang lain kemudian duduk *tahiyat* awal. Dan tambahan satu rakaat berikutnya ia hanya membaca al-Fatihah saja tanpa membaca surat yang lain, kemudian duduk *tahiyat* akhir. Dan berdasarkan pendapat ketiga, setelah Imam selesai salam, makmum harus berdiri untuk menambah satu rakaat. Setelah membaca al-Fatihah dan surat yang lain, ia kemudian duduk *tahiyat* awal. Selanjutnya ia berdiri untuk menambah satu rakaat lagi. Dalam rakaat ini ia juga membaca al-Fatihah dan satu surat Al-Qur'an.[891]

Ketiga pendapat ini dikaitkan pada mazhab Hanafi. Tapi yang benar ialah menurut pendapat yang dikutip dari Imam Malik, yakni makmum harus meng*qadha'* yang berupa bacaan, dan meneruskan yang berupa gerakan.

Silang pendapat tersebut karena ada riwayat *masyhûr* yang menyatakan, "Rakaat yang kalian dapati maka shalatlah, dan rakaat yang tertinggal maka sempurnakanlah." Pengertian kata *sempurnakanlah*, berarti bahwa rakaat yang didapati oleh makmum adalah awal shalatnya.

Di sisi lain ada riwayat yang menyatakan, "Rakaat yang kalian dapati maka shalatlah, dan rakaat yang tertinggal maka *qadha'*lah." Pengertian kata *qadha'*lah, berarti bahwa rakaat yang didapati oleh makmum adalah akhir shalatnya.

---

889 Ini juga pendapat Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Ahmad, dan ats-Tsauri Lihat, *al-Majmû'* IV/105.

890 Termasuk Imam Syafi'i. Dan itulah pendapat Sa'id bin al-Musayyab, al-Hasan al-Bashri, Atha', Umar bin Abdul Aziz, Makhul, az-Zuhri, al-Auza'i, Sa'id bin Abdul Aziz, dan Ishak. Ibnu al-Munzdir mengutipnya dari mereka. Katanya, ini pendapat saya dikutip dari Umar, Ali, dan Abu Darda'. Lihat, *al-Majmû'* IV/105.
Kata Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Ahmad, dan ats-Tsauri, kadang yang didapati seseorang ialah akhir shalat, dan awal shalat. Ini dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari Ibnu Umar, Mujahid, dan Ibnu Sirin. Mereka berpedoman pada sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Apa yang kalian dapati maka shalatlah, dan apa yang tidak kalian dapati maka qadha'lah."* hadits ini diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim dari banyak jalur *sanad*. Lihat, *al-Majmû'* IV/105. Dalam masalah ini yang benar, seperti yang Anda lihat, ialah pendapat Imam Syafi'i. *Wallâhu a'lam.*

891 Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 78.

Ulama-ulama yang cenderung pada riwayat pertama tadi, mereka mengatakan bahwa rakaat yang didapati oleh makmum adalah permulaan shalatnya. Begitu pula sebaliknya. Sementara pendapat ulama yang mengkompromikan untuk meng*qadha'* yang berupa ucapan, dan meneruskan yang berupa gerakan, adalah pendapat yang lemah. Tentang kesepakat para ulama bahwa bagian-bagian dalam shalat harus dilakukan dengan berurutan, dan bahwa *takbiratul ihram* adalah permulaan shalat, hal ini merupakan dalil yang jelas bahwa rakaat pertama yang telah didapat oleh makmum adalah permulaan shalatnya. Tetapi niat Imam dan makmum dalam urut-urutannya harus sama. Renungkan hal ini. Mungkin ini yang dijadikan dasar oleh ulama-ulama yang berpendapat bahwa apa yang didapati oleh makmum adalah batas akhir shalatnya.

b) Ketika masih mendapati ruku' bersama Imam, ia lupa mengikuti Imam ruku' atau ia terhalang mengikuti ruku' karena sesaknya tempat

Di antara tiga masalah yang pertama, yakni kapan makmum harus mengikuti Imam. Dalam pembahasan ini ada tiga masalah. *Pertama,* tentang tertinggal oleh Imam dalam shalat Jum'at. *Kedua,* Imam melakukan sujud *sahwi.* Dan *ketiga,* seorang musafir yang menjadi makmum orang yang tidak musafir.

- **Makmum yang Tertinggal Oleh Imam pada Shalat Jum'at Menurut Pendapat Sebagian Ulama**

Jika ia masih sempat mendapati satu rakaat bersama Imam, berarti ia telah mendapati shalat Jum'at,[892] dan ia harus meng*qadha'* yang satu rakaat lagi. Demikian pendapat Imam Malik dan Imam Syafi'i. Jika tidak mendapati satu rakaat penuh bersama Imam, ia harus shalat zhuhur empat rakaat. Menurut sebagian ulama yang lain, ia harus meng*qadha'* dua rakaat, baik ia mendapati satu rakaat atau tidak bersama Imam. Dan inilah pendapat Imam Abu Hanifah.[893]

Silang pendapat ini diduga karena ada pertentangan antara dalil umum berupa sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Rakaat yang kalian dapati maka shalatlah, dan rakaat yang tertinggal oleh kalian maka sempurnakanlah" ini didukung dengan pengertian sabda beliau yang lain, "Barangsiapa mendapati satu rakaat shalat, berarti ia telah mendapati shalat itu." Ulama-ulama yang cenderung pada riwayat yang pertama tadi, mereka mewajibkan makmum yang mendapati kurang dari satu rakaat untuk meng*qadha'* atau menambah dua rakaat. Dan jika riwayat yang kedua dianggap ada kata yang dibuang, yang kalau dimunculkan berbunyi, "...berarti ia telah mendapati hukumnya shalat," dalam arti jika makmum sempat mendapat satu rakaat bersama Imam, dan rakaat yang telah didapati itu sah hukumnya, maka ia tinggal menambah satu rakaat lagi. Tetapi jika ia tidak mendapati

892 Juga pendapat Imam Ahmad yang dibuat pegangan oleh sebagian besar ulama. Inilah pendapat Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar, Anas, Sa'id bin al-Musayyab, al-Hasan, Alqamah, al-Aswad, Urwah, az-Zuhri, Ibrahim an-Nakha'i, Imam Malik, Imam Syafi'i, ats-Tsauri, Ishak, Abu Tsaur, dan para ulama rasionalis. Kata Atha', Mujahid, Thawus, dan Makhul, barangsiapa yang tidak mendapati shalat Jum'at, maka ia harus shalat empat rakaat, karena khutbah adalah salah satu syarat Jum'at. Lihat, *al-Mughnî* II/212. Dan lihat, *al-Majmû'* IV/389.

893 Kata al-Kasani, jika seseorang mendapati Imam beberapa saat dalam duduk *tasyahud* sebelum salam, atau sesudah salam, ia wajib sujud *sahwi* dua kali, lalu mengulanginya. Menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf, ia dianggap mendapati Jum'at, karena masih mendapati *tahiyat* bersama Imam. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/679.

satu rakaat utuh bersama Imam, rakaat yang tidak utuh tersebut dianggap tidak sah. Ini Imam Malik dan Imam Syafi'i berpendapat bahwa ada kalimat yang dibuang dari riwayat kedua tersebut, dan hal itu dimungkinkan. Tetapi juga mungkin bahwa yang dimaksud dalam riwayat tadi ialah kelebihan rakaat, waktu shalat, atau hukum shalat. Jadi, memang tidak ada ketegasan tentang makna yang dimaksud darinya. Ini adalah pengertian mutlak yang tidak memiliki makna hukum yang jelas. Kalau begitu sebaiknya menggunakan dalil umum riwayat yang pertama.

Kalau riwayat yang kedua ini diartikan boleh memilih salah satu penafsiran, maka secara umum cocok dengan riwayat yang pertama. Tetapi dari segi *dalîl khitâb* (pemahaman sebaliknya)nya, perlu ditinjau. Alhasil, sebaiknya mengambil makna dengan menggunakan penafsiran-penafsiran yang jauh, kacuali ada istilah *syar'i* yang diakui para ulama yang bisa dijadikan dasar.

Tentang masalah makmum yang ikut Imam dalam sujud *sahwi*, sebagian ulama menganggap bahwa rakaat yang yang didapatinya sah. Tetapi sebagian ulama berpendapat yang sebaliknya,[894] berdasarkan dalil umum sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* 'Sesungguhnya Imam ditunjuk adalah untuk diikuti." Sementara ulama yang berpendapat pertama berdasarkan pada pemahaman sabda beliau, "...berarti ia telah mendapati shalat itu."

Karena itulah para ulama berbeda pendapat dalam masalah yang ketiga, yakni masalah tentang musafir yang menjadi makmum orang yang bukan musafir. Menurut sebagian mereka, jika makmum musafir tersebut shalat bersama Imam yang bukan musafir kurang dari satu rakaat, maka shalatnya batal. Dan jika ia masih sempat mendapati satu rakaat bersama Imam, ia melanjutkan shalatnya seperti orang yang shalatnya tertinggal oleh Imam.[895]

- **Hukum Meng*qadha'* bagi Imam dan bagi Orang yang Shalat Sendirian**

Jika meninggalkan salah satu rukun shalat karena lupa, para ulama sepakat ia wajib meng*qadha'* rukun shalat yang ditinggalkan itu. Tetapi dalam hal ini ada beberapa masalah yang mereka perselisihkan. Sebagian mereka mewajibkan meng*qadha'*nya, dan sebagian lagi mewajibkan mengulanginya. Contohnya seperti orang yang lupa melakukan satu kali sujud pada empat rakaat yang telah dilakukannya. Maksudnya, pada setiap

894 Ini pendapat Atha', al-Hasan, Ibrahim an-Nakha'i, asy-Syu'bi, Malik, al-Auza'i, al-Laits, Imam Malik, dan Imam Syafi'i. Lihat, *al-Mughnî* II/42, Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ'* I/244. Dan lihat, *al-Majmû'* IV/85. Ini juga pendapat semua ulama ahli fiqih, kecuali Ibnu Sirin yang mengatakan, ia tidak ikut bersujud bersama Imam. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/679.
Tetapi jika misalnya Imam lupa, dan tidak bersujud *sahwi*, maka menurut pendapat Imam Syafi'i hendaklah makmum itu bersujud. Inilah pendapat yang didukung oleh Imam Malik, al-Auza'i, al-Laits, Abu Tsaur, dan Imam Ahmad dalam salah satu versi pendapatnya. Pendapat ini yang juga dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari Ibnu Sirin, al-Hakam, dan Qatadah.
Kata Atha', al-Hasan, Ibrahim an-Nakha'i, *al-Qasim*, Hammad bin Abu Sulaiman, ats-Tsauri, Imam Abu Hanifah, al-Muzani, dan Imam Ahmad dalam salah satu versi pendapatnya, si makmum tidak bersujud. Lihat, *al-Majmû'* IV/85. dan lihat, *al-Mughnî* II/42.

895 Ini pendapat Hasan al-Bashri, Ibrahim an-Nakha'i, az-Zuhri, Qatadah, dan Imam Malik. Tetapi si penulis tidak menyebutkan masalah bandingannya, yaitu tentang orang yang mendapati kurang dari satu rakaat. Kata Imam Syafi'i, jika seorang musafir menjadi makmum pada Imam orang yang tidak musafir dalam sebagian shalatnya maka ia harus menyempurnakannya, baik ia mendapatinya bersama Imam satu rakaat atau kurang dari satu rakaat. Ini juga pendapat Imam Abu Hanifah yang dikutip oleh Syaikh Abu Hamid dari sebagian besar ulama, dan yang juga dikutip oleh Ibnu al-Munzdir dari Ibnu Umar, Ibnu Abbas, dan beberapa ulama dari kalangan *tabi'în*, ats-Tsauri, al-Auza'i, Ahmad, AbuTsaur, dan para ulama rasionalis. Lihat, *al-Majmû'* IV/212.
Kata Thawus, asy-Syu'bi, dan Tamim bin Hadzlam, jika ia mendapati dua rakaat bersama Imam, maka hal itu sudah mencukupinya. Kata Ishak bin Rahawaih, dalam keadaan apa pun ia wajib meng*qashar* di belakang Imam yang bukan musafir. Ini yang dikutip oleh syaikh Abu Hamid dari Thawus, asy-Syu'bi, dan Dawud. Lihat, *al-Majmû'* IV/212.

rakaat ia hanya sujud satu kali saja, padahal mestinya harus dua kali. Menurut sebagian ulama, hanya rakaat terakhir saja yang sah, sementara tiga rakaat sebelumnya batal. Jadi, ia harus menambah tiga rakaat lagi. Pendapat Imam Malik seperti ini.[896] Tetapi menurut sebagian ulama lain yang didukung oleh Imam Ahmad bin Hanbal dalam salah satu versi pendapatnya, seluruh shalatnya batal, sehingga harus diulang lagi mulai dari *takbiratul ihram*. Menurut sebagian ulama yang lain yang didukung oleh ats-Tsauri, Imam Abu Hanifah, dan al-Auza'i, ia harus sujud sebanyak empat kali berturut-turut kemudian salam. Dengan demikian shalatnya sah. Dan menurut sebagian ulama yang lain lagi yang didukung oleh Imam Syafi'i,[897] ia menyempurnakan rakaat yang keempat, kemudian sujud *sahwi*.

Silang pendapat ini bersumber dari masalah urut-urutan dalam shalat. Bagi ulama-ulama yang mewajibkan urut-urutan dalam sujud, maka shalat seperti itu batal. Begitu pula sebaliknya. Artinya, hanya rakaat terakhir saja yang sah. Hal ini disamakan dengan shalat seorang makmum yang tertinggal oleh Imam. Bagi ulama-ulama yang tidak mewajibkan urut-urutan dalam shalat, maka sujud yang terlupakan itu boleh dilakukan dalam satu rakaat. Menurut murid-murid Imam Abu Hanifah, karena sujud itu berulang-ulang, maka tidak disyaratkan harus berurutan. Perihal lupa tidak membaca al-Fatihah pada rakaat pertama, murid-murid Imam Malik berbeda pendapat. Kata sebagian mereka, rakaat pertama tersebut tidak sah. Jadi, harus meng*qadha'* satu rakaat lagi sebagai gantinya. Kata sebagian yang lain, shalatnya batal secara keseluruhan. Jadi, harus diulang dari awal. Dan kata sebagian lagi, cukup diganti dengan sujud, tanpa harus meng*qadha'* atau menambah satu rakaat lagi.[898] Detail masalah ini sangat panjang jika harus diuraikan. Tetapi itu di luar tujuan penulis. Sebab, fokus penulis hanya menjelaskan tentang dasar-dasar hukum dari masing-masing pendapat.

3. Sujud *Sahwi*[899] (Sujud karena Lupa)

Sujud *sahwi* yang ditetapkan dalam syariat itu adakalanya dilakukan karena ada gerakan atau ucapan dalam shalat yang tidak dikerjakan

---

896 Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 85.

897 Pendapat Imam Syafi'i, orang yang meninggalkan empat kali sujud dalam empat rakaat yaitu ia hanya melakukan sekali sujud dalam setiap rakaatmya, itu artinya ia hanya baru melakukan dua rakaat saja, dan harus melakukan dua rakaat lagi. Kata al-Laits bin Sa'ad dan Imam Ahmad seperti yang dikutip oleh syaikh Abu Hamid, ia dianggap baru melakukan *takbiratul iḥrâm*. Menurut al-Hasan al-Bashri, ats-Tsauri, Imam Abu Hanifah, dan para ulama rasionalis seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir, ia harus sujud empat kali pada bagian akhir shalatnya. Dengan demikian selesai sudah shalat yang ia lakukan. Menurut Ibrahim an-Nakha'i, orang yang melakukan satu kali sujud ia harus melakukannya begitu ingat. Tentang orang yang lupa melakukan sujud satu kali dalam shalat zuhur, dan baru teringat dalam shalat ashar, menurut al-Auza'i ia meneruskan shalatnya. Begitu selesai, ia baru sujud. Tetapi menurut Imam Malik dan Imam Ahmad dalam salah satu versi pendapatnya, hal itu hanya boleh ia lakukan pada rakaat keempat. Dan menurut Imam Ahmad dalam versi pendapat yang lain, ia harus memulai shalat lagi. Lihat, *al-Majmû'* IV/24.
Kata al-Kharqi, jika seseorang lupa empat kali sujud dari empat rakaat, lalu ia ingat ketika dalam posisi *tasyahud*, maka ia sujud satu kali untuk keabsahan satu rakaat, dan tiga sujud sisanya dilakakukan belakangan. Menurut salah satu versi pendapat Imam Ahmad, ia sujud *sahwi*. Dan menurut versi pendapatnya yang lain, itu sia-sia. Jadi, ia harus memulai shalat dari awal. Lihat, *Mukhtashar al-Kharqî Ma'a al-Mughnî* II/27.

898 Kata Ibnu Abdil Barr, orang yang lupa membaca *al-Fâtiḥah* pada rakaat pertama sampai terlanjur *ruku'*, dan baru ingat pada saat itu, maka ia harus segera mengangkat kepalanya kemudian membacanya. Selanjutnya ia *ruku'* kemudian sujud. Tetapi selain itu setelah salam ia harus sujud *sahwi* karena kelupannya tersebut. Dan jika ia baru ingat setelah terlanjur *ruku'* dan sujud, maka rakaat kedua dianggap sebagai rakaat pertama. Begitu selesai salam ia harus sujud *sahwi* karena kelupaannya tersebut. Lihat, *al-Kâfî* I/196.

899 Abu al-Barakat ad-Dardir menjelaskan, *sahwi* (lupa) adalah kelinglungan terhadap sesuatu baik ia mengingatnya atau tidak. Adapun *nisyan* (lupa) biasanya selalu ingat kelupaannya. Adapun perbedaan *ghaflah* (lupa) dan *sahwi* adalah, *ghaflah* berkaitan dengan yang ada, sementara *sahwi* berkaitan dengan yang tidak ada. Misalnya, setelah saya sadar dari *ghaflah*, baru saya tahu kalau ia ada, dan tidak mungkin dikatakan, setelah saya sadar dari *sahwi* baru saya tahu kalau itu ada. Karena jika Anda *sahwi* dari sesuatu maka tidak mungkin itu terlintas ada di benak Anda. Adapun *ghaflah* maka itu bisa terlintas ada di benak anda. silakan merujuk *Ḥasyiyah ash-Shâwî 'ala asy-Syarḥ ash-Shagîr* I/273.

atau dikerjakan melebihi dari yang semestinya karena lupa, bukan karena disengaja. Sujud *sahwi* juga dilakukan karena ada keraguan terhadap gerakan-gerakan shalat.

Pembicaraan tentang sujud *sahwi* yang disebabkan lupa, bukan yang disebabkan ragu-ragu meliputi enam bagian. *Pertama,* tentang hukum sujud *sahwi*. *Kedua,* tentang penetapan-penetapan sujud *sahwi* dalam shalat. *Ketiga,* tentang jenis gerakan-gerakan yang menuntut dilakukan sujud *sahwi* dan yang tidak. *Keempat,* tentang tata cara sujud *sahwi*. *Kelima,* tentang orang yang wajib bersujud *sahwi*. Dan *keenam,* tentang bagaimana cara makmum mengingatkan Imam yang lupa supaya ia melakukan sujud *sahwi*.

a. Hukum Sujud *Sahwi*

Para ulama berselisih pendapat tentang sujud *sahwi*, apakah hukumnya wajib atau sunat?

Menurut Imam Syafi'i,[900] hukumnya sunat. Menurut Imam Abu Hanifah, hukumnya *fardhu*, tetapi hal itu termasuk syarat sahnya shalat.[901] Sedangkan Imam Malik membedakan antara sujud *sahwi* yang karena ada gerakan-gerakan yang terlupa, dengan sujud *sahwi* yang karena ada ucapan-ucapan yang terlupa, dan antara sujud *sahwi* yang karena ada penambahan, dengan sujud *sahwi* yang karena ada pengurangan. Kata Imam Malik dalam versi pendapatnya yang populer, hukum sujud *sahwi* karena ada gerakan dalam shalat yang terkurangi adalah wajib, karena menurutnya hal itu termasuk syarat sahnya shalat. Sementara menurut versi pendapatnya yang lain, hukum sujud *sahwi* yang karena mengurangi adalah wajib, dan yang karena menambahi adalah sunat.[902]

Silang pendapat para ulama tersebut, karena mereka berbeda dalam memahami apa yang dicontohkan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dalam hal itu, apakah berkonotasi wajib atau sunat. Kata Imam Abu Hanifah, konotasinya adalah wajib, karena beliau bersujud *sahwi* disebabkan ada gerakan dalam shalat yang lupa beliau lakukan, dan juga karena beliau pernah bersabda, "Shalatlah sebagaimana kalian melihat aku shalat."

Kata Imam Syafi'i, konotasinya adalah sunat. Berdasarkan *qiyâs*, hal itu bukan termasuk yang pokok dalam shalat. Sebab menurut mayoritas ulama, status sujud *sahwi* bukan sebagai pengganti hal-hal yang *fardhu*, melainkan sebagai pengganti hal-hal yang sunat. Mengingat yang diganti itu hal-hal yang sunat, maka hukum sujud *sahwi* juga sunat.

Imam Malik lebih menekankan pada segi gerakan-gerakan shalat daripada segi ucapan-ucapan, karena gerakan-gerakan dalam shalat itu lebih berperan daripada bacaan-bacaannya. Jadi, seolah-olah ia berpendapat, bahwa masalah yang menyangkut gerakan-gerakan dalam shalat itu lebih ditekankan daripada yang menyangkut ucapan-ucapan, kendatipun menurutnya sujud *sahwi* bukan

900 Lihat, *al-Majmû'* IV/61.

901 Kata penulis kitab *Tuhfah al-Fuqahâ`* pada dasarnya sujud *sahwi* itu wajib. Katanya, karena jika Imam lupa, maka makmum wajib sujud *sahwi*. Demikian pendapat yang dikutip dari Abul Hasan al-Karakhi. Kata al-Qadwari, menurut sebagian besar teman-teman kami, hukumnya sunat. Yang benar ialah jawaban atas segi lahiriah riwayat. Sebab Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dan para sahabatnya biasa melakukan sujud *sahwi*. Kebiasaan atas sesuatu menunjukkan bahwa itu wajib. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/222.

902 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 81. Menurut Imam Ahmad, jika seseorang membaca bacaan yang dianjurkan bukan pada tempatnya, ia dianjurkan sujud *sahwi*. Boleh ia meninggalkannya kalau yang ditinggalkan ialah kesunatan. Dan wajib melakukannya kalau ia menambahi *ruku'* atau sujud atau berdiri atau duduk. Dan jika meninggalkan duduk istirahat, atau salam sebelum shalat selesai, atau salah baca yang dapat mengubah makna, atau meninggalkan suatu kewajiban atau ragu tentang waktunya yang sudah habis, maka ia wajib sujud *sahwi*. Lihat, *Manâr as-Sabîl*, hal. 102. Barangkali dalam masalah ini pendapat Imam Ahmad lah yang lebih mendekati benar. Lihat, *al-Majmû'* IV/61.

sebagai pengganti hal-hal yang wajib. Alasan Imam Malik membedakan antara sujud *sahwi* yang karena ada gerakan dalam shalat yang dikurangi dengan sujud *sahwi* karena ada gerakan yang ditambahi, adalah sebagai penegasan bahwa untuk kasus yang pertama, sujud *sahwi* adalah sebagai pengganti bagian-bagian shalat yang dikurangi, dan untuk kasus yang kedua, sujud *sahwi* adalah sebagai istighfar, bukan sebagai pengganti.

b. Penetapan-Penetapan Sujud *Sahwi* dalam Shalat

Para ulama berselisih pendapat tentang penetapan-penetapan sujud *sahwi*. Dalam hal ini ada lima pendapat.

Menurut ulama-ulama dari mazhab Syafi'i, penetapan sujud *sahwi* berada sebelum salam.[903] Menurut ulama-ulama dari mazhab Hanafi, letaknya selalu berada sesudah salam.[904] Sementara ulama-ulama dari mazhab Maliki, kalau untuk mengganti kekurangan, penetapan sujud *sahwi* berada sebelum salam. Dan kalau karena alasan ada penambahan, penetapannya berada sesudah salam.[905] Kata Imam Ahmad bin Hanbal, sujud *sahwi* dilakukan sebelum salam untuk hal-hal yang oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dilakukan sebelum salam, dan dilakukan sesudah salam untuk hal-hal yang oleh beliau dilakukan sesudah salam.[906] Dan kata ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, sujud *sahwi* hanya dilakukan untuk lima hal di mana Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melakukannya. Di luar itu, jika menyangkut kewajiban maka sujud *sahwi* wajib dilakukan. Dan jika menyangkut kesunatan, sujud *sahwi* tidak wajib dilakukan.[907]

Silang pendapat mereka ini karena ada riwayat *shahîh* yang menyatakan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* biasa sujud *sahwi* sebelum salam, dan juga bisa sujud *sahwi* sesudah salam.

Disebutkan dalam hadits Buhaninah,[908] sesungguhnya ia berkata, "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah shalat menjadi Imam kami. Setelah dua rakaat beliau langsung berdiri tanpa duduk, lalu orang-orang pun ikut berdiri bersama beliau. Selesai shalat, beliau bersujud dua kali saat beliau masih dalam posisi duduk."

Juga disebutkan dalam riwayat hadits *shahîh* yang bersumber dari Dzul Yadain,[909]

---

903 Lihat, *al-Majmû'* IV/61.

904 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/240.

905 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 81.

906 Menurut Imam Ahmad, semua sujud *sahwi* itu terletak sebelum salam. Kecuali dalam dua hal yang memang ada *nash*nya; yakni ketika seseorang merasa tidak melakukan kekurangan dalam shalatnya, dan ketika si Imam bersikap hati-hati sehingga ia ia harus meneruskan berdasarkan keyakinannya. Lihat, *al-Mughnî* II/22.

907 Ibnu Hazm tidak menyebutkan lima tempat. Tetapi ia hanya mengatakan, setiap apa yang dilakukan oleh seseorang karena lupa dalam shalatnya, dan jika hal itu ia lakukan secara sengaja serta ingat bisa membatalkan shalatnya, maka ia wajib melakukan sujud *sahwi*. Lihat, *al-Muhalla* IV/222. Menurut para ulama, semua sujud *sahwi* itu terletak sebelum salam. Kecuali dalam dua hal. *Pertama*, jika seseorang lupa tetapi ia langsung berdiri dari dua rakaat tanpa duduk dan bertasyahud. *Kedua*, orang yang ketika melakukan shalat shubuh atau maghrib atau isya' misalnya, dan lupa apakah sudah mendapatkan satu rakaat atau dua rakaat. Dalam hal ini ia disuruh memilih untuk sujud *sahwi* sebelum atau sesudah salam. Lihat, *al-Muhalla* IV/227.

908 Namanya ialah Abdullah bin Malik bin al-Qasybu al-Azdi, seorang sekutu Bani Abdul Muthalib bin Abdu Manaf yang selalu berpuasa dan tekun melakukan ibadah-ibadah lainnya. Ia tinggal di lembah Raim. Dan ia dikenal dengan panggilan Ibnu Buhainah. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah*. hadits ini diriwayatkan oleh Imam tujuh. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/201.

909 Redaksi haditsnya ialah, bersumber dari Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu*, ia bercerita, Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* shalat maghrib atau shalat isya' hanya dua rakaat saja. Selanjutnya beliau berdiri menuju ke papan di depan masjid lalu menempelkan tangannya. Di antara para jamaah ada Abu Bakar dan Umar. Tetapi mereka merasa sungkan untuk berbicara kepada beliau. Para jamaah yang lain bergegas keluar sembari berkata, *"Shalatnya diqashar."* Tiba-tiba seorang jamaah yang biasa dipanggil Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* Dzul Yadain bertanya, *"Wahai Rasulullah, tadi itu Anda lupa atau shalatnya sengaja diqashar?"* Beliau bersabda, *"Aku tidak lupa, dan shalatnya juga tidak diqashar. Tapi bisa Jadi, juga aku memang lupa."* Setelah itu menambah shalat

bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* sujud *sahwi* sesudah salam.

Ulama yang memperbolehkan *qiyâs* tentang sujud *sahwi*, yakni menyamakan persoalan lain yang sejenis dengan persoalan yang dialami oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dalam masalah sujud *sahwi*, terbagi menjadi tiga kelompok. *Pertama,* kelompok yang menggunakan pendekatan *tarjîh* atau mengunggulkan. *Kedua,* kelompok yang menggunakan pendekatan *jam'u* atau mengkompromikan. Dan *ketiga,* kelompok yang menggabungkan kedua pendekatan tersebut.

Ulama-ulama yang lebih mengunggulkan hadits Ibnu Buhanianah, mereka mengatakan bahwa letak sujud *sahwi* adalah sebelum salam. Mereka berpedoman pada hadits Abu Sa'id al-Khudri, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلَمْ يَدْرِ كَمْ صَلَّى أَثَلَاثًا أَمْ أَرْبَعًا، فَلْيُصَلِّ رَكْعَةً وَيَسْجُدُ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ قَبْلَ التَّسْلِيمِ فَإِنْ كَانَتِ الرَّكْعَةَ الَّتِي صَلَّاهَا خَامِسَةً شَفَعَهَا بِهَاتَيْنِ السَّجْدَتَيْنِ وَإِنْ كَانَتْ رَابِعَةً فَالسَّجْدَتَانِ تَرْغِيمٌ لِلشَّيْطَانِ

"Jika salah seorang kalian ragu-ragu dalam shalatnya, apakah sudah tiga rakaat atau empat rakaat, hendaklah ia shalat satu rakaat lagi lalu hendaklah ia bersujud sahwi dua kali ketika ia masih dalam posisi duduk sebelum salam. Jika rakaatnya ternyata lima, ia telah menggenapkannya dengan dua sujud tersebut. Dan jika rakaatnya ternyata empat, maka dua sujud tersebut untuk melindungi dari godaan setan."[910]

Kata mereka, dalam hadits ini ada sujud yang ditambahkan sebelum salam, karena mungkin saja yang dilakukan adalah shalat lima rakaat. Mereka juga berpedoman pada hadits yang bersumber dari Ibnu Syihab, sesungguhnya ia berkata, "Dua hal terakhir dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ialah sujud sebelum salam."[911]

Ulama-ulama yang mengunggulkan hadits Dzul Yadain mengatakan bahwa letak sujud *sahwi* itu sesudah salam. Mereka berdalih bahwa hadits Ibnu Buhainah bertentangan dengan hadits al-Mughirah bin Syu'bah yang menyatakan, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berdiri setelah dua rakaat (tanpa duduk tahiyat awal) kemudian beliau bersujud *sahwi* setelah salam."[912]

Kata Abu Umar,[913] tidak ada dalil *naqli* yang bertentangan dengan hadits ini. Mereka juga berpedoman pada hadits *shahîh* yang

---

dua rakaat, lalu salam, kemudian ber*takbir*, selanjutnya beliau sujud seperti biasanya atau lebih lama. Kemudian beliau mengangkat kepala dan ber*takbir*. Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Redaksi hadits ini oleh Bukhâri. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/202, dan *Nail al-Authâr* II/122. Ada yang mengatakan, nama sahabat tersebut ialah al-Khirbaq bin Amr yang biasa dipanggil Dzul Yadain. Di antara para sahabat ada yang biasa dipanggil Dzu Syimalain. Ada yang mengatakan, mereka berbeda orangnya. Tetapi juga ada yang mengatakan, mereka orangnya sama. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/202.

910 Redaksi haditsnya, *"Jika salah seorang kalian ragu-ragu dalam shalatnya, dan ia tidak tahu apakah sudah melakukan tiga atau empat rakaat, hendaklah ia buang keraguan itu, dan hendaklah ia memperjelas dengan keyakinannya, lalu ia bersujud dua kali sebelum salam. Jika sampai ia shalat lima rakaat, shalatnya akan digenapi..."* Diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, Abu Dawud, Ibnu Hibban, al-Baihaqi, dan al-Hakim. Lihat, *Nail al-Authâr* II/122.

911 Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Syafi'i. Katanya, kami mendapatkan riwayat dari Tharif bin Harits dari Ma'mar dari az-Zuhri, ia berkata, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam sujud sahwi sebelum salam dan sesudahnya...."* Ini hadits *munqathi'*. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/170.

912 Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, dan ia tidak mengomentarinya. Juga diriwayatkan oleh at-Tirmidzi. Katanya, hadits ini *hasan shahîh*. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/168.

913 Abu Umar bin Abdul Barr.

bersumber dari Ibnu Mas'ud, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* shalat lima rakaat karena lupa, lalu beliau sujud *sahwi* atas hal itu sesudah salam."[914]

Ulama-ulama yang menggunakan pendekatan *jam'u* mengatakan, hadits-hadits tersebut tidak saling bertentangan. Soalnya sujud *sahwi* yang dilakukan sesudah salam adalah untuk kasus yang ada penambahan, dan sujud *sahwi* yang dilakukan sebelum salam adalah untuk kasus yang ada pengurangan. Sementara ulama-ulama yang menggunakan pendekatan gabungan *tarjîh* dan *jam'u* mengatakan, sujud *sahwi* dilakukan dalam kasus-kasus yang telah dicontohkan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Sedangkan untuk persoalan ini di*qiyâs*kan dengan hadits yang menjelaskan tentang sujud *sahwi* sebelum salam, bukan yang sesudah salam. Ulama-ulama yang hanya membatasi persolan tidak keluar dari amalan yang dialami oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, yakni menolak meng*qiyâs*kan persoalan lain dengan amalan yang telah dialami oleh beliau, mereka mengatakan bahwa sujud *sahwi* itu hanya dilakukan jika persoalannya sama dengan yang dilakukan oleh Nabi. Adapun untuk persoalan lain tidak perlu sujud *sahwi*. Inilah pendapat ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri.

Masing-masing yang menggunakan pendekatan *qiyâs* memiliki dasar sendiri-sendiri. Tetapi kami tidak bermaksud menuturkan semuanya dengan detail. Dan kami juga tidak akan mengungkapkan masalah-masalah yang tidak dijelaskan hukumnya secara tegas oleh syariat.

Sementara hal-hal dalam shalat yang membuat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melakukan sujud *sahwi* ialah:

1. karena beliau lupa tidak duduk *tasyahud* awal pada akhir rakaat kedua. Beliau langsung berdiri seperti yang tercantum dalam hadits Ibnu Buhainah,
2. karena beliau baru mendapat dua rakaat lalu salam seperti yang termuat dalam hadits Dzul Yadaian,
3. karena beliau shalat sampai lima rakaat lalu seperti yang termuat dalam hadits Ibnu Umar yang diketengahkan oleh al-Bukhari dan Muslim,[915]
4. karena beliau salam ketika masih mendapat tiga rakaat seperti yang termuat dalam hadits Imran bin Hashin,[916]
5. sujud *sahwi* karena ragu-ragu tentang jumlah rakaat yang salah terjalani seperti yang termuat dalam hadits Abu Sa'id al-Khudri[917] Masalah ini akan dibahas nanti.

Para ulama berbeda pendapat mengapa harus bersujud *sahwi*? Sebagian berpendapat bahwa sebabnya ialah karena ada kekurangan atau kelebihan pada bagian-bagian shalat yang terjalani dan ini yang lebih terkenal. Sementara mazhab Zhâhiri dan Imam Syafi'i berpendapat bahwa sebabnya adalah karena lupa itu sendiri.

c. Jenis Gerakan-Gerakan yang Menuntut Dilakukan Sujud *Sahwi* dan yang Tidak

Para ulama yang berpendapat bahwa sujud *sahwi* harus dilakukan untuk setiap kekurangan yang terjadi dalam shalat disebabkan lupa sepakat bahwa sujud *sahwi*

914 Hadis ini diriwayatkan oleh jamaah. Lihat, *Nail al-Authâr* II/127.
915 Diriwayatkan oleh enam Imam. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/168.
916 Diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Bukhâri. Lihat, *Nail al-Authâr* II/128.
917 Diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, dan Abu Dawud. Lihat, *Nail al-Authâr* II/132.

adalah sebagai ganti buat hal-hal yang disunnatkan, bukan untuk hal-hal yang diwajibkan maupun hal-hal yang bersifat imbauan. Meninggalkan hal-hal yang bersifat imbauan, sama sekali tidak mewajibkan sujud *sahwi*, asalkan tidak lebih dari sekali.[918] Contohnya seperti pendapat Imam Malik yang tidak mewajibkan sujud *sahwi* terhadap orang yang meninggalkan satu *takbir* karena lupa. Tetapi kalau yang ditinggalkan lebih dari sekali, maka wajib sujud *sahwi*. Jika yang ditinggalkan karena lupa adalah hal-hal yang diwajibkan alias rukun, maka tidak cukup hanya dengan sujud *sahwi* saja, melainkan wajib meng*qadha*'nya. Sujud *sahwi* yang disebabkan ada penambahan atau pengurangan, ini berlaku untuk hal-hal yang diwajibkan dan hal-hal yang disunnatkan. Ulama-ulama sepakat atas hal itu. Namun yang mereka perselisihkan ialah statusnya, apakah *fardhu* atau bukan, apakah sunat atau bukan, dan apakah termasuk sunat atau sekadar imbauan. Contohnya seperti masalah qunut.

Kata Imam Malik, meninggalkan qunut tidak perlu sujud *sahwi* karena menurutnya qunut hanya imbauan, bukan sunat.[919] Dan kata Imam Syafi'i, meninggalkan qunut perlu sujud *sahwi*, karena menurutnya qunut itu sunat.[920] Sebelumnya kita sudah tahu dengan jelas tentang hukum qunut itu wajib, atau sunat, atau sekadar imbauan. Menurut Imam Malik dan murid-muridnya, sujud *sahwi* dilakukan karena ada bagian-bagian shalat yang ditambahi, walaupun hanya sedikit dan bukan termasuk bagian dari shalat. Perlu diketahui, bahwa menurut mereka, hal-hal yang sunat dan imbauan-himbauan hukumnya adalah *nadb* (tambahan). Yang diperselisihkan ialah kadar banyak dan sedikitnya. Dan hal itu tergantung pada kondisi ibadahnya. Itulah sebabnya mereka terlibat dalam perselisihan yang panjang tentang jenis ibadah yang satu ini. Bahkan, ada sebagian mereka yang berpendapat bahwa kesunatan dalam shalat jika ditinggalkan secara sengaja, atau bahwa larangan yang dilanggar secara sengaja, statusnya sama dengan meninggalkan kewajiban, yakni yang ada kaitannya dengan dosa. Dan pendapat seperti ini sering dikemukakan oleh murid-murid Imam Malik. Selain ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, mereka sepakat bahwa orang yang meninggalkan kesunatan-kesunatan secara berulang-ulang itu berdosa. Contohnya seperti seseorang yang selalu meninggalkan shalat witir atau shalat dua rakaat shalat sunat fajar. Bahkan ia tergolong orang yang fasik. Sepertinya semua ibadah – dari segi ini– ada yang substansi dan jenisnya memang *fardhu*, contohnya seperti shalat *fardhu* lima waktu, dan juga ada yang substansinya sunat tetapi jenisnya *fardhu*, contohnya seperti shalat witir, shalat sunat dua rakaat fajar, dan lain sebagainya. Demikian pula menurut sebagian ulama, hal-hal yang substansinya bersifat imbauan tetapi jenisnya adalah sunat, contohnya seperti yang telah penulis kemukakan sebelumnya, yakni pendapat yang dikutip dari Imam Maik yang mengharuskan sujud *sahwi* apabila meninggalkan *takbir* lebih dari satu kali karena lupa. Kami kira, di antara para ulama tidak ada yang berpendapat bahwa ada hal-hal yang substansi dan jenisnya adalah sunat. Menurut ulama-ulama mazhab Zhâhiri, hal-hal yang sunat itu ada karena substansinya memang sunat berdasarkan sabda Nabi *shallal-*

---

918 Lihat, *asy-Syarḥ ash-Shaghîr* I/277.
919 Lihat, *asy-Syarḥ ash-Shaghîr* I/287.
920 Lihat. *Kifâyah al-Akhyâr* I/246.

lahu alaihi wa sallam tentang seorang dusun yang bertanya kepada beliau perihal rukun-rukun Islam, "Ia beruntung kalau jujur, dan ia masuk surga kalau jujur."[921] Sabda tersebut beliau sampaikan setelah mendengar pernyataan orang dusun itu, "Demi Allah, aku tidak akan menambahi ini dan menguranginya." Dan hadits ini sudah dikemukakan sebelumnya.

Para ulama sepakat bahwa sujud *sahwi* dilakukan karena lupa tidak duduk pada *tahiyat* awal. Tetapi mereka berselisih pendapat tentang apakah *tahiyat* awal itu *fardhu* atau sunat,[922] dan apakah Imam yang diingatkan oleh makmum dengan bacaan kalimat *Subhânallâh* harus terus berdiri atau duduk? Dan kalau kembali duduk, kapan waktunya?

Menurut mayoritas ulama, jika belum sampai berdiri tegak, Imam harus duduk kembali. Menurut sebagian ulama, Imam harus kembali duduk selama belum meneruskan rakaat ketiga.[923] Dan menurut sebagian ulama yang lain, Imam tidak boleh duduk kembali kalau pantatnya sudah meninggalkan tempat shalat kira-kira jarak satu jengkal. Dan kalau Imam sampai duduk kembali, menurut mayoritas ulama shalatnya sah. Tetapi menurut sebagian ulama, shalatnya batal.

d. Tata Cara Sujud *Sahwi*

Para ulama berselisih pendapat tentang tata cara sujud *sahwi*.

Menurut Imam Malik, sujud *sahwi* yang dilakukan setelah salam harus dengan *tasyahud*, lalu salam. Imam Abu Hanifah mendukung pendapat ini. Sebab menurutnya, semua sujud *sahwi* harus dilakukan sesudah salam.[924] Dan jika dilakukan sebelum salam, hanya perlu *tasyahud* saja. Sementara salam dari shalat adalah salam dari sujud *sahwi*. Demikian pendapat Imam Syafi'i,[925] karena menurutnya semua sujud *sahwi* itu sebelum salam. Menurut pendapat yang dikutip dari Imam Malik, sujud *sahwi* yang sebelum salam itu tidak menggunakan *tasyahud*. Beberapa ulama setuju pada pendapat ini. Kata Umar, sujud *sahwi* sesudah salam dengan ditutup salam lagi adalah berdasarkan contoh dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Adapun tentang *tasyahud*nya, penulis tidak tahu dari mana dasarnya.

Silang pendapat ini sebenarnya bersumber dari silang pendapat mereka dalam menilai *shahîh* dan tidaknya hadits Ibnu Mas'ud yang menerangkan hal itu, yakni sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "Setelah *tasyahud*, maka salam-

---

921 Diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, dan Abu Dawud. Riwayat Bukhâri dan Muslim. *"Sungguh beruntung orang itu kalau jujur."* Riwayat Abu Dawud, *"Sungguh beruntung ia dan ayahnya kalau jujur."* Tidak ada kalimat dan ia masuk surga kalau jujur. Lihat, *Syarh as-Sunnah* I/19, *Tahqîq* Zuhair asy-Syawisy dan Syu'aib al-Arna'uth.

922 Yang terkenal di kalangan ulama-ulama mazhab Hanafi dan ulama-ulama mazhab Hanbali ialah, bahwa hukum *tasyahud* awal itu wajib, bukan fardhu. Dalam hal shalat mereka membedakan antara fardhu dan wajib. Sementara menurut ulama-ulama yang lain, dalam hal shalat antara fardhu dan wajib itu sama. Mereka membedakan antara keduanya hanya dalam hal haji saja. Lihat, *al-Madzâhib al-Arba'ah* I/229, oleh al-Jaziri. Jadi, sebaiknya yang ditanyakan ialah, apakah *tasyahud* awal itu wajib atau sunat? Soalnya mereka sepakat bahwa itu bukan fardhu.

923 Yakni selama Imam belum memulai rakaat ketiga. Menurut Imam Malik, selama Imam belum meninggalkan tanah dengan tangannya. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 86.
Kata an-Nawawi, menurut pendapat kami, jika Imam itu sudah berdiri tegak, maka ia tidak boleh kembali. Begitu pula sebaliknya. Kata Syaikh Abu Hamid, ini pendapat umar bin Abdul Aziz, al-Auza'i, dan Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya. Kata Imam Malik, jika posisi Imam sudah hampir berdiri, maka ia tidak boleh kembali duduk. Kata Ibrahim an-Nakha`i, jika Imam ingat sebelum memulai membaca, ia boleh kembali. Begitu pula sebaliknya. Dan kata al-Hasan, jika si Imam teringat sebelum *ruku'*, ia boleh kembali. Begitu juga sebaliknya. Lihat, *al-Majmû'* IV/54. Pendapat Imam Ahmad sama seperti pendapat Imam Syafi'i. Jika si Imam ingat belum *tasyahud* sebelum berdiri tegak, ia boleh kembali. Begitu pula sebaliknya. Lihat, *al-Mughnî* II/27.

924 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 81. Dan lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/240.

925 Lihat, *al-Majmû'* IV/63. Menurut Imam Ahmad, ia melakukan *tasyahud* jika sujud *sahwi* dilakukan sesudah salam. Dan itu ada di dua tempat, seperti yang telah kami kemukakan. Tetapi jika sujud *sahwi* sebelum salam, maka ia tidak *tasyahud*. Lihat, *al-Mughnî* II/14.

lah."[926] Dan juga bersumber dari persoalan, apakah sujud *sahwi* itu disamakan dengan sujud-sujud yang lain dalam shalat atau tidak. Ulama-ulama yang menyamakannya, mereka tidak mewajibkan *tasyahud*, apalagi ia masih dalam kesatuan shalat. Kata Abu Bakar bin al-Mundzir, dalam masalah ini di kalangan para ulama ada lima pendapat:

1. Tanpa ada *tasyahud* dan juga tanpa ada salam. Ini pendapat Anas bin Malik, al-Hasan, dan Atha'.
2. Dengan *tasyahud* dan salam. Ini pendapat al-Hakam, Hammad, dan Ibrahim An-Nakha'i.
3. Dengan salam, tetapi tanpa *tasyahud*. Ini pendapat Ibnu Sirin.
4. Boleh dengan *tasyahud* dan salam, dan juga boleh tidak dengan keduanya. Ini pendapat Atha'.
5. Sujud *sahwi* setelah salam dengan *tasyahud*, dan sebelum salam tanpa *tasyahud*. Inilah pendapat Imam Ahmad bin Hanbal.

Itulah yang dikutip dari Imam Malik. Sesungguhnya ada riwayat yang menyatakan, bahwa dalam sujud *sahwi* Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ber*takbir* sebanyak empat kali. Dan jika ada riwayat yang menyatakan bahwa beliau menggunakan *tasyahud*, perlu ditinjau kembali.

e. Orang yang Wajib Bersujud *Sahwi*

Para ulama sepakat bahwa yang disunatkan bersujud *sahwi* ialah orang yang shalat sendirian dan orang yang menjadi menjadi Imam. Sementara mereka berselisih pendapat tentang makmum yang lupa, apakah ia harus sujud *sahwi* atau tidak.

Menurut mayoritas ulama, ia tidak perlu sujud *sahwi*, karena lupa yang dialami oleh makmum adalah menjadi tanggungan Imam. Makhul menyampaikan pendapat yang kontroversial. Katanya, ia harus bersujud *sahwi* sendirian.[927]

Silang pendapat ini bersumber dari persoalan, apakah rukun-rukun yang lupa dilakukan oleh makmum itu bisa ditanggung oleh Imam atau tidak.

Mereka sepakat, jika Imam yang lupa lalu ia melakukan sujud *sahwi*, makmum mengikuti Imam, walaupun ia sendiri tidak lupa.[928] Bagaimana jika misalnya makmum meninggalkan satu rukun karena lupa, sementara Imam juga meninggalkan satu rukun yang berbeda, kapan makmum harus sujud *sahwi*? Dalam masalah ini para ulama berbeda pendapat. Menurut sebagian mereka, ia bersujud *sahwi* terlebih dahulu bersama Imam. Dan setelah itu berdiri untuk meng*qadha'* rukun yang ia tinggalkan karena lupa tersebut, baik ia sujud *sahwi* sebelum maupun sesudah salam. Inilah pendapat Atha', al-Hasan, Ibrahim An-Nakha'i, Imam Syafi'i, Imam Ahmad, Abu Tsaur, dan beberapa ulama lainnya.[929] Menurut Ibnu Sirin dan Ishaq, setelah meng*qadha'* atas rukun yang ia tinggalkan karena lupa tersebut, ia baru sujud *sahwi*. Menurut Malik, al-Laits, dan al-Auza'i, jika sujud *sahwi* dilakukan sebelum salam, ia melakukannya bersama Imam. Dan jika dilakukan sesudah salam, ia sujud *sahwi* setelah meng*qadha'* apa yang telah

926 *Takhrîj*nya sudah dikemukakan sebelumnya.

927 Lihat, *al-Majmû'* IV/56. Dan lihat, *al-Mughnî* II/41.

928 Lihat, *al-Mughnî* II/41. Ini dikutip dari Atha', al-Hasan, Ibrahim an-Nakha'i, asy-Syu'bi, Abu Tsaur, dan para ulama rasionalis. Kata Ibnu Sirin dan Ishak, makmum haruslah ikut meng*qadha'* kemudian bersujud. Lihat, *al-Majmû'* IV/85. Menurut Imam Syafi'i, si makmum tidak ikut Imam dalam dua kondisi. *Pertama*, jika Imam nyata-nyata hadas. *Kedua*, si makmum tahu dan yakin alasan kenapa si Imam sujud *sahwi*.

929 Lihat, *al-Mughnî* II/42.

dilupakannya. Dan menurut Imam Syafi'i, makmum ikut sujud *sahwi* bersama Imam, kemudian setelah meng*qadha'* apa yang telah dilupakannya, ia bersujud *sahwi* lagi.[930]

Silang pendapat ini bersumber dari silang pendapat mereka tentang mana yang lebih utama, makmum mengikuti sujud *sahwi* Imam atau ia sujud *sahwi* pada akhir shalatnya. Sepertinya para ulama sepakat bahwa mengikuti Imam bersujud *sahwi* adalah wajib, berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Sesungguhnya Imam itu ditunjuk hanya untuk diikuti." Yang mereka perselisihkan ialah, kapan makmum harus bersujud *sahwi.*

Ulama-ulama yang menekankan makmum harus selalu mengikuti Imam, dan itu merupakan syarat, mengatakan bahwa waktunya makmum bersujud *sahwi* ialah bersama Imam, walaupun saat itu sebenarnya bukan akhir shalatnya. Ulama-ulama yang menekankan waktu sujud *sahwi* itu harus di akhir shalat mengatakan bahwa makmum harus bersujud *sahwi* di akhir shalatnya. Dan ulama-ulama yang mewajibkan keduaduanya mengatakan bahwa makmum harus bersujud *sahwi* mengikuti Imam, kemudian bersujud *sahwi* lagi di akhir shalatnya. Tetapi terakhir ini lemah.

f. Cara Makmum Mengingatkan Imam yang Lupa Supaya Ia Melakukan Sujud *Sahwi*

Para ulama sepakat bahwa cara mengingatkan Imam laki-laki yang lupa ialah dengan mengucapkan kalimat *Subhânallâh,* berdasarkan hadits *shahîh* dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau bersabda,

مَالِي أَرَاكُمْ أَكْثَرْتُمْ مِنَ التَّصْفِيْقِ، وَمَنْ نَابَهُ شَيْءٌ فِي صَلَاتِهِ فَلْيُسَبِّحْ، فَإِنَّهُ إِذَا سَبَّحَ الْتُفِتَ إِلَيْهِ، وَإِنَّمَا التَّصْفِيْقُ لِلنِّسَاءِ

"Mengapa aku melihat kalian sering bertepuk tangan? Barangsiapa mengingatkan Imam yang lupa dalam shalatnya, hendaklah mengucapkan kalimat tasbih (Subhânallâh), karena hal itu Imam menjadi teringat. Sesungguhnya bertepuk tangan itu untuk Imam wanita."[931]

Para ulama berbeda pendapat tentang cara mengingatkan Imam wanita. Menurut Imam Malik dan beberapa ulama lainnya, sama dengan laki-laki, yakni dengan mengucapkan kalimat *tasbîh.*[932] Tetapi menurut Imam Syafi'i dan beberapa ulama lainnya, untuk Imam laki-laki dengan mengucapkan kalimat *tasbîh,* dan untuk Imam wanita dengan bertepuk tangan.[933]

930 Lihat, *al-Majmû'* IV/59.

931 Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, an-Nasa'i, dan Abu Dawud. Ini adalah potongan dari haditsnya yang cukup panjang. Lihat, *Nail al-Authâr* II/264.
Bersumber dari Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu* dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* beliau bersabda, *"Membaca tasbih bagi kaum laki-laki, dan bertepuk tangan bagi kaum wanita dalam shalat."* Diriwayatkan oleh jamaah.
Kata asy-Syaukani, berdasarkan hadits-hadis yang diriwayatkan tentang masalah ini, menurut versi pendapat paling populer dari Imam Malik ialah, dianjurkan bagi kaum laki-laki maupun wanita mengingatkan Imam dengan membaca bacaan *tasbih*, bukan bertepuk tangan. Sementara menurut Imam Abu Hanifah, batal seorang wanita yang bertepuk tangan dalam shalatnya.
Terjadi perselisihan pendapat tentang hukum membaca *tasbih* dan bertepuk tangan; apakah wajib, atau sunat, atau boleh. Menurut beberapa ulama dari mazhab Syafi'i, hukumnya sunat. Di antara mereka ialah al-Khithabi, Taqiyuddin as-Subki, ar-Rafi'i, dan lainnya. Lihat, *Nail al-Authar* II/235.

932 Lihat, *al-Madûnah* I/98.

933 Kata an-Nawawi, cara bertepuk tangan ialah dengan memukulkan telapak tangan kanan pada punggung telapak tangan kiri. Ada yang mengatakan, yakni memukulkan dua jari pada punggung telapak tangan. Keduanya hampir yang sama, tetapi yang lebih terkenal ialah cara yang pertama tadi. Sebaiknya jangan dengan cara memukulkan perut telapak tangan dengan perut telapak tangan. Jika hal itu dilakukan dengan maksud main-main, maka shalatnya batal. Lihat, *ar-Raudhah* I/291.
Kata Ibnu Hazm, seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani, tepuk tangan boleh dengan cara apa pun. Lihat, *Nail al-Authâr* II/365.

Silang pendapat tersebut karena ada beda pemahaman terhadap sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dalam hadits tadi, "...Sesungguhnya bertepuk tangan itu untuk Imam wanita."

Ulama-ulama yang memahami kalimat tersebut apa adanya, yakni bahwa bertepuk tangan merupakan cara mengingatkan Imam wanita yang lupa, mereka mengatakan bahwa untuk mengingatkan Imam wanita memang dengan melakukan tepuk tangan, bukan dengan mengucapkan kalimat *tasbîh*. Sementara ulama-ulama yang memahami bahwa mengingatkan dengan cara bertepuk tangan itu tercela, maka mereka mengatakan kalau cara yang benar ialah dengan mengucapkan kalimat *tasbîh*, baik untuk laki-laki maupun untuk wanita. Pendapat ini ada kelemahannya, karena menyalahi makna yang sudah jelas tanpa ada dalil, kecuali dalam hal ini wanita disamakan dengan laki-laki. Padahal dalam hal shalat, hukum yang berlaku bagi wanita itu banyak berbeda dengan hukum yang berlaku bagi laki-laki.

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang ragu-ragu dalam hitungan rakaat yang telah dijalani, apakah satu, atau dua atau tiga, atau empat rakaat. Dalam hal ini ada tiga pendapat. Kata sebagian ulama, ia harus memilih yang meyakinkan, yaitu yang paling sedikit, tidak boleh yang lebih banyak. Tetapi ia harus bersujud *sahwi* pada akhir shalatnya. Ini juga pendapat Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Dawud.[934] Kata Imam Abu Hanifah, kalau ia sama sekali tidak tahu berapa rakaat yang telah dijalani, shalatnya batal. Tetapi kalau ia ragu-ragu antara satu atau dua rakaat, atau antara tiga atau empat rakaat, maka harus memilih yang diyakininya. Kemudian sesudah salam ia bersujud *sahwi*.[935] Dan kata sebagian ulama, jika ragu-ragu ia ia tidak boleh memilih yang ia yakini. Tetapi ia hanya wajib bersujud *sahwi* saja.[936]

Silang pendapat tersebut karena ada kesan pertentangan hadits-hadits yang menerangkan hal itu. Dalam masalah ini ada tiga hadits.

Pertama, hadits yang menyuruh untuk memilih rakaat yang diyakini, yakni hadits Abu Sa'id al-Khudri, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلَمْ يَدْرِ، كَمْ صَلَّى أَثَلَاثًا أَمْ أَرْبَعًا، فَلْيُطْرِحِ الشَّكَّ وَلْيَبْنِ عَلَى مَا اسْتَيْقَنَ ثُمَّ يَسْجُدُ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ، فَإِنْ كَانَ صَلَّى خَمْسًا شَفَعْنَ لَهُ صَلَاتَهُ وَإِنْ كَانَ صَلَّى إِتْمَامًا لِأَرْبَعٍ كَانَتَا تَرْغِيمًا لِلشَّيْطَانِ

934 Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/382.
Kata an-Nawawi, hal itu harus didasarkan pada keyakinan. Jika seseorang ragu, apakah sudah shalat tiga atau empat rakaat, maka ia harus melakukan satu rakaat lagi jika shalatnya empat rakaat, meskipun keraguannya masih tersisa sedikit yakin, atau lebih condong pada empat. Maka tidak boleh berdasarkan dugaan begitu saja, baik keraguan itu muncul pertama kali atau berkali-kali. Kata Syaikh Abu Hamid, pendapat kami ini sudah didahului oleh pendapat AbuBakar ash-Shiddiq, Umar bin al-Khathab, Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar, Sa'id bin al-Musayyab, Atha', Syuraih, Rabi'ah, Malik, dan ats-Tsauri. Kata al-Auza'i, shalatnya batal. Kata al-Hasan al-Bashri, diamalkan apa yang diyakininya tanpa perlu harus *ijtihâd* segala, seperti yang dikutip dari Anas dan Abu Hurairah. Kata Imam Abu Hanifah, jika pertama kali ia sudah merasa ragu, maka shalatnya batal. Namun jika itu sudah menjadi kebiasaannya, hendaknya ia berijtihâd lalu mengamalkan apa yang diyakininya. Dan jika tidak merasa yakin, hendaknya ia mengamalkan yang sedikit. Lihat, *al-Mughnî* II/24. Tetapi menurut versi pendapat yang lain darinya, ia harus mengamalkan apa yang tersirat di batinnya.

935 Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* I/444. yang dimaksud dengan kalimat pertama kali ialah bahwa ia tidak punya kebiasaan lupa. Jadi, bukan berarti bahwa seumur hidup ia belum pernah lupa sama sekali.

936 Ini pendapat al-Hasan al-Bashri seperti yang dikutip oleh al-Qadhi Abu Thayib. Lihat, *al-Majmû'* IV/27.

"Jika salah seorang kalian ragu-ragu dalam shalatnya, apakah sudah tiga rakaat atau empat rakaat, hendaklah ia shalat satu rakaat lagi lalu hendaklah ia bersujud sahwi dua kali ketika ia masih dalam posisi duduk sebelum salam. Jika rakaatnya ternyata lima, ia telah menggenapkannya dengan dua sujud tersebut. Dan jika rakaatnya ternyata empat, maka dua sujud tersebut untuk melindungi dari godaan setan."[937] Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim.

Kedua, hadits Ibnu Mas'ud, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

إِذَا سَهَا أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَتَحَرَّ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ

"Jika salah seorang kalian lupa dalam shalatnya, hendaklah ia memilih yang ia yakini, dan hendaklah ia bersujud dua kali." Dalam versi riwayat lain dari Ibnu Mas'ud disebutkan, "..... Hendaklah ia memilih mana yang diyakini benar. Dan setelah salam, hendaklah ia sujud *sahwi* dua kali dengan *tasyahud* lalu salam lagi."[938]

Ketiga, hadits Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Imam Malik dan al-Bukhari, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Ketika salah seorang kalian berdiri shalat, setan mendatanginya lalu mengacaukannya sehingga ia tidak tahu sudah berapa rakaat shalat yang telah ia lakukan. Jika salah seorang kalian mengalami seperti itu, hendaklah ia sujud sahwi dua kali ketika ia masih dalam posisi duduk."*[939]

Hadits yang senada dengan ini ialah hadits Abdullah bin Ja'far yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

مَنْ شَكَّ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَهَا وَيُسَلِّمُ

"Barangsiapa ragu-ragu dalam shalatnya, hendaklah ia bersujud dua kali sesudahnya, kemudian ia salam lagi."[940]

Menanggapi hadits-hadits tadi, sebagian ulama ada yang menggunakan pendekatan *jam'u*, dan sebagian lagi menggunakan pendekatan *tarjîḥ*. Di antara ulama-ulama yang menggunakan pendekatan *tarjîḥ*, ada yang bisa menerima hadits yang kontra dengan hadits yang mereka unggulkan, ada yang menghindarinya, dan ada yang mengkompromikan sebagiannya dan mengunggulkan sebagiannya, menafsiri hadits yang tidak diunggulkan pada makna hadits yang diunggulkan. Dan juga ada yang mengkompromikan sebagiannya dan menggugurkan hukum sebagiannya.

---

937 Hadis ini juga diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, Ibnu Hibban, al-Hakim, dan al-Baihaqi. Kata Ibnu al-Munzdir, hadits Abu Said lah yang paling *shaḥîḥ* dalam masalah ini, dan yang dijadikan pedoman oleh para ulama yang mewajibkan untuk membuang keraguan, dan beralih pada keyakinan. Sebagaimana yang dikatakan oleh an-Nawawi dan al-Iraqi, yang berpendapat seperti itu adalah mayoritas ulama. Lihat, *Nail al-Authâr* II/122. Lihat, *at-Talkhis* II/5. Dan lihat, *Nashb ar-Râyah* II/174.

938 Ini adalah bagian dari hadits Ibnu Mas'ud, *"Jika salah seorang kalian ragu di tengah shalatnya, hendaklah ia berhati-hati dalam memilih yang tepat. Dan setelah menyempurnakannya, hendaklah ia salam kemudian sujud dua kali."* Diriwayatkan oleh jamaah, kecuali at-Tirmidzi. Lihat, *Nail al-Authâr* II/122. Lihat, *Subûl as-Salâm* I/205. Dan lihat, *Nashb ar-Râyah* II/167.

939 Ini redaksinya Bukhâri dan Abu Dawud. hadits ini juga diriwayatkan oleh jamaah, kecuali kalimat sebelum ia salam, yaitu oleh Abu Dawud, Ibnu Majah, dan lainnya. Ini adalah dalil bagi mayoritas ulama yang mengatakan bahwa letak sujud *sahwi* itu sebelum salam. Lihat, *Nail al-Authâr* II/124.

940 Redaksinya, *"Barangsiapa ragu-ragu dalam salatnya, hendaklah ia bersujud dua kali sesudah ia salam."* Diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, dan an-Nasa`i. Di dalam *isnâd*nya terdapat nama Mush'ab bin Syaibah yang menurut an-Nasa`i adalah seorang perawi yang biasa meriwayatkan hadits *munkar*. Akan tetapi dinilai *tsiqah* oleh Ibnu Mu'in. Muslim menjadikan hadits ini sebagai *hujjah* dalam kitabnya *shaḥîḥ Muslim*. Kata Ahmad bin Hanbal, ia adalah perawi yang suka meriwayatkan hadits-hadis *munkar*. Lihat, *Nail al-Authâr* II/124. Dan lihat, *Nashb ar-Râyah* II/168.

Di antara ulama yang mengkompromikan sebagiannya dan mengunggulkan sebagian yang lain lalu menafsiri hadits yang tidak diunggulkan untuk disesuaikan dengan hadits yang diunggulkan adalah Imam Malik bin Anas. Ia cenderung mengartikan hadits Abu Sa'id al-Khudri berlaku untuk orang yang tidak begitu ragu-ragu,[941] dan mengartikan hadits Abu Hurairah berlaku untuk orang yang benar-benar ragu. Inilah cara mengkompromikannya. Lalu ia menafsiri hadits Ibnu Mas'ud bahwa yang dimaksud ialah dengan memilih yang mayakinkan, yaitu hitungan rakaat yang paling sedikit. Dengan demikian, semua hadits tersebut bisa ditetapkan. Dan di antara ulama yang bisa menerima, yakni hanya memadukan sebagian dari hadits-hadits di atas, dan menafikan sebagian yang lain, yaitu hanya dengan mengunggulkan tanpa menafsiri hadits yang tidak diunggulkan adalah Imam Abu Hanifah. Katanya, hukum dalam hadits Abu Sa'id al-Khudri hanya berlaku untuk orang yang tidak bisa menentukan hitungan rakaat yang mana yang dipilih, sedangkan hadits Ibnu Mas'ud berlaku untuk orang yang bisa menentukan pilihan mana yang meyakinkan. Sementara hadits Abu Hurairah dinyatakan gugur. Oleh karena itu, ia mengatakan, dalam hadits Abu Sa'id dan hadits Ibnu Mas'ud ada tambahan, dan tambahan ini harus diterima dan diamalkan. Ini juga sama dengan cara mengkompromikan. Ulama-ulama yang mengunggulkan sebagian hadits dan menggugurkan sebagian yang lain mengatakan, bahwa dalam kasus tadi yang wajib dilakukan hanya sujud *sahwi* saja. Soalnya mereka mengunggulkan hadits Abu Hurairah dengan menggugurkan hadits Abu Sa'id dan Ibnu Mas'ud. Karenanya, pendapat ini paling lemah.

Demikianlah pembahasan soal dasar-dasar perbedaan pendapat tentang shalat *fardhu 'ain* sepanjang pengetahuan penulis. Dan berikut ini adalah bagian kedua tentang shalat, yakni shalat-shalat yang hukumnya bukan *fardhu ain*.

II. SHALAT SUNAT DAN APLIKASINYA

Shalat yang bukan *fardhu 'ain* itu bisa shalat sunat, bisa shalat sunat mutlak, dan bisa shalat *fardhu kifâyah*. Hukum-hukumnya ada yang disepakati dan ada yang diperselisihkan oleh para ulama. Menurut penulis, shalat-shalat tersebut perlu dibicarakan satu persatu. Jumlahnya ada sepuluh yakni shalat witir, shalat dua rakaat fajar, shalat *nâfilah*, shalat *tahiyyatul masjid*, shalat *tarâwih*, shalat gerhana, shalat *istisqâ'*, shalat dua hari raya, dan sujud Al-Qur'an *(tilawah)*.

Jadi, pembahasan dalam topik ini meliputi sepuluh rangkaian. Kecuali shalat jenazah yang dibicarakan tersendiri dalam pembahasan tentang hukum-hukum jenazah, seperti yang lazim dilakukan oleh para ulama ahli fiqih.

A. SHALAT WITIR[942]

Para ulama berbeda pandapat tentang shalat witir. Dalam hal ini ada lima masalah yakni tentang hukumnya, tentang tata caranya, tentang waktunya, tentang qunutnya, dan tentang shalat witir di atas kendaraan.

Tentang hukum shalat witir sebenarnya sudah diterangkan pada pembahasan tentang shalat-shalat *fardhu*. Tentang tata caranya, menurut Imam Malik, minimal tiga rakaat dengan dua kali salam.[943] Menurut Imam Abu Hanifah, minimal tiga rakaat dengan tiga kali salam.[944]

941 Lihat, *Mukhtâr as-Shihhâh*.
942 Kata an-Nawawi, watir atau witir. Lihat, *al-Majmû'* II/474.
943 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 97.
944 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/222.

Dan menurut Imam Syafi'i, minimal satu rakaat dengan sekali salam.[945] Masing-masing pendapat di atas pernah dilakukan oleh para sahabat dan *tâbi'în*.

Silang pendapat mereka tersebut karena adanya beragam hadits yang menerangkan hal ini sebagai berikut:

- Hadits *shahîh* yang bersumber dari Aisyah, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* biasa shalat sunat malam sebelas rakaat yang satu rakaat daripadanya ialah shalat witir."[946]
- Hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Umar, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

صَلَاةُ اللَّيْلِ مَثْنَى مَثْنَى، فَإِذَا رَأَيْتَ أَنَّ الصُّبْحَ يُدْرِكُكَ فَأَوْتِرْ بِوَاحِدَةٍ

"Shalat sunat malam itu dua rakaat dua rakaat. Jika kamu melihat waktu shubuh sudah hampir tiba, lakukanlah witir satu rakaat."[947]

- Hadits bersumber dari Aisyah yang diriwayatkan oleh Muslim, *"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam pernah melakukan shalat tiga belas rakaat, dan lima daripadanya ialah shalat witir tanpa duduk tahiyyat kecuali di akhir shalat."*[948]
- Hadits bersumber dari Abu Ayyub al-*Anshâri* yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

اَلْوِتْرُ حَقٌّ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُوْتِرَ بِخَمْسٍ فَلْيَفْعَلْ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُوْتِرَ بِثَلَاثٍ فَلْيَفْعَلْ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُوْتِرَ بِوَاحِدَةٍ فَلْيَفْعَلْ

"Witir itu hak bagi setiap muslim. Siapa yang ingin witir lima rakaat, maka lakukanlah. Siapa yang ingin witir tiga rakaat, lakukanlah. Dan siapa yang ingin witir satu rakaat, juga lakukanlah."[949]

Diriwayatkan oleh Abu Dawud, "*Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam biasa melakukan shalat witir tujuh, atau sembilan, atau lima rakaat.*"[950]

- Hadits yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Qais, ia berkata, aku pernah bertanya kepada Aisyah, "Berapa rakaat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melakukan shalat witir?" Ia menjawab, "Beliau biasa melakukan shalat witir sebanyak tujuh rakaat, sembilan rakaat,

---

945 Kata an-Nawawi, menurut kami, hukum witir itu sunat tanpa ada perselisihan pendapat di kalangan para ulama. Minimal satu rakaat. Idealnya ialah tiga rakaat. Dan yang lebih ideal lagi ialah lima, atau tujuh, atau sembilan, atau sebelas rakaat. Inilah jumlah maksimal menurut pendapat yang terkenal, dan yang dijadikan pegangan oleh sebagian besar ulama. Ada pendapat lain yang menyatakan, maksimal ialah tiga belas rakaat, seperti yang dikutip oleh beberapa ulama Khurasan. Lihat, *al-Majmû'* IV/487. Dan ini juga pendapat Imam Ahmad yang dikutip dari Utsman bin Affan, Sa'ad bin Abu Waqqash, Zaid bin Tsabit, Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Ibnu az-Zubair, Abu Musa. Mu'awiyah, dan Aisyah. Lihat, *al-Mughnî* II/150.

946 Redaksinya ialah, kata Aisyah, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam biasa shalat antara selesai shalat isya' sampai fajar sebanyak sebelas raka'at. Beliau salam setiap dua rakaatnya, dan beliau witir satu rakaat. Jika seorang muazin sudah bergegas untuk menyerukan azan shalat shubuh, dan beliau sudah melihat fajar dengan jelas, selesai muazin mengumandangkan azan, lalu beliau bangun menunaikan shalat dua rakaat secara ringan. Selanjutnya beliau beliau tiduran dengan posisi miring kanan, sampai muazin menyerukan iqamat."* Diriwayatkan oleh jamaah, kecuali at-Tirmidzi. Lihat, *Nail al-Authâr* II/39.

947 Diriwayatkan oleh jamaah. Dan diriwayatkan oleh Muslim, ditanyakan kepada Ibnu Umar, *"Apa yang dimaksud dengan dua dua?"* Ia menjawab, *"Yakni salam setiap dua rakaat."* Lihat, *Nail al-Authâr* II/26.

948 Diriwayatkan oleh jamaah. Dan diriwayatkan oleh Muslim, ditanyakan kepada Ibnu Umar, *"Apa yang dimaksud dengan dua dua?"* Ia menjawab, *"Yakni salam setiap dua rakaat."* Lihat, *Nail al-Authâr* II/26.

949 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* II/42.

950 Diriwayatkan oleh Imam lima, kecuali at-Tirmidzi saja. Penggunaan kalimat, *atas semua orang Islam* adalah riwayat Abu Dawud. Lihat, *Nail al-Authâr* II/24.

951 Diriwayatkan oleh Ahmad, an-Nasa`i, dan Ibnu Majah dari riwayat al-Hakam dari Muqsim dari Ummu Salamah. Lihat, *Nail al-Authâr* II/42.

sebelas rakaat, dan sebelas rakaat. Beliau tidak pernah melakukan shalat witir kurang dari tujuh rakaat, dan lebih dari tiga belas rakaat."[952]

- Hadits Ibnu Umar, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau bersabda, "Maghrib adalah witir shalat siang."[953]

Menanggapi hadits tersebut, para ulama menggunakan pendekatan *tarjîh*. Ulama yang berpendapat shalat witir itu satu rakaat, mereka mengunggulkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Jika kamu khawatir tiba waktu shubuh, maka witirlah satu rakaat." Dan hadits Aisyah, "Sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* biasa shalat witir satu rakaat."

Ulama-ulama yang berpendapat shalat witir itu tiga rakaat secara berlanjut dan menetapkan shalat witir itu hanya tiga rakaat, mereka tidak bisa menggunakan hadits-hadits tadi sebagai *hujjah*, karena semuanya menawarkan pilihan, kecuali hadits Ibnu Umar yang menyatakan, bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "Maghrib adalah witir shalat siang."[954]

Imam Abu Hanifah meng*qiyâs*kan shalat witir pada malam hari dengan shalat maghrib, karena shalat maghrib itu tiga rakaat utuh. Jadi, shalat witir di malam hari juga utuh tiga rakaat. Dalam hal ini Imam Malik berpedoman, bahwa shalat witir yang dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ialah dengan rakaat ganjil. Menurutnya, itulah yang disunatkan pada shalat witir, yakni minimal adalah satu rakaat, tetapi dengan syarat sebelumnya harus didahului dengan rakaat-rakaat yang genap. Atau shalat witir yang diperintahkan, yakni yang mengandung bilangan rakaat genap dan ganjil. Jika rakaat yang genap ditambahi rakaat yang ganjil, maka seluruhnya dianggap bilangan rakaat yang ganjil. Pendapat ini diperkuat oleh hadits Abdullah bin Qais yang telah dikemukakan sebelumnya. Ia menyebut witir ialah terdiri dari bilangan rakaat yang genap ditambah bilangan rakaat yang ganjil, karena ia yakin bahwa witir itu satu rakaat. Ia mengatakan, bagaimana satu rakaat bisa disebut witir kalau sebelumnya tidak didahului oleh apa pun? Padahal Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* telah bersabda, "Kamu melakukan witir atas shalat yang telah dijalani."

Mungkin bisa ditakwili bahwa yang disebut witir bukan berarti mengganjilkan bilangan sebelumnya yang genap, melainkan witir itu sendiri yang ganjil. Jadi, satu rakaat saja sudah sah tanpa didahului oleh rakaat-rakaat sebelumnya yang genap. Ta'wil seperti itu sangat baik. Hal itu juga bisa disamakan bahwa secara lahiriah, hadits-hadits tadi menawarkan pilihan tentang tata cara witir, yakni mulai dari satu rakaat sampai sembilan rakaat, berdasarkan riwayat berupa apa yang pernah dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* atas hal itu. Yang perlu ditegaskan ialah, apakah syarat witir

952 Diriwayatkan oleh Ahmad dalam Musnad Ahmad, dan oleh ath-Thahawi dalam *Syarh al Atsar*. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/117.

953 Diriwayatkan oleh Ahmad dalam *Musnad Ahmad* dengan redaksi, *"Shalat maghrib adalah witir siang hari. Maka lakukan witir malam harinya."* Al-Baihaqi dan ad-Daruquthni meriwayatkan dengan redaksi, *"Witir malam itu tiga rakaat. Sama seperti witir siang ialah shalat maghrib."* Kata ad-Daruquthni, hanya Yahya bin Zakaria yang meriwayatkan hadits ini secara *marfû'* dari al-A'masy. Ia adalah seorang perawi yang *dha'îf*. Dan kata al-Baihaqi, yang benar, hadits ini *mauqûf* pada Ibnu Mas'ud. Pendapat yang menilai hadits ini diriwayatkan secara *marfû'* oleh Yahya bin Zakaria adalah pendapat yang lemah. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/119.

954 Diriwayatkan oleh Ahmad dan Malik dalam *al-Muwatha`* bersumber dari Ibnu Umar, ia berkata, *"Shalat maghrib adalah witir shalat siang, maka lakukanlah witir shalat malam, Shalat malam itu dua dua, dan witir ialah satu rakaat pada akhir malam."* Lihat, *Musnad al-Imam Ahmad Ma'a al-Fathî ar-Rabbanî* IV/287. Sedangkan redaksi riwayat Malik yang bersumber dari Abdullah bin Dinar ialah, sesungguhnya Abdullah bin Umar pernah mengatakan, *"Shalat maghrib adalah witir siang."* Lihat, *al-Muwatha`* I/125.
Diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dan al-Baihaqi bersumber dari Abdullah bin Mas'ud, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Witir malam adalah tiga rakaat. Sama seperti witir siang yakni shalat maghrib."* Kata ad-Daruquthni, tidak ada yang meriwayatkan hadits ini secara *marfû'* dari al-A'masy selain Yahya bin Zakaria, seorang perawi yang *dha'îf*. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/119.

itu harus didahului dengan rakaat genap yang terpisah atau tidak? Ada yang mengatakan disyaratkan seperti itu, karena memang begitulah witir yang dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Muslim bahwa setiap kali sampai pada witir, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* membangunkan Aisyah, lalu istri beliau ini pun melakukan witir.[955] Secara lahiriah, ini berarti Aisyah melakukan witir tanpa didahului rakaat yang genap. Lagi pula ada hadits dari Aisyah yang menyatakan, bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* biasa melakukan shalat witir sebanyak sembilan rakaat dengan duduk *tasyahud* pada rakaat yang kedelapan dan kesembilan. Selesai salam pada rakaat yang kesembilan, beliau shalat dua rakaat lagi dalam posisi duduk. Jadi, jumlahnya ada sebelas rakaat. Tetapi ketika tubuh beliau semakin gemuk dan usianya beranjak tua, beliau melakukan shalat witir hanya tujuh rakaat, dan duduk *tasyahud* pada rakaat keenam dan ketujuh. Selesai salam pada rakaat yang ketujuh, beliau shalat dua rakaat lagi dalam posisi duduk. Jadi, jumlahnya ada sembilan rakaat. Hadits tentang witir yang harus didahului dengan rakaat genap ini dijadikan *hujjah* oleh para ulama yang mensyaratkan seperti itu.

Secara mutlak witir itu tiga rakaat. Salah satu dasarnya ialah hadits yang diriwayatkan Abu Dawud bersumber dari Ubai bin Ka'ab, ia berkata, "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melakukan witir dengan membaca surat al-A'la, surat al-Kafirun, dan surat al-Ikhlas."[956] Hadits senada diriwayatkan dari Aisyah. Katanya, pada rakaat ketiga dengan membaca surat al-Ikhlas, surat al-Falaq, dan surat an-Nas."[957]

Perihal waktunya shalat witir, menurut kesepakatan para ulama ialah setelah shalat isya' sampai terbit fajar, berdasarkan beberapa riwayat dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Salah satunya ialah yang paling *shahîh* ialah hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dari Abu Nadhrah al-Aufi, sesungguhnya Abu Sa'id memberitahu bahwa beberapa sahabat pernah bertanya kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tentang shalat witir. Beliau bersabda, "Shalat witir adalah sebelum shubuh."

Para ulama berbeda pendapat tentang shalat witir yang dilakukan setelah terbit fajar.

Sebagian ulama melarangnya. Dan sebagian mereka memperbolehkannya, asalkan orang yang bersangkutan belum melakukan shalat *fardhu* shubuh. Yang berpendapat pertama ialah Abu Yusuf dan Muhammad bin al-Hasan, dua orang murid Imam Abu Hanifah, dan Sufyan ats-Tsauri. Sementara yang berpendapat kedua ialah Imam Syafi'i, Imam Malik, dan Imam Ahmad.[958]

Silang pendapat tersebut karena ada kesenjangan antara apa yang dilakukan oleh para sahabat dengan beberapa hadits.

Secara lahiriah hadits-hadits yang menerangkan tentang hal itu tidak memperbolehkan shalat witir sesudah shubuh. Contohnya seperti hadits Abu Nadhrah yang telah dikemukakan sebelumnya. Hadits Abu Hudzaifah al-Adawi yang diriwayatkan oleh Abu Dawud berikut merupakan *nash* tentang hal itu. Di sana disebutkan, "... dan beliau menentukan shalat witir

955 Diriwayatkan oleh Muslim. Lihat, *al-Majmû'* II/469.

956 Diriwayatkan oleh Imam lima, kecuali at-Tirmidzi. Lihat, *Nail al-Authâr* II/48.

957 Diriwayatkan oleh Abu Dawud. Kata ash-Shan'ani, hadits ini *dha'îf*, karena di dalam *isnâd*nya terdapat nama Khashif al-Jazri, seorang perawi yang lemah. hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dan ad-Daruquthni. Kata al-Uqaili, *isnâd*nya bagus. Tetapi kata Ibnu al-Jauzi, Imam Ahmad menyangkalnya. Adalah Yahya bin Mu'in yang menambahi surat al Falaq dan surat an-Nas. Lihat, *Subûl as-Salâm* II/15.

958 Pendapat yang *shahîh* dalam mazhab Syafi'i ialah, sesungguhnya waktu keluarnya ialah dengan terbitnya fajar. Lihat, *al-Majmû'* II/469. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/162. Sementara pendapat Imam Malik seperti yang dikemukakan oleh penulis. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syari'iyah*, hal. 97.

untuk kalian waktu antara shalat isya' sampai terbit fajar."[959]

Para ulama ahli *ushûl* sepakat bahwa di belakang makna kalimat sesudah kata *ila* (sampai) adalah kebalikan makna kalimat yang sebelumnya. Kendatipun termasuk *dalîl khitâb* (pemahaman sebaliknya), tetapi hadits tadi termasuk jenis hadits yang telah disepakati. Contohnya seperti kalimat, "Sempurnakanlah puasa sampai malam", dan kalimat, "...sampai sepasang siku." Semua ulama sepakat bahwa makna kalimat yang sesudah kata *sampai* adalah kebalikan makna kalimat yang sebelumnya.[960]

Adapun amalan para sahabat yang bertentangan dengan hadits tadi ialah yang riwayat tentang Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Ubadah bin Ash Shamit, Hudzaifah, Abu Darda', dan Aisyah, bahwa mereka biasa melakukan shalat witir sesudah fajar dan sebelum shalat shubuh. Tidak ada riwayat dari selain mereka yang bertentangan dengan hal itu.[961]

Ada sebagian ulama yang berpendapat, bahwa witir seperti itu adalah berdasarkan *ijmâ'*. Tetapi hal itu tidak ada artinya sama sekali jika dikaitkan pada pendapat orang yang berpendapat sebaliknya. Menurut kami, para sahabat yang melakukan shalat witir setelah fajar tetapi belum melakukan shalat shubuh, itu adalah witir *qadha'*, bukan witir *adâ'*. Dengan demikian, apa yang dilakukan oleh para sahabat tersebut tidak bertentangan dengan hadits-hadits yang ada tentang witir. Namun masalahnya beralih kepada apakah ibadah yang waktunya telah ditentukan itu boleh di*qadha'* di lain waktu atau tidak.

Menurut pendapat yang dikutip dari Ibnu Mas'ud, "Waktu shalat witir itu setelah shalat isya' sampai shalat shubuh. Artinya, boleh melakukan witir setelah tiba waktu shalat shubuh selama orang yang bersangkutan belum melaksanakan shalat shubuh. Perlu diingat bahwa pendapat tersebut bukan berasal dari ucapan Ibnu Mas'ud. Tetapi berasal dari keterangan orang yang pernah menyaksikan Ibnu Mas'ud melakukan shalat witir seperti itu tanpa mengetahui dengan pasti apakah yang dilakukan oleh Ibnu Mas'ud itu witir *qadha'* atau witir *adâ'*.

Ibnu al-Mundzir mengemukakan lima pendapat ulama tentang waktu witir. Pendapat pertama dan kedua yang cukup populer sudah penulis kemukakan sebelumnya tadi. Pendapat ketiga, seseorang boleh shalat witir, sekalipun ia belum melakukan shalat shubuh. Ini adalah pendapat Thawus. Pendapat keempat, boleh melakukan shalat witir, sekalipun matahari sudah terbit. Ini adalah pendapat Abu Tsaur dan al-Auza'i. Dan pendapat kelima, boleh meng*qadha'* witir pada malam berikutnya. Ini adalah pendapat Sa'id bin Jubair.

Silang pendapat para ulama dalam masalah ini disebabkan mereka juga berbeda pendapat soal penentuan status witir, apakah dekat dengan hukum *fardhu* atau tidak.

---

959 Diriwayatkan oleh Imam lima, kecuali an-Nasa'i. Lihat, *Nail al-Authâr* II/45, dan *Nashb ar-Râyah* II/108. Kata asy-Syaukani, hadits ini juga diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dan al-Hakim yang menilainya *shahîh*, dan dinilai *dha'îf* oleh Bukhâri. Kata Ibnu Hibban, *isnâd*nya *munqathi*, dan matannya keliru. Kata al-Khithabi, di dalam *isnâd*nya terdapat nama Abdullah bin Abu Murrat az-Zauqi dari Kharijah. Lihat, *Sunan Abî Dawûd Ma'a 'Aun al-Ma'bûd* IV/292.

960 Kaidah ini bukan letak yang disepakati di kalangan para ulama, seperti yang dikemukakan oleh penulis. Firman Allah, *"Dan sempurnakanlah puasa sampai malam"*, menurut mayoritas ulama, selain harus diamalkan, juga sekaligus menunjukkan penafian hukum di luar kata *sampai*. Tetapi murid-murid Imam Abu Hanifah tidak setuju. Menurut mereka, poin makna kalimat yang sesudah kata *sampai* adalah kebalikan makna kata yang sebelumnya. Tentang firman Allah " .... *sampai siku*", menurut mayoritas ulama bahwa kata *sampai* itu berarti *berikut* atau *termasuk*. Lihat, *Ihkâm al-Ahkâm I/46*, *Ta'shîl al-Wushûl ila 'Ilmi al-Ushûl*, hal. 112, dan *al-Burhân* I/192.

961 Yakni atsar Ibnu Abbas, Ibnu Ma'ud, dan Ubadah bin Ash Shamit yang diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha'* I/126. Di dalam *isnâd* atsar Ibnu Abbas terdapat nama Abdul Karim bin Abu al-Mukhariq al-Bashari, seorang perawi yang *dha'îf*. *Isnâd* atsar Ibnu Abbas dan Ubadah bin Ash Shamit adalah *munqathi'*. Sementara yang diriwayatkan dari Aisyah, Hudzaifah, dan Abu Darda', adalah hadits, bukan *atsar*.

Ulama-ulama yang menganggap witir dekat dengan hukum *fardhu* mengatakan bahwa witir boleh di*qadha'* di luar waktu yang telah ditentukan. Ulama-ulama yang menganggap witir jauh dengan hukum *fardhu* mengatakan, bahwa witir boleh di*qadha'* di luar waktu yang telah ditentukan, asalkan tidak terlalu jauh waktunya. Sementara ulama-ulama yang menganggap witir itu sunat dan tidak ada bedanya dengan shalat sunat-shalat sunat yang lain, mereka tidak memperbolehkan meng*qadha'*nya. Sebab, *qadha'* itu hanya berlaku untuk shalat *fardhu*. Itulah sebabnya para ulama berbeda pendapat tentang *qadha'* shalat hari raya bagi orang yang tertinggal. Kalau shalat *fardhu* boleh di*qadha'*, maka seharusnya shalat sunat juga boleh di*qadha'*, tanpa membeda-bedakannya.

Para ulama berbeda pendapat tentang qunut dalam shalat witir. Menurut Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya, boleh membaca qunut dalam shalat witir.[962] Tetapi Imam Malik melarangnya.[963] Dan menurut salah satu versi pendapat Imam Syafi'i, boleh membaca qunut dalam shalat witir pada paruh akhir bulan Ramadhan.[964] Dan ada sebagian ulama yang memperbolehkan membaca qunut dalam shalat witir pada paruh pertama bulan Ramadhan.

Silang pendapat tersebut karena adanya beragam hadits. Diantaranya ialah riwayat, bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* membaca qunut secara mutlak. Riwayat bahwa beliau membaca qunut selama sebulan. Riwayat bahwa beliau pada akhir hidupnya tidak membaca qunut, bahkan melarangnya. Dan masalah ini sudah dikemukakan sebelumnya.

Tentang melakukan shalat witir di atas kendaraan ke arah mana pun menghadap, mayoritas ulama memperbolehkannya, karena ada riwayat yang menyatakan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah melakukan hal itu[965]. Ini berarti bahwa hukum witir tidak *fardhu*, dan juga berarti bahwa bukan shalat *fardhu* saja yang dilakukan oleh beliau di atas kendaraan, karena ada riwayat hadits *shahîh* yang menyatakan, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah melakukan shalat witir di atas kendaraan."[966]

Menurut kesepakatan ulama-ulama dari mazhab Hanafi, seperti yang telah dikemukakan sebelumnya, shalat witir dan shalat *fardhu* tidak boleh dilakukan di atas kendaraan. Mereka menolak hadits dengan menggunakan *qiyâs*, dan ini lemah. Menurut mayoritas ulama, jika setelah melakukan witir seseorang lalu tidur, kemudian bangun lagi untuk melakukan shalat sunat, maka ia tidak boleh melakukan witir lagi. Hal itu berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, "Tidak ada dua witir dalam satu malam."[967] Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud. Menurut sebagian ulama, se-

962 Menurutnya, *qunut* itu wajib. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/224. Menurut Imam Ahmad, *qunut* dalam witir hukumnya sunat. Dikutip darinya, bahwa *qunut* itu hanya berlaku pada paruh terakhir bulan Ramadhan. Hal itu pula yang dikutip dari Ali, Ubai, Ibnu Sirin, Sa'id bin Abul Hasan, az-Zuhri, dan Yahya bin Tsabit. Lihat, *al-Mughnî* II/501.

963 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 70.

964 Lihat, *ar-Raudhah* I/220.

965 Diriwayatkan oleh Imam lima, bersumber dari Ibnu Umar *radhiyallahu 'anhu*, dengan redaksi, *"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam biasa melakukan witir di atas kendaraannya."* Lihat, *Nail al-Authâr* II/24. Dan lihat, *al-Majmû'* II/196.

966 Makna hadits ini diriwayatkan oleh Bukhâri. Lihat, *shahîh Bukhârî* II/407 tentang witir, oleh Muslim tentang shalat orang-orang musafir, dan oleh Abu Dawud serta an-Nasa'i. Lihat, *Syarh as-Sunnah* IV/188-189.

967 Diriwayatkan oleh Imam lima, kecuali Ibnu Majah. Lihat, *Nail al-Authâr* II/52 bersumber dari Thalaq bin Ali. Di antara yang berpendapat seperti itu dari kalangan sahabat ialah Abu Bakar ash-Shiddiq, Ammar bin Yasir, Rafi' bin Khudaij, Aidz bin Umar, Thalaq bin Ali, Abu Hurairah, dan Aisyah. Ibnu Abu Syaibah mengutipnya dalam kitabnya *al-Mushannaf* dari Sa'ad bin Abu Waqqash, Ibnu Umar, dan Ibnu Abbas. Dan dari kalangan *tabi'în* ialah Sa'id bin al-Musayyab, Alqamah, asy-Syu'bi, Ibrahim an-Nakha'i, Sa'id bin Jubair, Makhul, dan al-Hasan al-Bashri. Ibnu Abu Syaibah juga mengutipnya dari mereka dalam kitabnya *al-Mushannaf*. Demikian pula yang dikatakan oleh Thawus dan Abu Mujallaz. Sementara dari kalangan para Imam ialah Imam Sufyan ats-Tsauri, Imam Malik, Imam Ibnu *al-Mu*barak, dan Imam Ahmad. al-Iraqi meriwayatkannya dari al-Auza'i, Imam Syafi'i, dan Abu Tsaur. Dan al-Qadhi Iyad mengutipnya dari semua ulama pemberi fatwa. Lihat, *Nail al-Authâr* II/52. Dan lihat, *al-Majmû'* II/480.

seorang boleh melakukan shalat witir dengan rakaat genap, lalu beberapa waktu kemudian ia menambahkan satu rakaat lagi.[968] Inilah masalah yang oleh para ulama dikenal dengan istilah membatalkan witir. Dan ditinjau dari dua segi pendapat ini lemah. *Pertama,* witir tidak boleh dipotong-potong. *Kedua,* shalat sunat satu rakaat saja tidak dikenal dalam syariat. Pendapat ulama yang memperbolehkan hal itu, dan yang tidak memperbolehkannya, inilah yang menjadi sumber silang pendapat mereka dalam masalah tersebut.

B. SHALAT SUNAT DUA RAKAAT FAJAR

Para ulama sepakat bahwa hukum shalat dua rakaat fajar itu sunat, karena Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* lebih sering melakukannya daripada shalat-shalat sunat yang lainnya. Beliau begitu bersemangat melakukannya. Bahkan beliau meng*qadha*'nya setelah terbit matahari karena tertinggal disebabkan tertidur.

Dalam hal ini mereka berbeda pendapat tentang beberapa masalah. *Pertama,* tentang surat yang sunat dibaca di dalamnya. Menurut Imam Malik, yang sunat dibaca ialah al-Fatihah saja. Menurut Imam Syafi'i, tidak apa-apa membaca al-Fatihah dan salah satu surat Al-Qur'an yang pendek. Menurut Imam Abu Hanifah, tidak ada ketentuan tentang yang sunat dibaca dalam shalat ini. Jadi, seseorang boleh membaca wirid malamnya dalam shalat ini.

1. Bacaan dalam Shalat Sunat Dua Rakaat Fajar

Silang pendapat mereka ini karena beragamnya yang dibaca oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Diriwayatkan dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* "Sesungguhnya beliau biasa melakukan shalat dua rakaat fajar dengan cepat." Kata Aisyah, "Sampai-sampai aku tidak tahu, apakah beliau membaca al-Fatihah dalam shalat itu atau tidak."[969] Ini jelas bahwa yang dibaca oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dalam shalat ini hanya al-Fatihah.

Diriwayatkan oleh Abu Dawud sebuah hadits yang bersumber dari Abu Hurairah, ia berkata, "Dalam shalat sunat dua rakaat fajar, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* biasa membaca surat al-Ikhlas dan surat al-Kafirun."

Ulama-ulama yang berpedoman pada hadits Aisyah memilih membaca al-Fatihah saja. Dan ulama-ulama yang berpedoman pada hadits yang kedua memilih membaca al-Fatihah dan satu surat Al-Qur'an yang pendek. Dan ulama-ulama yang mengatakan bahwa tidak ada ketentuan apa yang harus dibaca dalam shalat ini berdasarkan firman Allah *Ta'âla* dalam surat al-Muzammil, ayat 20: "*Dan bacalah apa yang mudah dari* Al-*Qur'an*", mereka berpendapat bahwa dalam shalat ini boleh membaca apa saja yang disukai.

2. Cara Membaca yang Disunahkan

Tentang cara membaca yang disunahkan dalam shalat ini. Menurut Imam Malik, Imam Syafi'i, dan sebagian besar ulama, yaitu dengan suara pelan. Menurut sebagian ulama yang lain, yakni dengan suara keras. Dan menurut sebagian ulama yang lain lagi, boleh dengan suara pelan dan juga boleh dengan suara keras.

Silang pendapat dalam masalah ini, karena adanya beda pemahaman terhadap beberapa ha-

---

968 Hal itu diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dari beberapa sahabat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dan *tabi'în.* Ishak setuju pada pendapat ini. Ibnu al-Munzdir mengutipnya dari Utsman bin Affan, Ali, Sa'ad, Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Amr bin Maimun, Ibnu Sirin, dan Ishak. Lihat, *al-Majmû'* II/480.
Dalam masalah ini pendapat sebagian besar ulama berdasarkan pada sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Tidak ada dua witir dalam satu malam."* Kata an-Nawawi, witir yang pertama sudah dianggap sah. Jadi, kalau sudah selesai maka tidak bisa dibatalkan. Lihat, *al-Majmû'* II/480.

969 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. hadits ini juga diriwayatkan oleh jamaah bersumber dari Ibnu Abbas, dengan redaksi, *"....lalu beliau shalat dua rakaat dengan ringan."* Lihat, *Nail al-Authâr* III/24. Dan lihat, *Bulûgh al-Marâm Ma'a Subûl as-Salâm* II/6.

dits berikut ini. Disebutkan dalam hadits Aisyah yang telah dikemukakan sebelumnya, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dalam shalat ini membaca dengan suara pelan." Itulah sebabnya Aisyah sampai ragu, apakah beliau membaca al-Fatihah atau tidak dalam shalat ini.[970]

Secara lahiriah, riwayat hadits Abu Hurairah yang menyatakan bahwa dalam shalat ini Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* membaca surat al-Kafirun dan surat al-Ikhlas, menunjukkan kalau beliau membaca dengan suara keras. Itulah sebabnya kenapa Abu Hurairah sampai tahu surat apa yang dibaca oleh beliau.

Ulama-ulama yang menggunakan pendekatan *tarjih* atau mengunggulkan di antara kedua hadits tadi mengatakan, jika yang diunggulkan hadits Abu Hurairah maka membacanya dengan suara keras, dan jika yang diunggulkan hadits Aisyah maka membacanya dengan suara pelan. Sementara ulama-ulama yang menggunakan pendekatan *jam'u* atau mengkompromikan, mereka mengatakan, boleh memilih membaca dengan suara pelan dan boleh dengan suara keras.

3. Tertinggal Shalat sunat Dua Rakaat Fajar

Perihal seseorang yang belum sempat melakukan shalat sunat dua rakaat fajar ketika Imam sudah akan memulai shalat shubuh, atau begitu ia tiba di masjid ternyata ikamah sudah diserukan. Menurut Imam Malik, jika ia sampai di masjid ketika ikamah sudah diserukan, ia harus ikut bergabung bersama Imam, dan tidak boleh melakukan shalat dua rakaat fajar ketika Imam sedang melakukan shalat *fardhu*. Tetapi jika ia belum masuk masjid, dan tidak merasa khawatir tertinggal satu rakaat oleh Imam, ia boleh shalat dua rakaat fajar di halaman masjid. Sebaliknya kalau merasa khawatir tertinggal, ia tidak boleh melakukan shalat fajar dua rakaat. Ia harus bergabung dengan Imam. Setelah itu, ia boleh melakukan shalat dua rakaat fajar, meskipun matahari mulai terbit.

Imam Abu Hanifah sependapat dengan Imam Malik yang membedakan masalah ini, apakah orang tersebut sudah masuk masjid atau belum. Tetapi ia berbeda dengan Imam Malik soal batasnya. Katanya, orang itu boleh melakukan shalat dua rakaat fajar sepanjang ia merasa yakin bisa mendapati rakaat pertama shalat shubuh bersama Imam.[971] Menurut Imam Syafi'i, jika ikamah shalat *fardhu* sudah diserukan, praktis tidak boleh melakukan shalat dua rakaat fajar, baik di dalam maupun di luar masjid.[972] Kata Ibnu al-Mundzir, ada sebagian ulama yang memperbolehkan shalat dua rakaat fajar di dalam masjid ketika Imam sudah memulai shalat shubuh. Tetapi ini pendapat yang kontroversial.

---

970 Diriwayatkan oleh Muslim, Abu Dawud, an-Nasa`i, dan Ibnu Majah bersumber dari Ibnu Umar dalam bab ini. Dan diriwayatkan oleh at-Tirmidzi bersumber dari Ibnu Mas'ud Lihat, *Nail al-Authâr* II/22. Dan lihat, *Bulûgh al-Marâm Ma'a Subûl as-Salâm* II/6.

971 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/217 untuk mazhab Imam Abu Hanifah. Dan lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/408 untuk mazhab Imam Malik.

972 Juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Majmû'* II/517. Ibnu al-Mundzir mengutipnya dari Umar bin al-Khatab, Ibnu Umar, Abu Hurairah, Sa'id bin Jubair, Urwah bin az-Zubair, Ibnu Sirin, Ahmad, Ishak, dan Abu Tsaur. Ia juga mengutipnya dari Ibnu Mas'ud, Masruq, al-Hasan al-Bashri, Makhul, Mujahid, dan Hammad bin Sulaiman, bahwa tidak boleh seseorang melakukan shalat sunat shubuh ketika Imam sedang melakukan shalat fardhu. Dalil yang digunakan oleh mayoritas ulama ialah hadits Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu*, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Apabila iqamat sudah diserukan, maka tidak ada shalat sama sekali kecuali shalat fardhu."* Diriwayatkan oleh Muslim.
Bersumber dari Ibnu Buhainah, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* mendapati seseorang shalat bertepatan dengan iqamat shalat shubuh diserukan. Kepadanya beliau berbicara sesuatu yang tidak kami ketahui. Selesai shalat aku bertanya kepada orang itu, *"Apa yang tadi dibicarakan oleh Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam kepadamu?"* Ia menjawab, *"Hampir saja tadi ada salah seorang kalian yang shalat shubuh empat rakaat."* Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim.
Bersumber dari Abdullah bin Sirjis, ia bercerita, seseorang masuk masjid ketika Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* sedang shalat shubuh. Dan setelah shalat dua rakaat di samping masjid, kemudian ia bergabung dengan beliau. Selesai salam beliau bersabda, *"Wahai fulan, kamu tadi shalat yang mana? Kamu shalat sendirian atau shalat bersama kami?"* Diriwayatkan oleh Muslim. Lihat, *al-Majmû'* II/507.

Beda pendapat para ulama dalam masalah ini karena mereka berbeda pendapat dalam memahami sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Jika sudah diserukan ikamah shalat, maka tidak boleh ada shalat sama sekali selain shalat *fardhu.*"[973]

Ulama-ulama yang memahami hadits ini secara umum, mereka tidak memperbolehkan shalat dua rakaat fajar ketika sudah diserukan ikamah untuk shalat shubuh, baik di luar maupun di dalam masjid. Sebaliknya ulama-ulama yang memahami larangan dalam hadits tadi hanya terbatas di dalam masjid, maka mereka memperbolehkan shalat dua rakaat fajar di luar masjid selama ia tidak khawatir tertinggal shalat jamaah shubuh, atau hanya teringgal sebagian saja. Menurut pihak ulama yang pertama, alasannya dilarang karena hal itu sama saja lebih mengutamakan shalat sunat dan mengabaikan shalat *fardhu.* Sementara menurut pihak ulama yang kedua, alasan diperbolehkan hanya di dalam masjid ialah supaya jangan sampai ada dua jenis shalat yang berbeda dilakukan di tempat yang sama dan dalam waktu yang sama, sebagaimana diriwayatkan dari Abu Salamah bin Abdurrahman, sesungguhnya ia berkata, Ada beberapa orang sahabat yang begitu mendengar seruan ikamah, mereka langsung berdiri untuk melakukan shalat sunat. Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menghampiri mereka dan bersabda, "Apakah ada dua shalat yang bersamaan? Kata Salmah, yang dimaksud dengan dua shalat tersebut ialah shalat shubuh dan shalat *qabliyah* (sebelum) shubuh.

Imam Malik dan Imam Abu Hanifah sependapat bahwa shalat jamaah itu lebih utama daripada shalat dua rakaat fajar. Namun mereka berbeda pendapat soal ukuran yang kira-kira sampai membuat seseorang tertinggal dari shalat jamaah karena terlebih dahulu harus melakukan shalat dua rakaat fajar, dan lebih besar mana keutamaan shalat dua rakaat fajar dengan keutamaan shalat berjama'ah. Menurut Imam Malik, keutamaan shalat berjama'ah menjadi hilang jika sampai ada yang tertinggal barang satu rakaat pun. Maknya ia mensyaratkan jangan sampai shalat sunat dua rakaat fajar membuat seseorang tertinggal shalat berjama'ah shubuh, meski hanya satu rakaat sekalipun. Sementara menurut Imam Abu Hanifah, keutamaan shalat berjama'ah shubuh masih tetap ada selama orang tersebut masih sempat mendapati satu rakaat bersama Imam, berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Barangsiapa mendapati satu rakaat shalat, berarti ia mendapati shalat itu."[974] Maksudnya, ia mendapati keutamaannya. Imam Abu Hanifah juga mengaitkan dalil umum tersebut untuk kasus seseorang yang meninggalkan hal itu karena sengaja. Katanya, boleh seseorang melakukan shalat sunat dua rakaat fajar, asal ia yakin masih bisa mendapati rakaat pertama shalat berjama'ah shubuh. Sementara Imam Malik berpendapat sebaliknya.

Ulama-ulama yang memperbolehkan shalat sunat dua rakaat fajar di dalam masjid saat ikamah sudah diserukan, karena ada satu di antara alasan yakni mungkin karena mereka menganggap hadits tadi tidak *shahîh,* atau karena hadits tadi belum mereka dengar. Padahal kata Abu Bakar bin al-Mundzir, hadits ini *shahîh.* Maksudnya ialah sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* "Jika sudah diserukan ikamah shalat, maka tidak boleh ada shalat sama sekali selain shalat *fardhu.*" Dan Abu Umar bin Abdul Barr juga menilai *shahîh* hadits ini. Dan pendapat yang memperbolehkan hal itu juga dikutip dari Ibnu Mas'ud.

973 Diriwayatkan oleh Muslim. Lihat, *asy-Syarh as-Sunnah* II/261.
974 Diriwayatkanoleh jamaah. Lihat, *al-Jâmi' as-Shaghîr* II/161.

4. waktu mengqadha` shalat dua rakaat fajar

Tentang waktu mengqadha` shalat dua rakaat fajar kalau sampai tertinggal karena shalat shubuh sudah dilakukan. Kata sebagian ulama, seseorang mengqadha`nya sesudah ia melakukan shalat shubuh. Pendapat ini dikutip dari Atha' dan Ibnu Juraij. Kata sebagian ulama yang lain, ia mengqadha`nya setelah terbit matahari. Di antara mereka ada yang menganggap bahwa *qadha`* untuk shalat ini tidak memiliki waktu yang longgar, dan ada yang menganggap sebaliknya sehingga menurut mereka, mengqadha` shalat ini berlaku sejak matahari terbit sampai selepas waktu zhuhur.

Ulama-ulama yang berpendapat boleh di*qadha`*, sebagian menghukuminya sunat, dan sebagian lagi menghukumi tidak sunat, tetapi jika di*qadha`* lebih baik. Dasar yang memperbolehkan mengqadha`nya ialah bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah mengqadha`nya setelah matahari terbit dengan alasan karena beliau tertidur.[975]

C. SHALAT-SHALAT NÂFILAH

Para ulama berbeda pendapat tentang shalat-shalat *nâfilah*, apakah dua rakaat, atau empat rakaat, atau tiga raka'at. Kata Imam Malik, *tathawwu'* pada malam atau siang hari itu dua rakaat dua rakaat dengan salam setiap dua rakaatnya.[976] Kata Imam Abu Hanifah, bisa dua rakaat, atau tiga rakaat, atau empat rakaat, atau enam rakaat, atau delapan rakaat, tanpa dipisah dengan salam.[977] Tetapi ada sementara ulama yang membedakan antara yang dilakukan pada malam hari dengan yang dilakukan pada siang hari. Kata mereka, jika pada malam hari ialah dua rakaat dua rakaat. Sedangkan yang pada siang hari ialah empat rakaat empat rakaat.

---

975 Diriwayatkan oleh Muslim. Lihat, *al-Majmû'* II/491. Juga diriwayatkan oleh at-Tirmidzi, Ibnu Hibban, dan al-Hakim dalam *al-Mustadrak* bersumber dari Abu Hurairah, ia bertutur, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Barangsiapa yang belum shalat dua raka'at shubuh, hendaklah ia melakukannya setelah matahari terbit."*
Kata asy-Syaukani yang mengutip dari at-Tirmidzi, hadits ini *gharîb*. Kami hanya mengenalnya dari riwayat ini. Kata al-Hakim. hadits ini *shahîh* atas syarat Bukhâri dan Muslim, meskipun mereka tidak meriwayatkannya. Pesan dalam hadits ini ialah anjuran untuk mengqadha` shalat-shalat sunat *rawâtîb*, baik yang ditinggalkan karena uzur atau tanpa ada uzur. Dalam hal ini para ulama berbeda atas beberapa pendapat.
Pertama, dianjurkan mengqadha`nya secara mutlak, baik karena ada uzur atau tidak. Dari kalangan sahabat yang berpendapat seperti ini ialah Abdullah bin Umar, dan dari kalangan *tabi'în* ialah Atha', Thawus, dam al-Qasim bin Muhammad. Dari kalangan ulama ialah Ibnu Juraij, al-Auza'i, Imam Syafi'i dalam versi pendapat yang baru, Imam Ahmad, Ishak, Muhammad bin al-Hasan, dan al-Muzani.
Kedua, tidak di*qadha`*. Inilah pandapat Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Abu Yusuf, Imam Syafi'i dalam versi pendapatnya yang lama, dan Imam Ahmad dalam salah satu versi pendapatnya. Menurut pendapat yang populer dari Imam Malik, mengqadha`nya setelah matahari terbit.
Ketiga, dibedakan antara shalat sunat yang terpisah seperti shalat *'îd*, shalat dhuha, dan lain sebagainya yang harus di*qadha`*, dan antara shalat-shalat sunat *rawâtîb* yang tidak perlu di*qadha`*. Ini juga menurut salah satu versi pendapat Imam Syafi'i.
Keempat, boleh mengqadha` dan boleh tidak. Pendapat ini dikutip dari para ulama rasionalis dan Imam Malik.
Kelima, dibedakan antara meninggalkan yang karena ada uzur atau lupa yang harus di*qadha`*, dan antara yang bukan karena lupa dan tidak ada uzur yang tidak perlu di*qadha`*, Ini adalah pendapat Ibnu Hazm. Ia berpegang pada dalil umum, *"Barangsiapa yang tidur sehingga meninggalkan shalatnya..."* Tetapi pendapat ini disanggah oleh mayoritas ulama, lebih-lebih mengqadha` bagi orang yang meninggalkannya karena sengaja. Lihat, *Nail al-Authâr* II/20. Lihat, *al-Majmû'* II/491. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/214. Ulama-ulama mazhab Hanafi mengecualikan shalat sunat shubuh. Lihat pula, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/408.

976 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 98. Menurut Imam Syafi'i, boleh *tasyahud* untuk setiap dua rakaat, meskipun jumlahnya banyak. Dan pada pada bagian akhir juga *tasyahud*, meskipun disingkat. Juga boleh *tasyahud* untuk setiap tiga atau empat rakaat. Yang *shahîh* ialah pendapat ulama-ulama Irak. Tetapi yang utama adalah salam dari setiap dua rakaat. Lihat, *al-Majmû'* II/501. Menurut Imam Ahmad, shalat sunat malam itu hanya dua rakaat dua rakaat. Inilah pendapat sebagian besar ulama. Untuk shalat sunat siang juga dua rakaat dua rakaat. Tetapi juga tidak apa-apa empat rakaat. Lihat, *al-Mughnî* II/124.

977 Pendapat Imam Abu Hanifah, pada siang hari ialah empat rakaat empat rakaat. Demikian pula pada malam hari menurut Imam Abu Hanifah. Sedangkan menurut Abu Yusuf dan Muhammad, dua rakaat dua rakaat. Tetapi di dalam tarawih ialah dua rakaat dua rakaat, karena dilakukan dengan berjama'ah. Hal itu adalah untuk memudahkan.
Makruh hukumnya lebih dari empat dengan satu kali salam di siang hari, bukan di malam hari. Jadi, bisa enam atau delapan rakaat. Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* II/741.

Silang pendapat mereka tersebut karena adanya beragam hadits dalam bahasan ini.

1. Hadits Ibnu Umar:
   "Sesungguhnya seseorang bertanya kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tentang shalat malam. Beliau bersabda, '*Shalat malam itu dua rakaat dua rakaat. Jika salah seorang di antara kalian merasa khawatir segera tiba waktu shubuh, hendaklah ia shalat satu rakaat untuk mengganjilkan bilangan rakaat sebelumnya.*'"[978]
2. Diriwayatkan dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Sesungguhnya beliau biasa shalat dua rakaat sebelum shalat zhuhur, dua rakaat sesudahnya, dua rakaat sesudah shalat maghrib, dua rakaat sesudah shalat Jum'at, dan dua rakaat sebelum shalat ashar."[979]

   Ulama-ulama yang berpedoman pada kedua hadits tadi, mereka mengatakan bahwa shalat malam maupun shalat siang itu sama-sama dua rakaat dua rakaat.
3. Disebutkan dalam riwayat hadits yang bersumber dari Aisyah, sesunguhnya ia berkata seraya menerangkan shalat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,*

كَانَ يُصَلِّي أَرْبَعًا فَلَا تَسْأَلْ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَطُوْلِهِنَّ، ثُمَّ يُصَلِّي ثَلَاثًا، فَقَالَتْ: يَا رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَنَامُ قَبْلَ أَنْ يُوْتِرَ؟ قَالَ: يَا عَائِشَةُ إِنَّ عَيْنِي تَنَامَانِ وَلَا يَنَامُ قَلْبِي

Beliau biasa shalat empat rakaat, dan jangan tanya betapa bagus dan lamanya. Lalu beliau shalat empat rakaat lagi, dan jangan tanya betapa bagus dan lamanya. Kemudian beliau shalat tiga rakaat. Aku lalu bertanya, "Wahai Rasulullah, apakah Anda tidur sebelum melakukan shalat witir?" Beliau menjawab, *"Wahai Aisyah, sesungguhnya sepasang mataku tidur, namun hatiku tidak tidur."*[980]

4. Hadits *shahîh* yang bersumber dari Abu Hurairah, sesunguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

مَنْ كَانَ يُصَلِّي بَعْدَ الْجُمُعَةِ فَلْيُصَلِّ أَرْبَعًا

"Barangsiapa yang telah selesai shalat Jum'at, hendaklah ia shalat empat rakaat."[981]

5. Hadits yang diriwayatkan oleh al-Aswad dari Aisyah:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ تِسْعَ رَكَعَاتٍ فَلَمَّا أَسَنَّ صَلَّى سَبْعَ رَكَعَاتٍ

"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam biasa shalat malam sembilan rakaat. Tetapi ketika sudah mulai kegemukan, beliau shalat tujuh rakaat."[982]

Ulama-ulama yang berpedoman pada lahiriah hadits-hadits tadi, mereka memperbolehkan shalat sunat empat dan tiga rakaat, tanpa

978 Diriwayatkan oleh jamaah bersumber dari Ibnu Umar. Dalam riwayat kain Imam Ahmad menambahkan, *"Shalat malam dua dua dan salam pada setiap dua rakaat."* Diriwayatkan oleh Muslim, Ibnu Umar ditanya, *"Apa yang dimaksud dengan dua dua?"* la menjawab, *"Seseorang salam untuk setiap dua rakaat."* Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* II/26. Dan lihat, *Nashb ar-Râyah* II/143.

979 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Di dalamnya tidak ada kalimat *dua rakaat sesudah shalat Jum'at.* Yang ada ialah *dua rakaat sebelum shubuh.* hadits ini diriwayatkan dari Abdullah bin Umar. hadits senada diriwayatkan dari Aisyah ketika ia ditanya oleh Abdullah bin Syaqiq. hadits senada juga diriwayatkan oleh at-Tirmidzi yang menilainya *shahîh,* Ahmad, Musim, dan Abu Dawud. Di dalamnya mereka menyebutkan *dan empat rakaat sebelum zhuhur.* Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* II/17-18.

980 Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Subûl as-Salâm* II/12.

981 Bersumber dari Abu Hurairah, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Jika kalian selesai shalat Jum'at, maka shalatlah empat rakaat. Dan jika ada sesuatu yang membuat kalian tergesa-gesa, maka shalatlah dua rakaat jika kalian telah pulang."* Diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Bukhâri. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/207.

982 Diriwayatkan oleh Ahmad, an-Nasa`i, dan Abu Dawud. Lihat, *Nail al-Authâr* II/42.

dipisah dengan salam. Tetapi menurut mayoritas ulama, shalat *nâfilah* tidak boleh dilakukan dengan hanya satu rakat. Dan penulis kira pendapat ini mengandung perselisihan yang kontroversial.

D. SHALAT TAHIYYATUL MASJID

Menurut mayoritas ulama, shalat dua rakaat *tahiyyatul masjid* itu dianjurkan, bukan diwajibkan. Sementara menurut ulama-uama dari mazhab Zhâhiri, hukumnya wajib.

Silang pendapat ini karena persoalan, apakah sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Apabila salah seorang kalian masuk masjid, hendaklah ia shalat dua rakaat"[983] ini mengandung hukum sunat atau wajib? Hadits ini disepakati keshahîhannya. Ulama-ulama yang berpegang pada kesepakatan bersama bahwa pada dasarnya perintah-perintah yang bersifat mutlak itu harus diartikan wajib, sampai ada dalil yang menunjukkan sunat, sementara mereka tidak memiliki dalil yang dapat mengalihkan hukum wajib kepada hukum sunat, maka mereka mengatakan, shalat dua rakaat *tahiyyatul masjid* adalah wajib. Dan ulama-ulama yang memiliki dalil yang menunjukkan bahwa yang dimaksud di sini adalah perintah sunat, atau menurut mereka bahwa pada dasarnya perintah itu harus diartikan sunat sampai ada dalil yang menunjukkan wajib, maka mereka mengatakan, shalat dua rakaat *tahiyyatul masjid* tidak wajib.

Kalau mayoritas ulama mengartikan perintah disini adalah perintah sunat, karena ada pertentangan antara hadits ini dengan hadits-hadits lain yang secara lahiriah menuntut bahwa tidak ada shalat yang diwajibkan sama sekali, kecuali shalat *fardhu* lima waktu yang telah penulis kemukakan pada bagian pertama kitab ini. Contohnya seperti hadits tentang seorang duduk yang datang menemui Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menanyakan kepada beliau tentang rukun-rukun Islam, dan hadits lain yang senada. Dan kalau perintah tersebut diartikan wajib, berarti jumlah shalat yang di*fardhu*kan lebih dari lima. Ulama-ulama yang mewajibkan shalat yang satu ini, karena mereka hanya mengaitkannya dengan masuk masjid, bukan secara mutlak. Menurut para ulama, menentukan kewajiban shalat ini dengan tempat, adalah sama seperti menentukan kewajibannya dengan waktu. Dan menurut ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, sesungguhnya tempat yang telah ditentukan itu bukan merupakan syarat sahnya shalat. Sedangkan waktu adalah termasuk syarat sahnya shalat *fardhu.*

Dalam hal ini para ulama berbeda pendapat tentang seseorang yang datang ke masjid tetapi ia sudah shalat sunat dua rakaat di rumahnya, apakah ketika masuk masjid ia harus dua rakaat lagi atau tidak.

Menurut Imam Syafi'i, harus shalat dua rakaat lagi. Ini juga pendapat Imam Malik yang dikutip oleh Asyhab.[984] Dan menurut Imam Abu Hanifah, tidak perlu. Dan ini juga pendapat Imam Malik yang dikutip oleh Ibnu al-Qasim.[985]

Silang pendapat ini terjadi karena secara umum ada pertentangan antara sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Apabila salah

---

983 Redaksinya, *"Jika salah seorang kalian masuk masjid, janganlah duduk sebelum shalat dua rakaat."* Diriwayatkan oleh jamaah bersumber dari Abu Qatadah. Lihat, *Nail al-Authâr* II/77. Redaksi Bukhâri, *"Apabila salah seorang kalian masuk masjid, hendaklah ia shalat dua rakaat sebelum duduk."*
Kata al-Hâfizh seperti yang dikutup oleh asy-Syaukani, Ibnu Hazm mengegaskan bahwa hal itu hukumnya tidak wajib. Menurut mayoritas ulama, hukumnya sunat. Kata an-Nawawi, itu adalah kesepakatan kaum muslimin. Menurut Dawud seperti yang dikutip oleh al-Qadhi Iyadh, hukumnya wajib. Dan kata al-Hâfizh dalam *Fath al-Bârî,* Imam-imam pemberi fatwa sepakat bahwa perintah dalam hal ini adalah sunat. Lihat, *Nail al-Authâr* II/78.

984 Lihat, *al-Majmû'* II/501. Dan lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah,* hal. 98. Ini pendapat kedua dari Imam Ahmad. Menurut pendapat pertama yang dianggap kuat, *haram tathawwu'* dengan lainnya seperti *tahiyatul masjid* dan sunat wudhu. Lihat, *ar-Raudh al-Murbi'* I/222.

985 Menurut Imam Abu Hanifah, hal itu makruh. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/192. Dan lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* II/742.

seorang kalian masuk masjid, hendaklah ia shalat dua rakaat" dengan sabda beliau, "Tidak ada shalat sama sekali setelah fajar, selain dua rakaat shubuh."[986]

Kedua hadits ini sama-sama mengandung sesuatu yang umum dan sesuatu yang khusus. Yang umum ialah soal waktunya, dan yang khusus ialah tentang shalatnya. Hadits yang memerintahkan shalat ketika masuk masjid, dari segi waktu bersifat umum. Tetapi dari segi shalatnya bersifat khusus. Sebaliknya, larangan melakukan shalat setelah fajar, dari segi waktu bersifat khusus. Tetapi dari segi shalatnya bersifat umum. Ulama-ulama yang merinci kekhususan shalat dari keumuman atau kemutlakannya, maka mereka membolehkan shalat sesudah dua rakaat shalat shubuh. Begitu pula sebaliknya. Sudah penulis katakan sebelumnya, jika terjadi pertentangan seperti ini, maka tidak boleh mengembalikan kepada salah satu *takhsîsh* (pengkhususan) tanpa ada dalil. Dan hadits berisi larangan tidak bertentangan dengan hadits yang berisi perintah. *Wallâhu a'lam*. Sesungguhnya timbulnya hadits itu harus dicarikan dalilnya dari tempat lain.

E. SHALAT TARÂWIH

Para ulama sepakat bahwa shalat sunat malam pada bulan Ramadhan atau shalat *tarâwih* itu hukumnya sunat, berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,*

مَنْ قَامَ رَمَضَانَ إِيْمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ

"Barangsiapa yang shalat malam di bulan Ramadhan karena iman dan mengharap keridhaan Allah, niscaya diampuni dosanya yang telah lalu."[987]

Sesungguhnya shalat *tarâwih* seperti yang pernah dilakukan oleh Umar bin al-Khathab itu dianjurkan, meskipun mereka berselisih pendapat tentang mana yang lebih utama, shalat *tarâwih* seperti itu atau shalat sunat pada akhir malam.

Menurut mayoritas ulama, shalat pada akhir malam lebih utama, berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,*

أَفْضَلُ الصَّلاَةِ صَلاَتُكُمْ فِى بُيُوْتِكُمْ إِلَّا الْمَكْتُوْبَةَ

"Sebaik-baik shalat ialah shalat yang kalian lakukan di rumah, kecuali shalat fardhu."[988]

Dan berdasarkan komentar Umar bin Khathab atas hadits tersebut, "Dan shalat yang kalian tidur untuknya adalah lebih utama."

Para ulama juga berselisih pendapat tentang jumlah rakaat shalat *tarâwih*.

Menurut Imam Malik dalam salah satu versi pendapatnya, Imam Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan Dawud, yaitu dua puluh rakaat selain witir. Dan menurut versi lain dari pendapat Imam Malik seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Qasim, sebaiknya dilakukan sebanyak tiga puluh enam rakaat ditambah tiga rakaat witir.[989]

Silang pendapat tersebut karena adanya dalil *naql* yang berbeda tentang hal ini. Menurut Imam Malik yang mengutip dari Yazid bin Rauman, "Pada zaman khalifah Umar bin al-Khathab, orang-orang sama melakukan shalat *tarâwih* sebanyak dua puluh tiga rakaat.[990] Teta-

986 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan at-Tirmidzi bersumber dari Ibnu Umar. Kata at-Tirmidzi, hadits ini *gharîb*. Kami mengenalnya hanya dari hadits Qudamah. Kata Ibnu al-Qath-than dalam kitabnya, semua perawi yang terdapat dalam *isnâd* hadits ini dikenal, kecuali Muhammad bin al Hashin yang kontroversial dan tidak diketahui identitasnya. Lihat, *Nashb ar-Râyah* I/255. Juga diriwayatkan oleh al-Baihaqi dan ad-Daruquthni. Lihat, *Syarh as-Sunnah wa at-Ta'lîq 'alaihi* II/260.

987 Diriwayatkan oleh jamaah. Lihat, *Nail al-Authâr* II/75.

988 Diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Ibnu Majah. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* II/88. Dan lihat, *at-Talkhîsh* II/21.

989 Lihat, *al-Majmû'* II/485. Dan lihat, *al-Mughnî* II/167.

990 Lihat, *al-Muwatha'* I/115.

pi Ibnu Abu Syaibah mengutip pendapat dari Dawud bin Qais, ia berkata, "Di zaman Umar bin Abdul Aziz dan Abban bin Utsman, aku mendapati orang-orang di Madinah melakukan shalat *tarâwih* sebanyak tiga puluh enam rakaat dan tiga rakaat witir."[991]

Ibnu al-Qasim mengutip pendapat dari Imam Malik yang seperti itu, yakni tiga puluh enam rakaat.

F. SHALAT KUSÛF (GERHANA MATAHARI)

Para ulama sepakat bahwa hukum shalat gerhana matahari *(kusûf)* itu sunat, dan dilakukan dengan berjama'ah. Namun yang mereka perselisihkan ialah tentang tata caranya, tentang cara bacaannya, tentang waktu-waktu yang diperbolehkan, tentang khutbahnya apakah termasuk syaratnya atau tidak, dan tentang apakah shalat gerhana bulan sama dengan shalat gerhana matahari? Dalam hal ini lima masalah pokok sebagai berikut.

1. Tata Cara Shalat Gerhana Matahari

Manurut Imam Malik, Imam Syafi'i, mayoritas ulama Hijaz, dan Imam Ahmad, shalat gerhana itu dua rakaat, dan setiap rakaat ada dua kali ruku'.[992] Menurut Imam Abu Hanifah dan ulama-ulama Kufah, shalat gerhana itu dua rakaat, sama seperti shalat id dan shalat Jum'at.[993]

Beda pendapat tersebut karena beragamnya hadits dalam bab ini, karena pertentangan antara *qiyâs* dan sebagian hadits.

Disebutkan dalam hadits Aisyah, ia berkata,

خَسَفَتِ الشَّمْسُ فِي عَهْدِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَلَّى بِالنَّاسِ فَقَامَ فَأَطَالَ الْقِيَامَ، ثُمَّ رَكَعَ فَأَطَالَ الرُّكُوْعَ، ثُمَّ قَامَ فَأَطَالَ الْقِيَامَ، وَهُوَ دُوْنَ الْقِيَامِ الْأَوَّلِ ثُمَّ رَكَعَ فَأَطَالَ الرُّكُوْعَ وَهُوَ دُوْنَ الرُّكُوْعِ الْأَوَّلِ، ثُمَّ رَفَعَ فَسَجَدَ، ثُمَّ رَفَعَ فَسَجَدَ ثُمَّ فَعَلَ فِي الرَّكْعَةِ الْآخِرَةِ مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ انْصَرَفَ وَقَدْ تَجَلَّتِ الشَّمْسُ

"Terjadi gerhana matahari pada zaman Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam. Beliau shalat bersama para sahabat, dan beliau berdiri cukup lama, lalu beliau ruku' cukup lama, lalu beliau berdiri lagi cukup lama tetapi lebih singkat daripada sebelumnya, lalu beliau ruku' lagi cukup lama tetapi lebih singkat daripada yang sebelumnya, lalu beliau bangun kemudian sujud, lalu beliau bangun dari sujud lagi. Kemudian pada rakaat kedua beliau melakukan seperti itu. Begitu selesai, matahari tampak terang."[994]

Tata cara sifat gerhana seperti itu juga disebutkan dalam riwayat hadits yang bersumber dari Ibnu Abbas, yakni dua kali ruku' dalam satu rakaat.[995] Kata Abu Umar, dua hadits tadi adalah yang paling *shahîh* di antara sekian banyak hadits yang menerangkan tentang shalat shalat gerhana. Ulama-ulama yang berpegang pada kedua hadits ini dan lebih mengunggulkan atas hadits-hadits lainnya, maka mereka mengatakan bahwa shalat gerhana ialah dua kali ruku' dalam satu rakaat.

Juga diriwayatkan dari Abu Bakrah, Samurah bin Jundub, Abdullah bin Umar, dan Nu'man bin Basyir:

991 Lihat, *Sunan Ibni Abî Syaibah* II/262.
992 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 96 untuk pendapat Imam Malik. *al-Majmû'* V/51 untuk pendapat Imam Syafi'i. Dan lihat, *al-Mughnî* II/422 untuk pendapat Imam Ahmad.
993 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/296. Dan lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* II/209.
994 Diriwayatkan oleh Imam enam. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/225.
995 Hadis Ibnu Abbas ini disepakati oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/226.

أَنَّهُ صَلَّى فِي الْكُسُوْفِ رَكْعَتَيْنِ كَصَلَاةِ الْعِيْدِ

"Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* shalat gerhana dua rakaat seperti shalat *'id*."[996]

Kata Abu Umar bin Abdul Barr, hadits-hadits tadi adalah hadits-hadits *masyhûr* yang *shahîh*. Tetapi yang terbaik ialah hadits Abu Qalabah yang bersumber dari Nu'man bin Basyir, ia berkata, "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* shalat gerhana bersama kami seperti yang biasa kalian lakukan. Beliau ruku' dan sujud dua rakaat dua rakaat. Beliau terus memohon kepada Allah sampai matahari tampak terang."[997]

Ulama-ulama yang lebih mengunggulkan hadits-hadits tersebut karena begitu banyaknya dan cocok dengan *qiyâs*, yaitu di*qiyâs*kan dengan shalat-shalat lainnya, maka mereka mengatakan, shalat gerhana itu dua kali ruku'. Hadits Samurah ini diriwayatkan oleh Muslim. Kata Abu Umar, masing-masing pendapat mempunyai dasar yang kuat dari hadits yang disampaikan yang disampaikan oleh para ulama pendahulu. Itulah sebabnya, ada ulama yang berpendapat bahwa cara-cara yang berbeda seperti itu sama benarnya dan bisa dipilih. Di antara yang mendukungnya ialah ath-Thabari. Dan setahu penulis, itulah yang terbaik, karena menggunakan pendekatan *jam'u* atau mengkompromikan lebih baik daripada menggunakan pendekatan *tarjîh* atau mengunggulkan. Kata Abu Umar, tentang shalat gerhana ada riwayat yang menyebutkan, shalat gerhana itu sepuluh ruku' dalam satu rakaat. Ada yang menyebutkan, delapan ruku' dalam satu rakaat. Ada yang menyebutkan, enam ruku' dalam satu rakaat. Dan ada pula yang menyebutkan, empat ruku' dalam satu rakaat. Tetapi semua itu diriwayatkan dari jalur sanad yang *dha'if*.[998]

Kata Ishak bin Rahawaih seperti yang dikutip oleh Abu Bakar bin al-Mundzir, karena benar semua maka hadits-hadits-hadits tadi sebaiknya dipilih, bukan diperselisihkan. Sebab, ruku' dua kali dalam satu rakaat adalah untuk memperpanjang shalat sambil menunggu matahari tampak terang kembali. Begitu melihat gerhana segera akan berakhir, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* cukup shalat dengan satu ruku' dalam satu rakaat.

Kata al-Ala' bin Zayyid, orang yang melakukan shalat gerhana saat bangkit dari ruku' harus berusaha mengetahui apakah gerhana sudah pulih menjadi terang. Jika ketika bangkit dari ruku' pada rakaat pertama gerhana sudah terang kembali, jangan menambah ruku', melainkan cukup sekali saja dan segera disusul rakaat kedua. Tetapi jika sampai bangkit dari ruku' pada rakaat pertama gerhana belum juga terang kembali, hendaklah ditambah ruku' yang kedua. Begitu seterusnya sampai gerhana terang kembali. Kata Ishaq bin Rahawaih, dalam satu rakaat tidak boleh ruku' lebih dari empat kali, karena Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tidak pernah melakukan seperti itu.[999] Kata Abu Ba-

---

996 Diriwayatkan oleh an-Nasa'i bersumber dari Samurah bin Jundub, dan dari an-Nu'man bin Basyir. Bukhâri meriwayatkannya dalam *shahîh Bukhârî* bersumber dari Abu Bakrah. Kata az-Zaila'i, saya tidak mendapati hadits ini yang bersumber dari Ibnu Umar, melainkan dari Amr bin al Ash. Barangkali si penulis salah tulis. Abu Dawud, an-Nasa'i, dan at-Tirmidzi meriwayatkannya dalam *al Syamâ'il*. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/227.

997 Kata az-Zaila'i, an-Nasa'i meriwayatkan hadits ini dari Abu Qilabah bin Basyir, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Apabila matahari dan rembulan mengalami gerhana, maka shalatlah seperti shalat fardhu yang kalian lakukan."* Para ulama ahli hadits membicarakan apakah benar Abu Qilabah pernah mendengar dari An-Nu'man. Kata an-Nawawi dalam *al-Khulâshah*, Abu Dawud meriwayatkannya dengan redaksi, *"Pada zaman Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam terjadi gerhana matahari. Beliau shalat dua rakaat seraya memohon tentang matahari itu sampai ia terang."* Katanya, *isnâd* hadits ini *shahîh*, tetapi dengan ada tambahan seorang perawi yang terletak antara Abu Qilabah dan An Nu'man. Kemudian diperselisihkan siapa namanya. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/228-229.

998 Enam rakaat dengan empat kali sujud, dan delapan rakaat dengan empat kali sujud. Keduanya diriwayatkan oleh Muslim. Adapun sepuluh rakaat dengan empat kali sujud diriwayatkan oleh Abu Dawud. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/226-227.

999 Lihat, *al-Majmû'* V/66.

kar bin al-Mundzir, salah seorang teman saya berpendapat bahwa hitungan ruku' yang tidak sama tersebut boleh dipilih. Artinya, dalam satu rakaat boleh ruku' dua kali, atau tiga kali, atau empat kali. Tetapi Abu Bakar bin al-Mundzir tidak membenarkan pendapat ini. Katanya, perbedaan hitungan ruku' tersebut menunjukkan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melakukan shalat gerhana berkali-kali. Semua versi tersebut terdapat dalam riwayat Muslim. Makanya kami tidak mengerti, kenapa Abu Umar menganggap sebagian riwayat tersebut *dha'if.*

Tentang hadits yang mengatakan bahwa shalat gerhana ialah dengan sepuluh kali ruku', hanya diriwayatkan oleh Abu Dawud secara tunggal.

2. Bacaan dalam Shalat Gerhana Matahari

Para ulama berbeda pandapat tentang bacaan dalam shalat gerhana, menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i, bacaannya dengan suara pelan.[1000] Menurut Abu Yusuf, Muhammad bin al-Hasan, Imam Ahmad, dan Ishaq bin Rahawaih, bacaannya dengan suara keras.[1001]

Silang pendapat mereka tersebut karena adanya beragam hadits dalam bab ini dari segi pengertian dan bentuk atau *shighat*nya. Menurut pengertian hadits *shahih* yang bersumber dari Ibnu Abbas, ia membaca dengan suara pelan, berdasarkan riwayat dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* "Lalu beliau berdiri kira-kira selama membaca surat al-Baqarah."[1002]

Juga diriwayatkan dari Ibnu Abbas, ia berkata, "Aku berdiri di samping Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* dan aku tidak mendengar barang satu huruf pun dari beliau."[1003]

Juga ada riwayat dari jalur sanad Ibnu Ishaq, dari Aisyah tentang shalat gerhana, sesungguhnya ia berkata, "Aku berusaha mengamati bacaan Rasulullah, dan samar-samar aku mendengar beliau membaca surat al-Baqarah."[1004]

Para ulama yang mengunggulkan hadits-hadits di atas mengatakan bahwa bacaan surat dalam shalat gerhana matahari menggunakan suara pelan. Dan berdasarkan keterangan hadits-hadits tersebut, Imam Malik dan Imam menganjurkan untuk membaca surat al-Baqarah pada berdiri yang pertama, membaca surat Ali Imran pada berdiri yang kedua, membaca kira-kira seratus lima puluh ayat dari surat al-Baqarah pada berdiri yang ketiga, dan kira-kira lima puluh ayat dari surat al-Baqarah pada berdiri yang keempat. Masing-masing didahului dengan membaca al-Fatihah.

Mereka menguatkan pendapatnya berdasarkan riwayat dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau bersabda, "Shalat siang hari itu dengan suara pelan."[1005]

Sementara itu juga terdapat beberapa hadits yang kontra dengan hadits tersebut. Diantaranya ialah riwayat yang menyebutkan, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dalam salah satu rakaat shalat gerhana membaca surat an-Najm."[1006] Ini berarti bahwa beliau membaca surat tersebut dengan suara keras.

1000 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 96, dan *al-Majmû'* V/52. Demikian pula dengan pendapat Imam Abu Hanifah.

1001 Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* II/711. Dan lihat, *al-Mughnî* II/422, oleh Ibnu Qudamah.

1002 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* II/270.

1003 Diriwayatkan oleh Imam Syafi'i, Abu Ya'la, dan al-Baihaqi. Lihat, *Nail al-Authâr* V/276.

1004 Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/223.

1005 Kata al-Hâfizh Ibnu Hajar dalam *ad-Dirâyah*, saya tidak menemukan hadits ini. Menurut Abdurrazaq, ini adalah ucapan Mujahid dan ucapan Abu Ubaidah bin Abdullah bin Mas'ud yang *mauqûf* pada mereka.

1006 Diriwayatkan oleh Abu Bakar bin Abu Syaibah secara *mursal* dari al-Hasan. Kata asy-Syaukani, yang jelas tidak ada riwayat yang menyatakan tentang surat yang dibaca oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* kecuali dalam hadits Aisyah yang diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dan al-Baihaqi bahwa pada rakaat pertama beliau membaca surat *al* Ankabut, dan pada rakaat kedua beliau membaca surat ar-Ruum. Lihat, *Nail al-Authâr* II/277.

Untuk memperkuat pendapat ini, Imam Ahmad dan Ishaq berpedoman pada hadits Sufyan bin al-Hasan, dari az-Zuhri, dari Urwah, dari Aisyah, "Sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* mengeraskan bacaan dalam shalat gerhana matahari."[1007]

Tetapi kata Abu Umar, Sufyan bin al-Hasan adalah seorang perawi yang lemah. Juga ada riwayat lain dari az-Zuhri, dari Abdurrahman bin Sulaiman bin Katsir. Tetapi nama mereka semua tidak ada dalam hadits az-Zuhri. Lagi pula ini bertentangan dengan hadits Aisyah tadi.

Dari jalur *qiyâs*, bacaan shalat sunat siang hari secara berjamaah itu harus dengan menggunakan suara keras. Contohnya seperti shalat *'îdul fithrî*, shalat *'îdul adhâ*, dan shalat *istisqâ'*. Dalam hal ini ath-Thabari menggunakan pendekatan *jam'u*. Dan seperti yang telah kami kemukakan sebelumnya, bahwa pendekatan ini lebih baik daripada pendekatan *tarjîh*. Sepengetahuan kami, hal ini juga telah disepakti oleh ulama-ulama *ushûl*.

3. Waktu Shalat Gerhana Matahari

Para ulama berbeda pendapat tentang waktu shalat gerhana. Menurut Imam Syafi'i, boleh dilakukan di waktu-waktu larangan shalat dan di luar waktu-waktu tersebut.[1008] Menurut Imam Abu Hanifah, tidak boleh dilakukan di waktu-waktu larangan shalat.[1009] Sementara menurut Imam Malik seperti yang dikutip oleh Ibnu Wahab, hanya boleh dilakukan pada waktu-waktu yang diperbolehkan melakukan shalat-shalat *nâfilah*. Dan menurut versi pendapat Imam Malik yang dikutip oleh Ibnu al-Qasim, sunat dilakukan mulai dari waktu dhuha sampai waktu matahari tergelincir.

Silang pendapat para ulama tersebut bersumber dari silang pendapat mereka tentang jenis shalat yang tidak boleh dilakukan di waktu-waktu terlarang. Ulama-ulama yang menganggap waktu-waktu larangan tersebut mencakup semua shalat, maka shalat gerhana dan shalat-shalat sunat lainnya juga tidak boleh dilakukan di waktu-waktu terlarang tersebut. Ulama-ulama yang menganggap hadits-hadits tersebut khusus untuk shalat-shalat *nâfilah*, dan menurut mereka shalat gerhana itu sunat, maka mereka memperbolehkan hal itu. Sementara ulama-ulama yang juga menganggap shalat gerhana termasuk shalat *nâfilah*, mereka tidak memperbolehkan shalat gerhana dilakukan di waktu-waktu terlarang. Mengenai pendapat Imam Malik yang dikutip oleh Ibnu al-Qasim, satu-satunya dasar yang digunakannya ialah karena shalat gerhana disamakan dengan shalat hari raya.

4. Khutbah setelah Shalat Gerhana Matahari

Para ulama juga berselisih pendapat, apakah setelah shalat gerhana disyaratkan ada khutbah? Menurut Imam Syafi'i, disyaratkan. Menurut Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, tidak disyaratkan.

Silang pendapat mereka ini bersumber dari beda pemahaman tentang alasan yang menjadi latar belakang Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyampaikan khutbah di tengah-tengah sahabat selepas melakukan shalat gerhana, seperti yang diterangkan dalam hadits Aisyah, sesungguhnya ketika selesai shalat dan matahari sudah tampak terang, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memanjatkan puja-puji kepada Allah lalu bersabda, "Sesungguhnya matahari dan rembulan adalah dua tanda di antara tanda-tanda kekuasaan Allah. Keduanya mengalami gerhana bukan disebabkan oleh kematian atau kelahiran seseorang."[1010]

1007 Diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, Ibnu Hibban, al-Hakim, dan Ahmad. Lihat, *Nail al-Authâr* II/276.
1008 Lihat, *Kifâyah al-Akhyâr* I/254.
1009 Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/212. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/428.
1010 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *al-Majmû'* V/51.

Menurut Imam Syafi'i, khutbah yang beliau sampaikan karena di antara kesunatan shalat gerhana ialah disampaikan khutbah, sebagaimana yang berlaku dalam shalat *'îdul fithrî*, shalat *'îdul adhâ*, dan shalat *istisqa'*.

Sedangkan menurut ulama yang lain bahwa khutbah yang beliau sampaikan tersebut, karena pada waktu itu orang-orang mengira bahwa matahari mengalami gerhana disebabkan oleh kematian Ibrahim putra Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* "[1011]

5. Shalat Gerhana Bulan

Para ulama berbeda pendapat tentang shalat gerhana bulan. Menurut Imam Syafi'i, dilakukan shalat dengan berjama'ah. Caranya seperti shalat gerhana matahari. Imam Ahmad, Dawud, dan beberapa ulama lainnya setuju pada pendapat ini.[1012] Menurut Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, shalat gerhana bulan tidak dengan berjamaah. Mereka menganjurkan shalat sendiri-sendiri sebanyak dua rakaat, sama seperti shalat *nâfilah* pada umumnya.[1013]

Silang pendapat para ulama tersebut bersumber dari silang pendapat mereka dalam memahami sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Sesungguhnya matahari dan rembulan adalah dua tanda di antara tanda-tanda kekuasaan Allah. Keduanya mengalami gerhana bukan disebabkan oleh kematian atau kelahiran seseorang. Maka jika kalian melihat keduanya, berdoalah kepada Allah dan shalatlah sampai gelap yang menyelimuti kalian menjadi terang, dan bersedekahlah." Hadits ini diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim.

Karena memahami perintah shalat dalam hadits tadi berlaku untuk gerhana matahari dan gerhana bulan, maka menurut Imam Syafi'i shalat gerhana bulan harus dengan berjama'ah. Sementara Imam Malik dan Imam Abu Hanifah memahami perintah tersebut berlaku berbeda antara gerhana matahari dengan gerhana bulan, sehingga shalat gerhana bulan tidak dilakukan dengan berjama'ah. Alasannya karena yang sering dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* itu shalat gerhana matahari. Sedangkan untuk shalat gerhana bulan, walaupun memiliki banyak kesempatan namun beliau tidak pernah melakukannya dengan berjamaah, karena memang tidak ada riwayat yang menerangkan hal itu.

Kata Abu Umar bin Abdul Barr, ada riwayat yang menyatakan bahwa Ibnu Abbas dan Utsman biasa melakukan shalat gerhana bulan dengan berjamaah. Setiap rakaat ada dua ruku', sama seperti pendapat Imam Syafi'i.[1014]

Ada sebagian ulama yang menganjurkan untuk melakukan shalat karena terjadi gempa, atau angin topan, atau kegelapan, dan bencana-bencana alam lainnya yang merupakan tanda kekuasaan Allah. Hal itu disamakan dengan gerhana matahari dan gerhana bulan, karena hal itu juga termasuk dari tanda kekuasaan Allah yang dijadikan alasan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* [1015] Menurut Imam Malik,

---

1011 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari al-Mughirah. Lihat, *Nail al-Authâr* II/279.

1012 Lihat, *al-Majmû'* V/51, dan *al-Mughnî* II/420.

1013 Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/712, dan *al-Kharsyî* II/106. Menurut Imam Ahmad, ia shalat dengan membaca surat al-Zilzalah saja. Lihat, *al-Mughnî* II/429.

1014 Hadis ini diriwayatkan dari al-Hasan al-Bashri. Katanya, terjadi gerhana rembulan ketika Ibnu Abbas menjabat sebagai gubernur Bashrah. Ia keluar rumah dan shalat dua rakaat bersama kami. Setiap rakaat ada dua kali *ruku'* Ketika berada di atas kendaraan hendak pulang ia berkata, *"Sesungguhnya shalatku tadi persis seperti yang pernah aku lihat dilakukan oleh Nabi shallallahu alaihi wa sallam."* Diriwayatkan oleh Imam Syafi'i dalam *Musnad asy Syâfi'i.*
Kata asy-Syaukani, hadits Ibnu Abbas yang diriwayatkan oleh asy-Syafi'i sama seperti yang dikemukakan oleh penulis dari gurunya si Ibrahim bin Muhammad. Tetapi hadits itu *dha'îf* sehingga tidak bisa dijadikan sebagai argumen. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* II/278.

1015 Kata Ibnu Qudamah, teman-teman kami mengatakan, harus shalat karena ada gempa, sebagaimana shalat karena ada gerhana yang telah ditetapkan oleh syariat. Ini pendapat Ishak dan Abu Tsaur. Kata al-Qadhi, tidak ada shalat karena ada peristiwa angin topan, kegelapan, dan lain sebagainya.

Imam Syafi'i, dan beberapa ulama lainnya, tidak disunatkan. Menurut Imam Abu Hanifah, boleh dilakukan. Tetapi jika tidak dilakukan juga tidak apa-apa. Diriwayatkan bahwa sesungguhnya Ibnu Abbas pernah melakukannya, sama seperti shalat gerhana.[1016]

G. SHALAT ISTISQÂ`[1017]

Para ulama sepakat bahwa keluar untuk melakukan shalat *istisqâ`* dengan meninggalkan rumah serta berdoa kepada Allah *Ta'âla* dengan memohon-mohon turunnya hujan adalah sunat yang ditetapkan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Tetapi mereka berbeda pendapat tentang shalat dan berdoa memohon turun hujan. Menurut mayoritas ulama, hal itu termasuk kesunatan, kecuali Imam Abu Hanifah. Menurutnya, cukup dengan berdoa biasa, tanpa harus dengan shalat.[1018]

Beda pendapat tersebut muncul karena ada sebuah hadits yang menerangkan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah berdoa memohon turun hujan, dan juga ada sebuah hadits yang tidak menyinggung-nyinggung tentang shalat. Salah satu hadits paling populer yang menyebutkan bahwa beliau melakukan shalat ialah hadits Ubad bin Tamim[1019] dari pamannya, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* keluar bersama para sahabat untuk memohon turunnya hujan. Beliau shalat dua rakaat bersama mereka dengan mengeraskan bacaan. Beliau mengangkat kedua tangannya setinggi pundak. Setelah memindahkan sorban sambil menghadap kiblat beliau memohon turun hujan." Hadits ini diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim.

Hadits-hadits yang menyebutkan tentang berdoa memohon turun hujan, namun tidak menyebutkan tentang shalat, diantaranya ialah:

- Hadits Anas bin Malik yang diriwayatkan oleh Muslim:

جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُوْلِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللَّهِ هَلَكَتِ الْمَوَاشِى وَتَقَطَّعَتِ السُّبُلَ فَادْعُ اللَّهَ فَدَعَا رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمُطِرْنَا مِنَ الْجُمُعَةِ إِلَى

Kata al-Amidi, shalat karena ada peristiwa-peristiwa tersebut. Termasuk ialah peristiwa berjatuhannya meteor, halilintar, dan hujan yang turun terus-menerus. Pendapat ini juga dikutip dari ibnu Musa. Kata ulama-ulama rasioanalis, shalat karena ada peristiwa-peristiwa yang menunjukkan atas kebesaran Allah itu baik, karena Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menganggap peristiwa gerhana matahari sebagai salah satu tanda kebesaran Allah yang membuat takut hamba-hamba-Nya. Di Bashrah Ibnu Abbas melakukan shalat karena ada peristiwa gempa, seperti yang diceritakan oleh Sa'id.

Kata Imam Malik dan Imam Syafi'i, hanya karena terjadi gerhana yang dianjurkan shalat, karena Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tidak pernah shalat untuk selainnya. Padahal pada zaman beliau peristiwa-peristiwa fenomena alam tersebut juga terjadi. Demikian pula yang dilakukan oleh para khalifah beliau. Tentang shalat karena ada gempa dan lain sebagainya, Ibnu Abbas tidak melakukan shalat karenanya. Soalnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dan seorang sahabat pun memang tidak pernah melakukannya. Lihat, *al-Mughnî* II/429.

1016 Diriwayatkan oleh al-Baihaqi. hadits senada diriwayatkan oleh Imam Syafi'i bersumber dari Ali. Lihat, *Subûl as-Salâm*, II/77.

1017 Kata al-Hâfizh dalam *Fath al-Bârî, Istisqâ`* dalam pengertian secara bahasa ialah seseorang meminta air untuk dirinya sendiri atau untuk orang lain. Dan secara syariat, yaitu seseorang memohon air kepada Allah ketika terjadi musim kekeringan dengan cara tertentu. Kata ar-Rafi'i, *istisqâ`* itu ada beberapa jenis tingkatan. Yang paling rendah ialah hanya berdoa. Yang tengah-tengah ialah berdoa setelah shalat. Dan yang paling utama ialah, memohon dengan shalat dua rakaat dan dua khutbah. hadits-hadis yang berlaku mencakup semua itu. Lihat, *Fath al-Bârî* II/294, dan *at-Talkhîsh* II/94.

1018 Kata al-Kasani, tentang shalat *istisqâ* menurut lahiriah pendapat dari Imam Abu Hanifah, tidak ada shalat *istisqâ`* sama sekali. Yang ada hanya berdoa. Maksudnya, tidak ada shalat *istisqâ`* secara berjama'ah, dengan bukti seperti yang dikutip dari Abu Yusuf sesungguhnya ia berkata, aku bertanya kepada Imam Abu Hanifah, apakah *istisqâ`* itu shalat, atau doa yang waktunya telah ditentukan, atau khutbah. Ia menjawab, *"Bukan shalat dengan berjama'ah, melainkan doa dan beristighfar memohon ampun. Jika orang-orang shalat sendiri-sendiri, maka tidak mengapa."* Ini pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* II/712.

1019 Ubbad bin Tamim bin Ghazyah bin Umar al-Mazini al-Bukhari, guru az-Zuhri. Katanya, aku mendapati Perang Khandaq, dan pada saat itu usiaku baru lima tahun. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah* I/291. Kata al-Hâfizh, paman Ubbad ialah Abdullah bin Zaid bin Ashim al-Mazini, seperti yang ditegaskan oleh Muslim. Bukan paman seayah. Ada yang mengatakan, Tamim adalah saudara seibu Abdullah bernama Amarah Nasibah. Lihat, *at-Talkhîsh* II/95. hadits ini diriwayatkan oleh Imam enam. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/240, dan *at-Talkhîsh* II/95.

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمُطِرْنَا مِنَ الْجُمُعَةِ إِلَى الْجُمُعَةِ

"Seseorang datang menemui Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dan berkata, "Wahai Rasulullah, semua ternak-ternak mati, dan jalan-jalan terputus. Tolong Anda berdoa kepada Allah.' Setelah beliau berdoa, kami lalu diguyur hujan selama sepekan."[1020]

- Hadits Abdullah bin Zaid al-Mazini. Antara lain disebutkan, ".....Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* lalu keluar untuk berdoa memohon turun hujan. Dan ketika menghadap kiblat beliau memindahkan surbannya."

Dalam hadits tadi tidak disebutkan tentang shalat. Ulama-ulama yang melihat lahiriah hadits ini mengatakan, bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memang sempat keluar menuju mushalla, tetapi beliau tidak melakukan shalat.[1021] Tetapi ini bukan berarti bahwa shalat tidak menjadi syarat *istisqâ'*. Sebab ada hadits yang lain menyebutkan tentang shalat.[1022] Menurut Imam Syafi'i, perbedaan tersebut sebenarnya terletak pada apakah *istisqâ'* itu harus dengan shalat atau tanpa shalat, yakni hanya dengan berdoa dan bukan hanya merupakan sunah seperti yang dikatakan oleh Abu Hanifah. Kata sebagian ulama, hadits-hadits yang tanpa menyebutkan shalat tersebut diriwayatkan dari Umar bin al-Khathab. Yang jelas, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah memohon hujan ketika beliau berada di atas mimbar.

Menurut Imam Abu Hanifah, kalau shalat tidak disebutkan dalam hadits Abdullah bin Ziad al-Mazini, hal itu menunjukkan bahwa yang sunat memang tanpa shalat.[1023]

Menurut para ulama yang menganggap shalat termasuk sunat *istisqâ'*, khutbah juga termasuk sunatnya, karena hal itu dijelaskan dalam hadits.

Kata Ibnu al-Mundzir, ada riwayat *shahîh* yang menyatakan bahwa sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melakukan shalat *istisqâ'* dengan ada khutbah.

Para ulama berbeda pendapat tentang apakah khutbah disampaikan sebelum atau sesudah shalat, mengingat keterangan haditsnya berbeda-beda. Menurut sebagian ulama, khutbah disampaikan sesudah shalat, sama dengan khutbah shalat *'îdul fithrî* dan shalat *'îdul adhâ*. Imam Syafi'i dan Imam Malik setuju pada pendapat ini.[1024] Kata al-Laits bin Sa'ad, khutbah disampaikan sebelum shalat.[1025] Dan kata Ibnu al-Mundzir, ada riwayat yang menyatakan sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyampaikan khutbah terlebih dahulu sebelum shalat.[1026] Riwayat dari Umar bin Kha-

---

1020 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Subûl as-Salâm* II/81. Lihat, *Fath al-Bârî* II/412. Dan lihat, *Sunan al-Baihaqî* II/250.

1021 Atsar ini diriwayatkan oleh al-Baihaqi (*Sunan al-Baihaqî* II/251), bersumber dari asy-Syu'bi, ia berkata, pada zaman Umar bin al-Khathab *radhiyallahu 'anhu* manusia dilanda musim kekeringan yang berkepanjangan. Ia naik ke mimbar untuk memohon turun hujan. Dan setelah beristighfar memohon ampunan kepada Allah, ia turun. *Atsar* senada diriwayatkan dari Abu Wajzah As-Sa'di dari ayahnya.

1022 Diriwayatkan oleh Ibnu Majah bersumber dari Ibnu Abbas, dan juga diriwayatkan oleh Abu Awanah. al-Hâfizh diam saja alias tidak mengomentarinya. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/11.

1023 Diriwayatkan oleh Ahmad dan Ibnu Majah bersumber dari Ibnu Abbas. Diriwayatkan oleh Ahmad, Bukhâri, Abu Dawud, dan an-Nasa'i. Juga diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Adullah bin Zaid. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/6.

1024 Lihat, *al-Majmû'* V/77, dan *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 95. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/422.

1025 Dikutip oleh Ibnu al-Munzdir dari Umar bin al-Khathab *radhiyallahu 'anhu* dan lainnya. Juga dikutip oleh al-Abdari dari Abdullah bin az-Zubair, dan dari Umar bin Adul Aziz. Lihat, *al-Majmû'* V/87.

1026 Yaitu hadits Abdullah bin Zaid, ia berkata, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam keluar ke mushalla untuk shalat istisqâ'. Beliau memindahkan surbannya ketika menghadap kiblat, kemudian shalat dua rakaat."* Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *al-Majmû'* V/87.
Bersumber dari Aisyah *radhiyallahu 'anha*, ia berkata, *"Orang-orang sama mengadu kepada Allah tentang sulitnya hujan. Setelah menyuruh untuk meletakkan sebuah mimbar di mushalla, beliau menjanjikan suatu hari kepada para sahabat di mana mereka sama keluar rumah. Beliau keluar ketika hari belum siang. Beliau duduk di atas mimbar untuk menyampaikan khutbah dan berdoa sambil*

thab sama seperti itu, dan riwayat inilah yang kami jadikan sebagai dasar. Riwayat tersebut diketengahkan oleh Abu Dawud dari beberapa jalur *sanad*. Jadi, kalau shalat *istisqâ'* disyaratkan dengan khutbah, maka khutbah disampaikan sebelum shalat.

Para ulama sepakat bahwa bacaan surat dalam shalat *istisqâ'* dengan menggunakan suara. Tetapi mereka berselisih pendapat, apakah dikumandangkan *takbir* seperti shalat *'îd*? Menurut Imam Malik, dikumandangkan *takbir* seperti *takbir* shalat-shalat lainnya.[1027] Dan menurut Imam Syafi'i, seperti *takbir* shalat *'îd*.[1028]

Beda pendapat mereka tersebut bersumber dari beda pemahaman mereka, apakah shalat ini bisa disamakan dengan shalat 'îd. Imam Syafi'i menguatkan pendapatnya berdasarkan riwayat dari Ibnu Abbas, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* shalat istisqâ' dua rakaat sebagaimana beliau shalat 'îdul fithrî dan 'îdul adhâ."[1029]

Para ulama sepakat salah satu kesunatannya ialah menghadap kiblat dengan berdiri sambil berdoa, memindahkan surban, dan mengangkat tangan. Hal ini berdasarkan keterangan beberapa hadits. Tetapi mereka berselisih tentang tata cara memindah surban, dan tentang kapan itu dilakukan. Menurut mayoritas mereka, bagian surban yang di sebelah kanan dipindah ke sebelah kiri, dan sebaliknya.[1030] Menurut Imam Syafi'i, bagian atas dipindah ke bawah, dan sebaliknya.[1031]

Silang pendapat ini karena adanya beragam hadits dalam bahasan ini.

Disebutkan dalam hadits Abdullah bin Zaid:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ بِالنَّاسِ يَسْتَسْقِي فَصَلَّى بِهِمْ رَكْعَتَيْنِ جَهَرَ فِيْهِمَا بِالْقِرَاءَةِ وَرَفَعَ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ وَحَوَّلَ رِدَاءَهُ وَاسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ وَاسْتَسْقَى

"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam keluar menuju tempat shalat untuk memohon hujan. Setelah menghadap kiblat seraya memindahkan surban, beliau lalu shalat dua rakaat."

Dalam versi riwayat lain disebutkan, ia ditanya, *"Apakah beliau memindahkan bagian surban sebelah kiri ke kanan atau sebaliknya, apakah memindahkan bagian surban yang atas ke bawah atau sebaliknya?"* Ia menjawab, *"Beliau memindahkan bagian surban yang kiri ke kanan."*

Dalam riwayat Abdullah bin Zaid lainnya disebutkan, "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melakukan shalat *istisqâ'* dengan mengenakan kain surban berwarna hitam yang sangat tebal. Beliau ingin memindahkan bagian yang

---

mengangkat kedua tangannya cukup lama sehingga warna putih ketiaknya terlihat jelas. Beliau membelakangi para sahabat sambil memindahkan surbannya dan masih tetap mengangkat tangan. Setelah menghadap ke arah mereka kembali, beliau turun untuk shalat dua rakaat." Diriwayatkan oleh Abu Dawud dengan *isnâd* yang *shahîh*. Kata Syaikh Abu Hamid seperti yang dikutip oleh an-Nawawi, teman-teman kami mengatakan, mungkin yang dimaksud dengan mendahulukan khutbah dalam hadits-hadis tadi ialah sebagai penjelasan bahwa hal itu terkadang boleh dilakukan. Lihat, *al-Majmû'* V/87.

1027 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 95.

1028 Lihat, *al-Umm* I/221. Menurut ulama-ulama mazhab Hanbali, boleh memilih ber*takbir* atau tidak, sebagaimana yang dikutip dari pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/431.

1029 Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad, an-Nasa'i, Ibnu Majah, Abu Dawud, dan at-Trmidzi yang menilainya *shahîh*. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/8.

1030 Di antara mereka ialah ulama-ulama mazhab Maliki. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 95. Dan juga ulama-ulama mazhab Hanbali. Lihat, *al-Mughnî* II/424.

1031 Lihat, *al-Umm* I/222, dan *al-Majmû'* V/82. Kata an-Nawawi, hikmahnya ialah untuk menumbuhkan rasa optimis bahwa keadaan akan segera berubah.

bawah ke atas. Tetapi karena merasa keberatan, beliau memindahkan bagian yang kanan ke kiri."[1032]

Tentang kapan Imam melakukan hal itu, menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i, yakni setelah selesai menyampaikan khutbah.[1033] Menurut Abu Yusuf, yakni setelah setengah khutbah.[1034] Versi pendapat lain dari Malik juga seperti itu. Mereka semua mengatakan, ketika Imam memindahkan surbannya dengan posisi berdiri, para makmum menirukannya dengan posisi duduk, berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Sesungguhnya Imam itu diangkat hanyalah untuk diikuti." Kecuali Muhammad bin al-Hasan dan al-Laits bin Sa'ad yang berpendapat lain. Menurut mereka, makmum tidak perlu memindahkan surban seperti yang dilakukan oleh Imam, karena para sahabat tidak melakukan hal itu ketika Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memindahkan surbannya dalam shalat *istisqâ'*. Kata sebagian ulama, waktu keluar untuk melakukan shalat *istisqâ'* sama seperti saat keluar untuk shalat *'îd.*[1035] Kecuali Abu Bakar bin Muhammad bin Hazm yang berpendapat lain. Menurutnya, waktunya ialah ketika matahari mulai tergelincir. Abu Dawud mengetengahkan riwayat yang bersumber dari Aisyah, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* keluar untuk shalat *istisqâ'* matahari tampak sangat terang."[1036]

H. SHALAT 'ID[1037] (HARI RAYA)

Para ulama sepakat bahwa sebelum shalat *'îd* dilaksanakan sebaiknya mandi terlebih dahulu. Shalat *'îd* itu dilaksanakan tanpa azan dan ikamah, berdasarkan riwayat hadits dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* Muawiyah yang mengada-ada, seperti yang dikatakan oleh Abu Umar. Mereka sepakat, sunatnya ialah mendahulukan shalat daripada khutbah, berdasarkan riwayat hadits dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Kecuali riwayat dari Utsman bin Affan yang lebih mendahulukan khutbah daripada shalat, supaya para jamaah tidak bubaran pulang sebelum khutbah.[1038] Mereka juga sepakat bahwa tidak ada ketentuan surat apa yang diba-

1032 Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Sedangkan hadits, *"Aku bertanya, apakah beliau memindahkan surban dari kiri ke kanan dan sebaliknya, atau dari atas ke bawah?",* diriwayatkan oleh Ibnu Majah. Lihat, *Sunan Ibni Majah* I/403. Kata al-Mas'udi, "aku bertanya kepada Abu Bakar bin Muhammad bin Amr, apakah beliau memindahkan surban dari atas ke bawah atau dari kanan ke kiri..." Disebutkan dalam *Musnad Imam Ahmad,* beliau membolak-balikkan surbannya. Lihat, *Musnad Ahmad* IV/41. Tentang riwayat, "...karena merasa keberatan," lihat *Sunan Abî Dâwûd* I/171, al-Hakim I/227, dan *Musnad Ahmad* IV/41.
Lihat, *al-Kharsyî* II/111, dan *al-Majmû'*

1033 Lihat, *al-Kharsyî* II/111, dan *al-Majmû'* V/77. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/424.

1034 Pendapat Muhammad juga seperti itu. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/715.
Faedahnya ialah untuk menumbuhkan rasa percaya diri bahwa akan ada perubahan dari kesulitan kepada kemudahan. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/242.

1035 Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah,* hal. 95. Yang benar ialah pendapat Imam Syafi'i, bahwa memang tidak ada ketentuan waktu. Jadi, boleh saja dan kapan saja sah, malam atau siang. Kecuali waktu-waktu yang makruh, menurut salah satu pendapat. Lihat, *al-Majmû'* V/76. Itulah yang ditegaskan dalam pendapat Imam Syafi'i dan Imam Ahmad. Tetapi yang utama ialah sama seperti berangkat untuk shalat *îd.* Lihat, *al-Mughnî* II/422.

1036 Diriwayatkan oleh Abu Dawud I/172, dan al-Hakim dalam *al-Mustadrak* I/226.

1037 Asal arti kalimat *'îd* ialah *aud* atau kembali, yakni kembali kepada kegembiraan. Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* pertama kali melakukan shalat *'îd* pada tahun kedua hijriah, yaitu tahun dianjurkannya berikut anjuran puasa, zakat, dan sebagian besar hukum-hukum lainnya.

1038 Dalilnya yang tanpa azan dan iqamat ialah hadits yang diriwayatkan oleh Jabir bin Samurah *radhiyallahu 'anhu,* ia bercerita, aku sering shalat *'îd* bersama Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* tanpa azan dan iqamat. Diriwayatkan oleh Muslim, Abu Dawud, dan at-Tirmidzi. hadits senada diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Ibnu Abbas. Lihat, *Nail al-Authâr* II/225. Kata Ibnu Qudamah dalam *al-Mughnî,* semua ulama sepakat atas hal ini, kecuali pendapat yang dikutup dari Ibnu az-Zubair bahwa ia menggunakan azan dan iqamat. Ada yang mengatakan, orang pertama yang menyerukan azan dalam shalat *'îd* ialah Ibnu Ziyad. Lihat, *al-Mughnî* II/278. Diriwayatkan oleh Ibnu Abu Syaibah dalam *al-Mushannaf* dengan *isnâd* yang *shaḥîḥ* bersumber dari Ibnu al-Musayyab, ia bercerita, orang pertama yang mengadakan azan shalat *'îd* ialah mu'awiyah. Lihat, *al-Mughnî* II/169.
Tentang mendahulukan shalat atas khutbah, ada riwayat *shaḥîḥ* dari Ibnu Umar *radhiyallahu 'anhuma,* ia berkata, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam, Abu Bakar, dan Umar biasa shalat 'îd sebelum khutbah."* Diriwayatkan oleh jamaah kecuali Abu Dawud.

ca dalam shalat *'îdul fithrî* maupun shalat *'îdul adhâ*. Tetapi sebagian mereka menganjurkan membaca surat al-*A'la* pada rakaat pertama, dan surat al-*Ghasyiyah* pada rakaat kedua, karena itulah yang pernah dibaca oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Imam Syafi'i menganjurkan untuk membaca surat *Qaf* pada rakaat pertama, dan surat al-*Qamar* pada rakaat kedua, karena itulah yang dibaca oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. [1039]

1. Takbir Shalat

Dari sini mereka berselisih pendapat dalam beberapa masalah. Yang paling menonjol ialah perselisihan mereka tentang *takbir*. Menurut Abu Bakar bin al-Mundzir, dalam hal ini ada sekitar dua belas pendapat. Tetapi penulis hanya akan mengemukakan pendapat yang dikutip dari sahabat atau yang ada *nash*nya.

Menurut Imam Malik, pada rakaat pertama sebelum membaca al-Fatihah, ber*takbir* sebanyak tujuh kali termasuk *takbiratul ihram*, dan pada rakaat kedua ber*takbir* sebanyak enam kali *takbir* termasuk *takbir* bangun dari sujud.[1040] Menurut Imam Syafi'i, setelah *takbiratul ihram* pada rakaat pertama, lalu bar*takbir* lagi sebanyak tujuh kali, dan pada rakaat kedua setelah bangun dari sujud[1041] ber*takbir* lagi sebanyak lima kali. Dan menurut Imam Abu Hanifah, pada rakaat pertama setelah *takbiratul ihram* ber*takbir* sebanyak tiga kali dengan mengangkat tangan, lalu membaca al-Fatihah dan membaca surat lain, kemudian ber*takbir* ruku' tanpa mengangkat tangan. Pada rakaat kedua ketika bangun dari sujud, ber*takbir* tanpa mengangkat tangan, kemudian membaca al-Fatihah dan surat yang lain. Selanjutnya ber*takbir* lagi sebanyak tiga kali dengan mengangkat tangan, lalu ber*takbir* ruku' tanpa mengangkat tangan.[1042]

Ada sebagian ulama yang mengatakan, setiap rakaat ada sembilan *takbir*. Demikian pendapat yang dikutip dari Ibnu Abbas, al-Mughirah bin Syu'bah, Anas bin Malik, Sa'id bin al-Musayyab, dan Ibrahim An-Nakha'i.

Silang pendapat tersebut karena adanya beragam hadits dalam masalah ini yang dikutip dari para sahabat. Imam Malik berpedoman pada riwayat dari Ibnu Umar,[1043] sesungguhnya ia berkata, "Aku pernah ikut shalat *'îdul adhâ* dan *'îdul fithrî* bersama Abu Hurairah. Pada rakaat pertama sebelum membaca al-Fatihah dan surat lain, ia ber*takbir* sebanyak tujuh kali,

---

Lihat, *Nail al-Authâr* II/222. Kata al-Baghawi, orang pertama yang berkhutbah lebih dahulu sebelum shalat adalah Marwan bin al-Hakam. Ada yang mengatakan, yakni Mu'awiyah. Lihat, *Syarh as-Sunnah* IV/98.
Dan tentang mandi untuk shalat *'îd*, hal itu diriwayatkan oleh Ibnu Abu Syaibah dari Ali, dari Ibnu Umar, dan Ibnu Abbas, dan dari al-Hasan *radhiyallahu 'anhu*. Lihat, *Mushannaf Ibni Abî Syaibah* II/181.

1039 Tentang Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* membaca surat dalam shalat *'îd*, diriwayatkan oleh Ibnu Abu Syaibah dalam *al-Mushannaf*. Juga diriwayatkan oleh ath-Thabarani dalam *al-Kabîr* bersumber dari Samurah *radhiyallahu 'anhu*, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam dalam shalat 'îd biasa membaca surat al-A'la, dan al-Ghasyiyah."* Imam Ahmad juga berpendapat seperti itu. Lihat, *Nail al-Authâr* II/226.
Diriwayatkan dari Abu Waqid al-Laitsi, sesungguhnya Umar bertanya kepadanya tentang surat apa yang biasa dibaca oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dalam shalat *'îdul fithrî* dan *'îdul adhâ*. Ia menjawab, beliau biasa membaca surat Qaf dan surat al-Qamar." Diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Bukhâri. Lihat, *Nail al-Authâr* II/226. Dan Imam Syafi'i juga setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Umm* I/210.

1040 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 94. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/280.

1041 Lihat, *Kifâyah al-Akhyâr* I/298.

1042 Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/700-701.

1043 Kalau kita merujuk pada *al-Muwatha'*, maka *sanad* seperti itu berasal dari Nafi' budak Ibnu Umar, ia berkata, *"Aku pernah ikut shalat idul ada dan juga shalat idul fitri bersama Abu Hurairah..."* Lihat, *al-Muwatha'* I/181. Dan lihat, *Nashb ar-Râyah* II/219.
Hadis ini diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dan ath-Thahawi bersumber dari Faraj bin Fudhalah dari Yahya bin Sa'id dari Nafi' dari Ibnu Umar, ia berkata, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda..."* Kata at-Tirmidzi, aku pernah menanyakan hadits ini kepada Muhammad. Dan ia menjawab, Faraj bin Fudhalah adalah yang membawanya.
Yang *shahîh* ialah seperti yang diriwayatkan oleh Imam Malik dan lainnya dari para ulama bergelar al-Hâfizh dari Nafi' dari Abu Hurairah. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/218.

dan pada rakaat kedua sebelum membaca al-Fatihah dan surat lain ia ber*takbir* sebanyak lima kali." Hadits yang diamalkan oleh penduduk Madinah inilah yang dijadikan dasar oleh Imam Malik, dan juga oleh Imam Syafi'i. Tetapi menurutnya, tujuh *takbir* pada rakaat pertama tidak termasuk *takbiratul ihram,* dan lima *takbir* pada rakaat kedua tidak termasuk *takbir* bangkit dari sujud, karena seperti itulah yang diamalkan di Madinah. Jadi, dalam hal ini sebaiknya menggunakan pendekatan *jam'u* atau mengompromikan antara hadits dengan yang diamalkan oleh penduduk Madinah.

Abu Dawud meriwayatkan hadits senada dengan hadits Abu Hurairah tersebut, yakni sebuah hadits *marfû'* yang bersumber dari Aisyah dan Amr bin al-Ash.[1044]

Diriwayatkan bahwa Abu Musa al-Asy'ari dan Hudzaifah bin al-Yaman ditanya, "Bagaimana Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ber*takbir* pada shalat *'îdul adhâ* dan *'îdul fithrî*?" Abu Musa menjawab, "Beliau ber*takbir* empat kali seperti *takbir* pada shalat jenazah."[1045] Hudzaifah menyahut, "Ia benar." Abu Musa berkata, "Itulah *takbir* yang aku lakukan di Bashrah ketika aku menjadi Imam di sana." Beberapa ulama mendukung pendapat ini.

Dalam masalah ini Imam Abu Hanifah dan ulama-ulama Kufah berpedoman pada riwayat dari Ibnu Mas'ud, bahwa ia juga mengajarkan tata cara *takbir* seperti itu dalam shalat *'îd.*[1046] Dalam masalah ini semua berpegang pada pendapat-pendapat sahabat, dan tidak bersumber dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Seperti yang kita ketahui, tindakan para sahabat itu tidak bisa dijadikan sebagai dasar *qiyâs.*

Para ulama juga berselisih pendapat tentang mengangkat tangan pada setiap kali *takbir.*

Menurut Imam Syafi'i,[1047] *takbir* sebelum membaca al-Fatihah ialah dengan mengangkat tangan. Menurut sebagian ulama, hanya *takbiratul ihram* yang disertai mengangkat tangan, dan *takbir-takbir* berikutnya tanpa mengangkat tangan.[1048] Dan menurut sebagian ulama yang lain, boleh mengangkat tangan dan boleh tidak.

2. Orang yang Disunatkan Shalat *'Îd*

Mereka juga berselisih pendapat tentang orang yang disunatkan shalat *'îd.*

Menurut sebagian ulama, yaitu orang yang sedang bepergian dan orang yang sedang tidak bepergian. Imam Syafi'i dan Hasan al-Bashri setuju pada pendapat ini. Juga menurut Imam Syafi'i, peduduk pedalaman dan kaum wanita pun disunatkan shalat *'id.*[1049] Menurut Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya, shalat Jum'at dan shalat *'id* hanya untuk orang-orang yang tinggal di perkampungan.[1050] Menurut

1044 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Ibnu Majah. Diriwayatkan oleh al-Hakim dalam *al-Mustadrak* dan ad-Daruquthni bersumber dari Aisyah. Dan juga diriwayatkan oleh al-Baihaqi, ad-Daruquthni, serta yang lain bersumber dari Amr bin al Ash. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/216.

1045 Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, ath-Thahawi, Ahmad, dan al-Baihaqi. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/214.

1046 Diriwayatkan oleh Abdurrazaq dalam Musnad Abdil Razzaq. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/212.

1047 Lihat, *al-Umm* I/201. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/281.

1048 Menurut pendapat yang populer dari Imam Malik, tidak mengangkat tangan. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 94. Menurut Imam Abu Hanifah, mengangkat tangan pada *takbir-takbir* tambahan. Dan menurut Abu Yusuf, tidak mengangkat tangam. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/702.
Kata Ibnu Mas'ud dan Ibnu al-Munzdir, mengangkat tangan. Lihat, *al-Majmû'* V/26. kata al-Kasani, disebutkan dalam sebuah hadits *masyhûr, "Mengangkat tangan hanya berlaku pada tujuh posisi..."* Dan diantaranya ialah pada *takbir* shalat *'îd.* Maksudnya ialah untuk memberitahu kepada makmum yang tunanetra. Jadi, harus dengan mengangkat tangan seperti pada *takbir iftitâh* dan *takbir qunut.* Berbeda dengan dua *takbir ruku'.* Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/702.

1049 Lihat, *al-Umm* I/212. Menurut pendapat Imam Syafi'i, hukumnya *sunat muakkad.* Lihat, *al-Majmû'* V/6. Begitu pula pendapat Imam Malik, yang diperintah hanya orang yang wajib shalat Jum'at saja. Ia mengecualikan budak, anak kecil, wanita, dan musafir. Lihat, *al-Kharsyî 'ala Mukhtashar Khalîl* II/98.

1050 Menurut Imam Abu Hanifah, shalat *'îd* wajib bagi orang-orang yang wajib shalat Jum'at, seperti yang ditetapkan oleh al-Kharkhi salah seorang ulama mazhab Hanafi. Mereka berpegang pada firman Allah, *"Maka shalatlah kepada Tuhanmu dan berkorbanlah."* Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/696. Sementara menurut Imam Ahmad, hukumnya *fardhu kifâyah.* Lihat, *al-Mughnî* II/367.

pendapat yang dikutip dari Ali, shalat Jum'at dan shalat *'îd* hanya dilaksanakan di perkampungan atau perkotaan yang menyatu. Dan kata az-Zuhri, shalat *'îdul fithrî* dan shalati *'îdul adhâ* tidak sunat bagi musafir.

Beda pendapat para ulama tersebut dalam masalah ini dipicu dari beda pemahaman mereka, apakah shalat *'îd* bisa di*qiyâs*kan dengan shalat Jum'at. Ulama-ulama yang meng*qiyâs*kannya dengan shalat Jum'at, maka yang berlaku sama dengan shalat Jum'at. Dan ulama-ulama yang tidak meng*qiyâs*kannya dengan shalat Jum'at, mereka mengembalikannya kepada *hukum asal*, yakni bahwa yang disunatkan ialah setiap orang *mukallaf* yang sedang tidak terkena *uzur syar'i*. Ketentuan untuk kaum wanita yang berbeda antara shalat *'îd* dengan shalat Jum'at, adalah riwayat yang menyatakan, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh kaum wanita untuk keluar shalat *'îd*, dan beliau tidak menyuruh mereka keluar untuk shalat Jum'at."[1051]

3. Jarak Tempat Tinggal ke Tempat Shalat

Para ulama juga berselisih pendapat tentang jarak tempat tinggal ke tempat shalat. Sama seperti perselisihan mereka soal shalat Jum'at, minimal tiga mil dan maksimal jarak sejauh perjalanan selama sehari penuh.

Mereka sepakat bahwa waktunya ialah sejak waktu dhuha sampai waktu zhuhur.

4. Orang yang Baru Mengetahui Hari Raya Setelah Zhuhur

Mereka berselisih pendapat tentang orang yang baru mengetahui hari raya setelah zhuhur.

Menurut sebagian ulama, ia tidak disunatkan pada hari itu atau besoknya. Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Abu Tsaur mendukung pendapat ini.[1052] Sementara menurut sebagian ulama yang lain, ia harus shalat *'îd* pada hari berikutnya. Al-Auza'i, Imam Ahmad, dan Ishaq setuju pada pendapat ini. Pendapat Abu Bakar bin al-Mundzir sama seperti pendapat Auza'i, berdasarkan hadits dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam memerintahkan mereka berbuka. Dan pada pagi harinya, beliau menyuruh mereka untuk kembali ke tempat shalat mereka."*[1053] Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud dari seorang sahabat yang tidak diketahui identitasnya tetapi adil.

5. Jika Hari Raya Tiba Pada Hari Jum'at

Para ulama berselisih pendapat jika hari raya tiba pada hari Jum'at, apakah cukup melakukan shalat *'îd* saja tanpa shalat Jum'at?

Menurut sebagian ulama, seseorang cukup melakukan shalat *'îd* saja, tanpa shalat Jum'at. Pada hari itu ia hanya wajib melakukan shalat ashar. Pendapat ini didukung oleh Atha', Ibnu Zubair, dan Ali.[1054] Menurut sebagian ulama yang lain, ini adalah kemurahan bagi penduduk pedalaman saja, yaitu orang-orang yang untuk melakukan shalat *'îd* dan shalat Jum'at

---

1051 Diriwayatkan oleh jamaah bersumber Dari Ummu Athiyah, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh kami untuk mengajak kamu wanita keluar dalam shalat idul fitri dan shalat idul adha." Lihat, *Nail al-Authâr* II/424.

1052 Pendapat Imam Malik seperti yang disebutkan oleh penulis. Lihat, *al-Kharsyî 'ala Mukhtashar Khalîl* II/99. Sementara pendapat Imam Syafi'i ada dua versi. Menurut yang paling kuat, dianjurkan meng*qadha*'nya.
Jika setelah waktu *zawâl* (hilangnya) pada hari ketiga puluh bulan Ramadhan ada dua orang adil yang memberikan kesaksian melihat tanggal, dan manusia mungkin bisa dikumpulkan sebelumnya, mereka harus melakukannya secara langsung. Jika tidak mungkin, mereka shalat esoknya secara langsung. Ini pendapat Imam Ahmad, ats-Tsauri, dan al-Auza'i. Lihat, *al-Majmû'* V/24, dan *al-Mughnî* II/261. Menurut Imam Abu Hanifah, jika ditinggalkan pada *'îdul fithrî* tanpa uzur sampai matahari lenyap, maka sama sekali tidak wajib. Tetapi jika karena ada uzur, maka dilakukan pada hari kedua pada waktunya. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/278.

1053 Diriwayatkan oleh Imam lima, kecuali at-Tirmidzi. Ibnu Hibban meriwayatkannya dengan redaksi, *"Beliau menyuruh manusia untuk berbuka pada hari itu, dan menyuruh mereka keluar untuk melakukan shalat 'îd besoknya."* Lihat, *Nail al-Authâr* II/221.

1054 Lihat, *Nail al-Authâr* II/221.

harus pergi ke perkotaan. Ini cocok dengan riwayat dari Utsman yang diketengahkan oleh Imam Malik dalam al-*Muwatha'*, "Siapa di antara penduduk pinggiran Madinah yang ingin menunggu shalat Jum'at, silakan ia menunggu. Dan siapa yang ingin pulang, silakan ia pulang." Riwayat yang sama dikutip dari Umar bin Abdul Aziz, dan dijadikan pedoman oleh Imam Syafi'i.[1055] Menurut Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, jika hari raya tiba pada hari Jum'at, setiap orang *mukallaf* (orang Islam yang sudah baligh) tetap harus melaksanakan keduanya, yakni sunat baginya melakukan shalat *'îd*, dan wajib baginya melakukan shalat Jum'at. Salah satu di antara keduanya tidak bisa menggantikan yang lain.[1056] Inilah hukum asalnya, kecuali ada dalil lain yang mewajibkan mengacu kepadanya. Sesungguhnya riwayat dari Utsman tadi bukan sebagai pendapat yang tegas, melainkan hanya sebagai sebuah wacana. Dan itu tidak menyimpang dari hukum asalnya. Yang menyimpang ialah pendapat yang tidak mewajibkan shalat Jum'at dan shalat zhuhur, kecuali ada *nash* yang bisa dijadikan sebagai dasar.

6. Orang yang Tertinggal Shalat *'Îd* Berjama'ah Bersama Imam

Para ulama juga berselisih pendapat tentang orang yang tertinggal shalat *'îd* berjama'ah bersama Imam.

Menurut sebagian ulama, ia harus shalat empat rakaat. Inilah pendapat yang dibuat pegangan oleh Imam Ahmad dan ats-Tsauri.[1057] Pendapat ini dikutip dari Ibnu Mas'ud. Menurut sebagian ulama yang lain yang didukung oleh Imam Syafi'i dan Abu Tsaur,[1058] ia meng*qadha'* dua rakaat seperti shalat *'îd* yang dilakukan oleh Imam termasuk *takbir* dan bacaannya yang menggunakan suara keras.[1059] Menurut sebagian ulama yang lain lagi, ia shalat dua rakaat saja, tanpa *takbir* dan tanpa membaca dengan suara keras. Dan menurut sebagian ulama yang lain lagi, jika Imam shalat di *mushalla*, maka ia cukup shalat dua rakaat. Dan jika luar *mushalla*, maka ia shalat empat rakaat.[1060] Tetapi menurut Imam Malik dan murid-muridnya,[1061] ia tidak perlu meng*qadha'*nya sama sekali. Ibnu al-Mundzir mengutip pendapat Imam Malik yang sama seperti pendapat Imam Syafi'i itu.

1055 Lihat, *al-Umm* I/212. Menurutnya, penduduk kota besar tidak boleh meninggalkan shalat Jum'at. Lihat, *al-Majmû'* IV/220. Dan menurut Imam Ahmad, jika sudah shalat *'îd*, maka ia tidak berkewajiban shalat Jum'at. Tetapi harus shalat zuhur. Begitu pula sebaliknya. Namun juga tetap shalat zuhur. Lihat, *at-Tanqîh al-Musyabba'*, hal. 66.
Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Ibnu Majah bersumber dari Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu* dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, sesungguhnya beliau bersabda, *"Pada hari kalian ini ada dua hari raya sekaligus. Siapa yang mau, ia tidak perlu shalat Jum'at karena kita dihimpun (di dalamnya)."*
Kata asy-Syaukani, hadits Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh al-Hakim juga seperti itu, dan di dalam *isnâd*nya terdapat nama Baqiyah bin al-Walid. Imam Ahmad bin Hanbal menilainya *shaḫîḥ*. Sedangkan ad-Daruquthni menilainya *mursal*. al-Baihaqi meriwayatkannya secara *maushûl*, dan *isnâd*nya *dha'îf*.
Bersumber dari Zaid bin Arqam, ia ditanya oleh Mu'awiyah, *"Apaklah kamu pernah mengalami dua shalat 'îd berhimpun bersama Rasulullah?"* la menjawab, *"Ya. Beliau hanya shalat 'îd, dan memberikan kemurahan untuk tidak shalat Jum'at."* Beliau bersabda, *"Barangsiapa ingin menjama'nya silakan saja."* Diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, Ibnu Majah an-Nasa`i, dan al-Hakim. hadits ini dinilai *shaḫîḥ* oleh Ali bin *al-Madini*, dan di dalam *isnâd*nya terdapat nama Iyas bin Abu Ramlah, seorang perawi yang tidak diketahui identitasnya. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* II/221.

1056 Lihat, *Qawânîn al-Aḫkâm asy-Syari'iyyah*, hal. 92. Lihat, *Ḥâsyisyah Radd al-Muhtâr 'ala ad-Durr al-Mukhtâr* II/166. Disebutkan dalam *al-Jâmi' ash-Shaghîr*, jika dua hari raya terjadi dalam satu hari, yang pertama hukumnya sunat dan yang kedua fardhu. Salah satunya tidak boleh ditinggalkan.

1057 Menurut Imam Ahmad, jika seseorang tidak melakukan shalat *'îd* maka ia tidak wajib meng*qadha`*, karena hukumnya fardhu *kifâyah*. Bagi yang ingin meng*qadha`*, ia shalat empat rakaat dengan satu atau dua kali salam. Lihat, *al-Mughnî* II/290. Tetapi menurut versi pendapat yang lain dari Imam Ahmad, ia shalat dua rakaat seperti shalatnya Imam.

1058 Lihat, *al-Majmû'* V/25.

1059 Juga pendapat al-Auza'i. Lihat, *al-Majmû'* V/26.

1060 Juga pendapat Ishak. Lihat, *al-Majmû'* V/26. Kata Ibnu Mas'ud, ia shalat empat rakaat. *al-Majmû'* V/26.

1061 Lihat, *Qawânîn al-Aḫkâm asy-Syar'iyyah* hal. 92. Ini juga pendapat Imam Abu Hanifah. Dan lihat pula, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* II/760.

Ulama-ulama yang cenderung pada *qadha'* empat rakaat, mereka menyamakan shalat *'îd* dengan shalat Jum'at. Namun pendapat ini lemah. Adapun ulama-ulama yang cenderung pada *qadha'* dua rakaat, mereka beralasan karena adanya kesesuaian dengan jumlah rakaat shalat yang ditinggalkannya. Adalagi ulama-ulama yang melarang meng*qadha'*nya, karena shalat *'îd* harus dengan berjama'ah sebagaimana shalat Jum'at. Dasar yang digunakan oleh selain kedua pendapat terakhir ini adalah lemah. Sebab, shalat Jum'at adalah pengganti shalat zhuhur. Jadi, logis kalau meninggalkannya diganti dengan empat rakaat. Sementara status shalat *'îd* bukan menggantikan apa-apa. Jadi, kalau harus di*qadha'* dengan empat rakaat, rasanya ini terlalu jauh dari logika *qiyâs*. Hanya Allahlah yang selalu menunjukkan pada kebenaran.

7. Hukum Shalat Sunat Sebelum dan Sesudah Shalat *'îd*

Para ulama berselisih pendapat tentang melakukan shalat sunat sebelum dan sesudah shalat *'îd*. Menurut mayoritas mereka, tidak ada shalat sunat yang dilakukan, baik sebelum maupun sesudah shalat *'îd*. Inilah pendapat yang dikutip dari Ali bin Abu Thalib, Ibnu Mas'ud, Hudzaifah, dan Jabir. Imam Ahmad cenderung pada pendapat ini.[1062] Tetapi ada yang berpendapat sebaliknya, yaitu pendapat Anas dan Urwah yang diikuti oleh Imam Syafi'i.[1063] Dan juga ada yang berpendapat, yang ada ialah shalat sunat sesudah shalat *'îd*, bukan sebelumnya. Inilah pendapat ats-Tsauri, al-Auza'i, dan Imam Abu Hanifah.[1064] Pendapat ini juga dikutip dari Ibnu Mas'ud.

8. Shalat *'Îd* yang Dilakukan di Mushala (Lapangan) dengan yang Dilakukan di masjid

Ada sebagian ulama yang membedakan antara shalat *'îd* yang dilakukan di mushala (lapangan) dengan yang dilakukan di masjid. Inilah versi pendapat yang populer dari Imam Malik.[1065]

Beda pendapat tersebut akibat ada beda pemahaman terhadap kedua hadits berikut ini. *Pertama,* "Sesungguhnya pada hari raya fitri atau hari raya kurban Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* keluar. Beliau shalat dua rakaat, tanpa ada shalat lagi yang sebelum maupun sesudahnya."[1066] *Kedua,* sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* "Apabila salah seorang kalian tiba di masjid, hendaklah ia shalat dua rakaat."[1067]

Tidak jelas, apakah hadits ini mengandung hukum kesunatan melakukan shalat sunat sebelum dan sesudah shalat *'îd* seperti yang berlaku dalam shalat *fardhu* atau tidak. Ulama-ulama yang menganggap bahwa meninggalkan shalat sunat sebelum dan sesudah shalat *'îd* karena shalat *'îd* itu hukumnya sunat, sehingga tidak bisa disamakan dengan shalat *fardhu,* maka mereka mengatakan, tidak ada shalat sunat *qabliyah* (sebelum) maupun *ba'diyah* (sesudah) dalam shalat *'îd*. Khusus untuk *qabliyah*nya juga tidak bisa dilakukan karena tempat yang digunakan untuk shalat *'îd* tidak harus di masjid. Jadi, tidak ada shalat sunat *qabliyah* maupun shalat su-

---

1062 Lihat, *al-Mughnî* II/286.

1063 Boleh melakukan shalat sunat sebelum maupun sesudahnya, bukan dengan maksud sunat *'îd*. Kata Imam Syafi'i, untuk shalat *'îd* tidak ada shalat sebelum maupun sesudahnya. Lihat, *al-Majmû'* V/17.

1064 Shalat empat rakaat sesudahnya, bukan sebelumnya. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/707.

1065 Boleh shalat sebelum maupun sesudahnya jika dilakukan di masjid, bukan di lapangan. Lihat, *Hâsyiyah al-Kharsyî* II/105.

1066 Diriwayatkan oleh Imam enam dalam kitab-kitab mereka bersumber dari Sa'id bin Jubair dari Ibnu Abbas, *"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam keluar untuk shalat îd bersama para sahabat. Beliau tidak shalat sebelum maupun sesudahnya."* hadits senada diriwayatkan oleh at-Tirmidzi, Ahmad dalam *Musnad Ahmad,* dan al-Hakim dalam *al-Mustadrak* bersumber dari Ibnu Umar. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/210.

1067 Diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan Ahmad. Lihat *al-Jâmi' ash-Shaghîr* /25.

nat *tahiyyatul masjid.* Dan ulama-ulama yang hanya mensunatkan shalat sunat *qabliyah* (sebelum) saja tanpa yang *ba'diyah* (sesudah), karena menurut mereka yang dimaksud dengan masjid ialah tempat sujud, bukan menurut pengertian umum. Jadi, harus ada shalat *tahiyyatul masjid.* Sementara ulama-ulama yang menganjurkan shalat sunat *qabliyah* dan *ba'diyah* dalam shalat *'id*, karena mereka meng*qiyâs*kannya dengan shalat *fardhu.* Tetapi juga ada sebagian ulama yang berpendapat, shalat sunat *qabliyah* dan *ba'diyah* dalam shalat *'id* itu hukumnya mubah, bukan sunat.

9. Waktu Mengumandangkan *Takbir* Pada Hari Raya Fitri

Para ulama berselisih pendapat tentang waktu mengumandangkan *takbir* pada hari raya fitri, setelah mereka sepakat menganjurkannya berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 185, "*Agungkanlah nama Allah atas apa yang telah Dia tunjukkan kepadamu.*"

Menurut mayoritas mereka, *takbir* dikumandangkan pada pagi hari saat akan berangkat untuk menunaikan shalat. Inilah pendapat Ibnu Umar dan beberapa ulama lain dari generasi sahabat dan *tâbi'în.* Imam Malik, Imam Ahmad, Ishaq, dan Abu Tsur cenderung pada pendapat ini.[1068] Menurut sebagian ulama yang lain, yaitu mulai selepas waktu maghrib sampai waktu berangkat dan sampai Imam selesai shalat. Demikian pula menurut mereka yang berlaku dalam *takbir 'îdul adhâ*, selain bagi orang yang sedang menunaikan ibadah haji.[1069] Mereka sepakat bahwa *takbir* dikumandang pada setiap selesai shalat *fardhu* sejak *'îdul adhâ* sampai selesai hari-hari *tasyrîq.* Ibnu Abbas melarang *takbir* terus-menerus, kacuali kalau mengikuti Imam. Tentang masalah ini para ulama berselisih pendapat cukup panjang. Ada yang mengatakan, *takbir* dikumandangkan sejak shalat shubuh hari 'Arafah sampai waktu ashar hari *tasyrîq* yang terakhir. Demikian pendapat Sufyan, Imam Ahmad, dan Abu Tsaur.[1070] Menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i,[1071] yaitu sejak shalat zhuhur pada hari raya kurban sampai shalat shubuh pada hari *tasyrîq* yang terakhir. Menurut az-Zuhri, sunnah yang telah berlaku ialah, Imam di kota-kota atau di perkampungan sebaiknya mengumandangkan *takbir* setelah shalat zhuhur pada hari raya kurban sampai waktu ashar di hari *tasyrîq* yang terakhir.

Alhasil perbedaan pendapat tentang masalah ini cukup banyak. Ibnu al-Mundzir menuturkan, ada sepuluh pendapat.

Silang pendapat mereka dalam masalah ini karena tidak adanya hadits berupa ucapan atau tindakan dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang menjelaskan hal ini. Jika para ulama dari generasi sahabat berbeda-beda, maka demikian pula dengan yang terjadi pada para ulama sesudah generasi mereka. Yang menjadi sumber dalam masalah ini ialah firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 203, "*Dan berdzikirlah (dengan menyebut) Allah dalam beberapa hari yang terbilang.*" Kendatipun firman Allah ini ditujukan kepada orang-orang yang sedang menunaikan ibadah haji, namun menurut mayoritas ulama hal itu juga ditujukan kepada selain mereka. Ka-

1068 Menurut Imam Malik, ber*takbir* ketika hendak berangkat ke *mushalla* (tempat shalat, maksudnya lapangan bukan "mushalla" seperti yang ada di indonesia-ed) sampai Imam tampil. Ini berlaku untuk shalat *'idul fitri* maupun *idul adhâ*. Dan tidak ber*takbir* ketika pulang dari *mushalla*. Lihat, *al-Madûnah* I/154. Menurut Imam Ahmad, sunnah ber*takbir* mulai dari malam hari raya sampai Imam berkhutbah. Lihat, *ar-Raudh an-Nidâ`*, hal. 121, Lihat, *al-Mughnî* II/269.

1069 Ini juga pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Umm* I/212. dan lihat, *al-Majmû'* V/29.
Menurut Imam Abu Hanifah, ber*takbir* dalam shalat *idul adhâ* dilakukan sejak berangkat shalat sampai tiba di *mushalla*. Adapun dalam shalat *'idul fitri*, tidak boleh bertrakbir dengan suara keras. Tetapi menurut Abu Yusuf dan Muhammad, boleh ber*takbir*. Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* II/706.

1070 Lihat, *al-Mughnî* II/292.

1071 Lihat, *al-Majmû'* V/40, dan *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 94.

lau ketentuan waktunya berbeda-beda, mungkin bisa dipilih. Soalnya para ulama sepakat bahwa ada batas waktunya. Hanya saja tidak ditentukan mulai kapan dan sampai kapan. Ada sebagian ulama yang berpendapat, mengumandangkan *takbir* pada setiap selesai shalat maghrib pada hari-hari tersebut hanya berlaku bagi orang-orang yang shalat berjama'ah.

10. Tata Cara Ber*takbir* pada Hari Raya Fitri

Para ulama juga berselisih pendapat tentang tata cara ber*takbir* pada hari-hari tersebut. Kata Imam Malik dan Imam Syafi'i, yakni dengan mengumandangkan kalimat *Allâhu Akbar Allâhu Akbar* sebanyak tiga kali.[1072] Ada yang menambahkan bacaan *Lâ ilâha illallâhu wahdahu lâ syarîkalah, lahul mulku walahul hamdu wahuwa 'ala kulli syai'in qadîr.*[1073] Menurut pendapat yang dikutip dari Ibnu Abbas, sesungguhnya ia biasa ber*takbir Allâhu Akbar kabîra* sebanyak tiga kali, dan pada yang keempat kalinya ia membaca *Wa lillâhil hamd.* Menurut beberapa ulama, dalam hal ini tidak ada ketentuan.

Beda pendapat para ulama dalam masalah ini adalah akibat dari beda pendapat mereka tentang ketentuan waktu ber*takbir*, karena tidak ada *nash* yang menjelaskannya. Tetapi mereka sepakat, sebelum berangkat ke shalat *'îdul fithrî* disunatkan berbuka atau makan pagi. Namun untuk shalat *'îdul adhâ* disunatkan tidak makan sebelumnya, melainkan setelah pulang dari shalat. Pada waktu pulang dianjurkan melewati jalan lain, bukan jalan yang dilewati ketika berangkat. Soalnya itulah yang biasa dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* [1074]

I. SUJUD AL-QUR'AN (TILÂWAH)

Pembicaraan dalam topik ini terdiri dari lima bagian yakni tentang hukum sujud, tentang jumlah ayat-ayat *sajdah*, tentang waktunya sujud, tentang orang yang wajib bersujud, dan tentang tata cara sujud.

1. Hukum Sujud Tilâwah

Kata Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya, sujud Al-Qur'an hukumnya wajib.[1075] Kata Imam Malik dan Imam Syafi'i, hukumnya sunat, bukan wajib.[1076]

Yang menimbulkan perbedaan pendapat di antara mereka dalam masalah ini, ialah perbedaan mereka dalam memahami perintah-perintah sujud, dan hadits-hadits yang memiliki makna perintah. Contohnya seperti firman Allah *Ta'ala* surat **Maryam ayat 58**:

إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُ ٱلرَّحْمَٰنِ خَرُّوا۟ سُجَّدًا وَبُكِيًّا ﴿٥٨﴾

"Apabila dibacakan ayat-ayat yang Mahapemurah kepada mereka, mereka menyungkur dengan bersujud dan menangis."

Pertanyaannya, apakah ayat tersebut cenderung pada perintah wajib atau perintah sunat? Kata Imam Abu Hanifah, lahiriah ayat tersebut

---

1072 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal 94. Dan lihat, *al-Majmû'* V/37.

1073 Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/264.

1074 Diriwayatkan oleh Bukhâri, Ahmad, Ibnu Hibban, dan al-Hakim bersumber dari Anas *radhiyallahu 'anhu*, ia berkata, *"Sebelum berangkat ke shalat 'îdul fitrî, Nabi shallallahu alaihi wa sallam terlebih dahulu menyantap beberapa butir kurma dalam jumlah gasal."* Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi Ibnu Majah, Ahmad, Ibnu Hibban, ad-Daruquthni, dan al-Hakim bersumber dari Buraidah *radhiyallahu 'anhu*, ia berkata, *"Sebelum berangkat ke shalat îdul adhâ, Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam terlebih dahulu makan, dan untuk shalat hari îdul adhâ, beliau baru makan sepulang dari shalat."*
Tentang lewat jalan yang berbeda saat berangkat dan pulang, diriwayatkan dari Jabir *radhiyallahu 'anhu*, ia berkata, *"Pada hari raya 'îdul fitrî, beliau mengambil jalan berbeda saat berangkat dan pulang dari shalat."* Diriwayatkan oleh Bukhâri, al-Hakim, dan Ibnu Hibban.
Hadis senada diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, dan at-Tirmidzi bersumber dari Abu Hurairah dan dari Ibnu Umar. Lihat, *Nail al-Authâr* II/230.

1075 Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* I/476.

1076 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 99, dan *al-Majmû'* II/509. Imam Ahmad juga berpendapat sama. Lihat, *Manâr as-Sabîl* I/114.

mengandung perintah wajib. Imam Malik dan Imam Syafi'i mengartikannya menurut pemahaman para sahabat, karena mereka relatif lebih memahami perintah-perintah syariat. Disebutkan dalam sebuah riwayat *shaḥîḥ*, sesungguhnya Umar bin al-Khathab membaca ayat *sajdah* pada hari Jum'at. Ia turun lalu bersujud, dan diikuti oleh para jamaah. Pada Jum'at berikutnya Umar membaca ayat sajdah lagi. Ketika orang-orang bersiap-siap hendak bersujud, Umar berkata, *"Tenanglah dulu kalian. Sesungguhnya Allah tidak mewajibkan sujud tersebut kepada kita, kecuali kalau kita mau."*[1077]

Peristiwa ini terjadi di hadapan para sahabat. Tetapi tidak ada seorang pun dari mereka yang menceritakan adanya perselisihan. Padahal mereka adalah orang-orang yang paling mengerti maksud syariat. Hadits ini dijadikan sebagai dasar oleh orang yang berpendapat bahwa amalan sahabat itu bisa dijadikan dasar, selama tidak ada pertentangan di antara sesama sahabat. Dan nyatanya hadits tersebut tidak ditentang oleh sahabat lain.

Dalam hal ini murid-murid Imam Syafi'i berpedoman pada hadits Zaid bin Tsabit, sesungguhnya ia berkata,

كُنْتُ أَقْرَأُ الْقُرْآنَ عَلَى رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَرَأْتُ سُوْرَةَ الْحَجِّ فَلَمْ يَسْجُدْ وَلَمْ نَسْجُدْ

"Aku membacakan Al-Qur'an kepada Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam. Aku membacakan surat al-Hajj. Karena beliau tidak bersujud, maka kami pun ikut tidak bersujud."[1078]

Mereka juga berpedoman pada sebuah riwayat dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* bahwa sesungguhnya beliau tidak bersujud ketika membaca surat al-Mifshal.[1079] Dan juga berpedoman pada riwayat yang menyatakan

---

1077 Diriwayatkan oleh Bukhâri, Malik dalam *al-Muwatha`*, al-Baihaqi, Abu Nu'aim dalam *Mustakhraj Abî Nu'aim*, dan Ibnu Abu Syaibah bersumber dari Umar dengan redaksi, "Sesungguhnya Umar pada shalat hari Jum'at membaca surat an-Nahl di atas mimbar. Sampai pada ayat *sajdah*, ia turun lalu bersujud dan diikuti oleh jamaah. Pada shalat Jum'at berikutnya ia membaca surat yang sama. Dan ketika sampai pada ayat *sajdah*, ia berkata, *"Wahai manusia, sesungguhnya aku diperintah untuk bersujud. Siapa yang bersujud itu baik, dan siapa yang tidak bersujud ia tidak berdosa."* Dalam satu riwayat disebutkan, *"Sesungguhnya Allah tidak mewajibkan kita bersujud, kecuali kalau kita mau."*
Kata asy-Syaukani, inilah yang dijadikan pedoman oleh para ulama yang tidak mewajibkan sujud Al-Qur'an, tetapi kaidah mereka yang membedakan antara fardhu dan wajib disanggah oleh ulama-ulama mazhab Hanafi, bahwa menafikan fardhu itu tidak berarti harus menafikan wajib. Kata al-Hâfizh dalam *Fatḥ al-Bârî*, itu hanya istilah mereka saja, karena para sahabat tidak membedakan keduanya. Kalimat *ia tidak berdosa* ini menunjukkan bahwa seseorang boleh memilih melakukan sujud atau tidak, karena tidak wajib. Lihat, *Nail al-Authâr* II/117.

1078 Diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Ibnu Majah, bersumber dari Zaid bin Tsabit, ia berkata, "Aku membacakan pada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* surat An-Najm, dan beliau tidak bersujud dalam surat tersebut. hadits ini juga diriwayatkan oleh ad-Daruquthni. Katanya, tidak ada seorang pun dari kami yang bersujud.
Kata asy-Syaukani, hadits inilah yang dijadikan pedoman oleh para ulama yang mengatakan bahwa tidak dianjurkan sujud *tilawâh* dalam surat yang ayatnya pendek-pendek. Mereka ialah para ulama mazhab Maliki dan Imam Syafi'i dalam salah satu versi pendapatnya. hadits ini pula yang dijadikan pedoman oleh para ulama, diantaranya ialah Abu Tsaur, bahwa hanya surat An-Najm saja yang tidak berlaku sujud *tilawâh*. Lihat, *Nail al-Authâr* II/116.
Perawi hadits ini adalah Zaid bin Tsabit *radhiyallahu 'anhu*, seorang sahabat senior, alias Abu Sa'id. Ada yang mengatakan, alias Abdurrahman. Ada yang mengatakan, ia adalah Abu Kharijah Zaid bin Tsabit bin Dhah-hak al-Anshari an-Najjari al-Madini al-Fardhi, salah seorang penulis wahyu dan mushaf. Ketika Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tiba di Madinah, usianya baru sebelas tahun. Dan sebelum beliau tiba di Madinah, ia hapal enam belas surat. Ayahnya meninggal dunia ketika ia masih berusia enam tahun. Pada waktu Perang Badar, ia masih dianggap kecil oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* sehingga ditolak untuk ikut dalam peperangan tersebut. Ada yang mengatakan, ia ikut Perang Uhud. Dan juga ada yang mengatakan, ia tidak ikut. Tetapi ia ikut dalam Perang Khandaq dan perang-perang sesudahnya. Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menyerahkan bendera suku An Najjar kepadanya seraya bersabda, *"Al-Qur'an harus diutamakan."* Ia meriwayatkan sebanyak sembilan puluh dua hadits. Lima diantaranya disepakati oleh Bukhâri dan Muslim. Dan empat diantaranya diriwayatkan oleh Bukhâri saja. Ia wafat di Madinah pada tahun 54 atau 56 atau 49 H. Lihat, *Tajrîd al-Asmâ` wa ash-Shifât* II/201.

1079 Hadis Ibnu Abbas, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam tidak sujud dalam surat al-Mufashal sejak beliau pindah ke Madinah."* Diriwayatkan boleh Abu Dawud dan Abu Ali bin as-Sakan dalam *shaḥîḥ Ibni as Sakan*. Adapun yang mengatakan beliau sujud dalam surat tersebut ialah riwayat hadits Abu Hurairah, ia berkata, *"Kami bersujud bersama Nabi shallallahu alaihi wa sallam dalam surat al-Qamar, dan aku membaca surat al-A'la."* Diriwayatkan oleh Muslim.

bahwa beliau bersujud ketika membaca ayat tersebut. Jika kedua riwayat tersebut dikompromikan, maka konsekuensinya sujud Al-Qur'an tidak wajib. Soalnya masing-masing sahabat pasti akan menceritakan pendapatnya. Ada yang berpendapat, wajib sujud. Dan ada yang berpendapat, tidak wajib sujud. Dalam masalah ini, Imam Abu Hanifah berpedoman bahwa pada dasarnya perintah itu bermakna wajib, atau ayat-ayat yang bernada perintah.

Kata Abu al-Ma'ali, argumentasi Abu Hanifah tersebut tidak ada artinya sama sekali. Soalnya perintah wajib bersujud secara mutlak pada ayat tersebut tidak bisa berlaku secara *muqayyad* atau terbatas, yakni ketika mebaca ayat *sajdah* (sujud). Kalau persoalannya seperti yang dipahami Abu Hanifah, maka shalat wajib dilakukan seketika begitu mendengar ayat yang menyinggung perintah shalat. Jadi, kalau hal itu tidak wajib, maka sujud juga tidak wajib ketika mendengar ayat yang menyinggung tentang perintah bersujud. Tetapi Imam Abu Hanifah berhak mengatakan, kaum muslimin telah sepakat bahwa ayat-ayat yang menerangkan tentang sujud ketika membaca Al-Qur'an, hal itu bermakna perintah. Dan ayat-ayat seperti itu terdapat dalam banyak tempat dalam Al-Qur'an. Perintahkan sujud secara mutlak harus diartikan secara mutlak, bukan secara *muqayyad* atau terbatas.

2. Jumlah Ayat-Ayat Sajdah

Kata Imam Malik dalam al-*Muwatha'*,[1080] ayat sujud dalam Al-Qur'an ada sebelas. Tidak ada satu pun darinya yang terletak dalam ayat yang pendek-pendek. Kata murid-murid Imam Malik:

Pertama, pada bagian akhir surat al-A'raf.
Kedua, pada surat ar-Ra'ad, yakni ayat 15.
Ketiga, pada surat an-Nahl, yakni ayat 50.
Keempat, pada surat Bani Israil atau surat al-Isra', yakni ayat 109.
Kelima, pada surat Maryam, yakni ayat 58.
Keenam, pada surat al-Hajj, yaitu ayat 18.
Ketujuh, pada surat al-Furqan, yaitu ayat 60.
Kedelapan, pada surat an-Naml, yaitu ayat 26.
Kesembilan, pada surat as-Sajdah, yaitu ayat 15.
Kesepuluh, pada surat Shaad, yaitu ayat 21.
Kesebelas, pada surat Haa Mim as-Sajdah, yaitu ayat 15.

Menurut Imam Syafi'i, ayat sajdah ada empat belas,[1081] yang tiga berada di surat yang ayatnya pendek-pendek, yaitu di surat al-Insyiqaq, an-Najm, dan al-'Alaq. Sedangkan di dalam surat Shaad tidak ada ayat *sajdah*, karena menurutnya hal itu termasuk sujud syukur.

Menurut Imam Ahmad bin Hanbal, ayat *sajdah* ada lima belas, termasuk yang terdapat dalam surat al-Hajj dan surat Shaad. Menurut Imam Abu Hanifah, ayat *sajdah* ada dua belas.

Kata ath-Thahawi, setiap ayat yang menuturkan sujud yang baik adalah ayat *sajdah.*

Perbedaan pendapat tersebut timbul karena mereka memilih pola yang berbeda-beda dalam menentukan jumlah ayat *sajdah* yang benar. Sebagian dari mereka ada yang berpegang pada apa yang biasa dipraktikkan oleh penduduk Madinah. Ada yang berpegang pada *qiyâs.* Dan ada yang berpegang pada apa yang mereka dengar. Yang berpegang pada kebiasaan penduduk Madinah ialah Imam Malik dan murid-muridnya. Yang berpegang pada *qiyâs* ialah Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya. Kata mereka,

---

Dalam *shahîh Bukhârî* tidak disebutkan kalimat dan aku membaca surat al-A'la. Lihat, *Talkhîsh al Habîr* II/8, oleh Ibnu Hajar. Kata asy-Syaukani, di dalam *isnâd* hadits Ibnu Abbas terdapat nama Abu Qudamah al-Haits bin Ubaid dan Mathar al-Waraq, dan keduanya adalah perawi yang *dha'îf*, meskipun mereka termasuk perawi hadits yang diriwayatkan oleh Muslim. Kata an-Nawawi, *isnâd* hadits Ibnu Abbas *dha'îf*, sehingga tidak bisa dijadikan pedoman. Hadits-hadis sebelumnya cenderung dinafikan, terlebih ada kesepakatan para ulama yang menyatakan bahwa Abu Hurairah masuk Islam pada tahun 7 H., dan dalam haditsnya ia mengatakan, *"Kami biasa bersujud bersama Nabi shallallahu alaihi wa sallam dalam surat al-Qamar."* Lihat, *Nail al-Authâr* II/110.

1080 Lihat, *al-Muwatha'* I/207.

1081 Lihat, *al-Majmû'* III/514.

kami mendapati beberapa ayat sajdah yang semuanya berbentuk kalimat berita, yaitu dalam surat al-A'raf, surat an-Nahl, ssurat ar-Ra'ad, surat al-Isra', surat Maryam, bagian awal surat al-Hajj, surat al-Furqan, surat an-Naml, dan surat Alif Lam Mim Tanzil. Ayat-ayat sajdah dalam surat al-Insyiqaq dan surat Shaad, disamakan dengan ayat-ayat sajdah yang berbentuk kalimat berita ini. Ada tiga ayat *sajdah* yang disebutkan dengan menggunakan kalimat perintah, yaitu dalam surat an-Najm, surat al-Hajj, dan surat al-'Alaq.

Ulama-ulama yang berpegang pada riwayat yang di dengar, mereka merujuk pada hadits yang diriwayatkan oleh Muslim bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersujud ketika membaca ayat *sajdah* dalam surat al-Insyiqaq, surat al-'Alaq, dan surat an-Najm. Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim.

Kata al-Atsram, Imam Ahmad pernah ditanya, ada berapa ayat *sajdah* yang ada dalam surat al-Hajj? Ia menjawab, ada dua.

Mereka juga merujuk pada sebuah hadits *shahîh* yang bersumber dari Uqbah bin Amir, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau bersabda, "Dalam surat al-Hajj ada dua ayat *sajdah.*" Ini adalah pendapat Umar dan Ali. Hadits tersebut diriwayatkan oleh Abu Dawud.

Imam Syafi'i meniadakan ayat *sajdah* dalam surat Shaad, berdasar hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Abu Sa'id al-Khudri:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَأَ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ آيَةَ السُّجُوْدِ مِنْ "ص" فَنَزَلَ وَسَجَدَ، فَلَمَّا كَانَ آخِرَ يَوْمٍ قَرَأَهَا فَتَهَيَّأَ النَّاسُ لِلسُّجُوْدِ فَقَالَ: إِنَّمَا هِيَ تَوْبَةُ نَبِيٍّ وَلَكِنْ رَأَيْتُكُمْ تُشِيْرُوْنَ لِلسُّجُوْدِ فَنَزَلَتْ وَسَجَدَتْ

Sesungguhnya di atas mimbar, Nabi shallallahu alaihi wa sallam membaca ayat sajdah di surat Shaad, lalu beliau turun dan bersujud. Pada hari lain, beliau membaca ayat sajdah itu lagi. Ketika melihat orang-orang bersiap-siap akan bersujud, beliau bersabda, "Sesungguhya ini hanyalah taubat seorang Nabi. Tetapi ketika aku melihat isyarat kalian akan bersujud, maka aku turun dan bersujud."

Hadits tersebut justru menjadi salah satu *hujjah* bagi Imam Abu Hanifah yang mengatakan bahwa sujud Al-Qur'an itu wajib. Ia beralasan, tidak bersujud ketika mendengar ayat *sajdah* ini dengan dalih yang menafikan sujud-sujud ketika mendengar ayat-ayat *sajdah* lainnya, jelas keliru. Betapapun hukum wajibnya tetap berlaku. Cara pengambilan dalil seperti ini menimbulkan perselisihan pendapat di kalangan ara ulama.

Ulama-ulama yang berpendapat bahwa ayat *sajdah* tidak terdapat dalam surat yang ayatnya pendek-pendek, mereka berpedoman pada hadits Ikrimah yang bersumber dari Ibnu Abbas yang diriwayatkan oleh Abu Dawud:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَسْجُدْ فِي شَيءٍ مِنَ الْمُفَصَّلِ مُنْذُ هَاجَرَ إِلَى الْمَدِيْنَةِ

"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam sama sekali tidak pernah bersujud ketika membaca surat yang ayatnya pendek-pendek sejak beliau hijrah ke Madinah."

Kata Abu Umar, ini hadits *munkar,* karena Abu Hurairah meriwayatkan sebuah hadits yang menyatakan kalau Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersujud saat membaca surat yang ayatnya pendek-pendek ketika beliau sudah berada di Madinah.

Beberapa perawi yang dapat dipercaya meriwayatkan sebuah hadits, *"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersujud pada ayat sajdah dalam surat an-Najm."*

3. Waktunya Sujud

Tentang kapan waktunya bersujud, para ulama berbeda pendapat. Ada di antara mereka yang menolak bersujud pada waktu-waktu yang dilarang melakukan shalat. Inilah pendapat Imam Abu Hanifah. Pendapat yang sama dikemukakan oleh Imam Malik dalam al-*Muwatha'*. Menurutnya, sujud Al-Qur'an itu termasuk ibadah sunat, dan dilarang dilakukan pada waktu-waktu larangan shalat. Tetapi Ibnu al-Qasim mengutip pendapat dari Imam Malik, bahwa boleh melakukan sujud Qur'an sesudah ashar selama cahaya matahari belum menguning atau berubah. Demikian pula sesudah shubuh. Inilah pendapat Imam Syafi'i. Katanya, sujud Al-Qur'an adalah termasuk ibadah sunat. Jadi, boleh dilakukan sesudah ashar selama matahari belum hampir tenggelam, atau sesudah shubuh selama matahari belum hampir terbit.

4. Orang yang Wajib Bersujud

Perihal siapa yang menjadi objek hukum sujud Al-Qur'an, para ulama sepakat yaitu kepada orang yang membaca ayat *sajdah,* baik ia sedang melakukan shalat maupun di luar shalat.

Mereka berselisih pendapat tentang orang yang mendengarnya, apakah ia juga harus bersujud? Menurut Imam Abu Hanifah, ia juga wajib bersujud. Ia tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan. Menurut Imam Malik, ia wajib bersujud dengan dua syarat. *Pertama,* jika ia memang sedang duduk untuk sengaja mendengarkan Al-Qur'an. *Kedua,* orang yang membacanya bersujud. Selain itu ia sah menjadi Imam shalat bagi orang yang mendengarkannya.

Ibnu al-Qasim mengutip pendapat Imam Malik yang menyatakan, orang yang mendengarnya wajib bersujud, walaupun orang yang membacanya tidak sah sebagai Imamnya, kalau ia sedang duduk di dekat pembacanya.

5. Tata Cara Sujud

Perihal tata caranya, mayoritas ulama ahli fiqih mengatakan, "Si pembaca bersujud dengan ber*takbir* dalam gerakan naik turunnya." Dalam masalah ini pendapat Imam Malik berbeda-beda jika hal itu terjadi di luar shalat. Tetapi jika di dalam shalat, pendapatnya sama dengan pendapat mereka.

~◇~

Bab 3

Hukum-Hukum Mayat

Pembicaraan tentang hak orang-orang yang mati terhadap orang-orang yang hidup ini terdiri dari enam pembahasan. Yang *pertama,* tentang anjuran hal-hal yang dilakukan pada saat kritis dan sesudahnya. *Kedua,* tentang memandikan mayat. *Ketiga,* tentang mengkafani mayat. *Keempat,* tentang mengusung dan mengantar mayat. *Kelima,* tentang melayat mayat. Dan yang *keenam,* tentang mengubur mayat.

1. HAL-HAL YANG DIANJURAN UNTUK DILAKUKAN PADA SAAT KRITIS DAN SESUDAHNYA

Disunatkan me*nalqin* (membimbing) orang yang menghadapi kematian dengan ucapan *Lâ ilâha illallâh,* berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam:*

لَقِّنُوْا مَوْتَاكُمْ شَهَادَةَ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ

"Talqinlah (bimbinglah) saudara-saudaramu yang menghadapi kematian dengan ucapan ***Lâ ilâha illallâh.****"*[1082]

Dan sabda beliau,

مَنْ كَانَ آخِرُ قَوْلِهِ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، دَخَلَ الْجَنَّةَ

"Barangsiapa yang di akhir hayatnya mengucapkan kalimat ***Lâ ilâha illallâh,*** *maka ia masuk surga."*[1083]

Para ulama berselisih pendapat tentang kesunatan menghadapkan mayat ke arah kiblat. Menurut sebagian mereka, hal itu hukumnya sunat. Dan menurut sebagian yang lain, hal itu hukumnya tidak sunat. Pendapat yang dikutip dari Imam Malik menyatakan, tentang kesunatan menghadapkan mayat ke arah kiblat, "Hal itu tidak terdapat di dalam ajaran orang-orang terdahulu *(salaf)."*[1084]

Diriwayatkan dari Sa'id bin al-Musayyab, sesungguhnya ia mengingkari perintah menghadap mayat ke arah kiblat. Dan tidak ada satu pun riwayat dari sahabat maupun dari *tâbi'în* yang menjelaskan hal itu. Ketika seseorang benar-benar telah meninggal dunia, matanya harus dipejamkan. Disunatkan untuk segera mengubur mayat, berdasarkan beberapa hadits yang menerangkannya. Kecuali orang yang meninggal dunia karena tenggelam, maka dianjurkan untuk menunda penguburannya karena dikhawatirkan ia masih hidup lantaran pernapasannya tersumbat air.

1082 Diriwayatkan oleh Muslim, Abu Dawud, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Ibnu Majah, dan Ahmad. Lihat, *al-Jâmi' as-Shaghîr* II/125.
1086 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, al-Hakim, dan Ahmad. Lihat, *al-Jâmi' as-Shaghîr* II/179, oleh as-Suyuthi.
1084 Menurut Imam Ahmad, hal itu dianjurkan. Lihat, *al-Mughnî* II/451. Demikian pula menurut Imam Syafi'i. Kata an-Nawawi, ini disepakati oleh para ulama. Lihat, *al-Majmû'* V/102. Begitu menurut ulama-ulama mazhab Hanafi. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr* II/189.

Kata al-Qadhi, kalau yang berlaku terhadap orang yang meninggal dunia karena tenggelam saja seperti itu, apalagi terhadap orang-orang yang sakit, seperti orang-orang yang mengalami penyempitan pembuluh darah dan sebagainya yang banyak diketahui oleh kalangan dokter. Kata mereka, orang-orang yang jantung dan pernapasannya berhenti sebaiknya mereka baru dikubur setelah tiga hari kemudian.

II. MEMANDIKAN MAYAT

Pembahasan ini mencakup empat rangkaian. *Pertama,* tentang hukum memandikan mayat. *Kedua,* tentang orang mati yang bagaimana yang wajib dimandikan, dan siapa yang boleh memandikannya. *Ketiga*, tentang hukum orang yang memandikan mayat, dan *keempat* tentang tata cara memandikan mayat.

A. HUKUM MEMANDIKAN MAYAT

Tentang hukum memandikan mayat, ada yang berpendapat hukumnya *fardhu kifâyah.* Dan ada pula yang berpendapat hukumnya sunat *kifâyah.* Kedua pendapat ini ada dalam mazhab Islam. Sebab ia dikutip berdasarkan praktik nyata, bukan berdasarkan ucapan. Kalau dasarnya dari praktik nyata inilah, maka pemahaman hukumnya bisa menimbulkan perbedaan dan bisa tidak.

Dalam masalah kewajiban memandikan mayat, Abdul Wahab berpegang pada sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* saat kematian putrinya. Beliau bersabda kepada kaum wanita, "Mandikanlah ia sebanyak tiga atau lima kali."[1085] Dan juga berpegang pada sabda beliau perihal memandikan mayat orang yang meninggal dunia dalam keadaan sedang *ihrâm*, "Mandikanlah ia."[1086] Bagi ulama-ulama yang berpendapat hadits tersebut mengandung perintah sekaligus tata cara memandikan mayat, maka hukum memandikan mayat adalah wajib. Begitu pula sebaliknya.

B. ORANG MATI YANG BAGAIMANA YANG WAJIB DIMANDIKAN

Perihal orang-orang mati yang wajib dimandikan, para ulama ahli fiqih sepakat untuk memandikan mayat seorang muslim yang tidak gugur dalam pertempuran melawan orang-orang kafir.

Tetapi mereka berselisih pendapat tentang hukum memandikan dan menyalatkan mayat orang yang gugur sebagai *syahîd,* dan tentang hukum memandikan orang yang mati dalam keadaan musyrik. Perihal orang yang gugur sebagai *syahîd,* yakni orang yang dibunuh oleh orang musyrik dalam kancah peperangan, menurut mayoritas ulama ia tidak boleh dimandikan, berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam:*

أَنَّ رَسُوْلَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِقَتْلَى أُحُدٍ فَدُفِنُوْا بِثِيَابِهِمْ وَلَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِمْ

"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menyuruh untuk mengurus para kurban tewas Perang Uhud. Lalu mereka dikubur dengan pakaian mereka, dan beliau tidak menyalatkan mereka."[1087]

Al-Hasan dan Sa'id bin al-Musayyab mengatakan, setiap muslim yang mati harus diman-

1085 Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Ibnu Abbas *radhiyallahu 'anhuma*, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda tentang orang yang jatuh dari kendaraannya lalu meninggal dunia, *"Mandikanlah ia dengan air dan daun bidara. Dan kafanilah ia dengan sepasang pakaiannya."* Lihat, *Subûl as-Salâm* II/92.

1086 Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Ibnu Abbas *radhiyallahu 'anhuma*, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda tentang orang yang jatuh dari kendaraannya lalu meninggal dunia, *"Mandikanlah ia dengan air dan daun bidara. Dan kafanilah ia dengan sepasang pakaiannya."* Lihat, *Subûl as-Salâm* II/92.

1087 Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhâri. Lihat, *Subûl as-Salâm* II/97. Mayoritas ulama cenderung pada pendapat ini. Ini juga pendapat Atha`, Ibrahim Nakha`i, Sulaiman bin Musa, Yahya al-Anshari, al-Hakim, Hammad, al-Laits, Malik, Ahmad, Ishak, Abu Tsaur, dan Ibnu al-Mundzir. Lihat, *al-Majmû'* V/212.

dikan, karena setiap mayat menanggung *junub*. Barangkali menurut mereka bahwa apa yang dilakukan terhadap para kurban tewas Perang Uhud (tidak memandikan mereka), karena terpaksa (darurat), yaitu sangat sulitnya saat itu untuk memandikan mereka.[1088]

Ubaidillah bin Hasan al-Anbari, salah seorang ulama ahli fiqih *Amshâr*, setuju pada pendapat mereka itu. Abu Umar pernah ditanya tentang memandikan orang yang mati *syahîd* seperti yang diceritakan oleh Ibnu Mundzir. Dan ia menjawab, "Umar yang mati *syahîd* semoga Allah selalu merahmatinya, jenazahnya dimandikan, dikafani, diberi bahan pengawet, dan dishalatkan."

Ulama-ulama ahli fiqih yang sepakat tidak perlu memandikan orang yang mati *syahîd* dalam peperangan melawan orang-orang musyrik, mereka berselisih pendapat soal memandikan orang yang mati *syahîd* karena dibunuh oleh pencuri atau orang nonmusyrik. Menurut al-Auza'i, Imam Ahmad, dan beberapa ulama lainnya, hukumnya sama seperti orang mati *syahîd* yang dibunuh orang musyrik.[1089] Sementara menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i, ia harus dimandikan.[1090]

Penyebab timbulnya perbedaan tersebut ialah, apakah yang menyebabkan larangan memandikan itu *syahîd* secara mutlak (tanpa batas) atau *syahîd* karena dibunuh orang-orang kafir? Bagi yang cenderung pada alasan pertama, mereka mengatakan, orang yang mati *syahîd*, apa pun penyebabnya, tidak boleh dimandikan, asal *syahîd*nya sesuai dengan *nash* hadits Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Sebaliknya bagi yang cenderung pada alasan kedua, mereka membatasi bahwa yang dilarang dimandikan adalah *syahîd* yang mati di tangan orang-orang kafir saja.

Perihal orang muslim yang memandikan orang kafir, Imam Malik mengatakan, orang muslim tidak boleh memandikan dan menguburkan orang tuanya yang kafir, kecuali jika dikhawatirkan akan terlantar. Maka boleh menguburnya.[1101] Manurut Imam Syafi'i, orang muslim boleh memandikan dan mengubur kerabatnya yang musyrik.[1092] Ini sama dengan pendapat Abu Tsaur dan Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya.[1093] Dan menurut Abu Bakar bin Mundzir, dalam hal memandikan mayat orang musyrik, tidak ada sunnah yang harus diikuti. Tetapi ada sebuah riwayat

---

1088 Lihat, pendapat mereka dalam *al-Majmû'* V/213. Kata Abu ats-Tsaur dan al-Muzani, ia dishalatkan namun tidak dimandikan. Imam Abu Hanifah berpedoman pada beberapa hadits. Diantaranya, *"Nabi shallallahu alaihi wa sallam menshalati para korban perang Uhud, dan bahkan beliau menshalati Hamzah beberapa kali."* Diantaranya, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam menshalati para korban Perang Uhud sepuluh orang sepuluh orang, dan Hamzah selalu diikutkan, sehingga ia sampai dishalati sebanyak tujuh puluh kali."* hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud bersumber dari Abu Malik al-Ghifari. Diantaranya lagi, *"Seorang dusun gugur sebagai syahid, dan Nabi shallallahu alaihi wa sallam menshalatinya."* hadits ini diriwayatkan oleh an-Nasa`i bersumber dari Syaddad bin al Hadi. Lihat, *al-Majmû'* V/212.
Mungkin yang benar, *Wallâhu a'lam*, ialah pendapat yang mengatakan bahwa orang yang mati *syahid* itu dimadikan dan dishalati. Adapun yang terjadi dalam Perang Uhud itu pasti karena dalam keadaan darurat. Kalau tidak, apa hambatan untuk tidak memandikan dan menshalati mereka yang notabene lebih utama.

1089 Pendapat Imam Ahmad ada dua versi. *Pertama*, harus dimandikan, karena tingkatannya bukan *syahid*. *Kedua*, tidak dimandikan dan juga tidak dishalatkan. Lihat, *al-Mughnî* II/525.

1090 Lihat, *Hâsyiyah al-'Adawi 'ala al-Kharsyî Syarh Mukhtashar Khalîl* II/140. Dan lihat, *al-Majmû'* V/212. Menurut ulama-ulama mazhab Hanafi, setiap pembunuhan yang terkait dengan hal itu wajib diqishash. Status hukum orang yang terbunuh secara *syahid* sama seperti orang yang terbunuh secara *syahid* dalam Perang Uhud yang tidak dimandikan. Orang yang dibunuh perampok di malam hari, atau oleh penyamun di luar kota dengan menggunakan pedang atau lainnya, ia adalah orang yang mati *syahid*. Lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* II/779.

1091 Lihat, *al-Madûnah* I/168. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/528.

1092 Sebagaimana yang dikatakannya dalam pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* V/119.

1093 Menurut Imam Abu Hanifah, orang muslim harus memandikan, mengkafani, dan mengubur saudara dekatnya yang asli kafir. Tetapi untuk yang murtad, ia tidak wajib memandikannya. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* II/230.

yang menyataan, "Sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh memandikan pamannya ketika ia meninggal dunia."[1094]

Perselisihan ini karena ada pertanyaan, apakah memandikan mayat itu termasuk ibadah, atau hanya untuk kepentingan kebersihan? Kalau termasuk ibadah, orang muslim tidak boleh memandikan mayat orang kafir. Namun kalau demi kepentingan kebersihan, ia boleh memandikan.

C. ORANG YANG BOLEH MEMANDIKAN MAYAT

Perihal orang yang boleh memandikan mayat, para ulama sepakat bahwa seorang laki-laki boleh memandikan mayat sesama laki-laki, dan seorang wanita boleh memandikan mayat sesama wanita.

Tetapi ada tiga pendapat di kalangan mereka soal kasus mayat seorang wanita di mana semua orang yang hidup adalah laki-laki, atau soal mayat seorang laki-laki di mana semua orang yang hidup adalah wanita. Padahal sang mayat tidak memiliki hubungan pasangan suami istri dengan mereka.

Sebagian mereka berpendapat, boleh memandikannya tanpa melepaskan pakaian. Sebagian lagi berpendapat, tidak perlu dimandikan. Tetapi cukup di*tayamumi* saja. Inilah pendapat yang dipegangi oleh Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, dan sebagian besar ulama.[1095] Sebagian yang lain berpendapat, tidak boleh dimandikan maupun di*tayamumi*. Inilah pendapat Laits bin Sa'ad. Jadi, ia langsung dikuburkan tanpa dimandikan terlebih dahulu.

Penyebab perbedaan tersebut ialah, prioritas memilih antara memenangkan larangan atas perintah, atau memenangkan perintah atas larangan. Sebab, memandikan mayat itu diperintahkan. Sementara laki-laki melihat aurat perempuan atau sebaliknya itu dilarang.

Bagi ulama-ulama yang lebih memenangkan larangan secara mutlak, yakni dengan mengabaikan peranan tayamum yang bisa menggantikan status hukum memandikan, mereka mengatakan bahwa dalam kedua kasus di atas tidak

---

1094 Diriwayatkan oleh Ahmad dalam *Musnad Ahmad*, al-Baihaqi, Abu Ya'la al-Mushili dalam *Musnad al-Mushili*, Imam Syafi'i, dan Abu Dawud ath-Thayalisi bersumber dari Ali, ia bercerita, ketika Abu Thalib meninggal, aku menemui Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Aku berkata, *"Sesungguhnya paman Anda yang sesat itu telah wafat."* Beliau bersabda, *"Pergilah dan sembunyikan ia. Jangan bicara apa pun sebelum kamu menemuiku lagi."* Setelah menyembunyikannya, aku kembali menemui beliau. Lalu beliau bersabda, *"Pergilah dan mandikan."* Setelah memandikannya, kembali aku menemui beliau.
Kata Ibnu Hajar, tidak ada masalah kalau dalam hadits ini tidak ada perintah secara tegas dari Nabi untuk memandikan pamannya. Tetapi dari keterangan Ali bahwa sehabis menadikan ia kembali menemui beliau tersebut sudah cukup. Lihat, *Talkhîsh al-Habîr* II/114.

1095 Menurut ulama-ulama mazhab Syafi'i, jika seorang wanita meninggal dan tidak memiliki suami, maka yang memandikannya ialah wanita lain, dan diutamakan dari kerabatnya sendiri yang punya hubungan *mahram*, lalu kaum kerabat yang tidak punya hubungan *mahram*, kemudian boleh wanita lain. Jika tidak memiliki kerabat kaum wanita, boleh dimandikan oleh kaum kerabatnya yang laki-laki secara berurutan; yaitu ayah, kakek, anak, cucu, saudara, dan keponakan. Jika seorang lelaki meninggal dunia dan yang ada hanya seorang wanita lain, atau sebaliknya, dalam masalah ini ada dua versi pendapat. *Pertama,* dengan tayamum. *Kedua,* dimandikan dengan cara tubuhnya ditutupi dengan kain rapat-rapat. Lihat, *al-Muhadz-dzab Ma'a Syarhihi al-Majmû'* V/114. Yang *shahîh* ialah versi pendapat pertama.
Menurut Imam Ahmad, jika ada seorang wanita meninggal dunia dan masih memiliki *mahram* laki-laki, maka dialah yang memandikannya dan wajib dikafani. Tetapi bukan sebaliknya. Dan jika ada seorang lelaki meninggal dunia di tengah-tengah wanita lain atau sebaliknya, maka ditayamumi. Lihat, *al-Mughnî* II/526.
Menurut ulama-ulama mazhab Hanafi, jika seorang wanita meninggal dunia di tengah kaum laki-laki, ia ditayamumi oleh yang punya hubungan *mahram* tanpa perlu menggunakan sarung tangan. Tetapi jika yang ada laki-laki lain, ia ditayamumi oleh salah seorang mereka dengan menggunakan sarung tangan. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/28.
Menurut Imam Malik, jika seorang lelaki meninggal dunia dan hanya ada beberapa wanita *mahram*, seperti ibunya, atau adik atau kakaknya, atau tantenya atau bibinya, mereka boleh memandikan dan mengkafaninya. Jika seorang wanita meninggal dunia, sementara ia hanya punya seorang *mahram* laki-laki, maka ia boleh memandikannya dengan tubuh tertutup kain. Dan jika seorang lelaki meninggal dunia di tengah wanita-wanita lain, mereka boleh mentayamuminya dengan mengusap wajah dan tangannya sampai suku. Demikian pula yang berlaku pada seorang wanita. Ia diusapkan wajah dan telapak tangannya saja. Lihat, *al-Madûnah* I/168.

boleh memandikan atau men*tayamumi*nya. Dan bagi ulama-ulama yang lebih memenangkan perintah atas larangan, mereka mengatakan, boleh memandikan.

Ulama-ulama yang memperbolehkan men*tayamumi* mayat, karena mareka tidak melihat adanya pertentangan antara perintah (memandikan) dan larangan (melihat aurat). Sebab, bagian tubuh laki-laki yang di*tayamumi* boleh dilihat oleh seorang wanita, dan bagian tubuh wanita yang di*tayamumi* juga boleh dilihat oleh laki-laki. Itulah sebabnya, menurut Imam Malik, seorang laki-laki sebaiknya men*tayamumi* mayat wanita hanya pada sepasang tangan dan wajahnya saja, karena bagian-bagian itu bukan aurat. Begitu pula seorang wanita sebaiknya men*tayamumi* mayat laki-laki hanya sampai pada sepasang sikunya saja, karena siku tidak termasuk aurat laki-laki. Itu berdasaran pendapat Imam Malik. Seakan-akan hukum darurat membolehkan tayamum sebagai pengganti mandi bagi ulama yang berpendapat seperti itu mengandung pertentangan antara perintah dan larangan. Darurat seperti itu oleh ulama yang memperbolehkan tayamum, disamakan dengan daruratnya orang hidup yang bertayamum. Sementara menyamakan hukum darurat seperti itu **sangat lemah**.Tetapi itulah yang dianut oleh sebagian besar ulama.

Dalam masalah ini, pendapat Imam Malik beragam. Sekali waktu ia mengatakan, masing-masing boleh mentayamumi yang lain. Pada waktu yang lain ia membedakan antara yang punya hubungan *mahram* dan yang tidak punya hubungan *mahram*. Dan pada tempo yang lain lagi ia membedakan antara laki-laki dan perempuan di antara yang punya hubungan *mahram*.

Dalam hal ini, *alhasil* Imam Malik memiliki tiga macam pendapat. *Pertama,* lawan jenis yang ada hubungan *mahram* boleh memandikan tanpa melepas pakaian mayat. Inilah pendapatnya yang paling populer. *Kedua,* tidak boleh memandikan, tetapi cukup men*tayamumi*nya saja, sebagaimana pendapat mayoritas ulama dalam kasus orang-orang yang tidak ada hubungan *mahram*. *Ketiga,* dibedakan antara laki-laki dan wanita. Seorang wanita yang ada hubungan *mahram* boleh memandikan mayat laki-laki, bukan sebaliknya.

Alasan larangan memandikan, karena laki-laki maupun wanita tidak boleh melihat seluruh bagian tubuh lawan jenisnya. Sedangkan alasan boleh memandikan, karena darurat, dan dalam hal ini yang punya hubungan lebih beralasan daripada yang tidak punya hubungan *mahram*. Alasan beda antara laki-laki dan wanita, karena larangan laki-laki memandang wanita lebih keras daripada larangan wanita memandang laki-laki. Buktinya, jika seorang wanita dipandang oleh laki-laki ia harus menggunakan tabir. Tetapi jika seorang laki-laki dipandang wanita ia tidak usah memakai tabir.

Para ulama sepakat, seorang istri boleh memandikan mayat suaminya. Namun mereka berbeda pendapat tentang suami memandikan mayat istrinya.[1096] Menurut mayoritas ulama, seorang suami boleh memandikan mayat istrinya. Menurut Imam Abu Hanifah, seorang suami tidak boleh memandikan mayat istrinya.[1097]

Pangkal perbedaan tersebut bersumber dari kematian yang disamakan dengan talak (cerai).[1098] Para ulama yang menganggap kematian

1096 Itu juga pendapat Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad. Lihat, *al-Madûnah* I/167, *al-Majmû'* V/112, dan *al-Mughnî* II/562.

1097 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/281. Ini juga salah satu versi pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/522.

1098 Ada dua jenis talak (perceraian), yaitu talak *bâ'in* dan talak *raj'i*. Talak *bâ'in*, yaitu perceraian karena diajukan oleh sang istri. Talak *bâ'in* terdiri atas dua jenis, yaitu *bâ'in kubra* dan *bâ'in sughra*. Talak *bâ'in kubra* dapat diupayakan rujuk, namun harus melalui penghalalan (*muhalil*). Sedangkan untuk *bâ'in sughra* terlepas dari adanya masa masa *'iddah* atau tidak, tetap harus melalui akad nikah terlebih dahulu untuk rujuk dan harus melewati prosesi pernikahan sebagaimana awal menikah dulu. Sedangkan talak *raj'i* adalah talak yang diucapkan oleh suami, dan apabila ingin rujuk dalam masa *iddah*, maka tidak perlu ada akad nikah baru. Cukup hanyapernyataan dari pihak suami bahwa mereka sudah rujuk. [ed]

sama dengan talak mengatakan, seorang suami tidak boleh melihat aurat istrinya yang sudah mati. Sedangkan para ulama yang menganggap kematian tidak sama dengan talak mengatakan, aurat istri yang boleh dilihat oleh suaminya ketika masih hidup juga boleh dilihat ketika ia sudah mati. Imam Abu Hanifah menyamakan kematian dengan talak, karena ia beralasan jika seorang istri meninggal dunia, sang suami boleh menikahi kakak atau adik mendiang istrinya tersebut. Sama seperti kalau misalnya sang suami menceraikan istrinya, maka ia boleh menikahi kakak atau adik mantan istrinya tersebut.

Penyamaan seperti itu tidak tepat. Sebab alasan larangan memperistri dua wanita bersaudara praktis sudah tidak berlaku kalau yang satunya masih hidup dan yang satunya sudah meninggal dunia. Kalau yang satunya sudah meninggal dunia, maka boleh menikahi saudara sang mendiang. Namun pendapat ini lemah. Kecuali kalau dikatakan bahwa alasan menghimpun dua wanita bersaudara menjadi istri itu tidak rasional, karena ini merupakan murni urusan ibadah yang tidak bisa dicerna dengan akal. Dengan begitu pendapat Imam Abu Hanifah menjadi kuat.

Para ulama sepakat bahwa seorang istri yang telah ditalak tiga tidak boleh memandikan mayat suaminya. Berbeda kalau ia diceraikan secara *raj'i.* Dan dalam kasus ini mereka berbeda pendapat. Menurut pendapat yang dikutip dari Imam Malik, istri boleh memandikan mayat suaminya. Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya cenderung pada berpendapat tersebut.[1099] Menurut Ibnu al-Qasim, istri tidak boleh memandikan mayat suaminya, walaupun ia baru ditalak *raj'i.* Dan inilah *qiyâs* pendapat Malik. Sebab, sang suami tidak boleh melihat aurat istri yang telah ditalaknya. Pendapat ini sesuai dengan pendapat Imam Syafi'i.[1100]

Pangkal terjadinya perbedaan ini bertolak dari sebuah pertanyaan penting, yakni apakah sang suami boleh atau tidak melihat aurat istrinya yang telah ditalak *raj'i*?

Para ulama berbeda pendapat tentang kewajiban mandi bagi orang yang selesai memandikan mayat. Kata sebagian mereka, orang yang selesai memandikan mayat ia wajib mandi. Kata sebagian yang lain, ia tidak wajib mandi.[1101]

Sumber perbedaan pendapat mereka dalam masalah ini, karena adanya kesan pertentangan antara hadits Abu Hurairah dengan *atsar* dari Asma'. Sesungguhnya Abu Hurairah meriwayatkan dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* bahwa beliau bersabda,

مَنْ غَسَّلَ مَيِّتًا فَلْيَغْتَسِلْ، وَمَنْ حَمَلَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ

"Barangsiapa selesai memandikan mayat, hendaklah ia mandi. Dan barangsiapa selesai mengusung mayat hendaklah ia berwudhu."[1102] Hadits

---

1099 Itu juga pendapat Imam Malik. Menurut salah satu versi pendapat Imam Syafi'i, ia tidak boleh memandikan suaminya. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah,* hal. 101. Menurut Imam Abu Hanifah, boleh menadikannya. Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* II/762. Dan juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/524, karena si istri harus menjalani masa *'iddah,* bisa mewarisi, bisa menerima waris, dan boleh digauli. Tetapi jika talak *bâ`in,* maka tidak boleh. Karena kalau masih hidup saja haram menyentuh dan memandang, apalagi sesudah mati.

1100 Lihat, *al-Majmû'* V/112.

1101 Menurut Imam Malik, dianjurkan mandi. Lihat, *al-Kharsyî 'ala Mukhtashar Khalîl* II/125.
Kata an-Nawawi, di kalangan teman-teman kami ada dua versi pendapat tentang hukum mandi bagi orang yang setelah memandikan mayat. Pendapat pertama, menurut pendapat yang Jadi, pilihan penulis dan mayoritas ulama, hukumnya sunat, baik haditsnya *shahîh* atau tidak. Dan kedua, juga ada dua versi pendapat. Pertama, menurut versi pendapat yang baru, hukumnya sunat. Dan kedua menurut versi pendapat lama, hukumnya wajib kalau haditsnya *shahîh* dan kalau tidak *shahîh* hukumnya sunat. Kata Ibnu al-Mundzir, menurut pendapat Ibnu Umar, Ibnu Abbas. al-Hasan al-Bashri, Ibrahim an-Nakha`i, Imam Syafi'i, Imam Ahmad, Ishak, Abu Tsaur, dan ulama-ulama ahli pikir, tidak ada kewajiban mandi. Lihat, *al-Majmû'* V/129.

1102 Kata an-Nawawi, hadits Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu* ini diriwayatkan oleh Abu Dawud dan lainnya. al-Baihaqi membeberkan tentang jalur-jalur *sanad*nya. Katanya, yang benar hadits ini *mauqûf* pada Abu Hurairah. Kata Bukhâri seperti yang dikutip oleh at-Tirmidzi, sesungguhnya Ahmad bin Hanbal dan Ali bin al-Madini mengatakan, *"Hadits ini tidak shahîh."* Lihat, *al-Majmû'* V/128. Hadits ini juga diriwayatkan oleh lima Imam. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* I/79.

ini diriwayatkan oleh Abu Dawud. Adapun *atsar* dari Asma', sesungguhnya ketika selesai memandikan jenazah Abu Bakar, ia langsung keluar menghampiri orang-orang *muhâjirîn* dan orang-orang *Anshâr* yang hadir. Ia bertanya, "Sesungguhnya aku sedang berpuasa, dan hari ini cuaca sangat dingin. Apakah aku tetap wajib mandi?" Mereka menjawab, "Tidak."[1103] *Atsar* Asma' ini *shahîh*.

Menurut sebagian besar ulama, seperti yang diceritakan oleh Abu Umar, hadits dari Abu Hurairah tersebut tidak *shahîh*. Tetapi sebenarnya *atsar* dari Asma' ini tidak bertentangan dengan hadits Abu Hurairah, karena seseorang yang menyangkal sesuatu mungkin karena ia belum sempat mendengar hadits yang menjelaskannya. Tentang pertanyaan Asma', hal itu menunjukkan adanya perbedaan dalam masalah ini. Itulah sebabnya Imam Syafi'i yang cenderung bersikap hati-hati mengatakan bahwa tidak ada kewajiban mandi bagi orang yang selesai memandikan mayat. Kecuali kalau hadits Abu Hurairah tersebut ditetapkan sebagai dasar hukumnya.

D. TATA CARA MEMANDIKAN MAYAT

Dalam pembahasan ini terdapat beberapa masalah:

1. Apakah Mayat yang Akan Dimandikan Harus Ditanggalkan Dulu Pakaiannya?

Dalam hal ini para ulama berbeda pendapat. Kata Imam Malik, mayat yang akan dimandikan harus dilepas dulu pakaiannya. Tetapi auratnya harus tetap dijaga jangan sampai terbuka. Ini sama dengan pendapat Imam Abu Hanifah.[1104] Kata Imam Syafi'i, mayat yang dimandikan tidak perlu harus dilepas pakaiannya yang berfungsi sebagai penutup auratnya.[1105]

Perbedaan pendapat tersebut berpangkal dari cara para sahabat memandikan jenazah Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yang tanpa melepas gamisnya. Persoalannya, apakah hal itu hanya khusus berlaku untuk jenazah Rasulullah atau sebagai suatu kesunnatan saja?

Bagi ulama-ulama yang menganggap bahwa hal itu hanya khusus berlaku untuk jenazah Rasulullah, dan bahwa melihat bagian tubuh mayat yang tidak diharamkan sewaktu masih hidup itu juga tidak haram, maka mereka mengatakan, "Mayat harus dimandikan dengan keadaan telanjang, kecuali hanya auratnya saja yang tidak boleh dilihat sewaktu ia masih hidup." Sementara ulama-ulama yang menganggap bahwa hal itu merupakan sunnah yang disandarkan kepada kesepakatan atau kepada perintah Ilahi, karena diriwayatkan dalam sebuah hadits bahwa para sahabat mendengar suara yang mengatakan kepada mereka, "Jangan kalian lepas gamisnya", maka mereka mengatakan, "Yang utama ialah memandikan mayat tanpa melepaskan pakaiannya."

2. Wudhu Untuk Mayat

Kata Imam Abu Hanifah, mayat tidak perlu diwudhukan.[1106] Tetapi kata Imam Syafi'i, ia ha-

---

1103 Diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha'*, dan al-Baihaqi. Kata asy-Syaukani, *atsar* ini menunjukkan bahwa mandi hanya sekadar anjuran, bukan kewajiban. Lihat, *Nail al-Authâr* I/281.

1104 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 100. Juga pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/278.

1105 Kata Imam Syafi'i, yang saya suka ialah mayat diletakkan di atas dipannya, lalu dimadikan dengan pakaian yang dikenakannya. Lihat, *al-Umm* I/224. Katanya dalam *al-Majmû'*, pakaian si mayat dilepas dengan cara jangan sampai terlihat tubuhnya lalu ditutupi dengan kain yang tipis. Tidak usah berlapis-lapis. Lihat, *al-Majmû'* V/105. Ini juga salah satu versi pendapat Imam Ahmad. Sementara menurut versi pendapat lain dari Imam Ahmad yang dikutip oleh al-Atsram, bagian tubuh mayat antara pusar dan lutut ditutup. Ini pendapat pilihan Abu al-Khathab. Lihat, *al-Mughnî* II/452.

1106 Menurut pendapat Imam Abu Hanifah yang dikutip oleh Abu Yusuf, ia berwudhu seperti wudhu akan shalat. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/278. Ini juga pendapat Imam Ahmad, tanpa perlu berkumur dan beristintsâq (menghirup air ke hidung). Lihat, *al-Mughnî* II/157. Ini juga pendapat Imam Syafi'i. Tetapi harus dengan memasukkan jari ke mulut, lalu menggunakannya untuk siwakan. Lihat, *al-Majmû'* V/122.

rus diwudhukan. Sementara kata Imam Malik, ia sebaiknya diwudhukan.[1107]

Perselisihan pendapat tersebut muncul karena adanya pertentangan antara *qiyâs* dan hadits. *Qiyâs* menetapkan bahwa mayat tidak perlu diwudhukan, karena wudhu adalah bersuci untuk melakukan suatu ibadah. Dikarenakan mayat sudah tidak berkewajiban melakukan ibadah, maka syarat ibadahnya pun —yaitu wudhu— praktis menjadi tidak wajib. Seandainya tidak ada hadits tentang memandikan mayat, tentu memandikan mayat tidak wajib.

Secara lahiriah hadits Ummu Athiyah berikut ini menunjukkan bahwa mewudhukan mayat merupakan syarat dari memandikannya, karena di sana dijelaskan bahwa sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda tentang cara memandikan putrinya, "Mulailah dari bagian yang kanan dan bagian-bagian anggota wudhu."[1108]

Tambahan kalimat terakhir tersebut diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim. Oleh sebab itu, hadits tersebut harus dibandingkan dengan hadits lain yang menjelaskan tata cara memandikan mayat secara umum. Sebab, perintah yang terinci bisa mengalahkan (menghapus) perintah yang bersifat mutlak atau umum. Jadi, menurut pendapat mayoritas ulama, memang ada tambahan perintah, yaitu mewudhukan mayat.

Mungkin juga perbedaan pendapat tersebut disebabkan oleh adanya pertentangan antara perintah yang bersifat mutlak dengan perintah yang bersifat terbatas, karena banyaknya hadits yang memerintahkan memandikan mayat tanpa menyebut perintah mewudhukannya. Makanya mereka lebih memenangkan perintah yang bersifat mutlak atas perintah yang bersifat terbatas, karena ia bertentangan dengan *qiyâs*. Sebaliknya Imam Syafi'i cenderung memenangkan perintah yang bersifat terbatas atas perintah yang bersifat mutlak, yakni memandikan mayat harus sekalian dengan mewudukannya.

3. Waktu Memandikan Mayat

Para ulama ahli fiqih berselisih pendapat tentang ketentuan waktu memandikan mayat. Sebagian dari mereka ada yang mewajibkannya. Dan sebagian dari mereka ada yang menganjurkannya. Di antara yang mewajibkannya, sebagian ada yang mewajibkan hitungan ganjil, berapa pun jumlahya. Inilah pendapat Ibnu Sirin. Sebagian ada yang mewajibkan hitungan tiga kali saja.[1109] Sebagian lagi membatasi minimal tidak boleh kurang dari tiga kali, tanpa membatasi jumlah maksimalnya. Ini sesuai pendapat Imam Syafi'i.[1110] Dan sebagian lagi membatasi jumlah maksimalnya, asal tidak boleh lebih dari tujuh kali. Ini pendapat Imam Ahmad bin Hanbal.[1111] Imam Malik bin Anas dan murid-muridnya termasuk yang menganjurkan hitungan atau jumlah ganjil, tanpa menentukan berapa kali.[1112]

Pangkal perbedaan pendapat antara ulama-ulama yang mensyaratkan dengan batasan

---

1107 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 100. Dan menurut Imam Malik, kotoran di mulut dan dihidung harus dihilangkan dengan menggunakan kain basah. Lihat, *al-Kharsyî* XXI/125.

1108 Hadits Ummu Athiyah yang diriwayatkan oleh jama'ah. Yang dimaksud dengan putri Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* di sini ialah Zainab suami Abul Ash, putri sulung beliau. Ini ditegaskan dalam redaksi hadits yang diriwayatkan oleh Muslim. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/257.

1109 Ini adalah pendapat Imam Abu Hanifah. Disebutkan dalam *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr*, untuk yang ketiga kalinya mayat dimiringkan ke kiri lalu dimandikan. Menurutnya, membasuhnya sampai ketiga kali hukumnya sunat. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr* II/198.

1110 Menurut Imam Syafi'i, basuhan pertama hukumnya wajib. Adapun yang kedua, ketiga, dan seterusnya menurut kebutuhan adalah sunat, seperti yang berlaku dalam wudhu dan mandi *janâbah*. Lihat, *al-Majmû'* V/120.

1111 Menurut Imam Ahmad, yang wajib hanya satu kali saja. Adapun yang tiga kali itu sunat, seperti yang berlaku dalam mandinya wanita haid atau mandi *janâbah*. Jika diperlukan, boleh lebih dari itu dan sebaiknya pada jumlah ganjil. Kata Imam Ahmad, tidak boleh lebih dari tujuh kali. Lihat, *al-Mughnî* II/461.

1112 Lihat, *al-Madûnah* I/167.

hitungan, dan ulama-ulama yang tidak mensyaratkannya, ialah karena adanya pertentangan antara *qiyâs* dengan hadits. Lafal hadits Ummu Athiyah mewajibkan batasan siraman tertentu, "Mandikanlah ia dengan tiga kali siraman atau lima kali atau lebih dari itu jika masih ada kotorannya." Dalam versi riwayat lain disebutkan: "... atau tujuh kali."

Menyamakan mayat dengan orang yang masih hidup dalam hal bersuci tidak perlu ada batasan berapa kali siraman, karena hal itu jelas tidak berlaku bagi orang yang masih hidup. Tetapi ulama-ulama yang lebih mengunggulkan hadits atas logika akal cenderung perlu ada batasan. Sementara ulama-ulama yang mengkompromikan hadits dengan logika akal mengatakan bahwa batas siraman ganjil itu dianjurkan.

Silang pendapat dalam menentukan batasan hitungan ganjil disebabkan oleh teks yang terdapat dalam hadits dari Ummu Athiyah. Menurut Imam Syafi'i, tidak boleh kurang dari tiga kali, karena tiga adalah bilangan ganjil paling sedikit yang disebutkan dalam hadits Ummu Athiyah. Lebih dari tiga, asalkan ganjil, hukumnya boleh, berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* "... atau lebih dari itu bila masih kurang bersih." Imam Ahmad bin Hanbal cenderung pada jumlah bilangan ganjil paling banyak yang disebutkan dalam versi riwayat lain, yaitu "...atau tujuh kali siraman." Dan Imam Abu Hanifah cenderung pada bilangan ganjil yang berarti tiga kali siraman, berdasarkan riwayat yang menyatakan bahwa Muhammad bin Sirin menggunakan cara memandikan mayat dari Ummu Athiyah sebanyak tiga kali siraman, yakni dua kali menggunakan air bercampur daun bidara, dan satu kali dengan menggunakan air dicampur kapur barus. Dan lagi, menurut Imam Abu Hanifah, bilangan ganjil menurut penegetian syariat hanyalah *tiga.*

Kata Imam Malik, dianjurkan memandikan mayat dengan cara basuhan pertama menggunakan air jernih, basuhan kedua menggunakan air dicampur daun bidara, dan basuhan ketiga menggunakan air bercampur kapur barus. Jika dari perut mayat mengeluarkan hadas, apakah harus dimandikan lagi atau tidak? Dalam hal ini para ulama berbeda pendapat. Kata Imam Malik, tidak wajib dimandikan lagi.[1113] Tetapi kata sebagian ulama yang lain, wajib dimandikan lagi.[1114] Di kalangan ulama-ulama yang mewajibkan untuk dimandikan lagi juga terjadi silang pendapat dalam menentukan hitungan, jika ternyata hadas terjadi beberapa kali. Menurut sebagian mereka, cukup dimandikan lagi sekali saja. Dan menurut sebagian yang lain, harus dimandikan lagi sebayak tiga kali.[1115] Bahkan menurut sebagian yang lain lagi, harus dimandikan lagi sebanyak tujuh kali.

Apakah kuku dan rambut mayat harus dipotong? Dalam hal ini di kalangan para ulama terjadi silang pendapat. Kata sebagian mereka, kuku dan rambutnya wajib dipotong.[1116] Dan kata sebagian yang lain, tidak boleh dipotong,[1117] karena tidak ada hadits yang menerangkannya.

Pangkal silang pendapat tersebut terletak dalam menetapkan dasar hukum, mungkin dalam meng*qiyâs*kan mayat dengan orang hi-

1113 Lihat, *al-Kharsyî 'ala Mukhtashar Khalîl* II/124.

1114 Menurut Imam Ahmad, dimandikan lagi sampai tujuh kali lalu diwudhukan. Lihat, *al-Mughnî* II/462. Dalam masalah ini ada tiga versi pendapat Imam Syafi'i. Yang paling *shahîh*, tidak wajib. Lihat, *al-Majmû'* V/122. Juga pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/279.

1115 Ini menurut versi pendapat ketiga Imam Syafi'i. Menurut versi pendapat kedua, wajib diwudhukan. Lihat, *al-Majmû'* V/122. Para ulama sepakat, jika setelah diwudhukan dan dikafani, lalu ada sesuatu yang keluar darinya, tidak wajib dimandikan maupun diwudhukan lagi, karena terlalu memberatkan. Lihat, *al-Mughnî* II/122.

1116 Ini versi pendapat baru (*qaul jadîd*) Imam Syafi'i. Menurut versi pendapat lama *(qaul qadîm)*, tidak wajib dipotong. Lihat, *al-Majmû'* V/125. Ini juga pendapat Imam Abu Hanifah, kecuali bagi orang yang sedang *ihrâm*. Cukup memotong cambang dan kuku saja. Lihat, *ar-Raudh an-Nada*, hal. 126.

1117 Ini pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* II/198.

dup. Ulama-ulama yang meng*qiyâs*kan mayat dengan orang yang masih hidup mewajibkan untuk memotong kuku dan rambut kemaluan mayat,[1118] karena hal itu hukumnya sunnah bagi orang yang hidup. Juga terjadi silang pendapat tentang menekan-nekan perut mayat sebelum dimandikan. Sebagian mereka mewajibkannya.[1119] Sebagian yang lain melarangnya. Mereka yang mewajibkannya beralasan bahwa hal itu bagian dari upaya membersihkan hadas saat memulai bersuci, dan itu diharuskan dalam menyucikan mayat seperti yang berlaku bagi orang yang hidup. Sementara mereka yang tidak mewajibkannya berdalih, bahwa hal itu dianggap mengada-adakan sesuatu yang tidak ada dalam syariat, dan bahwa apa yang berlaku pada orang yang hidup jelas berbeda dengan yang berlaku pada orang yang telah meninggal dunia.

III. MENGKAFANI MAYAT

Dasar hukum dalam pembahasan ini ialah riwayat sebuah hadits yang menyatakan,

أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُفِنَ فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ بِيْضٍ سَحُوْلِيَّةٍ لَيْسَ فِيْهَا قَمِيْصٌ وَلَا عِمَامَةٌ

"Sesungguhnya jenazah Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam dikafani dengan tiga lapis kain putih, tanpa gamis dan surban. "[1120]

Abu Dawud meriwayatkan hadits bersumber dari Laila binti Qa'if ats-Tsaqifiyah, ia berkata, *"Aku termasuk orang yang turut memandikan jenazah Ummu Kultsum, putri Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam. Pertama kali yang diberikan oleh Rasulullah kepadaku ialah kain sarung, lalu jubah untuk perempuan, lalu kerudung panjang, lalu selimut. Kemudian setelah itu aku memasukkannya pada lapis kain yang terakhir."*

Kata Laila binti Qa'if, saat itu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* duduk di dekat pintu sambil memegang kafan-kafan untuk putrinya, lalu kami menerima kafan-kafan tersebut satu persatu.[1121]

Di antara para ulama ada yang menjadikan dua *atsar* tadi sebagai pedoman. Kata mereka, mayat laki-laki dikafani dengan tiga lapis kain, dan mayat perempuan dikafani dengan lima lapis kain. Inilah pendapat Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan beberapa ulama lainnya.[1122] Kata Imam Abu Hanifah, untuk mayat perempuan minimal dengan tiga lapis kain.[1123] Diutamakan kalau dengan lima lapis kain, dan untuk mayat laki-laki minimal dua lapis. Diutamakan tiga lapis.[1124] Dan kata Imam Malik, tidak ada batasan untuk mayat laki-laki maupun mayat perempuan. Cukup satu lapis. Jika lebih maka jumlahnya harus ganjil.

Silang pendapat tersebut bersumber dari pemahaman dua hadits di atas. Para ulama yang memahami hadits tersebut menetapkan hukum

---

1118 Setahu saya, tidak ada yang mewajibkannya. Seperti yang telah saya kemukakan, namun menurut sebagian ulama hal itu hukumnya sunat.

1119 Menurut ulama-ulama mazhab Hanafi, diusap dengan ringan. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/279. Juga pendapat Imam Malik. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 100. Menurut Imam Syafi'i, diusap dengan keras. Lihat, *al-Majmû'* V/122. Dan menurut ulama-ulama mazhab Hanbali, diusap dengan halus. Lihat, *ar-Raudh an-Nada*, hal. 120.

1120 Selengkapnya ialah, *"Diikat dengan kencang dan rapi."* hadits ini diriwayatkan oleh jama'ah. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/41.

1121 Diriwayatkan oleh Ahmad dan Abu Dawud. Kata asy-Syaukani, di dalam *isnâd*nya terdapat nama Ibnu Ishak, dan juga terdapat nama Nuh bin Hukaim yang menurut Ibnu al-Qath-than adalah seorang perawi yang tidak diketahui identitasnya. Tetapi Ibnu Hibban menilainya *tsiqah*. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/44.

1122 Lihat, *Kifâyah al-Akhyâr* I/220. Dan lihat, *al-Mughnî* II/464.

1123 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/282.

1124 Menurut Imam Malik, lima lapis untuk mayat laki-laki; yaitu terdiri dari gamis, surban, sarung, dan dua lapis kain. Sementara untuk mayat perempuan tujuh lapis, dengan ditambah dua lapis lagi. Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/550.

mubah tentang jumlah lapis kain kafan, mereka tidak menentukan jumlah lapisnya. Namun dianjurkan menggunakan bilangan ganjil, karena kedua hadits tersebut sama-sama menyebutkan bilangan ganjil, tanpa membedakan mayat laki-laki maupun perempuan. Mereka memahaminya secara syariat, karena hal itu memang terkait dengannya. Sementara para ulama yang mengartikan jumlah lapis kain kafan tersebut sebagai anjuran, maka mereka menentuan konkretnya, apakah anjuran tersebut bersifat wajib atau sunat.

Pendapat-pendapat tersebut masing-masing memiliki argumen. Yang jelas tidak ada batasan tertentu yang ditetapkan oleh syariat. Mungkin jumlah lapis atau rangkap kain kafan itu diada-adakan. Padahal seharusnya tidak ada.

Pasca peristwa Perang Uhud, mayat Mush'ab bin Umair dikafani dengan *namirah* (sejenis baju) yang sangat sempit, sehingga kalau digunakan untuk menutup sampai kepalanya, sepasang kakinya terlihat, dan kalau digunakan untuk menutup sampai sepasang kaki, kepalanya yang terlihat. Lalu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Gunakan pakaian itu untuk menutupi kepalanya, dan tutuplah sepasang kakinya dengan daun tumbuh-tumbuhan."*[1125]

Para ulama sepakat bahwa kain kafan harus menutupi kepala mayat dan diberi parfum, kecuali untuk mayat orang yang meninggal dunia ketika sedang melakukan ibadah *ihrâm*.[1126]

Kata Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, orang yang meninggal dunia saat sedang berihrâm sama saja dengan orang yang meninggal dunia pada umumnya. Kata Imam Syafi'i, orang yang meninggal dunia sewaktu sedang berihrâm, bagian kepalanya tidak boleh dikafani dan tidak boleh diberi parfum.[1127]

Silang pendapat di antara para ulama tersebut terjadi disebabkan adanya pertentangan antara hukum yang bersifat umum dengan hukum yang bersifat khusus. Yang bersifat khusus terdapat dalam hadits Ibnu Abbas, ia bercerita,

أُوْتِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَجُلٍ وَقَصَتْهُ رَاحِلَتُهُ فَمَاتَ وَهُوَ مُحْرِمٌ فَقَالَ: كَفِّنُوْهُ فِي ثَوْبَيْنِ وَاغْسِلُوْهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَلَا تُخَمِّرُوْا رَأْسَهُ وَلَا تُقَرِّبُوْهُ طِيْبًا، فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُلَبِّيْ

Mayat seorang laki-laki dibawa kepada Nabi shallallahu alaihi wa sallam akibat dihempaskan oleh binatang tunggangannya sendiri, dan ia sedang berihrâm. Lalu beliau bersabda, "Kafanilah dua lapis kain, dan mandikanlah dengan air berikut daun bidara. Jangan kafani kepalanya dan jangan diberi parfum, karena kelak pada hari kiamat ia akan dibangkitkan dalam keadaan sedang bertalbiyah."[1128]

Yang bersifat umum adalah perintah memandikan secara mutlak.

Para ulama yang menganggap hadits tersebut khusus berlaku untuk orang-orang yang sedang berihrâm, sama seperti kekhususan hadits untuk para *syuhadâ'* di Perang Uhud, maka mereka memberlakukan hadits ini untuk siapa pun yang meninggal dunia saat sedang menunaikan ibadah *ihrâm*. Artinya, bagian kepalanya tidak boleh dikafani dan tidak boleh diolesi wewangian. Sementara para ulama yang menganggap hadits tersebut tidak khusus untuk orang yang sedang berihrâm, maka mereka mengatakan bahwa hadits tersebut hanya berlaku untuk seorang Arab Badui itu saja, bukan

1125 Diriwayatkan oleh jama'ah, kecuali Ibnu Majah. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/28.
1126 Lihat, *al-Kharsyî 'ala Mukhtashar Khalîl* II/127, dan *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/770.
1127 Lihat, *al-Majmû'* V/152. Juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/527.
1128 Hadits ini diriwayatkan oleh jama'ah. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/46.

untuk setiap orang yang meninggal dunia saat sedang berihrâm.

IV. TATA CARA BERJALAN MENGANTAR JENAZAH

Para ulama berbeda pendapat tentang kesunatan mengantar atau mengiringi jenazah. Kata ulama-ulama Madinah, dianjurkan berjalan di depan usungan jenazah.[1129] Kata ulama-ulama Kufah, Imam Abu Hanifah, dan ulama-ulama yang lain, sebaiknya berjalan di belakang usungan jenazah.[1130]

Perbedaan tersebut timbul karena beragamnya *atsar* yang diterima oleh masing-masing kedua belah pihak dari pendahulu mereka dan yang mereka amalkan. Imam Malik mengutip riwayat sebuah hadits *mursal* dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* bahwa beliau berjalan di depan usungan jenazah.[1131] Demikian pula diriwayatkan dari Abu Bakar dan Umar, seperti yang dikemukakan oleh Imam Syafi'i.

Ulama-ulama Kufah berpedoman pada:

- *Atsar* yang mereka riwayatkan dari Ali bin Abu Thalib dari jalur *sanad* melalui Abdurrahman bin Abzi, ia berkata, "Aku berjalan bersama Ali bin Abu Thalib mengantarkan jenazah. Sambil menggandeng tanganku ia berjalan di belakang usungan jenazah. Sementara Abu Bakar dan Umar berjalan di depan usungan jenazah. Aku lalu menanyakan hal itu kepada Ali, dan ia menjawab, 'Sesungguhnya keutamaan berjalan di belakang usungan jenazah daripada berjalan di depannya, adalah seperti keutamaan shalat *fardhu* atas shalat sunat. Dan sesungguhnya Abu Bakar dan Umar mengetahui hal itu. Tetapi mereka berdua ingin memberikan kemudahan kepada manusia.'"[1132]
- *Atsar* yang diriwayakan dari Ali *radhiyallahu 'anhu,* ia berkata, "Usunglah jenazah di depan para pelayat dan angkatlah setinggi posisi matamu, karena sesungguhnya jenazah itu sebagai nasehat, peringatan, dan pelajaran."
- Hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Masud, sesungguhnya ia bercerita, kami bertanya kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tentang tata cara berjalan mengantar jenazah. Lalu beliau bersabda,

اَلْجَنَازَةُ مَتْبُوْعَةٌ وَلَيْسَتْ بِتَابِعَةٍ، وَلَيْسَ بِتَابِعَةٍ، وَلَيْسَ مَعَهَا مَنْ يَقْدُمُهَا

"Jenazah itu diikuti, bukan mengikuti. Dan yang bersamanya tidak boleh mendahuluinya."[1133]

- Hadits al-Mughirah bin Syu'bah, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* beliau bersabda,

اَلرَّاكِبُ يَمْشِي أَمَامَ الْجَنَازَةِ وَالْمَاشِي خَلْفَهَا وَأَمَامَهَا وَعَنْ يَمِيْنِهَا وَعَنْ يَسَارِهَا قَرِيْبًا مِنْهَا

1129 Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/552.

1130 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/286. Pendapat Imam Syafi'i dan Imam Ahmad sama seperti pendapat Imam Malik, berjalan kaki di depan bagi yang berjalan kaki. Lihat, *al-Majmû'* V/225, dan *Manâr as-Sabîl* I/174.

1131 Diriwayatkan oleh Imam Malik dari Ibnu Syihab, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* Abu Bakar, dan Umar biasa berjalan kaki di depan jenazah. Demikian pula dengan khalifah khalifah lainnya serta Abdullah bin Umar. Kata Ibnu Abdul Barr, demikian hadits *mursal* yang terdapat dalam *al-Muwatha`*.
Tetapi hadits ini diriwayatkan secara *maushûl* bersumber dari Ibnu Umar oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, dan Ibnu Majah. Lihat, *at Ta'lîq 'ala al-Muwatha`* II/225.

1132 Diriwayatkan oleh Abdurrazaq dalam *Mushnaf Abdirrazaq*, Ibnu Abu Syaibah, ath-Thahawi, dan al-Baihaqi. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/292.

1133 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan at-Tirmidzi. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/289.
Kata at-Tirmidzi, sebagaimana dikutip oleh az-Zaila'i, hadits ini *gharîb*. Dan hanya diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud seperti ini saja. Saya dengar, Muhammad bin Ismail menilai hadits ini *dha'îf*.

"Orang yang berkendaraan berjalan di depan jenazah, sementara orang yang berjalan kaki berada di belakang, di depan, di kanan kirinya, dan di dekatnya."[1134]

Senada dengan hal itu ialah hadits Abu Hurairah, ia berkata, "Berjalanlah di belakang jenazah."[1135]

Hadits-hadits inilah yang dijadikan pedoman oleh para ulama Kufah. Sebagian ulama menilai hadits-hadits tersebut *shahîh*. Dan sebagian yang lain menilainya *dha'îf*.

Mayoritas ulama berpendapat bahwa kewajiban berdiri ketika ada jenazah yang lewat, telah di*nasakh* oleh sebuah hadits yang diriwayatkan Imam Malik dari Ali bin Abu Thalib, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berdiri menghormat jenazah yang lewat, kemudian beliau duduk."[1136]

Sebagian ulama mewajibkan berdiri ketika ada jenazah lewat. Mereka berpegang berdasarkan perintah Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* untuk berdiri menghormat usungan jenazah, seperti yang diterangkan dalam hadits Amir bin Rabi'ah, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

إِذَا رَأَيْتُمُ الْجَنَائِزَ فَقُوْمُوْا إِلَيْهَا حَتَّى تَخْلُفَكُمْ أَوْ تُوْضَعَ

"Jika kalian melihat jenazah lewat, berdirilah sampai kalian tidak bisa melihatnya lagi, atau sampai ia diletakkan di kubur."[1137]

Para ulama yang menganggap berdiri di kubur saat pemakaman telah di*nasakh*, dan mereka berselisih pendapat. Sebagian mereka menganggap bahwa hal itu tidak masuk dalam larangan. Dan sebagian menganggap hal itu masuk dalam larangan berdasarkan lahiriah teks hadits. Mereka yang berpendapat pertama tadi berpedoman dengan apa yang pernah dilakukan oleh Ali bin Abu Thalib. Sesungguhnya ia pernah berdiri di atas kubur Ibnu al-Mukaffaf. Ia ditanya oleh seorang sahabat, "Kenapa Anda tidak duduk saja, hai Amirul Mukminin?" Ali menjawab, "Kami berdiri di atas kubur ini tidak sampai menyusahkan orang yang ada di dalamnya."

V. SHALAT JENAZAH

Terdapat beberapa pembahasan yang terkait dengan pembicaraan dalam pembahasan ini. *Pertama,* tentang tata cara shalat jenazah. *Kedua,* tentang siapa yang harus dishalati, dan yang lebih berhak dishalati. *Ketiga,* tentang waktunya. *Keempat,* tentang tempatnya. Dan kelima, tentang syarat-syaratnya.

A. TATA CARA SHALAT JENAZAH

Tentang tata cara shalat jenazah, ada beberapa masalah yang terkait dengannya:

1134 Diriwayatkan oleh empat Imam pemilik kitab Sunan, oleh Ahmad dalam *Musnad Ahmad,* dan oleh al-Hakim dalam *al-Mustadrak*. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/295.
Kata az-Zaila'i, *isnâd* dan matan hadits ini ada kekacauan, karena Abu Dawud meriwayatkannya dari Yunus dari Ziyad bin Jubair dari ayahnya dari al-Mughirah bin Syu'bah, ia berkata, saya kira keluarga Ziyad menceritakan kepadaku bahwa ia menganggap hadits ini *marfû'* kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*.

1135 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, dan Ahmad dalam *Musnad Ahmad*. Ad-Daruquthni menganggapnya hadits *mu'allal* (cacat). Demikian pula dengan Ibnu al-Jauzi. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/290. Selengkapnya ialah, "Dan jangan mengikuti jenazah dengan suara dan obor. Jangan berjalan di depannya."

1136 Redaksinya, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menyuruh kami untuk berdiri jika ada jenazah lewat, kemudian setelah itu beliau duduk, dan menyuruh kami untuk duduk."* Diriwayatkan oleh Abu Dawud, Ibnu Majah, dan Ahmad. Kata asy-Syaukani, hadits Ali dengan redaksi seperti itu tidak menunjukkan *nasakh*. Tambahan kalimat lalu beliau menyuruh kami duduk tidak ada dalam hadits yang diriwayatkan oleh Muslim, at-Tirmidzi, dan Abu Dawud. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/88.
Kata al-Hâfizh, hadits Ali me*nasakh* hadits Amir bin Uqbah, Abu Sa'id al-Khudri, dan yang lain. Lihat, *at-Talkhîsh* II/112.

1137 Diriwayatkan oleh jama'ah, Ahmad, dan al-Baihaqi yang menambahkan, *"Sesungguhnya kematian itu sangat mengejutkan."* Lihat, *Nail al-Authâr* IV/86. Menurut Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, di*nasakh*. Tetapi menurut Ibnu Ishak dan Ibnu al-Majisyun, tidak di*nasakh*. Demikian pula menurut Ibnu Hazm. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/87.

1. Bilangan *Takbir*

Terjadi silang pendapat yang cukup panjang di antara para ulama ahli fiqih tentang jumlah atau bilangan *takbir*, yaitu dari tiga sampai tujuh kali. Namun mayoritas mereka menetapkan empat kali *takbir*,[1138] kecuali Ibnu Abu Laila dan Jabir bin Zaid. Menurut mereka, lima kali *takbir*.

Perselisihan pendapat tersebut bertolak dari keragaman hadits tentang *takbir*. Diriwayatkan dari Abu Hurairah:

أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَعَى النَّجَشِيَّ فِي الْيَوْمِ الَّذِي مَاتَ فِيْهِ وَخَرَجَ بِهِمْ إِلَى الْمُصَلّٰى، فَصَفَّ بِهِمْ وَكَبَّرَ أَرْبَعَ تَكْبِيْرَاتٍ

"Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berbela sungkawa atas raja an-Najasyi' tepat pada hari kematiannya. Beliau lalu mengajak para sahabat menuju tempat shalat. Setelah mengatur shaf mereka, beliau ber*takbir* sebanyak empat kali."[1139] Hadits ini sudah disepakati ke*shahîh*annya. Itulah sebabnya para ulama ahli fiqih *Amshâr* menjadikannya sebagai dasar.

Hal yang sama disebutkan dalam hadits berikut ini, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menshalati jenazah seorang wanita miskin di atas kuburnya. Beliau ber*takbir* empat kali."[1140]

Muslim meriwayatkan hadits yang bersumber dari Abdurrahman bin Abu Laila, ia berkata, "Zaid bin Arqam biasanya ber*takbir* empat kali dalam shalat jenazah, namun ia bertabir lima kali ketika menshalati jenazah yang lain. Kami menanyakan hal itu kepadanya, dan ia menjawab, "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* biasa melakukan seperti itu."[1141]

Diriwayatkan dari Abu Khaitsamah,[1142] dari ayahnya, sesungguhnya ia berkata,

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُكَبِّرُ عَلَى الْجَنَائِزِ أَرْبَعًا وَخَمْسًا وَسِتًّا وَسَبْعًا وَثَمَانِيًا حَتَّى مَاتَ النَّجَاشِيُّ، فَصَفَّ النَّاسُ وَرَآءَهُ وَكَبَّرَ أَرْبَعًا، ثُمَّ ثَبَتَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى تَوَفَّاهُ اللّٰهُ

"Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* biasa menshalati jenazah dengan empat *takbir* sebanyak

---

1138 Kata Ibnu Abdul Barr, seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani, ulama–ulama ahli fiqih sepakat bahwa shalat jenazah itu empat kali *takbir*, berdasarkan keterangan hadits-Hadits *shahîh*. Selain itu adalah pendapat-pendapat yang kontorversial. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/66.

1139 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Redaksinya oleh Muslim. Lihat, *Talkhîsh al-Habîr* 119.

1140 Diriwayatkan oleh Imam Malik bersumber dari Abu Umamah bin Sahal. Hadits senada diriwayatkan oleh Bukhâri bersumber dari Anas.

1141 Abdurrahman bin Abu Laila yakni Abu Isa Abdurrahman bin Abu Laila lahir pada enam tahun masa kekhilafahan Umar. Ia biasa mendengar dari ayahnya, Ali bin Abu Thalib, dan beberapa sahabat yang lain. Ia wafat pada tahun 82 H. Tentang sebab kematiannya ada dua versi pendapat. Ada yang mengatakan, ia dibunuh. Dan ada yang mengatakan, ia tenggelam di sungai Irak. Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim, dan Imam empat. Lihat, *Subûl as-Salâm* II/102.

1142 Yang benar ialah Abu Hatsamah, bukan Abu Khaitsamah. Haditsnya diriwayatkan oleh Abu Umar dalam *al-Istidzkâr* dari Abdul Warits bin Sufyan dari Qasim dari Ibnu Wadhah dari Abdurrahman bin Ibrahim dari Marwan bin Mu'awiyah al-Fazari *rahimahullâh* dari Abdullah bin al-Harits dari Abu Bakar bin Sulaiman bin Abu Hatsamah dari ayahnya, ia berkata, "Rasulullah saw..." Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/268.
Dalam *Tajrîd al-Asmâ` wa al-Lughât* disebutkan, Abu Hatsamah bin Hudzaifah bin Ghanim al Qarsyi al-Adawi, ayah Sulaiman dan adik Abu Jahm. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/158.
Ia bukan Abu Khaitsamah al-Anshari as-Salimi yang nama aslinya Abdullah alias Abu Khaitsamah. Ada yang mengatakan, ia adalah Malik bin Qais, orang yang pernah dikecam oleh orang-orang munafik gara-gara membenarkan takaran *sha'*. Ia ketinggalan dalam Perang Tabuk. Tetapi kemudian ia menyusul. Begitu melihatnya dari jauh, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Jadilah seperti Abu Khaitsamah."* Lihat, *Tajrîd al-Asmâ` wa ash-Shifât* II/224, dan *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah* II/162.
Ia juga bukan Abu Khaitsamah ayah Sahal yang nama aslinya ialah Abdullah. Ada yang mengatakan, Amir bin Sa'idah al Ausi al-Haritsi, keduanya adalah sahabat.
Tidak benar kalau Sulaiman bin Abu Hatsamah disebut sebagai sahabat. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah* II/227. Dan lihat hadits ini dalam *at-Talkhîsh* II/121.

lima, enam, tujuh, atau delapan kali sampai matinya raja an-Najasyi. Selanjutnya para sahabat berbaris shalat di belakang beliau dan ber*takbir* empat kali. Semenjak itu beliau menetapkan empat kali *takbir* sampai wafatnya." Inilah yang kemudian dijadikan *hujjah* oleh sebagian besar ulama.

Perihal mengangkat tangan pada *takbir* pertama dalam shalat jenazah, telah disepakati oleh para ulama. Tetapi perihal mengangkat tangan pada *takbir-takbir* yang selanjutnya, mereka berbeda pendapat. Sebagian mengangkat tangan, dan sebagian lagi tidak mengangkatnya.

Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi sebuah hadits yang bersumber dari Abu Hurairah, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ber*takbir* dalam shalat jenazah dengan mengangkat dua tangannya pada *takbir* yang pertama, lalu meletakkan tangan kanannya pada tangan kiriiya."[1143]

Para ulama yang memahami lahiriah hadits tersebut, dan yang dalam shalatnya hanya mengangkat tangan saat *takbiratul ihram,*[1144] mereka berpendapat bahwa mengangkat tangan dalam shalat jenazah hanya pada *takbir* yang pertama saja. Sebaliknya, para ulama yang mengangkat tangan di setiap *takbir*, mereka menyamakan *takbir* yang kedua dan seterusnya dengan *takbir* yang pertama, karena sama-sama dilakukan dalam posisi berdiri tegak.[1145]

2. Bacaan al-Fatihah dalam Shalat Jenazah

Para ulama berbeda pendapat tentang bacaan al-Fatihah dalam shalat jenazah. Kata Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, dalam shalat jenazah tidak ada bacaan al-Fatihah. Yang ada hanya doa.[1146] Kata Imam Malik, bacaan al-Fatihah tersebut, saat ini tidak dilakukan di daerah kami. Setelah *takbir* pertama, cukup membaca *hamdalah* dan pujian kepada Allah. Sesudah *takbir* kedua membacakan shalawat kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Sesudah *takbir* ketiga mendoakan mayat. Dan sesudah *takbir* keempat mengucapkan salam." Kata Imam Syafi'i, al-Fatihah dibaca setelah *takbir* pertama, shalawat setelah *takbir* kedua, mendoakan mayat setelah *takbir* ketiga, dan membaca salam setelah *takbir* keempat."[1147] Pendapat Imam Ahmad bin Hanbal dan Dawud seperti pendapat Imam Syafi'i tersebut.

Silang pendapat ini terjadi disebabkan oleh adanya pertentangan antara praktik yang berlaku dengan hadits, dan juga oleh sebuah pertanyaan penting, apakah shalat yang dikerjakan pada umumnya itu sama seperti shalat jenazah? Yang dimaksud dengan praktik yang berlaku ialah fatwa Imam Malik tentang shalat jenazah yang berlaku di Madinah. Dan yang dimaksud dengan hadits tersebut adalah hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari Thalhah bin Abdullah bin Auf, ia bercerita,

صَلَّيْتُ خَلْفَ ابْنِ عَبَّاسٍ عَلَى جَنَازَةٍ فَقَرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَقَالَ: لِتَعْلَمُوْا أَنَّهَا السُّنَّةُ

"Aku ikut shalat jenazah di belakang Ibnu Abbas. Ia membaca al-Fatihah. Selesai shalat ia berkata, "Perlu kalian ketahui bahwa bahwa hal itu adalah sunnah."[1148]

1143 Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dan ad-Daruquthni. Kata at-Tirmidzi, hadits ini *gharîb*. Ibnu al-Qath-than menilai hadits ini mengandung *'illat*. Penilaian yang sama dikutip dari Ahmad, an-Nasa`i, Ibnu Mu'in, dan *al-Uqaili*. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/285.

1144 Ini pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* II/782. Dan juga pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Madûnah* I/160.

1145 Ini pendapat Imam Syafi'i dan Imam Ahmad. Lihat, *Mukhtashar al-Muzanî* I/782, dan *ar-Raudh al-Murbi'* I/242.

1146 Lihat, *al-Madûnah* I/185, dan *Badâ`i ash-Shanâ`i'* II/782.

1147 Dari ungkapan si penulis tadi dipahami bahwa seseorang membaca *al-Fâtihah* selelah setiap kali *takbir*. Padahal tidak demikian. Membaca al Fatihah pada *takbir* pertama, membacakan shalawat untuk Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* pada *takbir* kedua, dan mendoakan mayit pada *takbir* ketiga serta keempat. Diriwayatkan oleh Ahmad. Lihat, *al-Umm* I/240, dan *Manâr as-Sabîl* I/171.

1148 Diriwayatkan oleh Bukhâri, Abu Dawud, at-Tirmidzi yang menilainya *shahîh*, an-Nasa`i, Ibnu Hibban, dan al-Hakim. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/68.

Ulama-ulama yang cenderung mengunggulkan hadits Ibnu Abbas tersebut atas praktik yang berlaku di Madinah, dan menganggap sama antara shalat jenazah dengan shalat yang lain, mereka menetapkan bacaaan al-Fatihah setelah *takbir* pertama berdasarkan hadits Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Tidak ada shalat sama sekali kecuali dengan membaca induk Kitab (al-Fatihah)."*

Barangkali Imam Malik berpegang kepada segi lahiriah hadits yang menuturkan tentang doa Nabi ketika shalat jenazah, sedangkan hadits yang menuturkan bacaan al-Fatihah belum sempat beliau terima. Akibatnya pendapat ini bertentangan dengan hadits Ibnu Abbas, dan juga membatasi hadits yang berbunyi, "Tidak ada shalat sama sekali kecuali dengan membaca induk Kitab (al-Fatihah), hanya untuk selain shalat jenazah.

Ath-Thahawi meriwayatkan sebuah hadits yang bersumber dari Ibnu Syihab, dari Abu Umamah bin Sahal bin Hanif, seorang sahabat besar yang banyak ilmu, dan salah seorang putra veteran perang Badar, ia berkata, "Seorang sahabat Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* mengabarkan kepadanya bahwa yang dianjurkan dalam shalat jenazah ialah seorang Imam ber*takbir* lalu membaca al-Fatihah dengan suara berbisik, kemudian mendoakan mayat pada *takbir* berikutnya."

Lebih lanjut ia berkata, "Kemudian ketika aku ceritakan pengalaman itu kepada Muhammad bin Suwaid al-Fihri, ia berkata, "Aku juga telah mendengar Adh Dhah-hak bin Qa'is bercerita kalau Habib bin Maslamah juga mengatakan seperti yang kamu dengar dari Abu Umamah tadi."[1149]

3. Salam dalam Shalat Jenazah

Ulama-ulama ahli fiqih berselisih pendapat tentang salam dalam shalat jenazah, apakah cukup sekali atau dua kali? Menurut sebagian besar mereka, cukup sekali.[1150] Menurut sebagian ulama yang lain termasuk Imam Abu Hanifah,[1151] dua kali. Al-Muzani, salah seorang murid Imam Syafi'i, memilih pendapat yang kedua tadi. Tetapi salah satu versi pendapat Imam Syafi'i juga seperti itu.

Silang pendapat tersebut karena mereka berselisih tentang salam dalam shalat lima waktu yang di*qiyâs*kan dengan salam dalam shalat jenazah. Ulama-ulama yang cenderung pada satu kali salam dalam shalat *fardhu*, mereka mengatakan bahwa salam dalam shalat jenazah juga satu kali. Sebaliknya ulama-ulama yang cenderung pada dua kali salam dalam shalat *fardhu*, mereka mengatakan bahwa salam dalam shalat jenazah juga dua kali. Menurut mereka, jika hukum salam dalam shalat *fardhu* itu sunat, maka hukum salam dalam shalat jenazah juga sunat. Dan jika hukum salam shalat dalam shalat *fardhu* itu wajib, maka hukum salam dalam shalat jenazah juga wajib.

Mereka juga berbeda pendapat, apakah ucapan salam dalam shalat jenazah dibaca dengan suara keras atau pelan?

4. Posisi Berdiri Imam Terhadap Jenazah

Para ulama berbeda berpendapat tentang posisi berdiri Imam terhadap jenazah. Sebagian ulama mengatakan, Imam berdiri di tengah-

---

1149 Diriwayatkan oleh Imam Syafi'i dalam *Musnad asy Syâfi'i*. bersumber dari Abu Umamah bin Sahal sesungguhnya ia mendapatkan cerita dari seorang sahabat Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, bahwa sunnah yang diajarkan dalam shalat jenazah ialah, Imam *takbir*. Setelah *takbir* pertama ia membaca *al-Fâtihah* dengan suara pelan, lalu membacakan shalawat untuk Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dan mendoalan mayit, tanpa ada surat yang dibaca, selajutnya salam dengan suara pelan. Lihat, *al-Umm* I/240.

1150 Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/491. Juga pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Kâfî* I/228. dan salah satu versi pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Umm* I/240.

1151 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/291. Juga pendapat populer dari Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* V/228. Dan lihat, *Mukhtashar al-Muzanî bi Hâmisy al-Umm* I/182.

tengah jenazah, baik jenazah laki-laki maupun jenazah perempuan.[1152] Sebagian yang lain mengatakan, kalau jenazahnya perempuan, Imam berdiri di tengah-tengah jenazah. Tetapi kalau jenazahnya laki-laki, Imam berdiri di dekat kepalanya.[1153] Dan sebagian lagi mengatakan, Imam berdiri di dekat dada jenazah, baik laki-laki atau perempuan. Inilah pendapat Ibnu al-Qasim dan Imam Abu Hanifah.[1154] Sementara menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i, tidak ada ketentuannya.[1155] Juga ada sebagian ulama lagi yang mengatakan, Imam bebas berdiri di posisi mana saja, baik untuk jenazah laki-laki maupun jenazah perempuan.

Silang pendapat tersebut muncul karena adanya beberapa hadits tentang hal ini yang berbeda-beda. al-Bukhari dan Muslim meriwayatkan sebuah hadits yang bersumber dari Samurah bin Jundub, ia berkata,

صَلَّيْتُ خَلْفَ رَسُوْلِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أُمِّ كَعْبٍ مَاتَتْ وَهِيَ نُفَسَاءُ فَقَامَ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلصَّلَاةِ عَلَى وَسَطِهَا

"Aku ikut di belakang Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam ketika beliau menshalati jenazah ibunda Ka'ab yang meninggal dunia karena melahirkan. Beliau berdiri di arah tengah jenazah itu."[1156]

Abu Dawud meriwayatkan sebuah hadits yang bersumber dari Hammam bin Ghalib, ia bercerita,

صَلَّيْتُ مَعَ أَنَسِ ابْنِ مَالِكٍ عَلَى جَنَازَةِ رَجُلٍ فَقَامَ حِيَالَ رَأْسِهِ، ثُمَّ جَاءُوْا بِجَنَازَةِ امْرَأَةٍ فَقَالُوا: يَا أَبَا حَمْزَةَ صَلِّ عَلَيْهَا فَقَامَ حِيَالَ وَسَطِ السَّرِيْرِ فَقَالَ الْعَلَاءُ بْنُ زِيَادٍ، هَكَذَا رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي عَلَى الْجَنَائِزِ، كَبَّرَ أَرْبَعًا وَقَامَ عَلَى الْجَنَائِزِ الْمَرْأَةِ مَقَامَكَ مِنْهَا، وَمِنَ الرَّجُلِ مَقَامَكَ مِنْهُ؟ قَالَ: نَعَمْ

Aku turut menshalati jenazah seorang laki-laki bersama Anas bin Malik. Ia berdiri di dekat kepala jenazah. Lalu beberapa orang muncul dengan mengusung jenazah seorang perempuan. Mereka berkata kepada Anas, "Wahai Abu Hamzah, tolong shalati jenazah perempuan ini." Ia lalu berdiri di depan perut jenazah itu. Al-A'la bertanya, "Begitukah yang pernah Anda lihat Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menshalati beberapa jenazah. Beliau bertakbir empat kali, dan berdiri menghadap jenazah perempuan maupun laki-laki seperti posisi Anda sekarang ini?" Anas menjawab, "Ya."[1157]

Para ulama berbeda pendapat tentang pemahaman apa yang bisa ditarik dari apa yang pernah dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tersebut. Sebagian mereka berpendapat, posisi berdiri beliau yang tidak menetap ini menunjukkan hukum mubah tanpa ada ketentuan. Sebagian lagi berpendapat,

1152 Salah satu versi pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/75. Juga salah satu versi pendapat yang dikutip oleh Ibnu Ghunaim dari Imam Malik. Lihat, *Hâsyiyah al-Adawi* II/128.

1153 Juga pendapat ulama-ulama mazhab Zhâhiri. Lihat, *al-Muhalla* V/229. Menurut Imam Ahmad, berdiri di dekat dada mayit laki-laki, dan berdiri di tengah-tengah mayat perempuan. Lihat, *ar-Raudh an-Nada*, hal. 125.

1154 Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/779. Dalam masalah ini Imam Syafi'i tidak punya pendapat yang konkret. Lihat, *Hâsyiyah al 'Adawi 'ala al-Kharsyî* II/128, dan *al-Majmû'* V/174.

1155 Menurut pendapat populer dari Imam Malik, berdiri di tengah-tengah mayat laki-laki, dan berdiri di dekat pundak mayat perempuan. Menurut ulama-ulama mazhab Syafi'i, Imam berdiri di dekat kaki mayat perempuan.

1156 Hadits ini diriwayatkan oleh jama'ah. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* IV/75.

1157 Diriwayatkan oleh Ahmad, Ibnu Majah, at-Tirmidzi, dan Abu Dawud. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* IV/75.

bahwa berdiri beliau pada posisi tertentu tersebut menunjukkan kalau hal itu dianjurkan dan ada ketentuannya. Mereka yang berpendapat seperti ini terdiri dari dua kelompok. Sebagian mereka berpegang pada hadits Samurah bin Jundub yang telah disepakati ke*shahîh*annya. Kata mereka, dalam hal ini jenazah perempuan dan jenazah laki-laki diberlakukan sama, karena hukum aslinya adalah sama, kecuali bila ada ketentuan syariat yang membedakannya. Dan sebagian lagi menilai *shahîh* hadits Ibnu Ghalib. Kata mereka, dalam hadits ini ada tambahan yang tidak terdapat dalam hadits Samurah bin Jundub. Dan hadits inilah yang lebih patut untuk dijadikan sebagai rujukan. Jadi, di antara kedua hadits tersebut sama sekali tidak ada pertentangan. Perihal pendapat Ibnu al-Qasim dan Imam Abu Hanifah, setahu kami satu-satunya sandarannya hanyalah pada hadits yang bersumber dari Ibnu Mas'ud.

5. Urutan Posisi Jenazah Laki-Laki dan Jenazah Perempuan Jika Dishalatkan Bersama-Sama

Para ulama berbeda pendapat tentang urutan posisi jenazah laki-laki dan jenazah perempuan jika dishalatkan bersama-sama. Kata sebagian besar ulama ahli fiqih, posisi jenazah laki-laki tepat di sisi Imam, dan posisi jenazah perempuan di urutan berikutnya. Dan sebagian ulama yang lain justru berpendapat yang sebaliknya. Tetapi juga ada yang mengatakan, jenazah keduanya masing-masing dishalati secara tersendiri.[1158]

Akar perbedaan pendapat tersebut diduga kuat adalah karena pertimbangan syariat. Artinya, dalam hal ini harus ada ketentuan syariat yang tegas. Itulah sebabnya mayoritas ulama, dalam hal ini, menganggap tidak adanya aturan syariat. Seandainya ada, tentu hal itu sudah dijelaskan kepada manusia.

Pendapat mayoritas ulama yang menempatkan jenazah laki-laki tepat di depan Imam, adalah berdasarkan sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Malik dalam al-*Muwatha'*, "Di Madinah sesungguhnya Utsman bin Affan, Abdullah bin Umar, dan Abu Hurairah pernah menshalati jenazah laki-laki dan jenazah perempuan dengan sekaligus. Mereka meletakkan jenazah laki-laki tepat di depan Imam, dan meletakkan jenazah perempuan di urutan berikutnya."[1159]

Diriwayatkan oleh Abdurrazzaq, dari Ibnu Juarij, dari Nafi', dari Ibnu Umar, "Sesungguhnya ia juga pernah menshalati jenazah seperti itu. Waktu itu ada Ibnu Abbas, Abu Hurairah, Abu Sa'id al-Khudri, dan Abu Qatadah. Yang bertindak sebagai Imamnya ialah Sa'id bin al-'Ash.[1160] Selesai shalat Ibnu Umar bertanya kepada mereka tentang hal itu, atau ia menyuruh seseorang untuk bertanya kepada mereka. Dan mereka menjawab, "Inilah yang sunat."[1161]

Para ulama yang meletakkan jenazah laki-laki tepat di depan Imam, barangkali mereka menyamakannya dengan tata cara shalat jamaah, yakni makmum laki-laki tepat di belakang Imam, dan makmum perempuan menyusul di

---

1158 Yang pertama ialah pendapat Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* II/219, *al-Kharsyî 'ala Mukhtashar Khalîl* II/125, *al-Majmû'* V/177, dan *al-Mughnî* II/560. Dan kedua ialah pendapat *al-Qasim* bin Muhammad bin Abu Bakar, al-Hasan al-Bashri, dan Salim bin Abdullah. Dan yang ketiga ialah salah satu versi pendapat Imam Abu Hanifah.

1159 Lihat, *al-Muwatha'* I/230.

1160 Yakni Sa'id bin al Ash bin Sa'id bin al-Ash bin Umayyah, lahir pada tahun hijri. dan ayahnya dibunuh oleh Ali pada Perang Badar. Sa'id adalah salah seorang tokoh bangsawan Bani Umayyah yang terkenal dermawan dan fasih. Oleh khalifah Utsman ia diangkat sebagai salah seorang sekretaris mushaf, kemudian diangkat sebagai gubernur di Kufah. Ia ikut berjasa menaklukkan wilayah Jurjania dan Tibristan (dua kota di Persia (Iran)-ed). Ia pernah dikecam oleh khalifah Mu'awiyah karena absen dalam sebuah peperangan. Tetapi kemudian ia diangkat sebagai gubernur Madinah. Lihat, *Tajrîd Asmâ' ash-Shahâbah* I/222.

1161 Diriwayatkan oleh al-Baihaqi, ad-Daruquthni, an-Nasa'i dalam *al-Mujtaba*, dan Ibnu al-Jarud dalam *al-Muntaqa*. Kata al-Hâfizh, *isnâd*nya *shahîh*. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/76.

belakangmya, berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* "Tempatkanlah mereka (jama'ah kaum wanita) di belakang, sebagaimana Allah menciptaan mereka belakangan."

Para ulama yang meletakkan jenazah perempuan tepat di depan Imam, mereka berdalih karena mendahulukan jenazah laki-laki berarti menempatkannya lebih dekat dengan kiblat daripada jenazah perempuan. Jadi, posisi jenazah perempuan tepat di depan Imam. Sementara para ulama yang berpendapat untuk menshalati jenazah laki-laki terpisah dengan jenazah perempuan, karena mereka menempuh cara yang hati-hati agar tidak melanggar larangan. Disebabkan tidak ada hadits yang menjelaskannya, maka hukum asalnya bisa mubah dan juga bisa haram. Jadi, sebaiknya dihindari saja.

6. Makmum yang Terlambat dari Sebagian *Takbir* dalam Shalat Jenazah

Para ulama berselisih pendapat tentang seorang makmum yang terlambat dari sebagian *takbir* dalam shalat jenazah, apakah ia bisa langsung ikut ber*takbir* atau tidak? Dan apakah ia harus meng*qadha' takbir* yang telah tertinggal atau tidak? Jika harus meng*qadha'* atau mengulang, apakah ia harus membaca doa di tengah *takbir* atau tidak?

Pendapat Imam Malik yang dikutip oleh al-Asyahab menyatakan, ia harus langsung ber*takbir* begitu memasuki shalat. Inilah salah satu versi pendapat Imam Syafi'i.[1162] Kata Imam Abu Hanifah, ia harus menunggu sampai sang Imam ber*takbir*, lalu ia mengikutinya. Inilah pendapat Imam Malik yang dikutip oleh Ibnu al-Qasim. Imam Malik meng*qiyâs*kannya dengan *takbir* dalam shalat-shalat *fardhu.* pada saat shalat *fardhu.*

Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan Imam Syafi'i sepakat, makmum tersebut harus meng*qadha' takbir* yang tertinggal. Tetapi Imam Abu Hanifah mengharuskan bacaan doa di setiap *takbir.* Sementara menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i, bacaan doa tersebut dibaca sekalipun dengan berturut-turut.[1163] Kesepakatan mereka atas keharusan meng*qadha'*, adalah berdasarkan pengertian umum sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* "Apa yang masih kalian dapati maka shalatlah. Dan apa yang telah tertinggal dari kalian maka sempurnakanlah."

Ulama-ulama yang menganggap keumuman hadits tersebut mencakup *takbir* dan doa, mereka mengatakan bahwa *takbir* dan bacaan doa yang tertinggal harus disempurnakan. Sebaliknya ulama-ulama yang mengecualikan doa daripadanya, mereka mengatakan bahwa yang di*qadha'* hanya *takbir*nya saja. Men*takhsîsh* (rinci) doa dari cakupan umum tersebut adalah termasuk dalam kaidah men*takhsîsh* yang umum dengan *qiyâs.* Imam Abu Hanifah berpegang pada yang umum. Sementara mereka berpegang pada yang khusus.

7. Shalat di Kuburan bagi Orang yang Terlambat Menshalati Jenazah

Para ulama ahli fiqih berbeda pendapat tentang shalat di kuburan bagi orang yang terlambat menshalati jenazah. Kata Imam Malik, ia tidak boleh shalat di kuburan.[1164] Menurut Imam Abu Hanifah, yang boleh shalat di kuburan hanya walinya saja jika ia terlambat menshalatinya.[1165] Imam Syafi'i, Imam Ahmad, Dawud,

1162 Lihat, *al-Kâfî*, hal. 238, dan *al-Majmû'* V/191. Ini juga salah satu versi pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/496.

1163 Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/784. Lihat, *al-Kâfî* I/139. Dan lihat, *al-Majmû'* V/191.

1164 Menurut Imam Malik, orang yang terlambat menshalati jenazah, ia tidak boleh menshalatinya ketika ia sedang berada di kubur. Kecuali jika sudah dikebumikan. Jika hendak dishalati harus dikeluarkan, asalkan belum berubah, Jika sudah berubah, wajib dishalati di kuburnya, asal tidak terlalu lama. Lihat, *al-Kharsyî 'ala Mukhtashar Khalîl* II/.142.

1165 Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* II/224.

dan beberapa ulama memperbolehkannya.[1166] Ulama-ulama yang sepakat memperbolehkan shalat di kuburan mensyaratkan mayat baru saja dikubur. Jadi, belum sampai terlalu lama. Mereka berbeda pendapat tentang batas waktunya. Namun yang jelas maksimal satu bulan setelah penguburan.

Perbedaan pendapat tadi muncul disebabkan oleh adanya pertentangan antara amal dan hadits tentang hal itu. Yang menyangkut soal amal atau praktik, Ibnu al-Qasim mengatakan, "Aku bertanya kepada Imam Malik tentang hadits yang menerangkan bahwa sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* pernah menshalati jenazah seorang wanita di kuburnya." Imam Malik menjawab, "Haditsnya memang ada, tetapi para sahabat tidak mengamalkannya. Padahal hadits tersebut sudah disepakati *shahîh*."

Kata Imam Ahmad bin Hanbal, ada enam riwayat hadits yang menerangkan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah shalat di atas kubur. Bahkan ada sebagian ulama ahli hadits yang menambahkan tiga riwayat lagi, sehingga jumlah menjadi sembilan. al-Bukhari dan Muslim meriwayatkan sebuah hadits yang bersumber dari Abu Hurairah,[1167] sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* pernah shalat jenazah di atas kubur. Imam Malik meriwayatkan sebuah hadits yang bersumber dari Abu Umamah tentang hal yang sama.[1168] Ibnu Wahab juga meriwayatkan sebuah hadits dari Imam Malik seperti pendapat Imam Syafi'i. Dan Imam Abu Hanifah, seperti kebiasaannya, menolak menerima hadits *ahad* jika terjadi perbedaan di kalangan mereka, karena ia khawatir hadits tersebut sudah di*nasakh*. Dan kata al-Qadhi, sebuah hadits bisa dijadikan sebagai dalil kalau para sahabat mengamalkannya.

B. ORANG YANG DISHALATI DAN ORANG YANG PALING PATUT MENJADI IMAM SHALAT JENAZAH

Sebagian besar ulama sepakat, boleh menshalati jenazah setiap orang yang telah berikrar mengucapkan kalimat *Lâ ilâha illallâh*. Dalam masalah ini terdapat sebuah hadits yang menyatakan bahwa sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Shalatilah orang yang pernah mengucapan Lâ ilâha illallâh (tidak ada Tuhan selain Allah)."*[1169]

1166 Lihat, *al-Majmû'* V/197. dan lihat, *al-Mughnî* II/511.

1167 Diriwayatkan oleh Bukhâri bersumber dari Abu Hurairah, sesungguhnya seorang negro yang biasa menyapu masjid meninggal dunia tanpa diketahui oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Pada suatu ketika teringat orang itu, beliau bertanya, *"Apa yang dilakukan orang itu?"* Para sahabat menjawab, *"Ia sudah mati, wahai Rasulullah."* Beliau bertanya kembali, *"Kenapa kalian tidak memberitahukannya padaku?"* Mereka menjawab, *"Dia itu orang yang suka begini dan begitu."* Mereka menceritakan kisahnya dengan nada mengejek. Beliau bersabda, *"Tunjukkan aku kuburnya."* Beliau lalu mendatangi kuburnya dan shalat di sana. Lihat, *shahîh Bukharî Ma'a Irsyâd as-Sârî* II/422. Juga diriwayatkan oleh Muslim dalam bab: *Shalat di Atas Kubur*, hadits nomor 71. Lihat, *at-Talkhîsh* II/125.

1168 Bersumber dari Umamah bin Sahal sesungguhnya ia mendapat cerita bahwa ada seorang wanita miskin jatuh sakit. Ia lalu memberitahukannya kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yang memang suka menjenguk orang-orang miskin, dan menanyakan keadaan mereka. Beliau bersabda, *"Kalau ia meninggal dunia, tolong kalian beritahu aku."* Pada suatu malam ada usungan jenazah lewat. Tetapi mereka merasa tidak enak bila membangunkan beliau. Pagi harinya beliau mendengar khabar tentang wanita itu yang sudah dikubur. Beliau bersabda, *"Bukankah aku sudah menyuruh kalian untuk memberitahukan aku?"* Mereka menjawab, *"Kami tidak ingin membangunkan Anda malam-malam, wahai Rasulullah."* Akhirnya beliau keluar ke kubur itu dengan mereka. Beliau shalat jenazah berjama'ah di sana dengan empat kali *takbir*. Lihat, *Al Muwatha`* II/227.

1169 Hadits ini diriwayatkan oleh ad-Daruquthni. Dan di dalam *isnâd*nya terdapat nama Utsman bin Abdurrahman, seorang perawi yang dianggap berdusta oleh Yahya bin Mu'in.
Ia juga meriwayatkannya dari jalur lain, dan di dalam *isnâd*nya terdapat nama Khalid bin Ismail, seorang perawi yang haditsnya ditinggalkan. Dan ia juga meriwayatkannya dari jalur lain lagi, dan di dalam *isnâd*nya terdapat nama Abul Walid al-Makhzumi. ath-Thabarani meriwayatkannya dari jalur *sanad* Mujahid dari Ibnu Umar, dan di dalamnya terdapat nama Muhammad bin al-Fadhal, seorang perawi yang haditsnya ditinggalkan. Ia juga meriwayatkannya dari jalur *sanad* lain lagi dari Ibnu Umar, dan di dalamnya terdapat nama Utsman bin Abdullah al-Utsmani, seorang perawi yang haditsnya ditinggalkan. Ibnu Adi menilai hadits ini *maudû'*. Lihat, *Nail al-Authâr* II/186.

Hal itu berlaku termasuk bagi orang yang biasa melakukan dosa besar atau mempraktikkan bid'ah-bid'ah. Namun Imam Malik menghukumi makruh jika orang-orang saleh ikut menshalati jenazah orang yang seperti itu. Ia juga tidak setuju seorang Imam ikut menshalati jenazah orang yang ia jatuhi hukuman *hadd*.[1170]

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum menshalati jenazah orang yang mati bunuh diri. Sebagian mereka mengatakan, orang seperti itu tidak boleh dishalati.[1171] Sebagian yang lain memperbolehkannya.[1172] Sebagian lagi melarang menshalati jenazah orang yang biasa melakukan dosa-dosa besar, para penjahat, dan para pembuat bid'ah. Perbedaan pendapat para ulama tentang masalah ini, tidak lepas dari perbedaan mereka tentang masalah shalat itu sendiri. Tentang orang-orang yang suka melakukan bid'ah, silang pendapat terletak pada pandangan para ulama apakah mereka itu dianggap kafir karena perbuatannya tersebut atau tidak. Yang menganggap mereka kafir, meskipun dengan menggunakan pena'wilan yang cukup jauh, mengatakan bahwa orang-orang seperti itu tidak boleh dishalati. Sementara yang tidak menganggap mereka kafir, karena orang-orang itu hanya mendustakan Rasul *shallallahu alaihi wa sallam,* memperbolehkan menshalati mereka.

Tetapi para ulama sepakat melarang menshalati jenazah orang munafik, meskipun ia pernah berikrar mengucapkan kalimat syahadat, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat **at-Taubah ayat 84:**

وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ﴿٨٤﴾

"Dan janganlah kamu sekali-kali menshalati jenazah salah seorang di antara mereka (orang-orang munafik), dan janganlah kamu berdiri di atas kuburnya."

Perihal silang pendapat para ulama tentang larangan menshalati jenazah orang yang suka melakukan dosa-dosa besar, alasan satu-satuya ialah berdasarkan pendapat yang menyatakan bahwa ia dianggap kafir karena dosanya. Namun ini bukan pendapat ulama Ahlus Sunnah. Oleh sebab itu, mayoritas ulama para ulama ahli fiqih tidak patut melarang menshalati jenazahnya. Dan alasan kenapa Imam Malik menghukumi makruh menshalati jenazah orang yang ahli bid'ah, adalah untuk memberi peringatan keras sebagai sanksi terhadap mereka. Imam Malik tidak setuju seorang *qâdhi* (hakim/jaksa) dilarang menshalati orang yang mati karena ia dijatuhi hukuman *hadd,* karena meskipun Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tidak menshalati jenazah Ma'iz, tetapi beliau tidak melarang para sahabat menshalati jenazahnya, sebagaimana keterangan dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud.[1173]

Menurut ulama-ulama mazhab Hanafi, jenazah orang yang (sebelum mati) telah mengucapkan kalimat syahadat itu dishalati, kecuali para pembontak dan para penyamun. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/776.

Menurut Imam Syafi'i, orang yang dihukum pancung karena berzina, orang yang dibunuh karena dihukum *qishâsh*, para pemberontak, anak-anak zina, para koruptor harta *ghanîmah* yang tidak ikut perang, dan lain sebagainya, mayat mereka semua dimandikan dan dishalati. Lihat, *al-Majmû'* V/211.

Dan menurut Imam Ahmad, seorang kepala pemerintahan atau kepala daerah tidak dianjurkan menshalati jenazah seorang koruptor. Tetapi orang lain boleh menshalatinya. Lihat, *ar-Raudh al-Murbi'* I/346.

1170 Seorang Imam tidak perlu menshalati para penyeru bid'ah, orang-orang yang suka melakukan dosa-dosa besar secara terang-terangan, dan orang-orang yang dibunuh karena dihukum *hadd*. Tetapi keluarga mereka dan kaum muslimin pada umumnya boleh menshalati mereka. Lihat, *al-Kâfî* I/240.

1171 Menurut Imam Ahmad, tidak dishalati. Lihat, *ar-Raudh al-Murbi'* I/246.

1172 Menurut Imam Malik, ia dan setiap muslim yang melakukan tindak kriminal harus dishalati. Lihat, *al-Kâfî*, hal. 240. Demikian pula menurut Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* V/216. Dan juga menurut ulama-ulama mazhab Hanafi. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/ 776.

1173 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dari hadits Abu Barazah al-Aslami. Kata asy-Syaukani, di dalam *isnâd*nya terdapat beberapa perawi yang tidak diketahui identitasnya. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/55.

Yang diperdebatkan oleh para ulama ialah tentang menshalati jenazah orang yang mati bunuh diri. Soalnya ada sebuah hadits bersumber dari Jabir bin Samurah yang menyatakan, *"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam tidak berkenan menshalati jenazah orang yang mati bunuh diri."*[1174]

Ulama-ulama yang menilai hadits ini *shahîh*, mereka mengatakan bahwa jenazah orang seperti itu tidak boleh dishalati. Sebaliknya ulama-ulama yang menilai hadits ini tidak *shahîh*, mereka mengatakan bahwa hukum orang yang mati bunuh diri itu sama dengan hukum orang Islam pada umumnya, walaupun ia kelak akan masuk neraka seperti yang dijelaskan dalam suatu hadits. Namun ia bukan termasuk orang-orang yang akan kekal di neraka, karena betapapun ia tetap berstatus sebagai mukmin. Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda mengutip firman Allah kepada malaikat,

أَخْرِجُوْا مِنَ النَّارِ مَنْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنَ الْإِيْمَانِ

"Keluarkanlah dari neraka orang yang di dalam hatinya masih ada iman seberat biji zarrah (atom) pun."[1175]

Para ulama juga terlibat silang pendapat tentang orang yang gugur sebagai *syahîd* di medan perang. Kata Imam Malik dan Imam Syafi'i, ia tidak perlu dishalati dan juga dimandikan.[1176] Tetapi kata Imam Abu Hanifah, ia harus dishalati dan tidak perlu dimandikan.[1177]

Pangkal perbedaan pendapat tersebut, karena beragamnya beberapa hadits yang menyingung tentang hal itu. Abu Dawud meriwayatkan hadits yang bersumber dari Jabir, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh untuk mengurus para kurban *syahîd* Perang Uhud. Mereka dikubur dengan pakaiannya tanpa dishalati dan tanpa dimandikan."[1178]

Disebutkan dalam sebuah hadits *musnad* yang bersumber dari Ibnu Abbas, *"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menshalati para kurban tewas Perang Uhud termasuk Hamzah tanpa dimandikan dan tanpa ditayamumi."*[1179]

Hadits senada juga diriwayatkan dari Abu Malik al-Ghifari. Juga diriwayatkan,

أَنَّ اَعْرَابِيًّا جَاءَهُ سَهْمٌ فَوَقَعَ فِي حَلْقِهِ فَمَاتَ فَصَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ: إِنَّ هٰذَا

1174 Diriwayatkan oleh jama'ah, kecuali Bukhâri, *"Sesungguhnya ada seseorang melakukan bunuh diri dengan menggunakan beberapa anak panah bermata lebar. Dan Nabi shallallahu alaihi wa sallam tidak berkenan menshalatinya."* Lihat, *Nail al-Authâr* IV/52.
Perawi hadits ini ialah Jabir bin Samurah bin Janadah bin Jundub al-Amiri as-Sawa'i. Ada yang mengatakan, ia adalah Badal Janadah Amr alias Abu Khalid. Ada yang mengatakan, ia adalah Abu Khalid. Dan ada yang mengatakan, ia adalah Abu Abdullah, sekutu Bani Zahrah. Anak-anaknya ialah Khalid, Muslim, Abu Ja'far, dan Jubair. Ada beberapa perawi yang meriwayatkan darinya. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah* I/72.

1175 Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Ini adalah bagian dari hadits Anas *radhiyallahu 'anhu* tentang syafa'at.

1176 Menurut Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad, orang *syahid* yang tewas dalam medan perang tidak dimandikan dan dishalatkan. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 102. Lihat, *al-Majmû'* V/209. Dan lihat, *al-Mughnî* II/229.

1177 Pendapat Imam Abu Hanifah, *syahid* yang sama seperti *syahid-syahid* Perang Uhud tidak dimandikan, tetapi dishalati. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/405-410.

1178 Diriwayatkan oleh para pemilik kitab Sunan, dan dinilai *shahîh* oleh at-Tirmidzi. Lihat, *Subûl as-Salâm* II/97.

1179 Diriwayatkan oleh Ibnu Ishak bersumber dari Ibnu Abbas, ia berkata, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menyuruh untuk mengurus mayat Hamzah. Setelah ditutup dengan mantel, beliau menshalatinya, dan bertakbir tujuh kali. Kemudian dibawalah beberapa korban Perang Uhud. Setelah diletakkan di dekat Hamzah, mereka juga dishalati. Karena mayat Hamzah ada di dekat mereka, sehingga dishalati sampai sebanyak tujuh puluh dua kali."*
Kata asy-Syaukani, di dalam *isnâd*nya terdapat nama seorang perawi yang tidak jelas. Soalnya Ibnu Ishak mengatakan, aku mendapatkan cerita dari orang yang tidak aku curigai, dari Muqsim budak Ibnu Abbas. Kata as-Suhaili, jika yang dimaksud oleh Ibnu Ishak adalah al-Hasan bin Umarah, maka ia adalah seorang perawi yang *dha'if*, sehingga haditsnya tidak bisa dijadikan *hujjah*. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/49.

عَبْدُكَ خَرَجَ مُجَاهِدًا فِي سَبِيْلِكَ، فَقُتِلَ شَهِيْدًا وَأَنَا شَهِيْدٌ عَلَيْهِ

Sesungguhnya ada seorang dusun yang terkena bidikan anak panah pada lehernya sehingga ia tewas. Setelah menshalatinya, Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* berdoa, *"Sesungguhnya ia adalah seorang hamba yang maju ke medan perang sebagai pejuang di jalan-Mu. Ia gugur sebagai syahîd, dan aku orang yang menjadi saksinya."*[1180]

Masing-masing dari kedua belah pihak mengunggulkan hadits-hadits yang mereka Jadikan sebagai dasar. Ulama-ulama dari kalangan mazhab Syafi'i menganggap hadits Ibnu Abbas cacat. Kata mereka, hadits ini diriwayatkan oleh Abu Zannad, seorang perawi yang mengalami lemah ingatan pada akhir usianya. Syu'bah juga mencelanya. Dan menurut mereka, hadits-hadits *mursal* tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah*.

Para ulama berselisih pendapat tentang kapan jenazah seorang bayi wajib dishalati. Kata Imam Malik, bayi dishalati ketika ia lahir dengan bersuara menjerit. Inilah pendapat yang dijadikan pegangan oleh Imam Syafi'i.[1181] Kata Imam Abu Hanifah, jenazah bayi yang sudah ditiupi nyawa harus dishalati, yakni setelah ia berada dalam kandungan selama empat bulan atau lebih. Dan inilah pendapat yang dibuat pegangan oleh Ibnu Abu Laila.[1182]

Silang pendapat ini muncul akibat adanya pertentangan antara yang bersifat mutlak dan yang bersifat terbatas. Sesungguhnya diriwayatkan oleh at-Tirmidzi sebuah hadits yang bersumber dari Jabir bin Abdullah, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau bersabda,

اَلطِّفْلُ لَا يُصَلَّى عَلَيْهِ وَلَا يَرِثُ وَلَا يُوْرَثُ حَتَّى يَسْتَهِلَّ صَارِخًا

"Bayi tidak dishalati, tidak bisa menerima warisan, dan tidak diwarisi hartanya sampai ia mulai bersuara."[1183]

Diriwayatkan dari al-Mughirah bin Syu'bah, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau bersabda, *"Bayi itu dishalati."*[1184]

1180 Diriwayatkan oleh an-Nasa`i. Disebutkan, sesungguhnya orang dusun itu mati *syahid*, lalu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menshalatinya. Di antara doa yang beliau panjatkan ialah, *"Sesungguhnya ia adalah seorang hamba yang maju ke medan perang sebagai pejuang di jalan-Mu, dan ia gugur di jalan-Mu."*
Kata al-Baihaqi, mungkin orang itu mati tidak di medan perang. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/48.

1181 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 102, dan *al-Majmû'* V/202.

1182 Menurut Imam Abu Hanifah, tidak dishalat bayi yang lahir dalam keadaan sudah meninggal dunia, kecuali jika ia sempat menjerit. Jeritan itu menunjukkan bahwa ia pernah hidup. Oleh karena itu, ia tidak bisa menerima waris dan mewarisi. Menurut Muhammad, tentang bayi keguguran yang sudah tercipta, ia tidak dimandikan dan dikafani. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* II/260.
Sementara menurut Imam Ahmad, bayi keguguran yang sudah berusia empat bulan harus dimandikan dan dishalati, meskipun tidak sempat menjerit. Lihat, *ar-Raudh al-Murbi'* I/225. Tetapi menurut ulama-ulama mazhab Syafi'i, harus dimandikan namun tidak dishalati. Ini yang ditetapkan dalam *al-Umm*. Lihat, *al-Majmû'* V/204.

1183 Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi, an-Nasa`i, dan Ibnu Majah bersumber dari Abu az-Zubair dari Jabir. Kata az-Zaila'i, para ulama ahli hadits meragukan hadits ini. Sebagian perawinya meriwayatkannya dari Abu az-Zubair secara *marfû'*, dan sebagian meriwayatkannya dari Abu az-Zubair secara *mauqûf*. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/277.

1184 Diriwayatkan oleh empat Imam pemilik kitab Sunan, dengan redaksi, *"Bayi keguguran itu dishalati, dan kedua orang tuanya didoakan semoga mendapatkan ampunan serta rahmat."* Kata at-Tirmidzi, hadits ini *hasan shahîh*. al-Hakim meriwayatkannya dalam *al-Mustadrak*. Katanya, atas syarat Bukhâri, dan di dalam *isnâd*nya ada kekacauan. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/276.
Kata al-Hakim, seperti yang dikutip oleh al-Hâfizh, hadits ini *shahîh* atas syarat Bukhâri. Tetapi ath-Thabarani meriwayatkannya secara *mauqûf* pada al-Mughirah. Katanya, hadits ini tidak dianggap *marfû'* oleh Sufyan. Ia mengunggulkannya sebagai hadits *mauqûf* dalam kitabnya *al-'Ilal*. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Adi, dan di dalam *isnâd*nya terdapat nama Amr bin Khalid, seorang perawi yang haditsnya diabaikan. Lihat, *Talkhîsh al Habîr* II/114.
Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi, an-Nasa`i, Ibnu Majah, dan al-Baihaqi dari hadits Jabir, *"Jika bayi keguguran sempat menjerit harus dishalati."* Kata al-Hâfizh, tetapi di dalam *isnâd*nya terdapat nama Ismail al-Makki, seorang perawi yang *dha'îf*. Kata at-Tirmidzi, hadits ini diriwayatkan oleh Asy'ats dan yang lain dari Ibnu az-Zubair dan dari Jabir secara *mauqûf*. an-Nasa`i juga menyatakan seperti itu. Kata ad-Daruquthni dalam *al-'Ilal*, tidak benar kalau hadits ini *marfû'*. al-Hakim menilainya *shahîh* atas syarat Bukhâri dan

Ulama-ulama yang cenderung pada hadits Jabir mengatakan bahwa hadits al-Mughirah yang bersifat umum tersebut ditafsiri oleh hadits Jabir. Artinya, kalau bayi sudah bersuara, maka harus dishalati. Sebaliknya ulama-ulama yang cenderung pada hadits al-Mughirah mengatakan, jika bayi sudah bergerak berarti ia sudah pernah hidup, dan hukumnya sama seperti orang muslim pada umumnya. Padahal setiap muslim yang pernah hidup lalu meninggal dunia, jenazahnya wajib dishalati. Ini hukum yang bersifat umum, dan hadits al-Mughirah tadi bersifat khusus. Kira-kira seperti inilah tinjauan dengan menggunakan pendekatan *qiyâs*.

Malah ada sebuah pendapat yang kontroversial, yakni bahwa bayi tidak dishalatkan secara mutlak. Diriwayatkan oleh Abu Dawud, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tidak menshalati putranya yang meninggal dunia dalam usia delapan bulan."[1185]

Tetapi juga ada riwayat yang menyebutkan, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menshalati putranya yang meninggal dunia dalam usia tujuh puluh hari.

Selanjutnya para ulama berselisih pendapat tentang anak orang kafir yang ditawan, apakah kalau ia mati jenazahnya dishalati? Kata Imam Malik mengutip pendapat ulama-ulama Bashrah, bahwa anak orang kafir yang memerangi kaum muslimin tidak dishalati sampai ia mengerti tentang Islam, baik ia ditawan bersama orang tuanya atau tidak. Jadi, status hukumnya sama seperti status hukum kedua orang tuanya. Kecuali kalau kemudian ayahnya masuk Islam. Maka ia ikut kepada sang ayah, bukan ibu.[1186] Imam Syafi'i setuju pada pendapat Imam Malik. Tetapi jika salah satu dari orang tuanya masuk Islam, baik ayah atau ibunya, ia ikut padanya. Jadi, bukan tergantung pada sang ayah saja, seperti pendapat Imam Malik.

Kata Imam Abu Hanifah, anak orang kafir yang ditawan harus dishalati, karena status hukumnya sama seperti orang Islam yang menawannya.[1187] Dan kata al-Auza'i, jika anak tersebut menjadi budak milik orang Islam dengan cara dibeli lalu ia meninggal dunia maka jenazahnya dishalati. Inilah yang berlaku dan berdasaran fatwa. Para ulama sepakat, jika anak ini

---

Muslim. Tetapi ia ragu, karena Ibnu az-Zubair bukan termasuk syarat Bukhâri. Faktor *mu'an'an* adalah *'illat* dalam hadits ini, meskipun dinilai *mahfûzh* oleh Sufyan ats-Tsauri. Lihat, *at-Talkhîsh* II/112.

1185 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan oleh Ahmad dalam *Musnad Ahmad* bersumber dari Aisyah, dia berkata, *"Ibrahim putra Nabi shallallahu alaihi wa sallam meninggal dunia dalam usia delapan belas bulan, dan beliau tidak menshalatinya."* Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/280. Demikian pula yang diriwayatkan oleh al-Bazzar dalam *Musnad al-Bazzar*, dan oleh Abu Ya'la dalam Musnad Abi Ya'la. al-Khithabi menuturkan riwayat *mursal* Atha', dan mengatakan. Ia dan lainnya mengemukakan beberapa alasan yang sangat lemah tentang kenapa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tidak menshalati putranya itu. Diantaranya, karena beliau sedang sibuk melakukan shalat gerhana matahari, atau beliau mengandalkan keutamaan *nubuwat* sebagaimana keutamaan *syahid* bagi para *syuhadâ'*, Ada yang mengatakan, seorang nabi itu tidak perlu menshalati sesama nabi. Sebab, seandainya Ibrahim dikaruniai usia panjang, pasti ia akan menjadi seorang nabi.

Hadits-Hadits yang menyatakan bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menshalati putranya si Ibrahim, ialah hadits Ibnu Abbas yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dalam *Sunan Ibn Majah*, ia berkata, *"Ketika Ibrahim putra Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam meninggal dunia, beliau menshalatinya. Ia punya bidadari yang akan menyusuinya di surga. Seandainya masih hidup ia akan menjadi seorang nabi yang sangat jujur, bibi-bibinya orang koptik (qibti; mesir zaman dulu[ed]) akan merdeka, dan tidak ada seorang pun dari suku koptik yang menjadi budak."*

Hadits al-Barra` diriwayatkan oleh Ahmad dalam *Musnad Ahmad*, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menshalati putranya si Ibrahim yang meninggal dunia dalam usia delapan belas bulan. Abu Ya'la al-Mushili meriwayatkannya dalam *Musnad Abî Ya'la* bersumber dari Anas, dan al-Bazzar juga meriwayatkannya dalam *Musnad al-Bazzar* bersumber dari Abu Sa'id al-Khudri. Adapun yang *mursal* ialah hadits yang diriwayatkan dari al-Bahi alias Abdullah bin Yasar, ia berkata, *"Ketika Ibrahim putra Nabi shallallahu alaihi wa sallam meninggal dunia, beliau menshalatinya di kuburan."* Dan yang diriwayatkan dari Atha', *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam menshalati Ibrahim ketika putranya itu berusia tujuh puluh hari."* Kedua hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam *Sunan Abî Dawud*, dan oleh al-Baihaqi. Katanya, hadits ini *mursal*. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/279-280.

1186 Lihat, *al-Kâfî* I/241. Menurut Imam Ahmad, jika seorang anak ditawan terpisah dari kedua orang tuanya, atau salah satunya, lalu meninggal dunia maka ia dishalati. Lihat, *al-Mughnî* II/558.

1187 Kata Imam Abu Hanifah, jika seorang anak ditawan bersama salah satu orang tuanya, maka jenazahnya tidak dishalati. Berbeda kalau ia ditawan sendirian. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* II/229.

ditawan bersama orang tuanya dan tidak dimiliki oleh orang Islam, sementara kedua orang tuanya tidak masuk Islam, maka status hukumnya sama seperti status hukum kedua orang tuanya.

Perbedaan pendapat di antara para ulama ini muncul akibat mereka berbeda pendapat tentang kasus anak orang musyrik, apakah kelak ia termasuk para penduduk surga atau termasuk para penghuni neraka? Disebutan dalam sebuah hadits, bahwa status hukumnya sama seperti status hukum ayahnya.[1188] Dalilnya ialah sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "Setiap anak itu dilahirkan dalam keadaan fitrah."*[1189]

Jadi, status hukumnya sama seperti status hukum orang-orang mukmin.

Adapun orang yang lebih berhak menjadi Imam dalam shalat jenazah, ada yang berpendapat yaitu walinya. Dan juga ada yang berpendapat, penguasa wilayah. Bagi yang berpendapat walinya, mereka menyamakan shalat jenazah dengan shalat Jum'at dari segi harus dilakukan dengan berjama'ah. Sedangkan bagi yang berpendapat penguasa wilayah, mereka menyamakannya dengan kewajiban-kewajiban lain yang menjadi tanggung jawab sang penguasa. Sama seperti dalam hal yang menyangkut urusan waris mewaris, penguburan jenazahnya, dan lain sebagainya. Tetapi sebagian besar ulama ahli fiqih cenderung kepada pendapat yang kedua.[1190]

Kata Abu Bakar bin al-Mundzir, "Sesungguhnya Husein bin Ali mempersilakan Sa'id bin al-Ash,[1191] gubernur Madinah, untuk menjadi Imam shalat jenazah Hasan bin Ali. Sa'id menjawab, *"Seandainya tidak ada sunnah Nabi, pasti aku menolak menjadi Imam ini."*

Kata Abu Bakar bin al-Mundzir, "Ini sama dengan pendapatku, dan pendapat sebagian besar ulama."[1192]

Menurut sebagian ulama, boleh shalat ghaib atas jenazah, berdasarkan sebuah hadits tentang kematian an-Najasyi.[1193] Tetapi menurut mayoritas ulama, hal itu hanya berlaku bagi penguasa tersebut saja. Soalnya yang boleh dishalati ialah jenazah yang ada, bukan yang tidak ada atau yang gaib.

1188 Diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Ibnu Abbas dan Abu Hurairah, mereka bercerita, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ditanya tentang anak-anak orang musyrik, atau keturunan orang-orang musyrik. Beliau bersabda, *"Ketika menciptakan mereka, Allah Mahamengetahui apa yang mereka lakukan."*
Kata al-Hâfizh, saya tidak tahu siapa sahabat yang bertanya itu. Tetapi menurut Ahmad dan Abu Dawud, kemungkinan yang bertanya ialah Aisyah. Abdurrazaq meriwayatkan dari jalur *sanad* Abu Mu'adz dari az-Zuhri dari Urwah dari Aisyah, ia berkata, Khadijah bertanya kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tentang anak-anak kaum musyrik. Beliau bersabda, *"Mereka bersama ayahnya."* Ketika Khadijah mengulangi pertanyaannya, beliau bersabda, *"Allah Mahamengetahui apa yang mereka lakukan."* Dan ketika ia bertanya lagi kepada beliau setelah Islam berdiri dengan mantap, lalu turun ayat, *"Dan orang yang berdosa itu tidak menimbulkan dosa bagi orang lain"*, beliau bersabda, *"Mereka dalam keadaan fitrah. Mereka di surga."*
Abu Mu'adz bin Arqam adalah seorang perawi yang *dha'îf*. Lihat, *Fath al-Bârî* II/191.

1189 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. *"Setiap anak itu dilahirkan dalam keadaan fitrah (islam). Kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, atau Nashrani, atau Majusi..."* Lihat, *Muslim Ma'a Fath al-Bârî* II/192.

1190 Kata Imam Abu Hanifah, yaitu pemimpin suku, atau Imam (pemimpin), atau *qadhî* (hakim), atau penguasa, lalu orang yang paling dekat dengannya. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* II/294. Menurut Imam Malik, sebaiknya yang menshalati mayat ialah orang yang diberi wasiat, kemudian penguasa secara berurut sesuai dengan tingkatannya. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 102. Menurut Imam Syafi'i dalam versi pendapat lama, sebaiknya didahulukan sang penguasa. Tetapi menurut versi pendapatnya yang baru, sebaiknya didahulukan kaum kerabat secara berurutan sesuai dengan tingkatannya. Lihat, *al-Majmû'* V/166. Menurut Imam Ahmad, yang diutamakan ialah wakilnya yang adil, sang tuan bagi budaknya, kemudian hakim, kemudian penguasa, kemudian kaum kerabat secara berurutan sesuai dengan tingkatannya. Lihat, *ar-Raudh al-Murbi'* I/241.

1191 Diriwayatkan oleh al-Bazzar, ath-Thabarani, dan al-Baihaqi dari jalur *sanad* Ibnu Uyainah dari Salim bin Abu Hafshah. Kata al-Hâfizh bin Hajar, Salim adalah seorang perawi yang *dha'îf*. Tetapi ada hadits senada yang diriwayatkan oleh an-Nasa`i dan Ibnu Majah dari jalur *sanad* Abu Hazim. Lihat, *Talkhîsh al Habîr* II/145.

1192 Ini juga pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* II/778. Dan juga pendapat Imam Malik. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 102.

1193 Ini pendapat Imam Syafi'i dan Imam Ahmad. Lihat, *al-Majmû'* V/200, dan *ar-Raudh al-Murbi'* I/345. Hadits tentang An-Najasyi diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Subûl as-Salâm* II/101. An-Najasyi adalah gelar bagi setiap penguasa Ethiopia. Nama aslinya ialah Ashhamah.

Selanjutnya mereka berbeda pendapat tentang menshalati jenazah yang sudah tidak utuh. Menurut sebagian besar mereka, tetap wajib dishalati jika keadaannya tidak terlalu parah,[1194] karena masih bisa disebut jenazah atau mayat. Namun ada sebagian ulama yang tetap mewajibkan untuk menshalati sekalipun keadaannya sudah cukup parah, karena menghormati sebagian kecilnya berarti menghormati seluruhnya. Apalagi kalau yang sebagian kecil itu secara biologis berfungsi sangat vital. Mereka inilah termasuk yang memperbolehkan shalat *ghâ'ib* (gaib).

C. WAKTU MENSHALATI JENAZAH

Para ulama berbeda pendapat tentang waktu yang diperbolehkan melakukan shalat jenazah. Kata sebagian mereka, jenazah tidak boleh dishalati dalam tiga waktu yang ada larangan melakukan shalat, yakni ketika matahari sedang terbenam, ketika matahari sedang terbit, dan ketika matahari sedang mulai condong ke arah barat, berdasarkan lahiriah hadits Uqbah bin Amir:

ثَلَاثُ سَاعَةٍ كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهَانَا أَنْ نُصَلِّيَ فِيْهَا وَأَنْ نُقَبِّرَ مَوْتَانَا

"Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melarang kami shalat dan menguburkan jenazah dalam tiga waktu tersebut..."[1195] Kata sebagian mereka yang lain, larangan menshalati jenazah hanya berlaku saat matahari sedang terbenam dan saat matahari sedang terbit saja.[1196] Boleh menshalati jenazah sesudah shalat ashar, selama cahaya matahari belum menguning. Atau sesudah shalat shubuh, asalkan matahari sudah bersinar terang. Dan kata sebagian mereka yang lain lagi, dilarang melakukan shalat jenazah pada lima waktu yang berlaku larangan untuk shalat-shalat sunat. Inilah pendapat Atha', Ibrahim An-Nakha'i, dan lainnya. Dan itulah *qiyâs* yang digunakan oleh Imam Abu Hanifah. Kata Imam Syafi'i, jenazah boleh dishalati kapan saja, karena larangan tersebut hanya berlaku untuk shalat-shalat sunat mutlak, bukan yang lain.[1197]

D. TEMPAT-TEMPAT SHALAT

Para ulama berselisih pendapat mengenai menshalati jenazah di mesjid. Sebagian mereka memperbolehkannya.[1198] Namun sebagian yang lain menganggapnya makruh, termasuk Imam Abu Hanifah dan sebagian murid Imam Malik.[1199] Konon Imam Malik sendiri juga menganggapnya makruh.[1200] Menurutnya yang benar ialah kalau jenazahnya berada di luar mesjid, dan orang-orang yang menshalati di dalam mesjid.

Yang menjadi pemicu timbulnya perbedaan pendapat tersebut ialah hadits Aisyah dan hadits Abu Hurairah yang terkesan bertetangan. Disebutkan dalam hadits Aisyah yang diriwayatkan oleh Imam Malik, "Sesungguhnya ia

1194 Ini pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/777. Dan juga pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Kâfî* I/243. Sementara Imam Syafi'i dan Imam Ahmad berpendapat sebaliknya. Lihat, *al-Majmû'* V/201, dan *al-Mughnî* II/529.

1195 Ini pendapat Imam Abu Hanifah. Menurutnya, hukumnya makruh. Jadi, kalau seseorang sudah menshalati jenazah pada waktu seperti itu, maka tidak wajib mengulang. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* II/296. Sedangkan menurut Imam Ahmad, tidak boleh menshalati jenazah pada tiga waktu tersebut. Lihat, *al-Mughnî* II/554.

1196 Pendapat Imam Malik, haram shalat pada waktu seperti itu, termasuk shalat jenazah. Makruh hukumnya shalat sesudah shubuh sampai matahari terbit, dan sesudah ashar sampai matahari terbenam. Ini kalau tidak dikhawatirkan jenazah akan rusak. Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/241.

1197 Lihat, *Kifâyah al-Akhyâr* I/245, dan *al-Majmû'* V/162.

1198 Menurut Imam Syafi'i dan Imam Ahmad, boleh shalat di masjid. Ibnu al-Mundzir mengutip pendapat ini dari Abu Bakar ash-Shiddiq dan Umar. Ini juga pendapat Aisyah berikut istri-istri Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* lainnya, Ishak, Ibnu al-Munzdir, dan beberapa murid Imam Malik. Lihat, *al-Majmû'* V/162, dan *al-Mughnî* II/492.

1199 Menurut Imam Abu Hanifah, hukumnya makruh haram. Ada yang mengatakan, makruh *tanzîh*. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* I/224.

1200 Menurut Imam Malik, makruh menyemayamkan jenazah di masjid. Tetapi kalau disemayamkan di dekat masjid untuk dishalati, hukumnya tidak apa-apa. Lihat, *al-Madûnah* I/161.

menyuruh agar jenazah Sa'ad bin Abu Waqqas dibawa ke mesjid untuk dishalatkan agar ia bisa ikut mendoakannya. Tetapi para sahabat tidak setuju atas hal itu. Aisyah lalu berkata, "cepat sekali orang-orang itu lupa kalau Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* hanya mau menshaati jenazah Sahal bin Baidha' di mesjid."[1221]

Adapun hadits Abu Hurairah ialah, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Barangsiapa menshalati jenazah di mesjid, ia tidak mendapatkan apa-apa."*[1222]

Hadits Aisyah memang ditetapkan *shahîh*. Sedangkan hadits Abu Hurairah tidak ditetapkan *shahîh*, atau tidak disepakati ke*shahîh*annya. Tetapi penolakan para sahabat atas perintah Aisyah menunjukkan bahwa saat itu yang populer di kalangan mereka ialah tidak menshalati jenazah di mesjid. Hal itu diperkuat bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pergi ke *mushalla* (lapangan) untuk shalat *ghâ'ib* atas jenazah an-Najasyi.

Sebagian ulama menganggap bahwa alasan larangan menshalati jenazah di mesjid karena mayat manusia sama dengan bangkai. Tetapi alasan ini lemah, karena hukum tentang bangkai telah digariskan oleh syariat. Dan tidak ada dalil yang menetapkan bahwa mayat manusia sama dengan bangkai. Ada sebagian ulama yang menghukumi makruh shalat jenazah di kubur, karena ada riwayat hadits yang melarangnya.[1223] Tetapi sebagian besar memperbolehkannya, berdasarkan dalil umum, yakni sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "Tanah dijadikan untukku sebagi tempat sujud dan suci lagi menyucikan."*[1224]

E. SYARAT-SYARAT SHALAT JENAZAH

Sebagian besar ulama ahli fiqih sepakat, bahwa salah satu syarat shalat jenazah ialah suci, sebagaimana syarat lainnya ialah menghadap kiblat. Yang mereka perselisihkan ialah tentang kebolehan tayamum jika dikhawatirkan bisa membuat terlambat. Menurut sebagian mereka, boleh tayamum untuk shalat jenazah, meskipun dikhawatirkan terlambat. Inilah pendapat Imam Abu Hanifah, Sufyan, al-Auza'i, dan sejumlah ulama. Sementara menurut Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad bin Hanbal, melarangnya.[1225]

1221 Diriwayatkan oleh jama'ah. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/77. Dalam satu riwayat disebutkan, Bani Baidha' ialah Suhail dan saudara-saudaranya, yakni Sahal dan Shafwan. Menurut pendapat mayoritas ulama, boleh menshalati jenazah di masjid. Ibu mereka bernama Dar'da dan ayah mereka bernama Wahab bin Rabi'ah al-Qarsyi al-Fihri. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/78.

1222 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Ibnu Majah. Kata asy-Syaukani, di dalam *isnâd*nya terdapat nama Maula At Taumah yang dikomentari oleh banyak ulama ahli hadits. Kata Ahmad, hadits ini *dha'îf* karena diriwayatkan secara tunggal oleh Shalih Maula At-Taumah, seorang perawi yang *dha'îf*, sehingga tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah*. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/78.

1223 Diriwayatkan dari Abu Sa'id, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Semua tanah itu masjid, kecuali kuburan dan pemandian."* Diriwayatkan oleh Imam lima. Lihat, *Nail al-Authâr* II/148. Kata at-Tirmidzi, hadits ini diragukan. Juga terdapat riwayat hadits yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzi, Abd bin Humaid, dan Ibnu Majah tentang larangan shalat di tujuh tempat, dan diantaranya di kuburan. Kata at-Tirmidzi, *isnâd*nya tidak ada masalah. Lihat, *Nail al-Authâr* II/154. Ini juga salah satu versi pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/494.

1224 Diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, dan an-Nasa'i, dengan redaksi, *"Aku diberikan lima hal yang tidak diberikan kepada seorang nabi pun sebelumku. Aku diberi pertolongan dengan rasa takut oleh musuh dalam jarak selama perjalanan sebulan. Bumi dijadikan untukku sebagai tempat bersujud dan sesuatu yang suci lagi mensucikan. Siapa pun dari umatku yang mendapati shalat, hendaklah ia shalat. Dihalalkan untukku harta-harta ghanîmah. Padahal sebelumnya tidak dihalalkan bagi seorang nabi pun sebelumku. Aku diberikan syafa'at. Seorang nabi diutus hanya kepada umatnya saja. Tetapi aku diutus untuk seluruh manusia."* Lihat, *al-Jâmi' as-Shaghîr* I/47. Imam Ahmad memperbolehkan shalat di kuburan. Demikian pula pendapat Imam Malik. Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/267. Sementara menurut Imam Syafi'i, hukumnya makruh. Lihat, *al-Majmû'* V/218.

1225 Menurut Imam Syafi'i, tidak boleh tayamum jika dimungkinkan adanya air, meskipun dikhawatirkan waktunya akan terlambat. Tetapi jika tidak mampu, boleh tayamum. Imam Malik, Imam Ahmad, Abu Tsaur, dan Ibnu al-Mundzir berpendapat sama. Kata Imam Abu Hanifah, jika dikhawatirkan waktunya lewat karena sibuk berwudhu maka tayamum boleh meskipun ada air. Inilah pendapat yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari Atha', Salim, az-Zuhri, Ikrimah, Ibrahim an-Nakha'i, Sa'ad bin Ibrahim, Yahya al-Anshari. al-Laits, ats-Tsauri, al-Auza'i, Ishak, dan para ulama ahli pikir. Ini juga salah satu versi pendapat Imam Ahmad.

Pemicu yang menimbulkan perbedaan pendapat tersebut ialah *qiyâs* yang menyamakan masalah ini dengan shalat *fardhu*. Para ulama yang menyamakannya, jelas memperbolehkan hal itu. Yang dimaksud ialah menyamakan hilangnya waktu karena terlambat menshalati jenazah. Tetapi para ulama yang tidak menyamakannya, mereka jelas melarang hal itu. Sebab menurut mereka, shalat jenazah adalah *fardhu kifâyah* atau sunat *kifâyah*.

Ada sebagian ulama yang berpendapat kontroversial. Kata mereka, boleh shalat jenazah tanpa bersuci. Inilah pendapat asy-Syu'bi. Alasan mereka, karena sebutan atau istilah *shalat* itu tidak mencakup shalat jenazah. Yang tercakup di dalam istilah tersebut ialah shalat yang ada ruku' dan sujudnya.

F. PEMAKAMAN

Para ulama sepakat tentang kewajiban menguburkan jenazah. Dasarnya ialah firman Allah *Ta'âla* surat **al-Mursalat ayat 25-26**:

أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ كِفَاتًا ﴿٢٥﴾ أَحْيَآءً وَأَمْوَٰتًا ﴿٢٦﴾

"Bukankah Kami menjadikan bumi (tempat) berkumpul orang-orang hidup dan orang-orang mati."

Dan firman Allah surat **al-Maa-idah ayat 31**:

فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ ﴿٣١﴾

"Kemudian Allah menyuruh seekor burung gagak menggali-gali di bumi."

Imam Malik dan Imam Syafi'i menganggap makruh memplester kubur.[1226] Imam Abu Hanifah memperbolehkannya.[1227] Sebagian ulama mengangap makruh duduk di atas kubur. Tetapi sebagian yang lain memperbolehkannya.[1228] Mereka menafsiri bahwa yang dimaksud dengan larangan duduk di atas kubur ialah untuk buang air, karena ada beberapa hadits yang memang melarang hal itu. Diantaranya hadits Jabir bin Abdullah, ia berkata, "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melarang memplester kubur, menulisinya, duduk di atasnya, dan mendirikan bangunan di atasnya."[1229]

رَآنِى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى قَبْرٍ فَقَالَ: اِنْزِلْ عَنِ الْقَبْرِ لَا تُؤْذِى صَاحِبَ الْقَبْرِ وَلَا يُؤْذِيْكَ

Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melihat aku sedang duduk di atas kubur, lalu beliau bersabda, *"Turunlah dari kubur itu. Jangan sampai kamu menyakiti penghuni kubur itu, dan jangan sampai pula ia menyakitimu."*[1230]

Para ulama yang memperbolehkan duduk di atas kubur berpedoman pada riwayat hadits yang bersumber dari Zaid bin Tsabit, sesungguhnya ia berkata, "Alasan Rasulullah *shallalla-*

Kata asy-Syu'bi dan Muhammad bin jarir ath-Thabari, boleh shalat jenazah tanpa bersuci, meskipun bisa berwudhu dan tayamum, karena pada hakikatnya shalat jenazah itu doa. Kata penulis kitab *al-Hâwî* dan lainnya, pendapat ini menyalahi kesepakatan para ulama, sehingga tidak perlu diperhatikan. Ada beberapa ayat Al-Qur'an dan hadits yang dijadikan dasar bahwa shalat jenazah harus bersuci terlebih dahulu. Lihat, *al-Majmû'* V/172.

1226 Lihat, *al-Madûnah* I/170, dan *al-Majmû'* V/247. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/507.

1227 Menurut Imam Abu Hanifah, makruh hukumnya memplester atau mengecat kubur. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/797.

1228 Menurut Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad, makruh duduk di atas kubur. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/767, *al-Umm* I/246, dan *al-Mughnî* II/507. Sementara Imam Malik memperbolehkannya.
Larangan duduk di atas kubur yang dimaksud ialah larangan duduk untuk buang air Demikian penafsiran Imam Malik. Lihat, *Hâsyiyah al-Adawi 'ala Syarh al-Kharsasyi 'ala Mukhtashar Khalîl* II/144.

1229 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, Ibnu Majah, Ibnu Hibban, dan al-Hakim dari hadits Jabir. Kata al-Hâfizh Ibnu Hajar, sebagian mereka menyatakan dengan tegas bahwa Ibnu az-Zubair mendengar langsung dari Jabir. Lihat, *Talkhîsh al-Habîr* II/132.

1230 Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad dengan redaksi, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melihat aku sedang duduk bersandar di kubur. Beliau bersabda, *"Jangan kamu sakiti penghuni kubur ini."* Kata al-Hâfizh dalam *Fath al-Bârî*, *isnâd* hadits ini *shahîh*. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/99. Kata al-Albani, saya tidak menemukannya dalam *al-Musnad*. Kata al-Haitsami, saya tidak menemukannya dalam *Majma'*. Kata al-Mundziri, saya tidak menemukannya dalam *at-Targhîb*.

hu alaihi wa sallam melarang duduk di atas kubur ialah kalau untuk membuang hadas, buang air besar, atau buang air kecil."[1221]

Kata mereka lebih lanjut, hal itu diperkuat oleh hadits yang bersumber dari Abu Hurairah, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Barangsiapa duduk di atas kubur sambil buang air kecil atau buang air besar, seolah-olah ia duduk di atas bara api neraka."*[1222] Inilah pendapat Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan Imam Syafi'i.[1223]

~◇~

1231 Hadits ini dikemukakan oleh Bukhâri dalam bab tentang meletakkan pelepah kurma di atas kubur.

1232 Diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Abu Hurairah. Lihat, *Subûl as-Salâm* II/120.

1233 Sudah kami jelaskan, ini adalah pendapat Imam Malik. Sementara menurut Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad, hukumnya makruh. Lihat, *al-Majmû'* V/296.

Bab 4

Zakat[1234]

I. ZAKAT; TEORI DAN APLIKASI

Pembicaraan ibadah wajib yang satu ini terdiri dari lima bagian. *Pertama,* tentang siapa saja yang wajib berzakat. Bagian *kedua,* tentang jenis-jenis harta yang wajib dizakati. *Ketiga,* tentang *nishâb* atau kuota zakat, dan persentasenya. *Keempat,* tentang waktunya berzakat. *Kelima,* tentang orang-orang yang berhak menerima zakat, dan jumlah harta yang seharusnya mereka terima.

A. KEWAJIBAN BERZAKAT DAN SIAPA SAJA YANG WAJIB BERZAKAT

Perihal kewajiban berzakat diketahui dari Al-Qur'an, as-Sunnah, dan *ijmâ'*. Tidak ada perselisihan pendapat dalam hal ini.

Tentang siapa yang wajib membayar zakat, sesungguhnya para ulama sepakat bahwa hal itu wajib bagi setiap muslim yang berstatus merdeka, sudah baligh, berakal, dan mempunyai hak milik penuh atas harta benda. Namun mereka berbeda pendapat tentang kewajiban membayar zakat bagi anak yatim, orang gila, budak, orang kafir *dzimmi,* dan orang yang tidak sepenuhnya memiliki harta seperti orang yang menanggung utang atau mempunyai piutang, atau hartanya ditahan.

1. Anak Kecil

Tentang anak kecil, sebagian ulama mengatakan, harta mereka wajib dikeluarkan zakat. Demikian pendapat yang dikemukakan oleh Ali, Ibnu Umar, Jabir, dan Aisyah dari kalangan generasi sahabat Dan oleh Imam Malik, Imam Syafi'i, ats-Tsauri, Imam Ahmad, Ishaq, Abu Tsaur, dan beberapa ulama ahli fiqih *Amshâr.*[1235] Sebagian ulama yang lain mengatakan, tidak ada kewajiban zakat sama sekali atas harta anak kecil. Demikian pendapat yang dikemukakan oleh para ulama dari generasi *tâbi'în* seperti Ibrahim an-Nakha'i, al-Hasan, dan Sa'id bin Jubair.

Ada sebagian ulama, yakni Imam Abu Hanifah dan murid-murdnya, yang membedakan antara harta hasil bumi dan harta non hasil

1234 Zakat diwajibkan pada tahun kedua hijriah, sebelum diwajibkannya puasa Ramadhan. Dan berdasarkan kesepakatan para ulama, zakat tidak wajib bagi para nabi. Disebut zakat yang berarti bertambah atau berkembang, karena harta yang oleh syariat wajib dikeluarkan untuk orang-orang miskin sejatinya bertambah dan berkembang.
Dalam pengertian syariat, menurut penulis kitab *al-Hâwî* dan ulama-ulama lainnya, zakat adalah sebutan (term) untuk memungut sesuatu tertentu, dari harta tertentu, dengan cara-cara tertentu, dan dibagikan kepada golongan-golongan tertentu. Lihat, *al-Majmû'* V/276.

1235 Pada harta anak yatim dikenakan zakat. Demikian pendapat Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad. Lihat, *al-Madûnah* I/212, *al-Umm* II/22, dan *al-Mughnî* II/622.

bumi. Kata mereka, harta hasil bumi wajib dizakati. Sedangkan harta-harta lain seperti ternak, mata uang,[1236] barang-barang dagangan, dan lain sebagainya, tidak wajib dizakati.[1237] Juga ada sebagian ulama yang membedakan antara mata uang dan lainnya. Kata mereka, yang wajib dizakati dari harta anak kecil hanya mata uang.

Perselisihan tersebut berpangkal dari perbedaan mereka dalam memahami zakat secara *syar'i*, apakah zakat itu suatu ibadah yang sama seperti shalat dan puasa? Atau zakat itu hanyalah hak yang wajib ditunaikan oleh orang kaya kepada orang fakir miskin? Bagi ulama-ulama yang menganggap zakat sebagai ibadah, syaratnya harus baligh. Dan bagi para ulama yang menganggap zakat sebagai hak yang harus ditunaikan oleh orang kaya kepada orang fakir miskin, maka tidak perlu ada syarat baligh segala. Tetapi bagi para ulama yang membedakan antara harta hasil bumi dan harta non hasil bumi, atau antara harta yang belum jelas dan harta yang sudah jelas, sampai saat ini kami belum mengetahui dasarnya.

2. Kafir *dzimmi*

Tentang orang kafir *dzimmi* (non muslim yang tunduk pada negara Islam-ed), menurut mayoritas ulama, mereka semua tidak wajib berzakat. Tetapi ada sebagian ulama yang mengemukakan hadits *dha'îf* yang mewajibkan zakat terhadap orang-orang nashrani suku Taghlib. Maksudnya, mereka dipungut zakat sebagaimana kaum muslimin. Yang berpendapat seperti ini ialah Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad, dan ats-Tsauri.[1238] Dalam masalah ini Imam Malik tidak mengeluarkan satu pun pendapat. Mereka berpendapat seperti itu berdasarkan apa yang pernah dilakukan oleh Umar bin al-Khathab terhadap orang-orang Nasrani dari suku Taghlab tersebut. Tetapi alasan ini oleh ulama lain dianggap lemah, karena bertentangan dengan hukum aslinya. Menurut mereka, itu hanya kebijaksanaan Umar bin Khathab.[1239]

3. Budak

Tentang budak, di kalangan para ulama terdapat tiga pendapat. Sebagian mereka mengatakan, tidak ada kewajiban zakat sama sekali terhadap harta budak. Inilah pendapat Ibnu Umar dan Jabir dari kalangan sahabat, dan juga pendapat Imam Malik, Imam Ahmad, dan Abu Ubaidah.[1240] Menurut sebagian ulama yang lain, yang wajib menzakati harta seorang budak ialah tuannya. Demikian pendapat Imam Syafi'i, seperti yag diceritakan oleh Ibnu al-Mundzir, Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, dan ats-Tsauri. Sebagian ulama yang lain seperti Atha' dari generasi *tâbi'în*,[1241] Abu Tsaur, dan beberapa ulama dari kalangan mazhab Zhâhiri mengatakan bahwa budak wajib menzakati

---

1236 Kata al-Ashmu'i, yakni *dirham*. Dan kata ulama-ulama Hijaz, yakni dinar.

1237 Menurut Imam Abu Hanifah, tidak ada kewajiban zakat terhadap harta anak yatim, karena salah satu syaratnya harus sudah baligh dan pintar. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* II/258. Lihat, *al-Majmû'* V/282 untuk pendapat para ulama yang disebutkan oleh penulis, yaitu yang mewajibkannya dan yang tidak.

1238 Lihat, *al-Majmû'* XVIII/214, *Tuhfah al-Fuqahâ''* II/528, dan *al-Mughnî* VIII/512.

1239 Bani Taghlab ialah Bani Wa'il dari bangsa Arab dengan kepala suku Rabi'ah bin Nazzar. Mereka berpindah dari jahiliyah ke Nashrani. Umar mengajak mereka untuk membayar *jizyah*. Tetapi mereka menolak dengan mengatakan, *"Kami ini orang-orang Arab. Ambillah dari kami seperti sebagian kalian mengambil dari sebagian yang lain atas nama sedekah."* Umar berkata, *"Kami tidak akan mengambil sedekah dari orang yang musyrik."* Sebagian mereka lalu bergabung dengan orang-orang Romawi. Nu'man bin Zara'ah berkata, *"Wahai Amirul mukminin, mereka itu kaum yang keras kepala. Mereka menolak membayar jizyah. Jangan sampai mereka terpengaruh oleh musuh Anda. Ambil saja jizyah dari mereka atas nama sedekah."* Umar lalu menyuruh untuk mencari mereka, dan melipatkan gandakan kewajiban membayar *jizyah* terhadap mereka. Lihat, *al-Mughnî* VIII/512.

1240 Ini pendapat Imam Malik. Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/587. Juga salah satu versi pendapat Imam Ahmad. Sementara menurut versi pendapat lainnya, sama seperti pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Mughnî* II/622.

1241 Lihat, *al-Majmû'* V/278. Dan juga pendaoat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/817.

hartanya.[1242] Hal ini berdasarkan riwayat Ibnu Umar dari generasi sahabat. Ada lagi sebagian ulama yang mengatakan, seorang budak baru wajib zakat alau ia sudah berstatus merdeka.[1243] Dan kata Abu Tsaur, budak *mukatab* (yang sedang menebus diri agar merdeka) wajib membayar zakat.

Silang pendapat mereka ini disebabkan oleh sebuah pertanyaan penting, apakah budak mempunyai hak milik penuh atas hartanya atau tidak? Ulama-ulama yang menganggap budak tidak mempunyai hak milik penuh atas hartanya, karena pemiliknya adalah majikan dan harta itu selalu di tangan majikan, mereka mengatakan kalau yang menunaikan zakat adalah tuannya. Dan ulama-ulama yang menganggap bahwa pemegang hak milik budak tidak jelas, karena meskipun pemilik harta ialah budak, namun sang tuan berhak meminta harta tersebut darinya, mereka mengatakan bahwa tidak ada kewajiban zakat sama sekali bagi budak. Sementara ulama-ulama yang menganggap sama antara kewajiban orang yang berstatus merdeka dan kewajiban orang yang menguasai harta budak dalam hal membelanjakannya, mereka mengatakan bahwa kewajiban zakat dibebankan kepada siapa yang berhak membelanjakan harta dan mengelolanya, karena zakat adalah kewajiban siapa yang mampu, terlepas apakah ia berstatus merdeka atau yang berstatus budak, dan lagi zakat adalah ibadah yang menyangkut setiap orang *mukallaf.*

4. Orang yang Berutang

Tentang orang yang memiliki harta, namun ia menanggung utang yang sebanyak hartanya bahkan lebih, atau jika harta miliknya diambil untuk melunasi utang akan kurang dari satu *nishâb,* namun jika utangnya tidak dilunasi maka hartanya mencapi satu *nishâb,* apakah ia wajib zakat atau tidak? Dalam hal ini para ulama berbeda pendapat. Kata Abu Tsaur, ats-Tsauri, Ibnu al-Mubarak, dan beberapa ulama lainnya, sesungguhnya melunasi utang harus lebih didahulukan. Jika sisanya ada satu *nishâb*, maka wajib dizakat. Begitu pula sebaliknya. Ini berlaku untuk semua jenis harta, baik harta hasil bumi maupun harta-harta lainnya. Kata Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya, utang hanya menghalangi zakat harta apabila berupa selain tanaman, bukan harta tanaman.[1244] Kata Imam Malik, utang hanya menghalangi zakat harta apabila berupa mata uang. Tetapi jika ada harta lain yang dimiliki cukup untuk melunasi utang, maka harta berupa mata uang harus dizakati.[1245] Dan kata sebagian ulama, pada hakikatya utang tidak bisa menggugurkan kewajiban zakat.[1246]

Mereka berbeda pendapat karena persoalan apakah zakat itu ibadah atau hak fakir miskin yang ada di tangan kaya? Kalau zakat dianggap sebagai hak fakir miskin yang harus ditunaikan oleh orang kaya, maka orang yang mempunyai utang tidak wajib zakat. Soalnya hak orang yang punya piutang harus lebih diutamakan daripada hak orang fakir miskin, dan harta itu sebenar-

1242 Lihat, *al-Majmû'* V/283. Kata penulis, itu adalah pendapat Ibnu Umar. Padahal yang benar itu adalah pendapat Umar, karena Ibnu Umar adalah termasuk yang tidak mewajibkan zakat terhadapnya.

1243 Ini juga pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/817. Pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* V/278. Dan pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/624. Kata Ibnu Qudamah, setahu saya semua ulama sepakat bahwa tidak ada kewajiban zakat terhadap budak *mukatab* (budak yang ada perjanjian dengan tuannya bahwa dia akan merdeka jika telah membayar sejumlah uang tertentu-ed) dan tuannya pada hartanya, kecuali pendapat Abu Tsaur.

1244 Kata Imam Abu Hanifah, kecuali kalau orang yang bersangkutan punya tanggungan utang. Menurutnya, seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Mubarak, utang itu dapat menghalangi kewajiban membayar seper sepuluh. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/818. Inilah pendapat yang dikutip dari Ibnu Abbas, Makhul, dan ats-Tsauri. Lihat, *al-Mughnî* II/687.

1245 *Mukaddimah Ibn Rusyd Ma'a al-Madûnah* I/219.

1246 Ini menurut pendapat versi baru. Adapun menurut pendapat versi lama, tidak ada kewajiban zakat. Lihat, *al-Muhadz-dzab Ma'a al-Majmû'* V/296. Dan di sana ada pendapat ketiga seperti yang dikutip oleh ulama-ulama Khurasan, bahwa utang tidak menghalangi kewajiban zakat terhadap harta-harta berupa emas, perak, barang dagangan, hasil pertanian, ternak, dan hasil tambang. Lihat, *al-Majmû'* V/297.

nya milik orang yang punya piutang, bukan milik orang yang memegangnya. Tetapi kalau zakat dianggap sebagai ibadah, seperti halnya shalat dan puasa, maka orang yang menanggung utang tetap wajib berzakat, karena pada hakikatnya ibadah wajib bagi setiap *mukallaf*, terlepas apakah ia punya tanggungan utang atau tidak. Di samping itu, zakat adalah kewajiban manusia kepada Allah, sementara membayar utang adalah kewajiban terhadap sesama manusia. Di sini terjadi, pertentangan antara dua kewajiban, yakni kewajiban kepada Allah dan kewajiban sosial. Dan betapapun kewajiban terhadap Allah harus lebih didahulukan.

Yang lebih dekat dengan tujuan syariat ialah gugurnya zakat dari orang yang mempunyai utang, berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam:*

فِيْهَا صَدَقَةٌ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ

"Di dalam harta benda ada zakat yang dipungut dari orang-orang kaya (Islam), dan dikembalikan kepada orang-orang fakir (Islam)."[1247]

Padahal orang yang masih punya tanggungan utang, pada hakikatnya ia bukan orang yang kaya. Kami tidak mengetahui dasar atau bukti yang digunakan oleh para ulama yang membedakan antara harta hasil bumi dan harta non hasil bumi, atau antara harta berupa mata uang dan harta berupa non mata uang. Kata Abu Ubaid, jika seseorang hanya sekadar mengaku memiliki tanggungan utang, maka tidak bisa dipercaya begitu saja. Tetapi kalau benar-benar diketahui ia punyai tanggungan utang, maka ia tidak berkewajiban zakat. Inipun tidak bertentangan dengan pendapat yang mengatakan bahwa utang tetap menggugurkan kewajiban zakat, namun bertentangan dengan pendapat orang yang mengatakan, dibenarkan dalam urusan utang sebagaimana dibenarkan dalam urusan harta.

B. KONDISI HARTA YANG DIZAKATI

1. Harta yang Ada dalam Jaminan atau Tanggungan

Tentang harta yang ada dalam jaminan atau tanggungan, maksudnya berada di tangan orang lain, bukan di tangan pemiliknya, dalam masalah ini para ulama juga berselisih pendapat. Kata sebagian mereka, tidak ada kewajiban zakat terhadap harta seperti itu. Sekalipun sudah dibayar, tetap saja harus menunggu jangka waktu satu tahun di tangan orang yang menerimanya sebagai syarat zakat. Inilah salah satu versi pendapat Imam Syafi'i,[1248] dan yang menjadi pegangan al-Laits. Atau itulah *qiyâs* pendapatnya. Dan kata sebagian yang lain, jika sudah diterima maka harta itu harus dizakati dan berlaku secara surut. Tetapi menurut Imam Malik, harta itu dizakati hanya untuk satu tahun saja, walaupun ia sudah menerima harta itu selama bertahun-tahun.[1249]

1247 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim.

1248 Menurut Imam Syafi'i, utang itu ada tiga bagian. *Pertama,* utang yang tidak tetap. Contohnya seperti harta *kitabah* (tertulis). Semua ulama sepakat, tidak ada kewajiban zakat atas harta ini. *Kedua,* utang yang tetap, yakni ternak. Semua ulama juga sepakat, tidak ada kewajiban zakat terhadapnya, karena syarat zakat ternak itu yang bukan dipiara. Jadi, ternak yang ada dalam tanggungan itu tidak bisa disebut ternak bukan piaraan. *Ketiga,* berupa *dirham,* atau dinar, atau barang dagangan. Dalam masalah ini ada dua versi pendapat; yakni pendapat versi baru, dan pendapat versi lama. Menurut pendapat versi lama, tidak wajib dizakati, karena tidak bisa ditentukan. Sedangkan menurut pendapat versi lama, dan yang *shahih,* berdasarkan kesepakatan para ulama wajib dizakati. Lihat, *al-Majmû'* V/480.

1249 Ini juga pendapat Imam Ahmad. Menurutnya, alhasil utang itu ada dua jenis. *Pertama,* utang yang diakui dan akan dibayar. Ini harus dizakati begitu diterima. *Kedua,* utang dalam tanggungan orang yang sedang dalam kesulitan, atau orang yang keras kepala, atau orang yang suka menunda-nunda pembayarannya. Apakah ini wajib dizakati? Ada dua versi pendapat. *Pertama,* tidak wajib. Dan *kedua,* wajib begitu dibayar. Lihat, *al-Mughnî* II/46. Menurut Imam Abu Hanifah, utang tetap wajib dizakati meskipun belum dibayarkan, meskipun tidak seketika karena memang belum memungkinkan. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/824.

2. Harta yang Boleh Dipinjam dan Tidak

Hal ini berlaku untuk harta yang boleh dipinjam. Adapun untuk harta yang tidak boleh dipinjam, seperti harta waris yang belum dibagi, maka harus menunggu satu tahun. Dalam mazhab Hanafi, hal ini dijelaskan secara detail.[1250] Dan dari pembicaraan inilah muncul perbedaan pendapat di antara para ulama tentang zakat buah-buahan yang masih tertahan di pohonnya, dan zakat tanah yang disewakan kepada orang yang wajib mengeluaran zakat dari hasilnya, apakah yang wajib mengeluarkan zakat pemilik tanah atau pemilik tanaman? Dari sini pula muncul perbedaan pendapat para ulama tentang tanah upeti yang sudah berpindah tangan dari pemiliknya ke tangan kaum muslimin, dan tentang tanah kaum muslimin yang sudah berpindah ke tangan kepada ahli *dzimmah*. Pada hakikatnya, semua itu merupakan pemilikan yang tidak sepenuhnya.

3. Buah-buahan yang Masih Berada di Pohon

Tentang zakat buah-buahan yang masih berada di pohon, Imam Malik dan Imam Syafi'i mewajibkan untuk menzakatinya.[1251] Sebaliknya Makhul dan Thawus tidak mewajibkannya.[1252] Sebagian ulama yang lain mengatakan, jika penyewanya tersebut orang miskin, ia tidak wajib zakat. Tetapi jika penyewanya kaya, ia wajib zakat. Tidak ada artinya sama sekali mewajiban zakat atas orang miskin,[1253] karena dalam hal ini ada dua hal yang menjadi kendala. *Pertama,* ia bukan pemilik yang sepenuhnya. Dan *kedua,* harta itu ada pada orang yang bukan termasuk wajib berzakat.

4. Tanah yang Disewakan kepada Orang yang Wajib Mengeluarkan Hasilnya

Tentang tanah yang disewakan kepada orang yang wajib mengeluarkan hasilnya. Sebagian mereka mengatakan, kewajiban zakat ada pada pemilik tanaman. Demikian pula pendapat Imam Malik, Imam Syafi'i, ats-Tsauri, Ibnu al-Mubarak, Abu Tsur, dan beberapa ulama lain.[1254] Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya mengatakan, kewajiban zakat ada pada pemilik tanah, bukan pemilik tanaman yang menyewa tanah. [255]

Perbedaan pendapat tersebut tergantung dari jawaban atas sebuah pertanyaan penting, yakni apakah zakat sepuluh persen atas beban tanah, atau tanaman, atau kedua-duanya? Kendatipun tidak ada seorang ulama pun yang mengatakan bahwa itu atas beban tanah dan tanaman, namun pada hakikatnya hal itu atas beban kedua-duanya. Kalau menurut mereka hal itu atas beban tanah atau tanaman saja, mereka pun berbeda pendapat tentang mana di antara keduanya yang paling layak untuk dikaitkan pada kondisi objektif, yakni bahwa tanaman dan tanah kepunyaan satu pemilik. Jumhur ulama mendasarkan kewajiban zakat pada sesuatu yang wajib dikeluarkan zakatnya, yakni biji-bijian. Sedangkan Imam Abu Hanifah mendasarkan kewajiban zakat pada tanahnya.

5. Hasil Upeti yang Sudah Berpindah ke Tangan Kaum Muslimin

Perihal perbedaan pendapat para ulama tentang zakat tanah hasil upeti yang sudah berpindah ke tangan kaum muslimin, apakah wajib dizakati? Menurut mayoritas ulama, harus

---

1250 Lihat, *al-Kâfî* I/254.

1251 Lihat, *al-Madûnah* I/285.

1252 Lihat, *al-Mughnî* V/639.

1253 Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* V/639. Dan juga pendapat Imam Syafi'i, tidak seperti yang dikemukakan oleh penulis yang mewajibkan zakat terhadapnya secara mutlak. Lihat, *al-Majmû'* V/292. Pendapat Imam Syafi'i lah yang lebih tepat. Dan logis.

1254 Lihat, *al-Madûnah* I/286. Lihat, *al-Majmû'* V/456. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/728.

1255 Menurut Imam Abu Hanifah, Abu Yusuf, dan Muhammad, si penyewa tanah wajib zakat. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/921.

dizakati.[1256] Tetapi menurut Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya, tidak wajib dizakati.[1257] Pemicu perbedaan pendapat ini, seperti yang kami kemukakan ialah tergantung jawaban atas pertanyaan, apakah zakat itu kewajiban tanah, atau kewajiban hasilnya? Kalau kita katakan itu kewajiban tanahnya, maka tidak mungkin berhimpun dua kewajiban, yaitu kewajiban zakat dan kewajian pajak. Dan kalau kita katakan itu kewajiban dari hasilnya, maka zakat adalah urusan hasilnya, dan pajak adalah urusan tanah.

Perbedaan pendapat ini sebenarnya hanya berkisar pada persoalan status hak milik, apakah yang demikian itu petani dianggap mempunyai hak milik penuh atau tidak. Oleh sebab itu, para ulama berbeda pendapat apakah tanah itu hak pakai (bukan hak milik penuh) yang boleh dijual atau tidak.

Lalu bagaimana jika sawah atau ladang hak pakai tersebut digarap oleh orang kafir *dzimmi*? Kata sebagian besar ulama, tidak ada kewajiban zakat.[1258] Kata an-Nu'man, jika seorang kafir *dzimmi* membeli sebidang sawah atau ladang seperti itu, maka ia tidak wajib menzakati hasil tanamannya. Ia hanya wajib membayar pajak.[1259] Tetapi jika sawah atau ladang tersebut berpindah ke tangan seorang muslim, yang wajib dikeluarkan ialah zakat tanamannya, dan ia tidak wajib membayar pajaknya.

a. Zakat Harta Kepemilikan

Ada beberapa masalah yang terkait dengan zakat harta kepemilikan. Dan menurut penulis hal itu dikemukakan dalam pembahasan ini.

Pertama, jika seseorang mengeluarkan zakat lalu zakat itu hilang.

Kedua, jika zakat sudah memungkinkan dikeluarkan, tetapi sebagian ada yang rusak sebelum diterima.

Ketiga, jika seseorang yang sudah berkewajiban berzakat tetapi ia keburu meninggal dunia.

Keempat, jika seseorang yang sudah berkewajiban zakat menjual tanaman atau buah-buahan, siapa yang wajib zakat? Demikian pula kalau ia menghibahkannya.

1) Jika Seseorang Mengeluarkan Zakat Lalu Zakat Itu Hilang

Jika seseorang mengeluarkan zakat, lalu zakat itu hilang sebelum diterima, sebagian ulama berpendapat ia wajib mengeluaran zakat lagi sebagai penggantinya. Sebagian yang lain berpendapat, pembayar zakat harus menjamin sampai zakatnya itu tersalurkan kepada penerimanya. Ada sebagian ulama yang membedakan waktunya, apakah zakat itu dikeluarkan pada jatuh tempo kewajiban, atau dikeluarkan beberapa hari sesudah itu. Kata sebagian ulama, jika dikeluarkan setelah lewat beberapa hari sesudah jatuh tempo kewajiban, maka harus dikeluarkan zakat lagi. Dan jika dikeluarkan pada jatuh tempo kewajiban dan tidak terjadi, kelalaian, maka tidak ada kewajiban mengeluarkan zakat lagi. Inilah pendapat Imam Malik yang populer.[1260] Jika ada unsur kela-

1256 Ini juga pendapat Imam Malik. Lihat, *asy-Syarḥ ash-Shaghîr* I/609. Pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* V/454. Juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/725. Dan juga pendapat Umar bin Abdul Aziz, az-Zuhri, Yahya al-Anshari, Rabi'ah, Malik, ats-Tsauri, Mughirah, al-Laits, al-Hasan bin Shalih, Ibnu Abu Laila, Ibnu al-Mubarak, Ishak, dan Abu Ubaid. Lihat, *al-Mughnî* II/726.

1257 Lihat, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* II/ 922.

1258 Ini juga pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* V/455. Dan juga pendapat Imam Ahmad, ats-Tsauri, Syarik, dan Abu Ubaid. Tetapi makruh dijual, atau disewakan kepada orang *kafir dzimmî*. Dan jika menjual atau menyewakannya juga boleh, namun si orang *kafir dzimmî* tidak terkena kewajiban membayar upeti. Imam Ahmad mengutip pendapat dari sebagian ulama yang melarang membelinya. Inilah pendapat pilihan al-Khalal dan temannya yang didukung oleh Imam Malik. Lihat, *al-Mughnî* II/729.

1259 Menurut Imam Abu Hanifah, jika seorang *kafir dzimmî* membeli tanah dari seorang muslim yang wajib dizakati, maka status kewajiban zakat berubah menjadi *upeti,* seperti juga pendapat Muhammad. Tetapi menurut Abu Yusuf, ia harus memenuhi keduanya. Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`'* I/494.

1260 Lihat, *asy-Syarḥ ash-Shaghîr* I/669, dan *al-Madûnah* I/286.

laian, ia harus menanggung. Dan jika ada unsur kelalaian, ia menzakati harta yang tersisa. Demikian pendapat Imam Syafi'i dan Abu Tsaur.[1261]

Ada sebagian ulama yang mengatakan bahwa orang yang mengeluaran zakat dengan penerimanya adalah ibarat dua sekutu. Dan kedua belah pihak harus berbagi secara proporsional. Alhasil dalam masalah ini ada lima pendapat:

a. ia tidak menanggung secara mutlak,
b. ia harus menanggung secara mutlak,
c. jika lalai ia harus menanggung, dan jika tidak lalai ia tidak menanggung,
d. jika lalai ia harus menanggung, dan jika tidak lalai ia harus menzakati harta yang masih tersisa,
e. kedua belah pihak adalah sekutu yang berbagi secara proporsional.

2) Jika Zakat Sudah Memungkinkan Dikeluarkan, Tetapi Sebagian Ada yang Rusak Sebelum Diterima

Jika ada sebagian harta yang hilang setelah ada kewajiban untuk dizakati dan belum sempat dikeluarkan, menurut sebagian ulama, harta yang tersisa wajib dizakati.[1262] Menurut sebagian yang lain, pemberi dan penerima zakat diartikan sebagai sekutu. Kedua belah pihak dianggap sama-sama telah kehilangan harta mereka, lalu sisa harta yang masih ada dizakati lagi.

Perbedaan pendapat ini muncul karena zakat disamakan dengan utang. Maksudnya, kewajiban masalah ini dikaitkan dengan tanggungan, bukan dengan substansi harta. Atau ia disamakan dengan kewajiban yang menyangkut keberadaan harta benda, bukan dianggap sebagai tanggung jawab orang yang memegang harta. Para ulama yang menyamakan pemberi zakat dengan orang yang dipercaya, mereka mengatakan, jika ia mengeluarkan zakat lalu yang ia keluarkan rusak maka ia tidak menanggung risiko sama sekali. Dan para ulama yang menyamakan pemberi zakat dengan orang yang punya tanggungan, mereka mengatakan, bahwa ia harus menanggung. Sementara para ulama yang membedakan antara ada unsur kelalaian dan tidak ada unsur kelalaian, maka mereka menyamakan pemberi zakat dengan orang yang diberi amanat dari semua segi, yakni bahwa ia harus menanggung atas kelalaiannya. Adapun para ulama yang mengatakan, jika rusaknya harta tersebut karena ada unsur kelalaian, maka harta yang tersisa wajib dizakati. Jadi, mereka menyamakan masalah ini dengan masalah harta yang rusak sebelum dizakati. Maka yang harus dizakati adalah harta yang tersisa saja.

1261 Kata Ibnu Qudamah, jika ia menangguhkan zakat dan tidak menyerahkannya kepada orang miskin sampai terlantar, maka kewajibannya masih berlaku. Demikian pendapat az-Zuhri, al-Hakam, Hammad, ats-Tsauri, Abu Ubaid, dan Imam Syafi'i yang mensyaratkan asalkan ia tidak lalai. Sebaiknya ia meneliti kembali. Jika masih ada sisa untuk zakat maka harus dikeluarkan. Begitu pula sebaliknya.
Kata para ulama rasionalis, jika masih ada sisa yang mencapai satu *nishab* maka harus dikeluarkan zakatnya, baik ia lalai ataupun tidak. Dan kata Imam Malik, bagian yang masih tersisa harus dikeluarkan zakatnya, meskipun hanya tinggal sebesar sepuluh dirham, Lihat, *al-Mughnî* II/686.

1262 Ini juga pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* V/221. Dan juga pendapat Dawud. Menurut Imam Ahmad, kewajiban zakat belum hilang disebabkan hartanya habis, baik karena alasan lalai atau tidak. Tetapi menurut versi pendapatnya yang lain, jika satu *nishab* harta sudah habis sebelum memungkinkan untuk ditunaikan, maka kewajiban zakat menjadi hilang. Imam Syafi'i, al-Hasan bin Shalih, Ishak, Abu Tsaur, dan Ibnu al-Mundzir setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Mughnî* II/682.
Kata Imam Abu Hanifah, kewajiban zakat tidak akan berlaku karena habisnya satu *nishab* harta. Kecuali kalau orang yang bersangkutan sudah diperintah oleh penguasa, namun ia menolak. Soalnya harta itu habis sebelum ada kewajiban mengeluarkannya. Sama seperti kalau buah-buahan rusak sebelum dipanen. Dan kata Ibnu Qudamah, insya Allah kalau kewajiban zakat tidak berlaku karena habisnya harta, kalau memang berlaku secara wajar. Yang dimaksud lalai ialah seseorang sudah memungkinkan untuk mengeluarkan zakat, namun ia tidak segera mengeluarkannya. Tetapi kalau memang belum memungkinkan, maka tidak disebut lalai. Lihat, *al-Mughnî* II/682.

Yang menimbulkan perbedaan pendapat tersebut ialah dalam menyamakan pemilik harta, apakah ia disamakan dengan orang yang menanggung utang, atau orang yang dipercaya, atau seorang sekutu, atau orang yang sebagian hartanya rusak sebelum jatuh tempo kewajiban. Jika sudah jatuh tempo untuk mengeluarkan zakat, dan sudah memungkinkan untuk mengeluarkan namun ia belum mau mengeluarkannya, sehingga sebagian harta itu rusak, maka para ulama sepakat bahwa ia harus bertanggung jawab. Kecuali untuk harta berupa ternak yang menurut para ulama ia wajib dizakati kalau sudah lewat waktu setahun dan digembalakan di tanah umum. Inilah pendapat Imam Malik.[1263]

3) Jika Ada Seseorang yang Sudah Berkewajiban Berzakat Tetapi Ia Keburu Meninggal Dunia

Jika seseorang yang sudah berkewajiban mengeluarkan zakat meninggal dunia, menurut sebagian ulama wajib dikeluarkan dari harta benda yang ditinggalkannya. Imam Syafi'i, Imam Ahmad, Ishaq, dan Abu Tsaur cenderung pada pendapat ini.[1264] Menurut sebagian yang lain, jika ia menyampaikan wasiat, maka sepertiga hartanya digunakan untuk membayar zakat. Tetapi jika ia tidak menyampaikan wasiat untuk dizakati, maka tidak perlu dizakati.[1265] Dan menurut sebagian yang lain lagi, sepertiga hartanya digunakan untuk membayar zakat. Jika tidak cukup, maka diambilkan lagi dari yang dua pertiga. Tetapi juga ada yang berpendapat, zakatnya diambilkan dari sepertiga harta peninggalan, dan tidak boleh lebih dari sepertiganya. Dalam masalah ini, Imam Malik mengeluarkan dua versi pendapat. Yang populer, hal itu disamakan dengan wasiat.[1266]

4) Jika Seseorang yang Sudah Berkewajiban Zakat Menjual Tanaman atau Buah-buahan, Siapa yang Wajib Zakat?

Perihal perbedaan pendapat di kalangan para ulama soal harta berupa ladang yang dijual setelah ada kewajiban dizakati, menurut sebagian ulama, harta yang dijual tersebut harus ditarik kembali dan dizakati, dan pembeli berhak meminta ganti nilainya kepada penjual. Demikian pula pendapat Abu Tsaur. Menurut sebagian yang lain, akad jual belinya batal. Dan demikian pendapat Imam Syafi'i.[1267] Kata Imam Abu Hanifah, pembeli boleh memilih untuk meneruskan atau membatalkan jual beli. Sementara zakatnya diambilkan dari hasil panen berupa buah-buahan atau biji-bijian yang wajib

---

1263 Kata Imam Malik, tidak apa-apa sampai datang petugas yang memungut zakat. Jika harta habis sebelum kedatangannya, maka ia tidak berkewajiban. Lihat, *al-Mughnî* II/682.

1264 Lihat, *al-Majmû'* V/288. Atha', al-Hasan al-Bashri, az-Zuhri, Qatadah, Ishak, Abu Tsaur, Ibnu Mundzir, Dawud, dan Ahmad setuju pada pendapat ini. Lihat, *Al Furû'* II/250.

1265 Inilah pendapat yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari Ibnu Sirin, asy-Syu'bi, Ibrahim an-Nakha'i, Hammad bin Abu Sulaiman, Dawud bin Abu Hindun, Humaid ath-Thawil, Utsman Al Batti, dan Sufyan ats-Tsauri. Lihat, *al-Majmû'* V/89. Ini juga pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ''* I/482.

1266 Lihat, *al-Madûnah* I/286.

1267 Setelah menuturkan beberapa pendapat para ulama mazhab Syafi'i dalam masalah ini, an-Nawawi mengatakan, "Alhasil, dari semua perbedaan pendapat tersebut dapat diambil kesimpulan ada tiga pendapat. *Pertama*, dan yang paling *shaḥîḥ*, jual beli untuk kadar harta zakat batal, dan selebihnya sah. *Kedua*, batal untuk semuanya. Dan ketiga, sah untuk semuanya." Lihat, *al-Majmû'* V/429. Ini berlaku untuk jual beli secara umum. Lihat, *Mukhtashar al-Muzani bi Hâmisy al-Umm* II/249 khusus untuk jual beli buah-buahan saja.
Menurut Imam Ahmad, jika seseorang menjualnya atau menghibahkannya setelah sudah tampak baik, maka yang wajib berzakat ialah orang yang menjual dan orang yang menghibahkan. al-Hasan, Malik, ats-Tsauri, dan al-Auza'i setuju pada pendapat ini. Demikian pula pendapat al-Laits, kecuali kalau hal itu disyaratkan atas pembeli. Lihat, *al-Mughnî* II/704. Pendapat Imam Ahmad yang lebih tepat. *Wallâhu a'lam.*

dizakati.[1268] Tetapi menurut Imam Malik, yang wajib berzakat adalah penjual.[1269]

Sumber perbedaan pendapat mereka tersebut ialah pada sebuah pertanyaan, apakah menjual barang zakat itu dianggap menyelamatkan atau malah membinasakan? Jika dianggap menyelamatkan, maka zakat diambil dari hasil panen yang dijual tersebut. Tetapi jika dianggap membinasakan, maka penjual yang harus menanggung zakatnya. Dan soal apakah hukum akad jual beli seperti itu sah atau tidak, insya Allah ini akan dibahas tersendiri dalam kitab tentang jual beli.

Dari sini lalu muncul perbedaan pendapat para ulama tentang zakat harta yang dihibahkan.[1270] Namun beberapa masalah yang telah penulis kemukakan secara rinci dalam mazhab Hanafi, tidak akan dikemukakan lagi di sini karena tidak cocok dengan tujuan penulis. Tetapi sulit bagi penulis untuk memberikan sebab-sebab perbedaan tersebut, karena sebagian besarnya bersifat *istihsân*.

Dalam masalah ini penulis hanya ingin mengangkat tentang siapa yang wajib menzakati, syarat-syarat kepemilikan yang diwajibkan, dan hukum-hukum orang yang wajib dizakati. Selanjutnya ada salah satu hukum yang terkenal, yakni hukum orang yang menolak berzakat tetapi ia tidak mengingkari bahwa zakat itu wajib. Menurut Abu Bakar *radhiyallahu 'anhu*, hukumnya adalah murtad. Hal inilah yang pernah ia berlakuan terhadap orang-orang Arab yang menolak membayar zakat. Ia perangi mereka dan menawan anak cucu mereka. Dalam hal ini Umar *radhiyallahu 'anhu* tidak setuju dengan pendapat Abu Bakar. Untuk itu ia melepas status budak dari mereka. Pendapat Umar inilah yang dibuat pegangan oleh mayoritas ulama.[1271] Ada sebagian ulama yang menganggap kafir orang yang menolak membayar salah satu kewajiban ini, walaupun mereka tidak keras kepala mengingkari akan status hukumnya yang wajib.

Perbedaan tersebut bertolak dari pertanyaan, apakah sebutan iman yang menjadi kebalikan kafir itu hanya cukup dengan meyakini saja tanpa mengamalkan, atau disyaratkan harus disertai dengan pengamalan? Kata sebagian ulama, di antara syarat iman ialah harus disertai dengan pengamal-

---

1268 Pendapat Imam Abu Hanifah, jika seseorang menjual tanah yang wajib dizakati berikut tanamannya yang sudah matang, atau menjual tanamannya saja, maka zakatnya wajib bagi si penjual, bukan si pembeli, karena ia menjualnya ketika sudah ada kewajiban. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/922.

1269 Lihat, *al-Madûnah* I/286.

1270 Menurut Imam Abu Hanifah, harta yang dihibahkan atau yang dikelola harus memperhatikan ketentuan waktu satu tahun. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ''* I/432. Imam Malik berpendapat sebaliknya. Lihat, *al-Madûnah* I/222.
Kata ulama-ulama mazhab Syafi'i, harta yang dikelola di tengah-tengah setahun untuk diniagakan atau dihibahkan atau diwakafkan dan lain sebagainya, maka tidak bisa dihimpun. Lihat, *al-Majmû'* V/211.

1271 Lihat, *al-Mughnî* II/572, dan *al-Majmû'* V/287.
Kata Ibnu Qudamah, jika orang yang menolak membayar zakat tidak mematuhi perintah Imam maka ia harus diperangi. Sebab, itulah yang dahulu dilakukan oleh para sahabat *radhiyallahu 'anhum*. Kata Abu Bakar ash-Shiddiq. *"Kalau sampai mereka menolak zakat yang biasa mereka serahkan kepada Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam, maka aku akan perangi mereka."*
Jika ia berhasil ditangkap berikut hartanya, maka itulah yang diambil tanpa mencari tambahan. Istri dan anak-anaknya tidak boleh ditawan, karena mereka tidak ikut terlibat. Kalau orang yang bersangkutan saja tidak boleh ditawan, apalagi istri dan anak-anaknya. Jika yang berhasil ditangkap orangnya saja, bukan termasuk hartanya, hendaklah ia diajak baik-baik untuk membayar zakat dan diminta untuk bertaubat sebanyak tiga kali. Dengan harapan ia mau bertaubat dan membayar zakat. Tetapi kalau menolak, ia harus diperangi namun tidak dihukumi kafir. Sementara Imam Ahmad menghukuminya kafir. Dalilnya ialah bahwa ketika Abu Bakar hendak bersiap-siap memerangi mereka, mereka mengatakan, *"Kami akan menunaikannya."* Tetapi Abu Bakar berkata, *"Aku tidak mau menerimanya sebelum kalian bersaksi bahwa sahabat-sahabat kami yang terbunuh ada di surga, dan teman-teman kalian yang terbunuh ada di neraka."* Tidak ada satu pun sahabat yang menentangnya. Ini berarti menunjukkan bahwa mereka itu kafir.
Sementara dalil pendapat yang pertama ialah, bahwa Umar dan sahabat lainnya awalnya tidak mau memerangi mereka. Seandainya merasa yakin mereka kafir, tentu Umar akan membunuh mereka.

an. Kata sebagian yang lain, pengamalan tidak termasuk syarat iman. Bahkan, sekalipun tanpa mengucapkan kalimat syahadat asal sudah percaya dalam hati, sudah bisa disebut beriman, berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,*

أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُوْلُوا: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، فَيُؤْمِنُوْا بِيْ

"Aku diperintah supaya menyeru manusia untuk mengatakan bahwa tidak ada Tuhan (yang berhak disembah dengan benar) selain Allah dan beriman kepadaku."[1272]

Selain mengucapkan, juga harus beriman, dan itulah yang disebut termasuk pengamalan. Para ulama yang menyamakan antara perbuatan-perbuatan yang diwajibkan dengan mengucapan syahadat, mereka mengatakan bahwa semua amal yang diwajibkan itu merupakan syarat untuk beriman. Dan para ulama yang menyamakan antara mengucapkan syahadat dengan amal-amal yang menurut kesepakatan mayoritas ulama merupakan syarat beriman, mereka mengatakan bahwa hanya mempercayai saja adalah syarat iman. Inilah yang membuat status hukum orang tersebut di mata Allah adalah hukum orang yang beriman, menurut mereka.

Kedua pendapat tersebut sama-sama kontroversial. Mengecualikan (baca memilah) ucapan dua kalimat syahadat dari amal-amal yang lain ialah pendapat yang disepakati oleh mayoritas ulama.

C. JENIS HARTA YANG WAJIB DIZAKATI

Menyangkut harta-harta yang wajib dizakati, para ulama sepakat atas sebagian dan berselisih pendapat atas sebagian yang lain. Yang mereka sepakati ialah:

1. dua jenis logam, yaitu emas dan perak yang bukan untuk perhiasan,
2. tiga jenis ternak yaitu unta, sapi, dan kambing,
3. dua jenis biji-bijian yaitu jagung (padi) dan gandum,
4. dua jenis buah-buahan yaitu kurma dan anggur.

Tentang *zait* atau minyak, para ulama berbeda pendapat. Tentang emas yang digunakan untuk perhasan, mereka juga berselisih pendapat. Menurut para ulama ahli fiqih dari Hijaz, seperti Imam Malik, al-Laits, dan Imam Syafi'i, tidak ada kewajiban zakat terhadap jika emas digunakan untuk perhiasan dan pakaian.[1273] Sementara menurut Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya, emas yang digunakan untuk perhiasan dan pakaian wajib dizakati.

1272 Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim. Dengan redaksi, *"Aku disuruh untuk menyeru manusia agar bersaksi bahwa tidak ada Tuhan [yang berhak disembah degnan benar] selain Allah, mau beriman kepadaku berikut apa yang aku bawa. Jika mereka sudah melakukan hal itu, darah dan harta mereka terjaga dariku, kecuali yang berdasarkan hak. Dan perhitungan mereka terserah kepada Allah."* Lihat, *Muslim bi Hâmisy Irsyâd as-Sârî* I/269. Hadits *mutawâtir*nya ialah, *"Aku diperintah untuk menyeru manusia agar bersaksi bahwa tidak ada Tuhan sama sekali selain Allah, dan bahwa aku adalah utusan Allah. Jika mereka mau mengucapkan itu, maka darah dan harta mereka terjaga dariku, kecuali yang berdasarkan haknya, Dan perhitungan mereka ada pada Allah."* Diriwayatkan oleh jama'ah. Lihat, *al-Jâmi' ash-Shaghîr.*

1273 Lihat, *al-Madûnah* I/211. Menurut ulama-ulama mazhab Syafi'i, ada dua pendapat. Menurut yang lebih kuat, tidak wajib. Lihat, *ar-Raudhah* II/260. Menurut Imam Ahmad, hal itu juga tidak wajib. Dan itulah pendapat yang dikutip dari Ibnu Umar, Jabir, Anas, Aisyah, dan Asma' *radhiyallahu 'anha*. Dan itu pula yang dikatakan oleh al-Qasim, asy-Syu'bi, Qatadah, Muhammad bin Ali, Umarah, Imam Malik, Imam Syafi'i, Abu Ubaid, Ishak, dan Abu Tsaur. Ibnu Abu menuturkan pendapat lain yang menyatakan wajib dizakati, yaitu pendapat yang dikutip dari Umar, Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Abdullah bin Amr bin al-Ash, Sa'id bin al-Musayyab, Sa'id bin Jubair, Atha', Mujahid, Abdullah bin Syadad, Jabir bin Zaid, Ibnu Sirin, Maimun bin Mahran, az-Zuhri, ats-Tsauri, dan ulama-ulama rasionalis, berdasarkan dalil umum sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Zakat pada harta perhiasan ialah dua setengah persen. Dan pada yang kurang dari seperlima auq tidak dikenakan zakat."*

Yang memicu perbedaan pendapat tersebut, adalah karena di antara mereka ada yang menyamakan hukum benda tersebut seperti hukum harta benda yang ada manfaatnya, dan ada juga yang menyamakannya dengan logam dan perak yang bernilai tinggi. Ulama-ulama yang menyamakan emas perhiasan dengan kategori harta yang pertama, mereka tidak mewajibkan zakat, karena emas perhiasan tidak ada manfaatnya. Adapun ulama-ulama yang menyamakan emas perhiasan dengan kategori harta yang kedua, mereka mewajibkan zakat, karena ia memilki nilai ekonomi yang tinggi, walaupun tidak mendatangkan penghasilan tambahan.

Alasan lain yang menyebabkan timbulnya perbedaan pendapat tersebut ialah beragamnya hadits Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Sesungguhnya diriwayatkan oleh Jabir dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, sesungguhnya beliau bersabda, "Tidak ada zakat pada perhiasan."[1274]

Dan diriwayatkan oleh Amr bin Syu'aib, dari ayah, dan dari kakeknya:

أَنَّ امْرَأَةً أَتَتْ إِلَى رَسُوْلِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَعَهَا ابْنَةٌ لَهَا، وَفِي يَدِ ابْنَتِهَا مِسْكٌ مِنْ ذَهَبٍ، فَقَالَ: أَتُؤَدِّيْنَ زَكَاةَ هَذَا؟ قَالَتْ: لَا، قَالَ: أَيَسُرُّكِ أَنْ يُسَوِّرَكِ اللَّهُ بِهِمَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ سِوَارَيْنِ مِنْ نَارٍ؟ فَخَلَعَتْهُمَا وَأَلْقَتْهُمَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَتْ: هُمَا لِلَّهِ وَرَسُوْلِهِ

Sesungguhnya seorang wanita datang menemui Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dengan membawa seorang putrinya yang mengenakan sepasang gelang emas di tangannya. Beliau bersabda kepadanya, *"Apakah kamu menzakati gelang itu?"* Ia menjawab, "Tidak." Beliau bersabda, *"Apakah kamu ingin kelak pada hari kiamat Allah mengenakan sepasang gelang dari api neraka di tanganmu?"* Seketika wanita itu melepas sepasang gelang tersebut, dan menyerahkannya kepada beliau seraya berkata, *"Ini untuk Allah dan Rasul-Nya."*[1275]

Kedua hadits tadi *dha'îf*, terlebih hadits Jabir. Jadi, yang menjadi sebab utama timbulnya perbedaan pendapat di antara para ulama ialah, kesalahan dalam mengategorikan emas yang untuk perhiasan, yakni apakah sebagai benda bernilai tinggi yang wajib dizakati walaupun tidak mendatangkan hasil, atau sebagai benda biasa yang tidak mendatangkan keuntungan sehingga tidak wajib dizakati.[1276]

Kata Imam Malik, harta itu dizakati setahun sekali. Kata al-Hasan, Abdullah bin Utbah, dan Qatadah, zakatnya ialah pinjamannya. Dan kata Imam Ahmad, lima orang sahabat yang mengatakan bahwa tidak ada zakat pada perhiasan. Menurut mereka, zakatnya ialah pinjamannya. Lihat, *al-Mughnî* II/12.

Kata Ibnu Qudamah, baik sedikit atau banyak, hukumnya tetap sama dari segi boleh dipakai dan dizakatinya. Kata Abu Hamid, boleh jika tidak mencapai seribu *mitsqâl* (ukuran berat-ed). Jika mencapai seribu *mistqal* maka hukumnya haram, dan dikenakan zakat, berdasarkan riwayat yang diketengahkan oleh Abu Ubaid dan al-Atsram dari Amr bin Dinar, ia mengatakan, *"Jabir ditanya tentang perhiasan, apakah harus dizakati?"* Ia menjawab, *"Tidak."* Ia ditanya lagi, *"Seribu dinar?"* Ia menjawab, *"Sesungguhnya itu sangat banyak."* Lagi pula ini bisa menimbulkan sikap berlebih-lebihan dan sombong. Yang *shahîh* ialah pendapat pertama, karena syariat memperbolehkan memakai perhiasan secara mutlak tanpa ada batasan. Jadi, tidak boleh dibatasi dengan logika. Hadits Jabir sendiri tidak secara tegas menafikan kewajiban, karena ada riwayat lain yang sebaliknya. Lihat, *al-Mughnî* II/12.

1274 Diriwayatkan oleh al-Baihaqi dalam *al-Ma'rifah* dari hadits Afiyah bin Ayyub dari al-Laits dari Abu Zubair dari Jabir. Ada yang mengatakan, Afiyah adalah seorang perawi yang *dha'îf*. Kata Ibnu al-Jauzi, saya tidak melihat ada cacat padanya. Kata al-Baihaqi, tidak diketahui identitasnya. Dan kata Ibnu Abu Hatim, seorang perawi yang *tsiqah*. Lihat, *Talkhîsh al-Habîr* II/176.

1275 Ini redaksi Abu Dawud yang meriwayatkannya dari hadits Husain al-Mu'alim dari Amr. Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dan an-Nasa'i, *"Sesungguhnya dua orang wanita datang..."* Lihat, *Talkhîsh al-Habîr* II/175.

1276 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/414.

Pendapat tidak ada zakat pada perhiasan ditetapkan karena dua hal:

Pertama, karena zakat itu disyariatkan terhadap harta-harta yang berkembang seperti mata uang, hasil-hasil pertanian, dan harta-harta perdagangan. Itulah sebabnya Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad, serta ulama-ulama lain mengatakan, tidak ada zakat ternak yang dipiara dan yang diperkerjakan, karena ternak seperti itu tidak disiapkan untuk dikembangkan.

Imam Malik memiliki dua versi pendapat yang berbeda dalam soal emas simpanan. *Pertama,* disamakan dengan emas perhiasan. Dan *kedua,* disamakan dengan barang bernilai tinggi.[1277]

Perihal ternak yang diperdebatkan oleh para ulama, ada yang karena jenisnya, dan ada juga yang karena sifatnya. Yang menyangkut jenisnya ialah kuda. Kata mayoritas ulama, tidak ada zakat sama sekali terhadap kuda. Dan kata Imam Abu Hanifah, kuda wajib dizakati bila diternakkan,[1278] yakni jika terdiri dari betina dan pejantan.

Perbedaan pendapat mereka tersebut disebabkan oleh adanya pertentangan *qiyâs* dengan teks hadits, dan mungkin pertentangan teks hadits yang satu dengan teks hadits yang lain. Teks hadits yang menyebutkan kuda tidak wajib dizakati ialah sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam:*

لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي عَبْدِهِ وَلَا فَرَسِهِ صَدَقَةٌ

"Tidak ada kewajiban atas seorang muslim menzakati budaknya dan kudanya."[1279]

Adapun *qiyâs* yang bertentangan dengan hadits yang bersifat umum tersebut ialah, bahwa tujuan menggembalakan kuda ialah untuk dikembangkan supaya beranak. Dan itu disamakan dengan unta dan sapi, sehingga wajib dizakati. Adapun teks hadits yang diduga bertentangan dengan hadits yang bersifat umum tersebut —setelah menerangkan bahwa ada hak Allah pada kuda— ialah, sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "Dan ia tidak boleh lupa akan hak Allah pada pundak kuda itu dan pada kegunaannya sebagai kendaraan."*[1280]

Dan menurut Imam Abu Hanifah, yang dimaksud dengan "hak Allah" ialah zakat yang berlaku pada kuda yang digembalakan. Menurut kami, hadits yang digunakan sebagai *hujjah*

Kedua, kesepakatan mayoritas ulama bahwa tidak ada kewajiban zakat atas selain emas dan perak, seperti intan, permata, mutiara, dan sejenisnya, karena benda-benda tersebut disiapkan untuk perhiasan, bukan untuk dikembangkan. Demikian pula dengan besi, kaca, tembaga, dan sejenisnya, meskipun sangat bagus bentuknya dan sangat mahal harganya.

Juga tidak ada kewajiban zakat terhadap kasturi, ambergris, dan batu permata. Demikian dikatakan oleh mayoritas ulama dari generasi dahulu dan generasi belakangan, asalkan tidak dipersiapkan untuk niaga.

Ibnu al-Mundzir dan lainnya mengutip dari al-Hasan al-Bashri, Umar bin Abdul Aziz, az-Zuhri, Abu Yusuf, dan Ishak bin Rahawaih pendapat mereka, ada kewajiban zakat terhadap anbar. Kata az-Zuhri, demikian pula terhadap mutiara. Dan murid-murid Imam Syafi'i mengutip pendapat Abdullah bin al-Hasan Al Anbari yang menyatakan, bahwa ada kewajiban zakat terhadap hasil laut, kecuali ikan.

Al-Anbari dan lainnya megutip dua versi pendapat Imam Ahmad. *Pertama*, sama seperti pendapat mayoritas ulama, yakni bahwa ada kewajiban zakat terhadap benda-benda mulia tersebut jika sudah mencapai satu nishab, termasuk kasturi dan ikan.

Dalil yang digunakan oleh mayoritas ulama ialah, bahwa pada dasarnya tidak ada kewajiban zakat sama sekali, kecuali yang ditetapkan oleh syariat. Lihat, *al-Majmû'* V/464. Lihat, *al-Mughnî* II/28. Dan lihat, *Taqdîm Thâ'ah 'ala Ukhra au Tarkihâ, Nazhran li al-Zamâni wa al-Makâni wa al-Ahwâl.* Tetapi perlu dicatat bahwa perhiasan yang tidak wajib dizakati ialah yang biasa digunakan perhiasan oleh wanita. Adapun yang lebih dari yang dibutuhkan, atau yang disimpan, atau yang ia beli untuk menghindari zakat, maka semua itu harus dizakati. *Wallâhu a'lam.*

1277 Lihat, *Muqaddimat Ibn Rusyd al-Jadd Bihamisy al-Madûnah* I/226.

1278 Kata Imam Abu Hanifah, jika terdiri dari jantan atau betina wajib dizakati. Menurut Abu Yusuf dan Muhammad, tidak wajib. Jika semuanya betina, ada dua versi pendapat dari Imam Abu Hanifah, seperti yang dikemukakan oleh ath-Thahawi. Dan jika semuanya jantan, juga ada dua versi pendapat dari Imam Abu Hanifah, seperti yang dikutip oleh Muhammad dalam al-Atsar. Namun menurut pendapat yang paling populer, tidak wajib dizakati. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/452.

1279 Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Abu Hurairah. Disebutkan dalam riwayat yang diketengahkan oleh Muslim dan ad-Daruquthni, *"Tidak ada kewajiban menzakati budaknya, kecuali zakat fitrah."*

Diriwayatkan oleh para pemilik kitab Sunan sebuah hadits *marfû'* dari Ali, Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Aku menghapuskan kalian dari kewajiban menzakati kuda..."* Dan diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dengan *isnâd* yang sangat *dha'îf*, *"Pada kuda yang dipiara setiap ekornya satu dinar."* Lihat, *Talkhîsh al-Habîr* II/150.

1280 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Abu Hurairah, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyebut-nyebut tentang kuda, lalu beliau bersabda, *"...dan seorang lelaki yang menambatkan kuda untuk mencari kekayaan dan untuk mencari kesucian, kemudian ia tidak lupa akan hak Allah pada pundak kuda itu dan pada kegunaannya sebagai kendaraan. Dan itu merupakan tirai dari api neraka."* Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/358.

bahwa tidak ada kewajiban zakat pada kuda itu bersifat sangat global. Dalam masalah ini Imam Abu Hanifah berbeda pendapat dengan kedua orang muridnya Abu Yusuf dan Muhammad, Ada riwayat *shahîh* dari Umar *radhiyallahu 'anhu* yang menyatakan bahwa ia memungut zakat dari harta berupa kuda.[1281] Tetapi ada yang mengatakan, hal itu karena kesadaran dari para pemiliknya sendiri.

Perihal yang dipedebatan oleh para ulama tentang sifat ternak berupa unta, sapi, dan kambing yang digembalakan dengan yang tidak digembalakan, sebagian mereka ada yang mewajibkan zakat terhadap harta berupa ketiga jenis ternak tersebut, baik yang digembalakan maupun yang tidak digembalakan. Al-Laits dan Malik bin Anas cenderung pada pendapat ini.[1282] Tetapi sebagian ulama *Amshâr* mengatakan, tidak ada kewajiban zakat terhadap unta, sapi, dan kambing yang tidak digembalakan.[1283]

Pemicu timbulnya perbedaan pendapat tersebut ialah, karena ada pertentangan antara dalil yang bersifat mutlak atau umum dengan dalil yang bersifat *muqayyad* atau terbatas. Hadits yang bersifat mutlak ialah sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam:*

فِي أَرْبَعِيْنَ شَاةً شَاةٌ

"Pada empat puluh ekor kambing zakatnya adalah seekor kambing."

Dan hadits yang bersifat *muqayyad* ialah sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam:*

فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكَاةُ

"Kambing yang digembalakan wajib dizakati."[1284]

Ulama-ulama yang lebih mengunggulkan hadits yang bersifat mutlak (umum) atas hadits yang *muqayyad* (terbatas), mengatakan bahwa kambing yang digembalakan maupun yang tidak digembalakan, sama-sama wajib dizakati. Sebaliknya ulama-ulama yang lebih mengunggulkan hadits yang bersifat *muqayyad* atas hadits yang bersifat mutlak, mengatakan bahwa yang wajib dizakati hanya kambing yang diternakkan.

Tidak beda kalau dikatakan bahwa pemicu terjadinya perbedaan pendapat di kalangan para ulama dalam masalah ini juga adanya pertentangan *dalîl khitâb* yang bersifat umum. *Dalîl*

1281 Diriwayatkan oleh ad-Daruquthni, Imam Syafi'i, dan ath-Thahawi. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/259 berikut catatan kakinya.

1282 Lihat, *Muqaddimah Ibn Rusyd al-Jidd* I/283.

1283 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ` al-Ahnâf* I/444, *al-Majmû'* V/290, dan *al-Mughnî* II/577.
Imam Abu Hanifah dan Imam Ahmad mensyaratkan harus digembalakan lebih dari satu tahun di padang rumput. Menurut Imam Syafi'i, jika dalam waktu setahun kuda lebih banyak diberi makan pada malam hari dan siang hari, maka tidak terkena zakat. Lihat, *al-Majmû'* V/214.

1284 Diriwayatkan oleh Ibnu Majah dalam Sunan Ibni Majah bersumber dari Abu Hindun ash-Shiddiq dari Nafi' dari Ibnu Umar. Redaksi ath-Thabarani ialah, *"Pada setiap empat puluh ekor kambing, zakatnya ialah seekor kambing."* Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/256. Dalam isi surat yang dikirim oleh Abu Bakar kepada Anas ketika hendak mengutusnya ke Bahrain, seperti yang diriwayatkan oleh Bukhâri dalam sebuah hadits yang cukup panjang, *"Kambing yang dizakati ialah yang digembalakan yang sudah mencapai empat puluh sampai seratus..."* Lihat, *al-Bukhârî Ma'a al-Qashthalânî* II/46. Hadits ini juga diriwayatkan oleh ad-Daruquthni, Imam Syafi'i, al-Baihaqi, dan al-Hakim. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/142.
Berdasarkan pendapat mayoritas ulama, dalam masalah kita dapat mengambil dalil yang menolak kewajiban.
Kata az-Zuhair seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Qayyim, saya yakin ada riwayat dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang menyatakan, *"Tidak ada kewajiban zakat pada ternak-ternak yang dipekerjakan."*
Kata Abu Dawud, an-Nufaili Syu'bah, Sufyan, dan lainnya meriwayatkan dari Abu Ishak, dari Ashim bin Hamzah dari Ali secara *mauqûf*, *"Tidak ada kewajiban zakat pada unta maupun sapi yang dipekerjakan."* Diriwayatkan oleh ad-Daruquthni bersumber dari Shaqar bin Habib, ia berkata, *"Aku mendengar Abu Raja' meriwayatkannya dari Ibnu Abbas dari Ali secara mauqûf."*
Kata Ibnu Hibban, itu bukan dari sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam Isnâdnya munqathi'*, seperti yang dikutip oleh Ash Shaqar dari Abu Raja'.
Ini juga diriwayatkan dari Jabir dan dari Ibnu Abbas secara *marfû'* dan *mauqûf*. Ini adalah pendapat ats-Tsauri, al-Auza'i, Abu Tsaur, Abu Ubaid, Ishak, dan Dawud. Dan juga diriwayatkan dari beberapa sahabat. Diantaranya ialah Ali, Jabir, dan Mu'adz bin Jabal.
Umar bin Abdul Aziz juga menetapkan bahwa tidak ada kewajiban zakat terhadap ternak yang dipekerjakan.

khitâb tersebut ialah sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* "Pada kambing yang digembalakan ada kewajiban zakat." Artinya, bahwa pada kambing yang tidak digembalakan tidak ada kewajiban zakat. Muatan umum pada sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* "Pada empat puluh ekor kambing, zakatnya ialah seekor kambing", berarti bahwa dalam hal ini kambing yang digembalakan sama status hukumnya dengan kambing yang tidak digembalakan. Tetapi dalil umum itu lebih kuat daripada *dalîl khitâb.* Sama seperti memenangkan dalil yang khusus atas dalil yang umum itu lebih populer daripada yang sebaliknya. Kecuali pendapat Abu Muhammad bin Hazm yang lebih memenangkan (baca menguatkan) dalil yang umum atas dalil yang khusus.

Kalau kambing yang digembalakan maupun yang tidak digembalakan sama-sama harus dizakati, demikian pula yang berlaku terhadap unta. Hal itu berdasarkan sabda Rasulullalh *shallallahu alaihi wa sallam:*

لَيْسَ فِيْمَا دُوْنَ خَمْسِ ذَوْدٍ مِنَ الْإِبْلِ صَدَقَةٌ

"Unta yang kurang dari lima ekor tidak wajib dizakati."[1285] Adapun tentang zakat sapi tidak ada hadits yang menetapkannya. Jadi, dalam hal ini yang harus dijadikan sebagai pedoman ialah *ijmâ',* yakni bahwa yang wajib dizakati hanya sapi yang digembalakan. Pendapat yang membedakan antara sapi dengan unta dan kambing adalah pendapat ketiga yang dinilai kontoversial.

Adapun *qiyâs* yang bertentangan dengan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,*

فِي أَرْبَعِيْنَ شَاةً شَاةٌ

"Pada empat puluh ekor kambing zakatnya ialah seekor kambing" ialah, bahwa zakat itu dipungut dari harta yang ada kelebihannya, dan zakat untuk ternak disyaratkan harus ternak yang digembalakan, karena hal itu akan berkembang serta mendatangkan keuntungan. Itulah sebabnya, ada syarat harus sudah mencapai waktu selama satu tahun atau yang lazim disebut dengan istilah *haul.*

Para ulama yang men*takhshîs* (merinci) hadits yang bersifat umum dengan *qiyâs* seperti itu, mereka tidak mewajibkan zakat pada ternak yang tidak digembalakan. Sebaliknya para ulama yang tidak men*takhshîs* hal itu dan menganggap bahwa hadits yang bersifat umum lebih kuat, mereka mewajibkan zakat pada ternak yang digembalakan maupun ternak yang tidak digembalakan. Itulah yang dipedebatan oleh para ulama tentang ternak yang wajib dizakati.

Selanjutnya mereka sepakat bahwa apa yang dihasilkan dari ternak tidak wajib dizakati. Kecuali hanya madu yang mereka perselisihkan. Kata mayoritas ulama, madu tidak wajib dizakati.[1286] Sedangkan sebagian ulama berpendapat, madu wajib dizakati.

Yang menimbulkan terjadinya perbedaan pendapat di antara para ulama dalam masalah tersebut ialah perbedaan mereka dalam menilai *shahîh* tidaknya hadits yang menerangkan tentang hal itu, yakni sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam:*

فِي كُلِّ عَشْرَةِ أَوْقٍ وَقٌ

1285 Diriwayatkan oleh jama'ah, Imam Ahmad, Imam Malik, dan Imam Syafi'i. Redaksi selengkapnya ialah, *"Kurma yang kurang dari lima wasaq tidak wajib dizakati, Unta yang kurang dari lima ekor tidak wajib dizakati, dan emas yang kurang dari lima auq tidak wajib dizakati."* Lihat, *al-Jâmi' as-Shaghîr* II/127. hadits ini *shahîh,* dan mereka meriwayatkannya dari Abu Sa'id.

1286 Diantaranya ialah Imam Malik, Imam Syafi'i, Ibnu Abu Laila, al-Hasan bin Shalih, dan Ibnu al-Mundzir. Kata mereka, secara mutlak tidak ada kewajiban zakat terhadap madu.
Tetapi menurut Imam Ahmad, madu wajib dizakati. Ini pendapat yang dikutip dari Umar bin Abdul Aziz, Makhul, az-Zuhri, Sulaiman bin Musa. al-Auza'i, dan Ishak.
Kata Imam Abu Hanifah, jika ia dihasilkan di tanah yang wajib dizakati, maka ada kewajiban menzakatinya. Begitu pula sebaliknya. Lihat, *al-Mughnî* II/714 oleh Ibnu Qudamah, dan al-Mu*halla* V/241.

"Pada setiap sepuluh kantong madu, zakatnya ialah satu kantong."[1287] Hadits ini diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dan lainnya.

Perihal tanam-tanaman yang diperselisihkan oleh para ulama setelah mereka bersepakat atas empat jenis tanaman yang harus dizakati dan yang telah kami sebutkan, sebagian mereka berpendapat, bahwa yang wajib dizakati hanya empat itu saja. Inilah pendapat yang dianut oleh Ibnu Abu Laila, Sufyan ats-Tsauri, dan Ibnu al-Mubarak.[1288] Di antara mereka berpendapat, yang wajib dizakati adalah seluruh hasil tanaman yang dapat disimpan lama dan menjadi makanan pokok. Demikian pendapat yang dianut oleh Imam Malik dan Imam Syafi'i.[1289] Dan di antara mereka juga ada yang berpendapat, semua hasil bumi wajib dizakati, kecuali rumput, kayu bakar, dan bambu. Demikian pendapat yang dianut oleh Imam Abu Hanifah.[1290]

Penyebab terjadinya perbedaan pendapat tersebut, ialah adanya perdebatan antara ulama yang mewajibkan zakat terbatas hanya empat jenis tanaman yang telah disepakati, dan ulama yang menambahan tanaman-tanaman yang menjadi makanan. Jadi, perdebatan mereka terletak pada ketergantungan zakat dengan keempat jenis hasil tanaman tersebut, apakah karena barangnya atau karena alasan yang ada padanya. Para ulama yang cenderung pada alasan yang pertama, mereka mewajibkan zakat hanya pada keempat jenis makanan tersebut saja. Begitu pula sebaliknya. Sementara perdebatan antara ulama yang mewajibkan zakat hanya pada tanaman yang menjadi makanan pokok, dan ulama yang mewajibkan zakat pada semua hasil bumi, ialah terletak pada kesepakatan mereka tentang rumput, kayu bakar, dan bambu. Ini berarti pertentangan antara *qiyâs* dengan teks yang berkonotasi umum, yakni sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam:*

فِيْمَا سَقَتِ السَّمَآءُ الْعُشْرُ، وَفِيْمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ

"Untuk (tanaman) yang diairi dengan hujan, zakatnya ialah sepuluh persen, dan untuk (tanaman) yang diairi dengan tenaga, zakatnya ialah lima persen."[1291] Huruf "*ma*" (مَا) dalam hadits tadi bermakna "*al-ladzi*" (الَّذِى), dan al-*ladzi* adalah termasuk kalimat yang berkonotasi umum.

Contoh teks yang juga bermakna umum ialah firman Allah *Ta'âla* surat al-An'am ayat 141:

۞ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۚ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ

"Dan Dialah yang menjadikan kebun-kebun yang bersusun-susun dan yang tidak bersusun-susun, pohon kurma, tanam-tanaman yang bermacam-macam buahnya, zaitun dan delima yang serupa

1287 Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi bersumber dari Ibnu Umar, dengan redaksi, *"Tentang madu, pada setiap sepuluh kantongnya, zakatnya ialah satu kantong."* Tetapi di dalam *isnâd* hadits ini ada nama Shadaqah as-Samin, seorang perawi yang hafalannya tidak baik. Kata an-Nasa'i, ini hadits *munkar.* Hadits ini juga diriwayatkan oleh al-Baihaqi. Katanya, sedekah sendirian dan ia adalah seorang perawi yang *dha'if.* Lihat, *Nail al-Authâr* IV/164.

1288 Menurut ulama-ulama mazhab Zhâhiri, ia adalah perawi yang *dha'îf.* Lihat, *al-Muhalla* V/208.

1289 Lihat, *al-Kâfî* I/262. Juga pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Majmû'* V/444. Dan juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/250. Menurutnya, begitu bula semua biji-bijian harus dizakati.

1290 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/95.

1291 Diriwayatkan oleh jama'ah, kecuali Muslim, dengan redaksi, *"Untuk (tanaman) yang diairi dengan hujan, atau dengan sumber mata air, dengan resapan zakatnya ialah sepuluh persen, dan untuk (tanaman) yang diairi dengan tenaga, zakatnya ialah lima persen."* Lihat, *Nail al-Authâr* IV/157.

(bentuk dan warnanya), dan tidak sama (rasanya). Makanlah dari buahnya (yang bermacam-macam itu) bila dia berbuah, dan berikanlah haknya (zakatnya) pada saat panennya (dengan dikeluarkan zakatnya)." Adapun *qiyâs*nya adalah bahwa zakat itu hanya dimaksudkan untuk menutup kebutuhan hidup yang mendesak, sedangkan kebutuhan hidup yang mendesak pada umumnya adalah makanan pokok.

Adapun *qiyâs*nya ialah, bahwa tujuan zakat itu untuk mengatasi kelaparan, dan biasanya hal itu dengan menggunakan makanan pokok. Ulama-ulama yang men*takhshîs* dalil umum dengan menggunakan *qiyâs* seperti ini, berarti ia telah menggugurkan kewajiban zakat pada yang selain bahan makanan pokok. Dan ulama-ulama yang lebih mengunggulkan dalil umum, berarti mereka mewajibkan zakat pada yang selainnya, kecuali yang harus dikeluarkan berdasaran *ijmâ'*.

Para ulama yang sepakat atas kewajibkan zakat pada makanan pokok, mereka juga berbeda pendapat dalam beberapa hal yang menyangkut penentuan hukum zakat untuk suatu tanaman. Soalnya, apakah tanaman tersebut dianggap makanan pokok atau bukan? Dan apakah hal itu bisa disamakan atas yang telah disepakati atau tidak? Contohnya seperti perbedaan pendapat antara Imam Malik dan Imam Syafi'i tentang buah zaitun. Menurut Imam Malik, buah itu wajib dizakati, karena dianggap makanan pokok. Sementara menurut Imam Syafi'i, buah zaitun tidak wajib dizakati, karena dianggap bukan makanan pokok seperti fatwa terakhir yang ia keluarkan di Mesir.[1292]

Jadi, letak perbedaan pendapat di antara mereka ialah, apakah buah zaitun itu makanan pokok atau bukan. Dari sini muncul perbedaan pendapat di kalangan sesama murid-murid Imam Malik. Sebagian mereka berpendapat, yang wajib dizakati ialah buahnya. Inilah pendapat Ibnu Habib, berdasarkan firman Allah *Ta'âla, "Dan Dialah yang menjadikan kebun-kebun yang bersusun-susun dan yang tidak bersusun-susun, pohon kurma, tanam-tanaman yang bermacam-macam buahnya..."*

Para ulama yang membedakan antara buah dan zaitun dalam ayat tadi, hal itu lemah dan tidak beralasan.

Selanjutnya para ulama sepakat, tidak ada kewajiban zakat sama sekali terhadap yang tidak digunakan untuk berdagang. Sebaliknya mereka berselisih pendapat jika harta tersebut dipergunakan untuk perdagangan. Para ulama ahli fiqih *Amshâr* mewajibkannya. Sebaliknya ulama-ulama dari kalangan mazhab Zhâhiri tidak mewajibkannya.[1293]

Perbedaan pendapat tersebut disebabkan oleh perbedaan persepsi mereka soal kewajiban dengan menggunakan *qiyâs*, dan juga dalam menilai *shahîh* tidaknya hadits Samurah bin Jundub, sesungguhnya ia berkata,

كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْمُرُنَا أَنْ نُخْرِجَ الزَّكَاةَ مِمَّا نَعُدُّهُ لِلْبَيْعِ

"Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh kami untuk mengeluarkan zakat harta benda yang dianggap sebagai barang dagangan."

Dan juga dalam menilai *shahîh* dan tidaknya sebuah hadits dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, sesungguhnya beliau bersabda,

أَدِّ زَكَاةَ الْبُرِّ

"Tunaikanlah zakat gandum itu."

1292 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 112, dan *al-Majmû'* V/411.

1293 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam *Sunan Abî Dawûd*, tanpa mengomentarinya. Begitu pula dengan al-Mundziri. Juga diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dalam *Sunan ad-Dâruquthnî* dan oleh ath-Thabarani dalam *al-Mu'jam*. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/276. Begitu pula oleh al-Bazzar. Kata Ibnu Hajar, dalam *isnâd*nya terdapat nama seorang perawi yang tidak diketahui identitasnya. Lihat, *Talkhîsh al-Habîr* II/176.

Adapun *qiyâs* yang dibuat dasar oleh mayoritas ulama ialah, bahwa harta benda yang dipergunakan untuk perdagangan, adalah harta yang memang dimaksudkan untuk dikembangkan. Jadi, statusnya sama dengan tiga jenis harta yang berdasarkan kesepakatan para ulama wajib dizakati. Ketiga jenis harta tersebut ialah hasil ladang, ternak, dan logam emas perak. Kata Ath-Thahawi, kewajiban zakat terhadap harta non mata uang adalah berdasarkan riwayat dari Umar dan Ibnu Umar yang tidak ditentang oleh sahabat-sahabat lainnya. Tetapi ada sebagian ulama yang menganggap bahwa hal seperti itu adalah kesepakatan dari para sahabat. Maksudnya, ialah jika ada suatu pendapat yang dikutip dari salah seorang sahabat, namun tidak ada pendapat kebalikannya yang dikutip dari sahabat lainnya. Kesepakatan seperti itu dinilai lemah.

D. NISHÂB ZAKAT

Pembahasan ini akan merinci satu persatu tentang *nishâb* (jumlah minimum-ed) harta-harta yang harus dizakati. Maksudnya, berapa kadar *nishâb*nya. Pembicaraan ini penulis bagi dalam enam bahasan. *Pertama,* tentang *nishâb* emas dan perak. *Kedua,* tentang *nishâb* unta. *Ketiga,* tentang *nishâb* kambing. *Keempat,* tentang *nishâb* sapi. *Kelima,* tentang *nishâb* tanaman. Dan *keenam,* tentang *nishâb* harta kekayaan non-mata uang.

1. *Nishâb* Emas dan Perak

Tentang *nishâb* perak, menurut kesepakatan para ulama ialah lima *auq* atau empat puluh *dirham*.[1294] Hal itu berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam:*

لَيْسَ فِيْمَا دُوْنَ خَمْسَةِ أَوَاقٍ صَدَقَةٌ

"Mata uang yang kurang dari lima auq, tidak wajib dizakati."[1295] Kecuali perak dari hasil tambang.

Para ulama berselisih pendapat tentang syarat *nishâb* perak, dan tentang jumlah yang diwajibkannya. Menurut mereka, satu *auq* yang menggunakan takaran adalah empat puluh *dirham*. Tentang jumlah yang diwajibkan, para ulama sepakat, yakni dua setengah persen, yakni untuk emas dan perak yang bukan dihasilkan dari tambang.

Mereka juga berselisih dalam lima masalah. *Pertama,* tentang *nishâb* emas dan perak. *Kedua,* tentang apakah pada keduanya ada zakatnya atau tidak? *Ketiga,* apakah masing-masing dari emas dan perak bisa digabungkan zakatnya, sehingga dianggap seperti satu *nishâb*? *Keempat,* apakah syarat *nishâb* pemiliknya harus satu orang? *Kelima,* tentang ukuran *nishâb* hasil tambang dan sekitarnya serta yang wajib dikeluarkan.

a. *Nishâb* Emas dan Perak

Yakni perbedaan pandapat para ulama tentang *nishâb* emas. Menurut sebagian besar ulama, *nishâb* emas adalah seberat dua puluh *dinar*[1296] yang senilai dua ratus (200) *dirham*. Demikian pendapat yang didukung oleh Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, Imam Ahmad, dan beberapa ulama ahli fiqih

---

1294 Dalam situs http://themoneyconverter.com, disebutkan bahwa kurs 1 *dirham* (Uni emirat Arab) saat ini (Februari, 2010) setara dengan Rp 2.546. Jadi, 40 *dirham* sama dengan Rp 101.873. mohon di cek lagi untuk saat ini-ed

1295 Diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, dan Ahmad bersumber dari Abu Sa'id, dengan redaksi selengkapnya, *"Kurma yang kurang dari lima wasaq (Satu wasaq senilai enam puluh sha' Nabi. Wallâhu a'lam-ed) tidak wajib dizakati. Mata uang yang kurang dari lima auq (satu auq sama dengan 595 gram perak. Wallâhu a'lam-ed), tidak wajib dizakati. Dan unta yang kurang dari lima ekor juga tidak wajib dizakati."* Lihat, *Nail al-Authâr* IV/156.

1296 Untuk saat ini beberapa negara di Timur Tengah ada yang menggunakan *dirham* dan *dinar* sebagai mata uang resmi negara, sebut saja Emirat Arab dengan *dirham*nya dan Bahrain dan Yordan dengan dinarnya. Adapun Arab Saudi, Oman dan Qatar menggunakan mata uang riyal. Bila pembaca ingin mengkonversinya dengan mudah silakan buka web site http://themoneyconverter.com.-ed

Amshâr.[1297] Menurut al-Hasan bin Abu al-Hasan al-Bashri dan sebagian besar murid Dawud bin Ali, *nishâb*nya adalah seberat empat puluh (40) *dinar*. Menurut sebagian ulama yang lain, *nishâb*nya ialah dua ratus (200) *dirham* atau yang senilai itu yakni dua puluh (20) *dinar* dengan standar berat atau nilainya. Jadi, zakat yang dikeluarkan ialah 2,5%.

Silang pendapat para ulama tersebut karena tidak ada satu pun hadits dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang menjelaskan tentang *nishâb*nya emas, seperti *nishâb*nya perak yang memang ada riwayat haditsnya.

Hadits tentang *nishâb* emas yang diriwayatkan oleh al-Hasan bin Amarah yang bersumber dari Ali, bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "Keluarkanlah zakat setengah *dinar* dari emas dua puluh (20) *dinar*", menurut sebagian besar ulama tidak wajib diamalkan, karena hadits ini diriwayatkan oleh al-Hasan bin Amarah secara tunggal. Dan ulama-ulama yang menganggap hadits ini tidak *shahîh*, mereka berpedoman pada kesepakatan para ulama, yakni kesepakatan mereka bahwa zakatnya adalah 2,5%.

Tetapi dalam masalah ini, Imam Malik berpedoman pada hadits tadi, karena menurutnya bisa diamalkan. Itulah sebabnya ia berkata dalam al-*Muwatha'*, "Sunat yang disepakati di kalangan kami ialah bahwa emas itu dengan *nishâb* dua puluh (20) *dinar* yang senilai dua ratus *dirham*."

Ulama yang menetapkan *nishâb* emas bukan empat puluh (40) *dinar*, namun dengan standar empat puluh (40) *dirham*, dianalogikan dengan perak, karena perak sudah jelas ada *nash* haditsnya, yaitu empat puluh (40) *dirham*. Berbeda dengan emas yang tidak ada *nash*nya yang jelas. Jadi, *nishâb* emas adalah senilai *nishâb* perak dengan menggunakan standar nilai, bukan standar berat timbangannya. Tetapi ini bukan pendapat yang disepakati oleh para ulama. Bisa juga dengan menafsiri bahwa konotasi kata *riqqah* ialah emas dan perak seperti dalam hadits sebagai berikut:

"*Riqqah* (emas dan perak) yang kurang dari lima *auq* atau empat puluh *dirham*, tidak wajib dizakati."[1298]

b. Apakah Pada Keduanya Ada Zakatnya atau Tidak

Perihal perselisihan pendapat para ulama tentang kelebihan dari *nishâb*, menurut mayoritas mereka, timbangan yang lebih dari dua ratus (200) *dirham* dikenakan perhitungan, yakni dikenakan dua setengah persennya. Yang berpendapat seperti ini ialah Imam Malik, Imam Syafi'i, Abu Yusuf, dan Muhammad, dua orang murid Imam Abu Hanifah, Ahmad bin Hanbal, dan beberapa ulama lainnya.[1299]

Menurut sebagian ulama yang kebanyakan dari Irak, kelebihan dari dua ratus (200) tidak dikenakan zakat, sampai hal itu mencapai empat ratus (400) *dirham*. Dan jika sudah mencapai jumlah tersebut, maka dikenakan dua setengah persennya, yaitu satu *dirham*. Inilah pendapat Imam Abu Hanifah, Zufar, dan beberapa ulama lain dari murid-murid mereka.[1300]

1297 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 108 untuk pendapat Imam Malik. *ar-Raudhah* II/256 untuk pendapat Imam Syafi'i. *Tuhfah al-Fuqahâ''* I/416 untuk pendapat Imam Abu Hanifah. Dan *al-Mughnî* II/6 untuk pendapat Imam Ahmad. Kata Ibnu al-Mundzir, seperti yang dikutip oleh Ibnu Qudamah, para ulama sepakat bahwa emas dua puluh *mitsqâl* yang nilainya dua ratus *dirham* wajib dizakati, kecuali menurut pendapat yang dikutip dari al-Hasan yang mensyaratkan harus mencapai empat puluh *mitsqâl*. Lihat, *al-Mughnî* II/6.

1298 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Ini adalah bagian dari hadits Abu Sa'id al-Khudri.

1299 Lihat, *al-Kâfî* I/250 untuk mazhab Maliki. *al-Majmû'* V/465, dan *al-Mughnî* III/8.

1300 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ''* II/418.

Sumber silang pendapat ini ialah perbedaan keyakinan mereka dalam menilai *shaḥîḥ* tidaknya hadits al-Hasan bin Amarah, adanya pertentangan antara hadits tersebut dengan *dalîl khitâb*, karena ketidakjelasan antara emas dan perak pada satu pihak, dengan dua pokok persoalan lain yang berbeda hukumnya, yaitu binatang ternak dan biji-bijian.

Disebutkan dalam hadits yang diriwayatkan oleh al-Hasan bin Amarah dari Abu Ishaq, dari Ashim bin Zhamrah, dari Ali, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, beliau bersabda,

قَدْ عَفَوْتُ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيْقِ فَهَاتُوْا مِنَ الرِّقَةِ رُبُعُ الْعُشُرِ، مِنْ كُلِّ مِائَتَيْ دِرْهَمٍ خَمْسَةَ دَرَاهِمَ، وَمِنْ كُلِّ عِشْرِيْنَ دِيْنَارًا نِصْفَ دِيْنَارٍ، وَلَيْسَ فِي مِائَتَيْ دِرْهَمٍ شَيْءٌ حَتَّى يَحُوْلَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ فَفِيْهَا خَمْسَةُ دَرَاهِمَ فَمَا زَادَ فَفِي كُلِّ أَرْبَعِيْنَ دِرْهَمًا دِرْهَمٌ، وَفِي كُلِّ اَرْبَعَةٍ دَنَانِيْرَ تَزِيْدُ عَلَى الْعِشْرِيْنَ دِيْنَارًا دِرْهَمٌ حَتَّى تَبْلُغَ اَرْبَعِيْنَ دِيْنَارًا فَفِي كُلِّ اَرْبَعَةٍ وَعِشْرِيْنَ نِصْفُ دِيْنَارٍ وَدِرْهَمٌ

"Aku maafkan zakat kuda dan budak. Oleh karena itulah berikan dari *riqqah* (emas dan perak) dua setengah persennya, dari tiap-tiap dua ratus (200) sebesar lima (5) *dirham*, dan dari tiap-tiap dua puluh (20) sebesar setengah *dinar*. Tidak ada kewajiban zakat pada harta sebesar dua ratus (200) *dirham*, kecuali jika sudah genap satu tahun, maka dikenakan lima (5) *dirham*. Tentang kelebihannya, maka pada tiap-tiap empat puluh (40) *dirham* zakatnya satu (1) *dirham*. Dan pada tiap-tiap empat (4) *dinar* kelebihan dari dua puluh *dinar*, zakatnya satu (1) *dirham*, sehingga mencapai empat puluh *dinar* (kelebihan tersebut) maka pada tiap-tiap dua puluh empat *dinar* dikenakan satu *dinar* dan satu *dirham*."

Sedangkan *dalîl khitâb* yang bertentangan dengan hadits tersebut ialah sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, "*Riqqah* (emas dan perak) yang kurang dari lima *auq* atau empat puluh *dirham*, tidak wajib dizakati." Maksudnya, bahwa kelebihan dari 5 *auq* wajib dizakati, baik itu sedikit atau banyak.

Perbedaan analogi ialah bahwa *nash* yang jelas tentang kelebihan *nishâb* yang wajib dizakati berlaku untuk binatang ternak, bukan untuk biji-bijian. Demikian kesepakatan para ulama. Jika emas dan perak dianalogikan dengan binatang ternak, kelebihan *nishâb*nya wajib dizakati. Tetapi jika emas dan perak dianalogikan dengan biji-bijian, kelebihan *nishâb*nya tidak wajib dizakati.

c. Menggabungkan Emas dan Perak

Menurut Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan beberapa ulama lain, emas dan perak yang masing-masing tidak ada satu *nishâb*, harus digabungkan agar mencapai satu *nishâb* lalu dizakati.[1301] Tetapi menurut Imam Syafi'i, Abu Tsaur, dan Abu Dawud, emas tidak bisa digabungkan dengan perak, dan perak pun tidak bisa digabungkan dengan emas.[1302]

1301 Lihat, *al-Madûnah* I/208, dan *Tuḥfah al-Fuqahâ''* I/418. Lihat, *ar-Raudh al-Murbi'* I/260. Dan ini juga pendapat versi lain Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/5.

1302 Lihat, *al-Majmû'* V/465.
Disebutkan dalam *al-Majmû'*, berdasarkan kesepakatan para ulama, untuk menggenapkan satu *nishab* emas tidak bisa digabungkan dengan perak atau sebaliknya. Begitu pula kurma tidak bisa digabungkan dengan anggur, atau yang berkawalitas baik dengan yang berkwalitas buruk.

Yang menyebabkan terjadinya perbedaan pendapat tersebut ialah adanya pertanyaan, apakah masing-masing dari emas dan perak wajib dizakati karena substansinya atau karena penggabungan tersebut. Keduanya, seperti yang dikatakan oleh para ulama ahli fiqih, adalah modal yang memiliki nilai ekonomi. Ulama-ulama yang berpendapat bahwa yang diperhitungkan pada masing-masing emas dan perak adalah substansinya, sehingga karena itulah *nishâb* keduanya berbeda, mereka mengatakan, emas dan perak adalah dua jenis yang tidak boleh digabungkan. Sama seperti hukumnya kambing yang juga tidak bisa digabungkan. Sebaliknya ulama-ulama yang berpendapat bahwa yang diperhitungkan pada masing-masing emas dan perak karena penggabungan tersebut, maka mereka mewajibkan untuk menggabungkan keduanya. Jadi, meskipun nama dan wujudnya berbeda, tetapi dari segi nilainya bisa disebut sama. Inilah yang menjadi pedoman Imam Malik dalam pembahasan ini dan dalam pembahasan tentang riba.

Ulama-ulama yang memperbolehkan penggabungan emas dan perak, mereka pun berselisih pendapat tentang tata cara penggabungan. Kata Imam Malik, zakat yang dikeluarkan boleh emas atau perak saja, tapi harus mencapai persentase keseluruhan dari emas dan perak tersebut jika digabungkan.[1303] Kata Imam Abu Hanifah, zakat yang dikeluarkan harus dari emas dan perak menurut persentase masing-masing.[1304] Ats-Tsauri setuju dengan pendapat Imam Abu Hanifah. Tetapi ia lebih bersikap hati-hati kalau pemilik emas dan perak tersebut orang miskin. Menurut sebagian ulama, jika digabungkan dan nilai emas lebih banyak, maka zakatnya berupa emas. Begitu pula sebaliknya. Dan menurut sebagian ulama yang lain, standarnya bukan emas, tetapi perak. Sebab, peraklah yang ada *nash* haditsnya yang jelas. Ada yang berpendapat, jika emas atau perak sama-sama tidak mencapai satu *nishâb*, maka keduanya harus digabungkan agar mencapai satu *nishâb*. Jika sejak awal baik emas maupun perak sama-sama belum mencapai satu *nishâb*, maka tidak perlu digabungkan. Sebab timbulnya kerancuan ini karena dua barang yang berbeda *nishâb*nya dari segi bobotnya dijadikan memiliki satu *nishâb*. Itu semua jelas tidak ada artinya. Mungkin saja ulama-ulama yang menggabungkan emas dengan perak sengaja mengada-adakan hukum baru yang tidak ada dalam syariat, karena ia memberlakukan *nishâb* yang bukan *nishâb*nya emas dan perak. Jadi, tidak mungkin ada hukum khusus untuk hal-hal yang masih belum tentu tersebut. Itulah sebabnya syariat mendiamkannya saja, supaya tidak menimbulkan perselisihan yang tajam. Pada hakikatnya, Allah mengutus Rasulllah *shallallahu alaihi wa sallam* adalah untuk menghilangkan perselisihan.

d. Apakah Syarat *Nishâb* Pemiliknya Harus Satu Orang

Menurut Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, salah satu dari dua orang sekutu tidak wajib zakat sebelum masing-masing memiliki satu *nishâb*,[1305] meskipun kalau milik mereka digabungkan menjadi satu sudah mencapai satu *nishâb*. Tetapi menurut

Lihat, *al-Muḥalla* VI/102. Ini juga menurut versi pendapat lain dari Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/5. Ibnu Abu Laila, al-Hasan bin Shalih, Syarik, Abu Ubaid, dan Abu Tsaur cenderung pada pendapat ini. Bahkan inilah pendapat pilihan Abu Bakar bin Abdul Aziz.

1303 Lihat, *al-Madûnah* I/208.

1304 Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ''* I/419. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/5.

1305 Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 116. Dan lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/841-868.

Imam Syafi'i, status hukum harta bersama itu seperti hukum harta milik satu orang.[1306]

Perbedaan pendapat mereka itu mucul karena adanya *ijmâ'* atau kesepakatan terhadap sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Mata uang yang kurang dari lima *auq*, tidak wajib dizakati." Hadits ini bisa dipahami bahwa ketetapan hukum tersebut khusus berlaku jika pemiliknya hanya satu orang saja, atau pemiliknya lebih dari satu orang. Inilah pendapat yang lebih jelas. *Wallâhu a'lam.* Menurut Imam Syafi'i, karena harta gabungan dianggap sebagai satu kesatuan, maka tidak perlu memandang pemiliknya yang lebih dari satu orang. Tetapi pendapat ini tidak disepakati seperti yang akan dikemukakan dalam pembahasan nanti.

e. Ukuran *Nishâb* Hasil Tambang dan Sekitarnya Serta yang Wajib Dikeluarkan

Yakni perselisihan para ulama tentang *nishâb* hasil tambang dan berapa yang harus dikeluarkan zakatmya. Dalam masalah ini, Imam Malik dan Imam Syafi'i sependapat, yakni zakatnya 2,5% dan tetap disyaratkan harus satu *nishâb*. Tetapi mereka berbeda pendapat soal *haul* atau jatuh tempo (deadline) satu tahun. Imam Malik mensyaratkannya,[1307] sedangkan Imam Syafi'i menyaratkannya. Sementara menurut Abu Hanifah, tidak ada syarat harus satu *nishâb* dan juga tidak harus sudah jatuh tempo satu tahun. Katanya, zakat yang wajib dikeluarkan ialah seperlima atau 20%.[1308]

Sumber perbedaan pendapat tersebut disebabkan oleh pertanyaan, apakah sebutan *rikaz* itu meliputi hasil tambang atau tidak. Soalnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "Zakat *rikaz* adalah seperlima."[1309]

Menurut pendapat Imam Malik yang dikutip oleh Asyhab, zakat untuk hasil tambang yang ditemukan tanpa ada usaha eksplorasi ialah seperlima atau 20%. Perbedaan pendapat mereka ini sama dengan perbedaan pendapat yang telah kami kemukakan, yakni soal beda pemahaman dalam mengartikan setiap kata.

2. *Nishâb* Unta dan Zakat yang Wajib Dikeluarkan

Kaum muslimin sepakat bahwa untuk lima (5) sampai dua puluh empat (24) ekor unta, zakat yang wajib dikeluarkan ialah satu ekor kambing. Untuk dua puluh lima (25) sampai tiga puluh lima (35) ekor unta, zakatnya adalah seekor unta *bintu makhadh*, atau seekor unta jantan.[1310] Untuk tiga puluh enam (36) sampai empat puluh lima (45) ekor unta, zakatnya adalah seekor unta *bintu labun* betina.[1311] Untuk empat puluh enam (46) sampai enam puluh (60) ekor unta, zakatnya adalah seekor unta *hiqqah*.[1312] Untuk enam puluh satu (61) sampai tujuh puluh lima (75) ekor unta, zakatnya adalah seekor unta *jadza'ah*. Untuk tujuh puluh enam (76) sampai

---

1306 Kata Imam Syafi'i, berdasarkan kesepakatan para ulama, penggabungan itu berpengaruh pada ternak. Tetapi jika pada buah-buahan, emas dan perak, serta harta dagangan, ada dua pendapat. Menurut pendapat yang paling *shahîh*, berpengaruh.
Untuk *dirham* disyaratkan harus dalam peti yang sama, dan pada harta-harta dagangan harus berada dalam tempat penyimpanan yang sama, sehingga tidak bisa dibedakan satu sama lain. Lihat, *Kifâyah al-Akhyâr* I/252. Ini menurut salah satu versi pendapat Imam Ahmad, dan juga pendapat sebagian besar ulama. Lihat, *al-Mughnî* II/619.

1307 Lihat, *al-Madûnah* I/246. Jika ada jerih payah dan biaya, maka dua setengah persen. Tetapi jika tidak bada, maka lima persen. Lihat, *al-Majmû'* VI/24.

1308 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ''* I/506.

1309 Diriwayatkan oleh Imam enam dalam kitab-kitab mereka dari hadits Abu Salamah dari Abu Hurairah. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/280.

1310 Hartanya memasuki usia setahun dan akan memasuki dua tahun.

1311 Hartanya memasuki usia dua tahun dan akan tiga tahun.

1312 Hartanya memasuki usia tiga tahun dan akan empat tahun.

sembilan puluh (90) ekor unta, zakatnya adalah dua ekor unta *bintu labun* betina. Dan untuk sembilan puluh satu (91) sampai seratus dua puluh (120) ekor unta, zakatnya adalah dua ekor unta *hiqqah*.

Semua ketentuan tersebut ditetapkan dalam bab: zakat yang diperintahkan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Dan sepeninggal beliau, hal ini dipraktikkan oleh Abu Bakar dan Umar.

Para ulama ahli fiqih berbeda pendapat dalam beberapa masalah. Diantaranya ialah masalah, jika unta yang dimiliki mencapai lebih dari seratus dua puluh (120) ekor. Atau jika tidak terdapat jenis unta yang telah ditetapkan, melainkan hanya ada unta yang lebih tua atau yang lebih muda usianya, bagaimana hukumnya? Atau apakah ada kewajiban zakat terhadap unta-unta kecil? Kalau ada, berapa kadar yang diwajibkan?

a. Perselisihan Pandapat Para Ulama Tentang Unta yang Lebih Dari Seratus Dua Puluh Ekor Unta

Menurut Imam Malik, jika jumlah unta mencapai lebih dari seratus dua puluh ekor, pemungut zakat boleh memilih jenis unta yang disukainya. Ia boleh mengambil tiga ekor unta *bintu labun* atau dua ekor unta *hiqqah*. Dan kalau jumlahnya mencapai seratus delapan puluh (180) ekor, zakatnya ialah seekor unta *hiqqah* dan dua ekor unta *bintu labun*.[1313] Inilah pendapat Imam Syafi'i. Menurut Abdul Malik bin al-Majisyun, salah seorang murid Imam Malik, pemungut zakat bisa mengambil dua ekor unta *hiqqah* sampai pada jumlah seratus tiga puluh (130) ekor, tanpa ada pemberian pilihan lagi. Menurut ulama-ulama Kufah, yakni Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya dan ats-Tsauri, jika jumlah unta lebih dari seratus dua puluh (120) ekor, ketentuannya kembali kepada semula, yakni untuk setiap lima (5) ekor, zakatnya ialah seekor kambing. Jadi, kalau mencapai seratus dua puluh lima (125) ekor, zakatnya ialah dua ekor unta *hiqqah* dan seekor kambing. Penjelasannya, dua ekor unta *hiqqah* sebagai zakat untuk seratus dua puluh (120) ekor, dan seekor kambing untuk lima (5) ekor.

Untuk seratus tiga puluh (130) ekor unta, zakatnya dua ekor unta *hiqqah* dan dua ekor kambing. Untuk seratus tiga puluh lima (135) ekor unta, zakatnya dua unta *hiqqah* dan tiga ekor kambing. Untuk seratus empat puluh (140) ekor unta, zakatnya dua ekor unta *hiqqah* dan empat ekor kambing. Untuk seratus empat puluh lima (145) ekor unta, zakatnya dua unta *hiqqah* dan seekor unta *bintu makhadh*. Penjelasannya, dua ekor unta *hiqqah* sebagai zakat seratus dua puluh (120) unta, dan seekor *bintu makhadh* untuk dua puluh lima (25) ekor unta. Ini sama seperti ketentuan semula. Untuk seratus lima puluh (150) ekor unta, zakatnya ialah tiga ekor unta *hiqqah*. Untuk lebih dari seratus lima puluh (150) ekor unta, zakatnya dikembalikan kepada ketentuan semula. Dan untuk dua ratus (200) ekor unta, zakatnya ialah empat unta ekor *hiqqah*. Kemudian kembali lagi kepada ketentuan semula. Para ulama ahli fiqih non Kufah sepakat bahwa untuk jumlah unta yang lebih dari seratus tiga puluh (130) ekor unta, zakatnya untuk setiap empat puluh (40) ekor unta ialah seekor unta *bintu labun*, dan zakatnya untuk setiap lima puluh (50) ekor unta ialah seekor unta *hiqqah*.

1313 Lihat, *al-Madûnah* I/264. Ini adalah pendapat Ibnu al-Qasim, dan Asyhab. Lihat, *al-Madûnah* I/264. Ini pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* V/222. Dan juga salah satu versi pendapat Imam Ahmad. Menuurut versi pendapat yang satunya, jika melewati seratus tiga puluh ekor, maka zakatnya ialah seekor *hiqqah* dan dua ekor *bintu labun*. Ini adalah pendapat Muhammad bin Ishak bin Yassar, dan Abu Ubaid. Lihat, *al-Mughnî* II/585.

Perbedaan pendapat mereka tentang harus dan tidaknya dikembalikan kepada ketentuan semula, karena beragamnya hadits dalam masalah ini. Disebutkan dalam bab zakat, bahwa sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "*Yang lebih lebih dari seratus dua puluh (120) ekor, maka setiap empat puluh (40) ekor zakatnya adalah seekor unta bintu labun, dan setiap lima puluh (50) ekor zakatnya adalah seekor unta hiqqah.*"[1314]

Tetapi disebutkan dalam riwayat dari jalur *sanad* Abu Bakar bin Amr bin Hazm, dari ayahnya, dari kakeknya, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau menetapkan dalam bab zakat yang antara lain, "... Jika jumlah unta lebih dari seratus dua puluh ekor, ketentuan zakatnya dimulai lagi dari awal."[1315]

Mayoritas ulama lebih mengunggulkan hadits pertama, karena lebih *shahîh*. Sementara ulama-ulama Kufah lebih mengunggulkan hadits Amr bin Hazm, karena menurut mereka hadits ini bersumber dari ucapan Ali dan Ibnu Masud.[1316] Kata mereka, tidak benar kalau ketentuan ini hanya berdasarkan *tauqîf* (bimbingan langsung dari Allah), karena hal ini tidak bisa di*qiyâs*kan.

Silang pendapat antara Imam Malik berikut murid-muridnya dengan Imam Syafi'i tentang jumlah unta yang lebih dari seratus dua puluh (120) sampai seratus tiga puluh (130) ekor, karena tambahan tersebut tidak mencapai jumlah empat puluhan atau lima puluhan.

Ulama-ulama yang berpegang pada adanya hitungan pecahan antara seratus dua puluh (120) hingga hitungan genap, mereka mengatakan bahwa pada bilangan yang lebih dari pengertian hadits yang *shahîh* tidak ada kewajiban zakat, kecuali jika telah mencapai seratus tiga puluh (130) ekor yakni berdasarkan pengertian hadits tadi. Argumen Imam Syafi'i dan Ibnu al-Qasim bahwa untuk seratus tiga puluh (130) ekor unta zakatnya adalah tiga ekor unta *bintu labun*, ialah riwayat dari Ibnu Syihab yang disebutkan dalam kitab zakat, "Kalau jum-

1314 Diriwayatkan oleh Bukhâri. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/226.

1315 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam *al-Marâsil*, Ishak bin Rahawaih dalam Musnadnya, dan ath-Thahawi bersumber dari Hammad bin Salamah.
Kata Ibnu al-Jauzi *rahimahullâh* dalam *at-Tahqîq*, hadits ini *mursal*. Kata ath-Thabari, kitab ini adalah lembaran yang belum terdengar. Bahkan seluruh penduduk Madinah hanya mengetahui kitab Amr bin Hazm seperti yang kami kemukakan. az-Zuhri, Ibnu al-Mubarak, dan Uwais meriwayatkannya dari kitab Amr bin Hazm dari ayahnya dari kakeknya seperti itu. Jika kedua riwayat dari Amr bin Hazm saling bertentangan, maka yang tinggal hanya riwayat kami dari Abu Bakar ash-Shiddiq *radhiyallahu 'anhu*. Inilah yang *shahîh*, dan yang sekaligus diamalkan oleh para khalifah. Kata al-Baihaqi, ini adalah hadits *munqathi'* atau terputus antara Abu Bakar bin Hazm sampai Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Qais bin Sa'ad mendapatkannya dari tulisan, bukan dari mendengar. Begitu pula dengan Hammad bin Salamah, kendatipun keduanya adalah perawi yang *tsiqah*.
Hafalan Hammad bin Salamah itu buruk di akhir hayatnya. Para ulama ahli hadits yang bergelar al-Hâfizh tidak mau menjadikan sesuatu yang bertentangan dengannya. Mereka berusaha menjauhinya, terutama yang ia riwayatkan secara tunggal dari Qais bin Sa'ad. Sekalipun *munqathi'*, hadits ini mencakup dua pengertian sekaligus. *Wallâhu a'lam.*
Disebutkan dalam kitab *al-Ma'rifah*, Yahya bin Al-Qaththan dan ulama ahli hadits berge ar al-Hâfizh lainnya, menilai *dha'if* riwayat Hammad bin Salamah dari Qais bin Sa'ad. Kemudian ia menyandarkan riwayat dari Imam Ahmad. Katanya, tulisan Hammad bin Salamah dari Qais bin Sa'ad hilang, sehingga ia harus menceritakan dari hafalannya. Kemudian ia menceritakan hal yang sama dari Ibnu al-Madini.
Kata al-Baihaqi, yang menunjukkan kesalahan riwayat ini ialah bahwa Abdullah bin Abu Bakar bin Muhammad bin Amr bin Hazm meriwayatkan dari ayahnya dari kakeknya riwayat yang sebaliknya. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/244. Yang jelas ada dua kesalahan dalam kalimat yang digunakan.
Sahabat yang meriwayatkan dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* ini adalah Amr bin Hazm bin Zaid bin Laudzan al-Khazraji. Ia ikut dalam Perang Khandaq. Ia ditugasi oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* sebagai pejabat di wilayah Najran Yaman ketika masih berusia tujuh belas tahun. Ia wafat di Madinah pada lima puluh satu hijri. Ada yang mengatakan, lima puluh tiga. Dan juga ada yang mengatakan, lima puluh empat. Ayahnya Hazm bukan seorang perawi.

1316 Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/245, dan *al-Muhalla* VI/22.

lah unta sudah mencapai seratus dua puluh satu (121) ekor, zakatnya ialah tiga ekor unta *bintu labun*, dan kalau sudah mencapai seratus tiga puluh (130) unta ekor, zakatnya ialah dua ekor unta *bintu labun* dan seekor unta *hiqqah*."

Beda pendapat antara Ibnu al-Majisyun dengan Ibnu al-Qasim tersebut, karena ada pertentangan antara pengertian lahiriah hadits yang *shahîh* dengan penafsiran terhadap hadits itu sendiri. Ibnu al-Majisyun cenderung lebih mengunggulkan pengertian lahiriah hadits, karena ke*shahîh*annya sudah disepakati oleh para ulama. Sebaliknya Ibnu al-Qasim dan Imam Syafi'i cenderung mengartikan ketentuan yang bersifat global pada ketentuan yang detail dan ada penafsirannya. Sementara pendapat Imam Malik yang dalam masalah ini cenderung memberikan kebebasan memilih kepada pemungut zakat, terkesan seakan-akan ia berusaha mengkompromikan antara kedua hadits tersebut. *Wallâhu a'lam.*

b. Jika Seseorang Tidak Memiliki Unta yang Telah Ditentukan Usianya, dan yang Ia Punya Adalah Unta yang Usianya Lebih Tua atau Lebih Muda

Menurut Imam Malik, ia harus membeli seekor unta yang usianya sama dengan unta yang telah ditentukan tersebut.[1317] Menurut sebagian ulama, ia harus menyerahkan unta lebih muda yang ia miliki, dan ditambah dengan dua puluh *dirham* atau dua ekor kambing. Atau ia menyerahkan unta lebih tua yang ia miliki dengan mendapatkan kompensasi berupa dua puluh *dirham* atau dua ekor kambing. Inilah yang telah ditetapkan dalam bab zakat, sehingga tidak perlu diperselisihkan lagi.[1318] Mungkin saja Imam Malik tidak mendengar hadits yang dijadikan pegangan oleh Imam Syafi'i dan Abu Tsaur ini.[1319] Tetapi kata Imam Abu Hanifah,[1320] dalam masalah ini ia hanya wajib mengeluarkan nilai yang sesuai dengan asli unta yang seharusnya ia keluarkan. Sementara kata sebagian ulama, ia harus menyerahkan unta sesuai umur yang telah ditentukan. Kalau tidak punya, ia harus memperhitungkan selisih harganya.

c. Apakah ada kewajiban zakat terhadap unta yang masih muda? Jika ada, berapa zakat yang harus dibayar?

Kata sebagian ulama, ada kewajiban zakat.[1321] Tetapi kata sebagian ulama yang lain, tidak ada kewajiban zakat.[1322]

Silang pendapat ini bertolak dari pertanyaan, apakah kata *unta* juga mencakup unta yang masih muda? Yang berpendapat per-

1317 Lihat, *al-Madûnah* I/265.

1318 Diriwayatkan oleh Bukhâri, bab: '*orang yang sudah harus mengeluarkan zakat berupa unta binti mahadh tetapi ia tidak punya*', sesungguhnya Anas *radhiyallahu 'anhu* mendapatkan cerita bahwa Abu Bakar ash-Shiddiq berkirim surat kepadanya tentang kewajiban zakat yang telah diperintahkan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* barangsiapa yang berkewajiban mengeluarkan zakat berupa unta *jadz'ah* tetapi yang ia punya adalah unta *hiqqah*, maka bisa diterima dengan ditambah dua ekor kambing atau dua puluh *dirham*, Barangsiapa yang berkewajiban mengeluarkan zakat berupa unta *hiqqah* tetapi yang ia punya adalah unta *jadz'ah*, maka bisa diterima dengan ditambah dua puluh *dirham* atau dua ekor kambing Barangsiapa yang berkewajiban mengeluarkan zakat berupa unta *hiqqah* tetapi yang ia punya adalah unta *bintu labun*, maka bisa diterima dengan ditambah dua ekor kambing atau dua puluh *dirham*, Barangsiapa yang berkewajiban mengeluarkan zakat berupa unta *bintu labun* tetapi yang ia punya adalah unta *hiqqah*, maka bisa diterima dengan ditambah dua puluh *dirham* atau dua ekor kambing. Dan barangsiapa yang berkewajiban mengeluarkan zakat berupa unta *bintu labun* tetapi yang ia punya adalah unta *bintu mahadh*, maka bisa diterima dengan ditambah dua puluh *dirham* atau dua ekor kambing." Lihat, *al-Bukhârî Ma'a Syarh Irsyâd as-Sârî* II/44.

1319 Lihat, *al-Muhadz-dzab Ma'a Syarhihi al-Majmû'* V/252. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/587.

1320 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ''* I/447.

1321 Dalam masalah ini Imam Abu Hanifah memiliki tiga versi pendapat. *Pertama,* kewajibannya sama seperti yang berlaku pada unta dewasa. Tetapi ia menarik pendapatnya ini dan mengatakan, jika memiliki dua puluh lima ekor yang disapih, maka yang dikeluarkan hanya satu ekor saja. Tetapi kembali menarik pendapatnya ini lalu mengatakan, tidak ada kewajiban zakat. Zufar cenderung pada

tama ialah Imam Abu Hanifah dan beberapa ulama Kufah.[1323] Mereka berpedoman pada hadits Suwaid bin Ghaflah,[1324] sesungguhnya ia bercerita, seorang pemungut zakat yang ditugaskan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* mendatangi kami. Aku segera menemuinya. Setelah aku persilakan duduk, aku mendengar ia mengatakan, "Sesungguhnya yang dipesankan kepadaku ialah bahwa aku tidak boleh memungut zakat unta yang masih menyusui, tidak boleh mengumpulkan unta yang terpisah-pisah, dan tidak boleh memisah-misahkan unta yang terkumpul." Lalu muncul seseorang dengan membawa seekor unta yang besar punuknya. Tetapi petugas zakat itu tidak mau memungut zakatnya."[1325] Sebagian dari ulama-ulama yang berpendapat kedua tadi mengatakan, pemberi zakat harus membeli seekor unta yang sudah ditentukan. Dan sebagian lagi mengatakan, ia harus menyerahkan dari unta yang dimilikinya tersebut. Silang pendapat ini juga berlaku dalam kasus sapi atau kambing yang masih muda.

3. *Nishâb* Sapi dan Kadar Zakatnya

Mayoritas ulama sepakat bahwa untuk tiga puluh (30) ekor sapi, zakatnya ialah seekor *tabi'* (anak sapi yang berumur satu tahun),[1326] dan untuk empat puluh (40) ekor sapi, zakatnya ialah seekor *musinnah* (sapi betina yang sudah berumur dua tahun). Menurut sebagian ulama, untuk sepuluh (10) sampai tiga puluh ekor sapi, zakatnya ialah seekor *tabi'*. Dan juga ada yang berpendapat, jika jumlahnya telah mencapai dua puluh lima (25) sampai tujuh puluh lima (75) ekor, zakatnya ialah seekor sapi. Jika lebih dari itu, zakatnya ialah dua ekor sapi. Dan jika sampai mencapai seratus dua puluh (ekor), zakatnya adalah tiga ekor sapi. Ini pendapat yang dikutip dari Sa'id bin al-Musayyab.[1327]

Para ulama ahli fiqih *Amshâr* berselisih pendapat tentang jumlah yang mencapai empat puluh (40) sampai enak puluh (ekor) sapi. Menurut Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Ahmad, ats-Tsauri, dan beberapa ulama lainnya, untuk jumlah yang mencapai empat puluh (40) sampai enam puluh (60) ekor sapi, tidak ada kewajiban zakat sama sekali. Jika telah mencapai enam puluh (60) sampai tujuh puluh (70) ekor, zakatnya ialah dua ekor *tabi'*. Jika telah mencapai tujuh puluh (70) sampai delapan puluh (80) ekor, zakatnya ialah seekor unta *musinnah* dan seekor unta *tabi'*. Jika telah mencapai delapan puluh (80) sampai sembilan puluh (90) ekor, zakatnya ialah dua ekor unta *musinnah*. Dan jika telah mencapai sembilan puluh (90) sampai seratus (100) ekor, zakatnya ialah tiga ekor unta *tabi'*. Jika telah mencapai seratus (100) ekor, zakatnya ialah dua ekor *tabi'* dan seekor unta *musinnah*. Demikian yang berlaku untuk sete-

---

versi pendapat yang pertama. Abu Yusuf cenderung pada versi pendapat yang kedua. Dan Muhammad cenderung pada versi pendapat yang ketiga. Jika unta yang masih muda bercampur dengan unta yang sudah dewasa, maka *nishab*nya berlaku untuk unta yang sudah dewasa berikut kewajiban zakatnya. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ''* I/450.

Menurut Imam Malik, induk dan anak-anaknya diperhitungkan, baik mencapai satu *nishab* atau kurang. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 116.

Menurut ulama-ulama mazhab Syafi'i, unta-unta yang masih muda digabungkan dengan induknya dalam setahun dengan syarat anak-anak itu lahir sebelum jatuh tempo waktu satu tahun dalam kepemilikannya. Lihat *al-Majmû'* V/219.

Pendapat Imam Ahmad sama seperti pendapat Imam Syafi'i, dan itulah pendapat sebagian besar ulama. Lihat, *al-Mughnî* II/602.

1322 Inilah pendapat yang dikutip dari al-Hasan, Ibrahim an-Nakha'i, asy-Syu'bi, dan Dawud. Lihat, *al-Majmû'* V/219, dan *al-Mughnî* II/602.

1323 Berikut nanti akan kami kemukakan beberapa versi pendapat Imam Abu Hanifah.

1324 Suwaid bin Ghaflah bin Ausjabah al-Ju'fi, masuk Islam ketika Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* hidup tetapi ia mendahului beliau. Ia lahir pada tahun gajah. Ada yang mengatakan, ia pernah melihat dan menjadi sahabat beliau. Lihat, *Tajrîd Asmâ' ash-Shahâbah*.

1325 Diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, an-Nasa'i, ad-Daruquthni, dan al-Baihaqi. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/151.

1326 Dan sudah memasuki usia dua tahun.

1327 Seperti yang ia kutip dari Sa'id bin al-Musayyab dan az-Zuhri. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/150.

rusnya. Jadi, untuk setiap tambahan tiga puluh ekor sapi dikenakan seekor unta *tabi'*, dan untuk setiap empat puluh ekor sapi dikenakan seekor unta *musinnah*.[1328]

Silang pendapat para ulama tentang *nishâb* ini, karena hadits Mu'adz tidak disepakati ke-*shahîh*annya.[1329] Oleh karena itu, hadits ini tidak diriwayatkan oleh al-Bukhâri dan Muslim. Dan perihal silang pendapat para ulama ahli fiqih *Amshâr* terkait dengan pecahan bilangan sapi,[1330] adalah karena disebutkan dalam hadits Mu'adz, sesungguhnya ia tidak bisa memutuskan tentang pecahan tersebut. Katanya, "... aku lalu menanyakan hal itu kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Tetapi begitu ia sampai, ia mendapati beliau sudah wafat." Itulah sebabnya tidak ada *nash* dalam masalah ini. Jadi, pengambilan hukumnya adalah dari *qiyâs*. Ulama-ulama yang meng*qiyâs*kan sapi dengan unta dan kambing, mereka mengatakan, tidak ada kewajiban zakat sama sekali pada pecahan bilangan tersebut. Dan ulama-ulama yang menganggap ada kewajiban zakat pada pecahan tersebut, mereka mengatakan, ada kewajiban zakat padanya. Kecuali jika ada dalil yang men-*takhsîsh*nya, maka mereka mengatakan, untuk *nishâb* sapi tidak berlaku pecahan, karena di sini tidak terdapat dalil, baik berupa kesepakatan ulama maupun lainnya.

4. Tentang *Nishâb* Kambing dan Zakat yang Wajib Dikeluarkan

Mayoritas ulama sepakat, jika kambing gembalaan mencapai empat puluh (40) sampai seratus dua puluh (120) ekor, zakatnya ialah seekor kambing. Jika bertambah dua puluh ekor lagi, yakni dari seratus dua puluh (120) hingga dua ratus (200) ekor, zakatnya ialah dua ekor kambing. Dari dua ratus (200) hingga tiga ratus (300) ekor, zakatnya tiga ekor kambing. Dan jika lebih dari tiga ratus (300) ekor, maka untuk setiap seratus (100) ekor dikenakan seekor kambing. Demikian menurut mereka, kecuali menurut al-Hasan bin Shalih yang berpendapat, jika jumlahnya tiga ratus satu (301) ekor, zakatnya ialah empat ekor kambing. Dan jika mencapai empat ratus satu (401) ekor, zakatnya ialah lima ekor kambing. Al-Hasan mengacu pada pendapat yang ia kutip dari Manshur, dari Ibrahim. Tetapi beberapa hadits *shahîh* yang *marfû'* tentang zakat memperkuat pendapat mayoritas ulama tersebut.

1328 Lihat, *al-Kâfî* I/272 untuk pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Majmû'* V/261. Dan lihat, *al-Mughnî* II/592. Ini pendapat sebagian besar ulama. Di antara mereka ialah asy-Syu'bi, Ibrahim an-Nakha`i, al-Laits, ats-Tsauri, Ibnu al-Majisyun, Ishak, Abu Ubaid, Abu Yusuf, Muhammad bin al-Hasan, dan Abu Tsaur. Lihat, *al-Mughnî* II/592.

1329 Seperti yang dikemukakan dalam *Muntaqa al-Akhbâr*. Diriwayatkan oleh Imam lima, dengan redaksi, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam mengutus aku ke Yaman, dan menyuruh aku untuk memungut seekor sapi jantan atau betina yang sudah berusia satu tahun dari setiap tiga puluh ekor sapi, dan seekor anak sapi yang telah berusia dua tahun dari setiap empat puluh ekor sapi ..."*
Kata asy-Syaukani, hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dan dinilai *shahîh*, ad-Daruquthni, dan al-Hakim yang juga menilainya *shahîh* dari riwayat Abu Wa`il dari Masruq dari Mu'adz. at-Tirmidzi dan ad-Daruquthni cenderung menilai ini riwayat *mursal*. Kata mereka, soalnya Masruq tidak pernah mendengar dari Mu'adz.
Kata Ibnu Abdul Barr dalam at-Tamhid, *isnâd*nya *muttashil*, *shahîh*, dan kuat. Tetapi Abdul Haq meragukannya. Konon ia mengatakan, Masruq tidak pernah bertemu dengan Mu'adz. Ibnu Al-Qaththan memberikan komentar bahwa Abu Umar mengatakan hal itu dalam riwayat Malik dari Humaid bin Qais dari Thawus dari Mu'adz.
Kata Imam Syafi'i, Thawus tahu tentang Mu'adz, meskipun tidak bertemu dengannya. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/149.

1330 Memang ada beberapa pendapat para ulama tentang masalah ini. Tetapi penulis hanya menyebutkan pendapat Imam Malik, Imam Ahmad, dan Imam Syafi'i berikut kesepakatan mereka atas tidak ada kewajiban zakat dalam masalah ini. Ia tidak menyebutkan pendapat ulama yang mewajibkannya.
Jika lebih dari empat puluh ekor, pendapat Imam Abu Hanifah beragam. Menurut versi pendapat yang populer, wajib mengeluarkan anak unta yang telah berusia dua tahun. Dan kelebihannya diperhitungkan. Demikian pula kalau sudah mencapai enam puluh ekor. Menurut versi pendapat Imam Abu Hanifah yang dikutip oleh al-Hasan, tidak ada kewajiban zakat pada kelebihan dari empat puluh sekor sebelum mencapai lima puluh. Bahkan, menurut versi pendapatnya yang dikutip oleh Asad bin Amr, tidak ada kewajiban zakat pada kelebihan dari empat puluh sekor sebelum mencapai enam puluh, sehingga yang harus dikeluarkan ialah dua ekor *tabi'* jantan atau betina. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/442.

Para ulama sepakat untuk menggabungkan kambing biasa dengan kambing kibas atau domba. Tetapi mereka berselisih pendapat tentang jenis kambing mana yang harus diambil oleh petugas pemungut zakat. Kata Imam Malik, ia mengambil dari jenis kambing yang lebih banyak jumlahnya. Kalau jumlahnya sama, ia boleh memilih.[1331] Kata Imam Abu Hanifah, jika kambing-kambing tersebut berbeda jenisnya, ia boleh memilih.[1332] Dan kata Imam Syafi'i, ia mengambil yang pertengahan dari jenis yang beragam. Hal itu berdasarkan apa yang pernah dikatakan oleh Umar *radhiyallahu 'anhu*, "Kami anggap sebagai milik mereka anak-anak kambing yang dibawa oleh penggembala. Kami tidak mengambil anak-anak kambing tersebut, atau kambing yang suka makan, atau kambing yang baru melahirkan, atau kambing yang akan melahirkan, atau kambing jantan. Kami hanya mengambil kambing muda (*jadza'ah*), dan kambing yang telah tanggal sepasang gigi depannya. Inilah dasar pertengahan antara harta pilihan dengan harta yang sedang."[1333]

Beberapa ulama *Amshâr* cenderung untuk tidak mengambil kambing jantan, kambing tua, dan kambing yang buta sebelah matanya sebagai zakat, karena inilah yang telah ditetapkan dalam bab zakat.[1334] Kecuali kalau menurut petugas pemungut zakat, kambing-kambing itulah yang lebih baik bagi orang-orang miskin yang akan menerimanya.

Para ulama berselisih pendapat tentang kambing yang buta dan kambing yang berpenyakit, apakah diperhitungkan kepada pemiliknya atau tidak.

Menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i, kambing-kambing tersebut diperhitungkan.[1335] Tetapi menurut Imam Abu Hanifah, tidak diperhitungkan.

Silang pendapat mereka dalam masalah ini berangkat dari pertanyaan, apakah sebutan *kambing* mencakup kambing-kambing yang sehat dan yang berpenyakit atau tidak. Dari masalah ini, mereka juga berselisih tentang anak kambing, apakah diperhitungkan bersama induknya sehingga bisa memenuhi satu *nishâb* jika tanpanya satu *nishâb* belum terpenuhi.

Kata Imam Malik, harus diperhitungkan. Kata Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, dan Abu Tsaur, tidak diperhitungkan, kecuali jika induk-induknya sendiri telah mencapai *nishâb*.[1336]

Silang pendapat ini karena ucapan Umar tersebut bisa ditafsirkan secara ganda. Ia hanya menyuruh memperhitungkan anak-anak kambing, bukan mengambilnya. Dari hadits tersebut, sebagian ulama mengartikan bahwa induk-induknya sendiri sudah merupakan satu *nishâb*. Sementara sebagian ulama lainnya mengartikan

---

1331 Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/598.

1332 Pendapat Imam Malik, orang yang bersangkutan boleh mengambil yang tengah-tengah, baik *nishab*nya dari satu jenis atau dua jenis. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/879.

1333 Menurut Imam Syafi'i, jika terdiri dari beberapa jenis, ada dua versi pendapat. *Pertama*, mengambil yang lazim. Dan jika sama saja, maka ambilah jenis yang paling berguna bagi orang-orang miskin. *Kedua*, mengambil jenis yang tengah-tengah, karena jenisnya sama. Lihat, *al-Muhadz-dzab Ma'a al-Majmû'* V/266. Ini juga pendapat Imam Ahmad, kecuali kalau pemiliknya rela untuk mengeluarkan yang terbaik. Lihat, *al-Kâfî* I/288.
Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha'*. Juga diriwayatkan oleh Imam Syafi'i, Ibnu Hazm dan Ibnu Abu Syaibah secara *marfû'*. Muhammad, salah seorang murid Imam Abu Hanifah mengatakan, yang dimaksud dengan kambing yang suka makan ialah yang gemuk karena makanan, dan yang dimaksud dengan kambing yang akan melahirkan ialah akan melahirkan anaknya. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/152, *al-Umm* II/12, dan *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/878.

1334 Diriwayatkan oleh Bukhâri, dan ad-Daruquthni. Katanya, *isnâd* hadits ini *shahîh*. Juga diriwayatkan oleh Imam Syafi'i, al-Baihaqi, dan al-Hakim. Ini adalah bagian dari isi surat yang dikirimkan oleh Abu Bakar kepada Anas.
Kata al-Hâfizh dalam *Fath al-Bârî*, para ulama berbeda pendapat tentang kriteria tentang kambing yang harus ditinggalkan. Ada yang mengatakan, yaitu yang harus dikembalikan dalam akad jual beli. Ada yang mengatakan, yaitu yang tidak sah dijadikan korban. Dan ada pula yang mengatakan, yakni yang sakit. Lihat, *Fath al-Bârî* II/250, dan *Nail al-Authâr* IV/142.

1335 Lihat, *al-Madûnah* I/267.

1336 Pendapat para ulama tentang masalah ini sudah kami kemukakan. Silakan lihat lagi.

bahwa perintah tersebut bersifat mutlak. Kami kira ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri tidak mewajibkan maupun memperhitungkan zakat apa pun terhadap anak-anak kambing yang induknya telah mencapai satu *nishâb*.[1337] Sebab menurut mereka, sebutan *jenis kambing* tidak mencakup anak-anaknya.

Menurut sebagian besar ulama ahli fiqih, percampuran harta berpengaruh pada jumlah harta yang dizakati. Tetapi kemudian mereka berselisih tentang masalah, apakah percampuran tersebut juga berpengaruh pada kadar *nishâb* atau tidak.[1338] Kata Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, tidak berpengaruh, baik pada kadar zakat yang wajib maupun pada kadar *nishâb*.[1339] Imam Malik, Imam Syafi'i, dan kebanyakan ulama-ulama *Amshâr* sepakat, beberapa pemilik harta campuran harus mengeluarkan zakat sebagai satu orang pemilik. Selanjutnya para ulama berselisih pendapat tentang dua masalah. *Pertama,* tentang *nishâb* pada pemilik harta campuran, apakah dianggap sebagai *nishâb* satu orang, baik masing-masing dari mereka mempunyai satu *nishâb* atau tidak, ataukah masing-masing mereka harus mengeluarkan zakatnya sendiri, jika masing-masing dari mereka mempunyai satu *nishâb*? *Kedua,* tentang sifat percampuran yang mempunyai pengaruh.

Silang pendapat para ulama tersebut dalam masalah ini, karena silang adanya beda pemahaman mereka terhadap sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Harta yang terpisah tidak boleh dikumpulkan dan harta yang terkumpul tidak boleh dipisahkan, karena khawatir terkena zakat. Dan harta milik bersama dari dua orang, harus ditanggung zakatnya secara seimbang."[1340]

Masing-masing dari kedua golongan ulama tersebut memahami pengertian hadits tadi berdasarkan keyakinan mereka masing-masing. Para ulama yang menganggap percampuran itu mempunyai pengaruh terhadap *nishâb* dan kadar zakat, atau terhadap kadar zakat saja, mereka mengatakan bahwa sabda Nabi, "Dan harta milik bersama dari dua orang, harus ditanggung zakatnya secara seimbang", dan sabda beliau, "Tidak boleh dikumpulkan harta yang terpisah, dan tidak boleh dipisahkan harta yang terkumpul", jelas menunjukkan bahwa milik dua orang bersama itu seperti milik satu orang saja, dan status hadits tersebut men*takhsîsh* (rinci) hadits "Tidak ada sedekah (zakat) pada unta yang kurang dari lima ekor" baik dari segi kadar yang diwajibkan zakatnya seperti yang dikatakan oleh Imam Malik berikut murid-muridnya,[1341] maupun dari segi zakat sekaligus *nishâb*nya seperti yang dikatakan oleh Imam Syafi'i berikut murid-muridnya.[1342]

Ulama-ulama yang menganggap tidak adanya pengaruh pada percampuran hak milik, mereka mengatakan bahwa dua orang yang ber-

---

1337 Lihat, *al-Muhalla* V/407, baik induk-induknya sudah mencapai satu *nishab* atau tidak.

1338 Kedua campuran dizakati oleh satu pemilik, sekalipun itu milik dua orang. Begitu pula kalau masing-masing memiliki harta tersendiri namun tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Lihat, *al-Muhadz-dzab Ma'a al-Majmû'* V/282.
Ini juga pendapat Imam Ahmad, Atha', al-Auza'i, al-Laits, dan Ishak. Lihat, *al-Mughnî* II/607.

1339 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ''* I/454. Jadi, misalnya ada dua orang memiliki delapan puluh ekor kambing secara bersamaan, lalu salah seorang mereka mengambil dua ekor, maka tidak bisa diminta kembali. Sebab masing-masing mereka wajib mengeluarkan seekor, dan yang seekor adalah milik berdua. Begitu seterusnya.

1340 Ini bagian dari isi surat yang dikirim oleh Abu Bakar kepada Anas. Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad, an-Nasa'i, Bukhâri, ad-Daruquthni, Imam Syafi'i, al-Baihaqi, dan al-Hakim. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/142.

1341 Menurut Imam Malik, wajib zakat pada percampuran hak milik dengan syarat-syarat dari masing-masing sudah mencapai satu *nishab*. Percampuran ini berlaku dalam banyak hal. Tetapi status zakatnya ialah zakat satu orang. Lihat, *al-Kâfî* I/274.

1342 Harta percampuran itu menurut Imam Syafi'i itu ada dua jenis. *Pertama*, harta bersama yang sudah tidak bisa dibedakan. Dan *kedua*, harta bersama yang masih bisa dibedakan satu sama lain. Yang pertama disebut percampuran *syuyû'*, atau percampuran *isytirâk*, atau percampuran *a'yân*. Dan kedua, disebut percampuran *aushâf* atau percampuran *jawâr*.
Dalam hal ini tidak disyaratkan harta masing-masing harus mencapai satu *nishab*. Tetapi jika harta bersama sudah mencapai satu *nishab*, maka wajib dizakati. Ini pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Majmû'* V/284, dan *al-Mughnî* II/607, sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya.

sekutu dalam kepemilikan bisa disebut sebagai pemilik campuran. Jadi, mungkin yang dimaksud dengan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Tidak boleh dikumpulkan harta yang terpisah, dan tidak boleh dipisahkan harta yang terkumpul," ialah larangan bagi petugas pemungut zakat untuk memecah-mecah harta milik satu orang sedemikian rupa, sehingga menyebabkan zakatnya menjadi banyak. Contohnya seperti seseorang mempunyai seratus dua puluh (120) ekor kambing, kemudian dipecah menjadi tiga (3) bagian, masing-masing empat puluh (40) ekor kambing, sehingga dengan demikian zakatnya menjadi tiga ekor (3) kambing. Atau milik seseorang digabungkan dengan pemilik orang lain, sehingga dengan penggabungan ini bisa diperoleh zakat lebih banyak. Kata mereka, karena ada kemungkinan-kemungkinan seperti ini, maka hadits tersebut tidak boleh digunakan untuk membatasi aturan pokok yang kuat dan telah disepakati oleh para ulama, yakni bahwa *nishâb* dan kadar zakat dianggap sebagai milik satu orang.

Ulama-ulama yang menganggap bahwa percampuran itu memiliki pengaruh, mereka mengatakan bahwa kata "*campuran*" itu lebih tepat diartikan apa adanya daripada diartikan sebagai persekutuan (*syirkah*), sehingga dengan begitu sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tersebut menunjukkan bahwa kewajiban zakat yang harus mereka tanggung sama nilainya kalau ditanggung oleh satu orang. Sabda beliau tersebut juga menunjukkan bahwa status dua orang pemilik harta bersama tersebut bukan pemilik dalam persekutuannya, karena hal itu susah dibayangkan bisa terjadi. Itulah sebabnya ulama-ulama yang membatasi pengertian ini, mereka tidak meng*qiyâs*kan *nishâb*. Kata mereka, kedua orang pemilik harta bersama ini hanya mengeluarkan zakat atas nama masing-masing kalau memang harta mereka masing-masing sudah mencapai satu *nishâb*.

Sementara ulama-ulama yang menganggap hukum *nishâb* ikut pada hukum zakat, mereka mengatakan bahwa *nishâb* mereka berdua adalah *nishâb* seorang diri, sebagaimana yang berlaku pada zakat. Jadi, masing-masing kelompok ulama tersebut menempatkan sabda Nabi, "Tidak boleh dikumpulkan harta yang terpisah, dan tidak boleh dipisahkan harta yang terkumpul," untuk memperkuat pendapat masing-masing.

Kata Imam Malik *rahimahullah*, makna sabda Nabi, "Tidak boleh dipisahkan harta yang terkumpul," ialah bahwa misalnya masing-masing dari kedua orang pemilik harta bersama itu mempunyai seratus ekor kambing, maka secara bersama mereka wajib mengeluarkan zakat tiga ekor kambing. Tetapi jika keduanya dipisahkan, masing-masing mereka hanya mengeluarkan zakat seekor kambing. Adapun contoh sabda beliau, "Tidak boleh dikumpulkan harta yang terpisah," ialah seperti misalnya ada tiga orang yang masing-masing mempunyai empat puluh (40) ekor kambing, maka secara bersama mereka harus mengeluarkan seekor kambing. Jadi, menurutnya, larangan tersebut hanya ditujukan kepada para pemilik harta bersama yang masing-masing mempunyai satu *nishâb*.

Kata Imam Syafi'i tentang contoh makna hadits tadi ialah, seperti ada dua orang yang bersekutu memiliki empat puluh ekor kambing. Jika kambing-kambing milik mereka ini dipisahkan, maka mereka tidak berkewajiban membayar zakat, karena menurutnya *nishâb* para pemilik harta bersama-sama, seperti *nishâb* harta satu orang pemilik.

Ulama-ulama yang menganggap harta bersama itu memiliki pengaruh, mereka berselisih pendapat tentang jenis harta bersama yang memiliki pengaruh pada zakat. Kata Imam Syafi'i, syarat harta bersama berupa kambing misalnya harus bercampur dalam satu kandang yang sama, susunya diperah bersama, digembalakan bersama, dan diberi minum bersama, sedang

kambing pejantannya adalah milik mereka secara bersama. Alhasil, menurutnya tidak ada perbedaan antara *khilthah* atau percampuran dengan *syirkah* atau persekutuan atau penggabungan. Itulah sebabnya, yang ia perhitungkan ialah terpenuhinya satu *nishâb* pada masing-masing dari kedua orang pemilik tersebut. Sementara menurut Imam Malik, milik bersama ialah kalau sejumlah binatang ternak memiliki tempat minum, tempat mandi, kandang, penggembala, dan pejantan yang diusahakan bersama.

Selanjutnya murid-murid Imam Malik sendiri juga terlibat silang pendapat tentang pemenuhan sebagian atau seluruh persyaratan tersebut. Dan silang pendapat ini muncul karena kata "*al-khilthah*" memiliki beragam makna atau penafsiran. Itulah sebabnya ada sebagian ulama yang tidak menganggap bahwa campuran tidak memiliki pengaruh pada zakat. Inilah pendapat Abu Muhammad bin Hazm al-Andalusi (Ibnu Hazm).[1343]

5. *Nishâb* Biji-bijian dan Buah-buahan Serta Kadar Zakatnya

Para ulama sepakat bahwa kadar zakat yang wajib dikeluarkan pada biji-bijian ialah, sepuluh (10) persen untuk tanaman yang mendapat pengairan dari langit (baca hujan), dan lima (5) persen untuk tanaman yang disirami dengan menggunakan alat. Hal itu berdasarkan hadits *shahîh* dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.*[1344]

Para ulama berselisih pendapat tentang kewajiban *nishâb* jenis harta zakat yang satu ini. Menurut mayoritas ulama, yakni lima *wasaq*. Berdasarkan kesepakatan para ulama, satu *wasaq* sama dengan enam puluh *sha'*, dan satu sama dengan empat *mud* menurut ukuran *mud* yang digunakan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Kata mayoritas ulama, satu *mud* sama dengan satu *kati* sepertiga lebih sedikit dengan *kati* Baghdad. Inilah yang dibuat pegangan oleh Abu Yusuf untuk menjawab sanggahan Imam Malik yang menggunakan pendapat ulama-ulama Irak berdasarkan kesaksian ulama-ulama Madinah. Menurut Imam Abu Hanifah, satu *mud* sama dengan dua *kati,* dan satu *sha'* sama dengan delapan *kati.* Katanya, tidak ada *nishâb* pada biji-bijian dan buah-buahan.[1345]

Silang pendapat ini karena ada pertentangan antara dalil umum dengan dalil khusus. Dalil umumnya ialah sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam:*

فِيْمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ، وَفِيْمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ

"Pada tanaman yang disirami oleh air hujan, zakatnya adalah sepuluh persen. Dan pada tanaman yang disirami dengan alat bantu, zakatnya adalah lima persen."

Sementara dalil khususnya ialah sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam:*

لَيْسَ فِيْمَا دُوْنَ خَمْسَةِ أَوَاقٍ صَدَقَةٌ

"Tidak ada zakat pada hasil bumi yang kurang dari lima wasaq."[1346]

Kedua hadits ini sama-sama *shahîh*. Ulama-ulama yang lebih mengunggulkan dalil khusus daripada dalil umum, mereka mengharuskan

---

1343 Lihat, *al-Muhalla* VI/55.

1344 Diriwayatkan oleh Bukhâri bersumber dari Ibnu Umar *radhiyallahu 'anhuma*, ia berkata, Rasulullah bersabda, *"Untuk tanaman yang disirami dengan air hujan atau sumber mata air atau dengan resapan, zakatnya ialah sepuluh persen. Dan untuik tanaman yang disirami dengan alat, zakatnya ialah lima persen."* Diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Abu az-Zubair dari Jabir, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Untuk tanaman yang disirami dengan air sungai dan awan, zakatnya ialah sepuluh persen. Dan untuk tanaman yang disirami dengan tenaga, zakatnya ialah lima persen."* Hadits senada diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Ibnu Majah. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/285.

1345 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/496.

1346 Diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, dan ath-Thahawi. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/284.

adanya *nishâb*. Dan inilah pendapat yang populer. Sebaliknya, ulama-ulama yang menganggap ada pertentangan antara dalil umum dan dalil khusus mengingat tidak diketahui mana yang lebih dahulu dan mana yang belakangan, karena menurutnya dalil khusus itu bisa di*nasakh* oleh dalil umum begitu pula sebaliknya, karena setiap yang wajib diamalkan bisa di*nasakh*, dan yang di*nasakh* itu bisa sebagiannya atau seluruhnya, dan mereka lebih mengunggulkan dalil umum, maka mereka mengatakan, tidak ada ketentuan *nishâb* pada hasil bumi.

Tetapi menurut penulis, pendapat mayoritas ulama yang lebih cenderung pada dalil khusus daripada dalil tersebut berlaku pada bagian yang dipertentangkan. Sebab dalam masalah ini dalil umum digunakan berdasarkan pengertian lahiriahnya. Adapun dalil khusus adalah suatu ketegasan. Coba renungkan! Sebab, hal inilah yang mendorong mereka menganggap bahwa dalil umum harus lebih diunggulkan daripada dalil khusus. Padahal sebenarnya anggapan seperti itu tidak perlu ada, karena memang tidak ada pertentangan antara kedua hadits tersebut. Kecuali kalau dalil khusus terkait dengan dalil umum. Maka dalil khusus menjadi pengecualian. Argumen Imam Abu Hanifah bahwa tidak ada *nishâb* pada harta hasil bumi, karena dalil umum tersebut mengandung kelemahan mengingat hadits yang terkait disampaikan sebagai penjelasan tentang kadar zakat yang wajib dikeluarkan.

Perihal *nishâb* jenis harta zakat yang satu ini, para ulama berbeda pendapat dalam tiga masalah. Masalah pertama: tentang penggabungan sebagian biji-bijian kepada lainnya untuk mencukupi satu *nishâb*. Masalah kedua: tentang kebolehan menentukan *nishâb* pada anggur dan kurma dengan menggunakan penafsiran. Masalah ketiga: tentang buah-buahan atau tanaman yang dimakan oleh seseorang sebelum tiba musim panen, apakah dapat dimasukkan dalam perhitungan *nishâb* atau tidak?

a. Penggabungan Sebagian Biji-Bijian kepada Lainnya untuk Mencukupi Satu *Nishâb*

Sesungguhnya para ulama sepakat bahwa satu jenis biji-bijian atau buah-buahan yang berkualitas baik, boleh digabungkan dengan yang kualitasnya rendah, kemudian zakatnya diambil dari keseluruhannya berdasarkan perimbangan kadar masing-masing, yakni dari yang berkualitas baik dan yang berkualitas rendah. Jika buah-buahan terdiri dari beberapa jenis, maka diambil dari jenis yang tengah-tengah.[1347]

Para ulama juga berselisih pendapat tentang penggabungan biji-bijian *qathani* satu dengan lainnya, dan juga penggabungan gandum, *jewawut*, dan *salt*.

Kata Imam Malik, semua biji-bijian *qathani*[1348] adalah satu jenis. Begitu pula dengan gandum, *jewawut*, dan *salt*.[1349] Kata Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad, dan beberapa ulama lainnya, biji-bijian *qathani* itu terdiri dari beberapa jenis dan harus diperhitungkan dengan namanya

1347 Bisa dipahami bahwa para ulama sepakat kalau untuk biji-bijian dan buah-buahan dari jenis yang sama, maka yang berkwalitas bagus dan yang berkwalitas jelek harus digabung, dan zakatnya diambil dari semuanya. Demikian pula mereka sepakat jika buah-buahan terdiri dari beberapa jenis, maka yang dizakati ialah jenis yang tengah-tengah. Padahal sebenarnya bukan begitu. Mereka sepakat atas jenis yang sama. Jika terdiri dari beberapa jenis, menurut pendapat Iman Ahmad harus diambil dari jenis tertentu. Demikian pula pendapat sebagian besar ulama. Menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i, diambil dari yang tengah-tengah.
Kata Ibnu Qudamah, diambil yang berguna bagi orang-orang miskin selaku penerimanya, kalau memang sulit untuk mengeluarkan masing-masing jenis. Dan untuk buah-buahan, ini tidak ada masalah. Kecuali untuk tembakau. Lihat, *al-Mughnî* II/712.

1348 Nama biji-bijian yang biasa direbus. Sama seperti adas, beras, dan lain sebagainya. Lihat, *al-Mishbâḥ al-Munîr*.

1349 Ada yang mengatakan, ini adalah jenis gandum yang tidak ada kulitnya. Kata Ibnu Faris yakni jenis gandum yang tipis kulitnya dan kecil bijinya. Kata al-Azhari, yakni jenis gandum tak berkulit. Lihat, *al-Mishbâḥ al-Munîr*.

masing-masing, dan tidak boleh ada yang digabungkan dengan yang lainnya dalam perhitungan *nishâb*. Demikian pula gandum, *jewawut,* dan *salt*.[1350] Menurut mereka ada tiga jenis, yang tidak boleh digabungkan satu dengan lainnya untuk mencukupkan *nishâb*.[1351]

Perbedaan pendapat ini disebabkan oleh persoalan, apakah yang diperhatikan dalam hal satu jenis itu kesamaan kegunaannya atau kesamaan namanya?

Ulama-ulama yang cenderung pada kesamaan nama, mereka mengatakan, kalau namanya berbeda maka jenisnya juga harus berbeda juga. Nah ulama-ulama yang cenderung pada kesamaan kegunaan atau manfaatnya, mereka mengatakan, kalau manfaatnya sama berarti satu jenisnya, meski namanya berbeda. Masing-masing pihak ingin menetapkan kaidahnya berdasarkan ketetapan syariat. Dengan kata lain, pihak yang satu menguatkan pendapatnya berdasarkan pertimbangkan ketentuan syariat dari segi nama-nama, dan pihak yang satunya lagi dengan mempertimbangkan ketentuan syariat dari segi manfaatnya. Sepertinya dalam masalah zakat, kesaksian syariat terhadap nama-nama, lebih banyak daripada kesaksiannya terhadap manfaat, meski keduanya sama-sama diterima dalam ketentuan syariat.

b. Kebolehan Menentukan *Nishâb* Pada Anggur dan Kurma dengan Menggunakan Penafsiran

Yakni menghitung *nishâb* dengan menggunakan taksiran, bukan dengan menggunakan takaran. Mayoritas ulama sepakat, boleh menghitung *nishâb* dengan menggunakan taksiran, bukan dengan takaran. Hal itu berlaku untuk kurma dan anggur, ketika sudah tampak kepastiannya, dengan tujuan supaya pemiliknya punya kesempatan memakannya sebelum benar-benar matang.[1352] Kata Dawud azh-Zhâhiri, menghitung dengan menggunakan taksiran hanya boleh dilakukan terhadap pada kurma.[1353] Kata Imam Abu Hanifah dan kedua muridnya, menghitung dengan menggunakan taksiran itu tidak boleh, dan pemiliknya harus mengeluarkan sepuluh persen dari apa yang diperolehnya, baik jumlah itu lebih atau kurang dari taksiran.

Silang pendapat tentang masalah ini karena ada pertentangan antara ketentuan-ketentuan dasar dengan hadits yang menerangkan masalah tersebut. Hadits yang dijadikan pedoman oleh mayoritas ulama ialah:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُرْسِلُ عَبْدَ اللهِ ابْنَ رَوَاحَةَ وَغَيْرَهُ إِلَى خَيْبَرَ فَيَخْرِصُ عَلَيْهِمُ النَّخْلَ

1350 Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/612, dan *al-Kâfî* I/267. Menurut pendapat yang menjadi pilihan mazhab Maliki, tidak boleh digabung.

1351 Lihat, *al-Majmû'* V/449, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* II/940, dan *ar-Raudh an-Nada*, hal. 149.
Kata an-Nawawi, yang boleh digabung ialah sesama satu jenis, bukan antar jenis satu dengan yang lain. Contohnya, gandum tidak boleh digabung dengan *sya'ir*, dan lain sebagainya. Tetapi sesama biji-bijian *qathani* tidak boleh digabung. Kacang *hims* juga tidak boleh digabung dengan jenis kacang *bâqilâ`*, dan lain sebagainya. Demikian pendapat Abu Rabbah, Makhul, al-Auza'i, ats-Tsauri, al-Hasan bin Shalih, Syarik, Imam Abu Hanifah, beberapa ulama ahli pikir, Abu Ubaid, Abu Tsaur, dan Ibnu al-Mundzir. Tetapi juga ada sebagian ulama yang memperbolehkannya.Menurut Hasan al-Bashri dan az-Zuhri, seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir, boleh menggabungkan gandum dengan sya'ir. Sementara menurut Thawus dan Ikrimah, seperti yang juga dikutip oleh Ibnu al-Mundzir, boleh menggabungkan biji-bijian secara mutlak. Lihat, *al-Majmû'* V/450.

1352 Ini juga pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Madûnah* I/284. Juga pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* V/426. Dan juga pendapat Imam Ahmad. Di antara yang berpendapat seperti ini dari kalangan sahabat, *tabi'în*, dan generasi berikutnya ialah Umar bin al-Khathab, Sahal bin Abu Hatsamah, Marwan, al-Qasim bin Muhammad, al-Hasan. Atha', az-Zuhri, Amr bin Dinar, Abu Ubaid, dan Abu Tsaur. Menurut asy-Syu'bi cara penaksiran itu bid'ah. Ada yang mengatakan, cara itu hanya dugaan. Lihat, *al-Mughnî* II/706.

1353 Lihat, al-Muhalla V/279.

"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam mengutus Abdullah bin Rawahah dan sahabat lainnya ke Khaibar, kemudian ia menaksir pohon kurma milik mereka."[1354]

Adapun ketentuan-ketentuan pokok yang kontra dengan hadits tersebut ialah, karena taksiran itu termasuk *muzâbanah* yang dilarang, yakni penjualan yang tidak diketahui takaran, hitungan, maupun timbangannya terhadap buah yang masih ada di pohon dengan buah yang sudah bisa ditakar, atau penjualan kurma yang belum masak (*ruthab*) dengan kurma yang sudah masak secara *nasi'ah* (pembayaran kemudian). Cara jual beli seperti ini termasuk pangkal riba.

Menurut ulama-ulama Kufah, taksiran yang dilakukan terhadap pohon kurma milik penduduk Khaibar tidak ada kaitannya dengan urusan zakat, karena mereka tidak terkena beban kewajiban zakat. Menurut mereka, hal itu hanya untuk mengetahui hasil buah-buahan milik penduduk Khaibar. Tetapi menurut Imam Malik, taksiran itu dilakukan terkait dengan masalah bagi hasil, karena ada riwayat yang mengatakan bahwa ketika selesai melakukan penaksiran, Abdullah bin Rawahah mengatakan, *"Jika kamu mau maka ambil saja, dan jika kalian juga mau berikan untukku."* Maksudnya, dalam pembagian hasil produksi, bukan dalam pembagian biji-bijian.

Tetapi jika merujuk pada hadits Aisyah yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, maka penaksiran dilakukan untuk menetapkan kadar zakat yang wajib mereka bayar, yaitu hadits yang membicarakan tentang Khaibar, dimana Aisyah berkata,

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَبْعَثُ عَبْدَ اللَّهِ ابْنَ رَوَاحَةَ إِلَى يَهُوْدِ خَيْبَرَ فَيَخْرِصُ عَلَيْهِمُ النَّخْلَ حِيْنَ يَطِيْبُ قَبْلَ أَنْ يُؤْكَلَ مِنْهُ

"Nabi shallallahu alaihi wa sallam mengutus Abdullah bin Rawahah menemui orang-orang Yahudi Khaibar. Ia menaksir pohon kurma milik mereka yang sudah patut sebelum dimakan"

Hadits yang membahas tentang penaksiran kurma ini tidak diriwayatkan oleh al-Bukhâri dan Muslim.

Betapapun soal penaksiran adalah pengecualian dari ketentuan-ketentuan dasar. Kalau hadits itu *shahîh* dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, maka itulah keputusan beliau terhadap kaum muslim. Sementara suatu oknum yang ditetapkan terhadap orang-orang kafir *dzimmi*, dan tidak harus berlaku terhadap kaum muslimin, kecuali ada dalil yang menunjukkan hal itu.

Seandainya hadits Uttab bin Usaid[1355] berikut ini *shahîh*, berarti kebolehan menghitung zakat dengan menggunakan taksiran

---

1354 Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, Ahmad, Abdurrazaq, dan ad-Daruquthni. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/962. Redaksi selengkapnya ialah, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam mengutus Abdullah bin Rawahah. Ia menaksir pohon kurma ketika sudah baik tetapi belum bisa dimakan. Kemudian ia mempersilakan orang-orang Yahudi untuk memilih menggunakan taksiran tersebut, atau mereka menyerahkan kepadanya untuk menaksir jatah zakat yang harus dikeluarkan meskipun buahnya belum bisa dimakan, lalu ia pulang."* Kata asy-Syaukani, dalam *isnâd* hadits ini ada perawi lain yang menengahi dan tidak dikenal identiasnya antara Ibnu Juraij dan az-Zuhri. Tetapi ad-Daruquthni dan Abdurrazaq meriwayatkannya tanpa ada pengengah tersebut. Ibnu Juraij adalah perawi *mudallis*. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/162.

Perawi hadits ini adalah Abdullah bin Rawahah bin Tsa'labah al-Anshari dari Bani al-Harits bin Al Khazraj alias Abu Muhammad, salah seorang veteran Perang Badar. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah.*

1355 Attab bin Usaid bin Abul Aish bin Umayyah, ibunya bernama Zainab binti Amir bin Umayyah. Ia masuk Islam pada saat terjadi, peristiwa penaklukan kota Mekah, dan ia menjadi seorang muslim yang semakin baik. Oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ia ditugasi sebagai gubernur di Mekah. Ia wafat pada hari yang sama dengan Abu Bakar. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah.*

akan menjadi jelas. *Wallâhu a'lam.* Hadits Uttab bin Usaid ialah, ia berkata, "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh aku agar untuk menaksir anggur dan memungut zakatnya dalam bentuk *zabib* atau anggur kering, sebagaimana zakat kurma dipungut dalam bentuk *tamar* atau kurma kering."[1356]

Namun sayangnya hadits ini mengandung *illat*, karena sebagai perawinya Uttab tidak mendengar sendiri dari Sa'id bin Musayyab. Makanya tidak membolehkan penaksiran kurma.

Para ulama yang mewajibkan zakat pada buah zaitun berselisih pendapat tentang kebolehan melakukan penaksiran.[1357] Perbedaan pendapat ini berpangkal pada silang pendapat mereka tentang kebolehan meng-*qiyâs*kan buah zaitun dengan kurma dan anggur. Yang disepakati oleh para ulama ialah, zakat yang dikeluarkan dari kurma harus berupa kurma yang sudah matang (*tamar*), bukan kurma basah (*ruthab*). Zakat anggur adalah *zabib* atau anggur kering, bukan anggur yang masih murni itu sendiri. Begitu pula para ulama yang mewajibkan zakat pada buah zaitun mengatakan, bahwa yang dikeluarkan darinya adalah minyak zaitun, bukan buahnya, karena di*qiyâs*kan dengan kurma dan *zabib.*

Dalam masalah ini Imam Malik berkata, pada anggur yang tidak bisa dibuat *zabib*[1358], dan pada buah zaitun yang tidak bisa diperas, menurut hemat penulis zakatnya diambil dari benih atau bijinya.

c. Buah-Buahan atau Tanaman yang Dimakan oleh Seseorang Sebelum Tiba Musim Panen, Apakah Dapat Dimasukkan dalam Perhitungan *Nishâb* atau Tidak?

Menurut Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, buah atau tanaman yang dimakan oleh pemiliknya sebelum datang masa menuai maka juga diperhitungkan dalam *nishâb.*[1359] Menurut Imam Syafi'i, tidak diperhitungkan, dan penaksir atau pemungut zakat membiarkan apa yang telah dimakan oleh pemilik dan keluarganya.[1360]

Silang pendapat ini karena ada pertentangan antara hadits, ayat Al-Qur`an, dan *qiyâs.* Dalam masalah ini ialah hadits yang diriwayatkan oleh Sahal bin Abu Hatsamah:

1356 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, Ibnu Hibban, dan ad-Daruquthni, dengan redaksi, "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh untuk menaksir anggur, seperti menaksir pohon kurma dan memungut zakatnya dalam bentuk *zabib*, sebagaimana zakat kurma dipungut dalam bentuk tamar." Kata Ibnu Hajar. Pokok masalah berkisar pada riwayat Sa'id al-Musayyab dari Attab yang menurut Abu Dawud ia tidak pernah mendengar dari Uttab. Kata Ibnu Qani', Sa'id tidak mendapati Attab. Kata al-Mundziri, *munqathi'*nya sangat jelas. Kata Ibnu as-Sakan, hanya seperti itu ia meriwayatkan dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Dan kata Abu Hatim, yang *shahîh* ialah bahwa riwayat dari Sa'id bin al-Musayyab sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh Attab adalah *mursal.* Lihat, *Talkhîsh al-Habîr* II/171.

1357 Kewajiban zakat pada buah zaitun adalah pendapat Imam Malik, tetapi bukan dengan cara ditaksir. Lihat, *al-Madûnah* I/284. Imam Syafi'i memiliki dua versi pendapat. Yang paling *shahîh* ialah seperti kesepakatan para ulama, bahwa tidak ada kewajiban zakat pada zaitun. Ini pendapat Imam Syafi'i versi baru. Lihat, *al-Majmû'* V/411.

1358 Menurut Imam Malik, tentang anggur yang tidak bisa dibuat *zabib* (kismis) dan zaitun yang tidak diperas, maka zakat dipungut dari harga atau nilainya. Lihat, *al-Madûnah* I/285, dan *al-Kâfî* I/266.

1359 Lihat, *al-Madûnah* I/284, dan *Badâ`i ash-Shanâ`i'* II/949. Pendapat Abu Yusuf sama seperti pendapat Imam Syafi'i.

1360 Ini juga pendapat Imam Ahmad. Orang yang menaksir harus meninggalkan untuk pemilik buah-buahan sebanyak sepertiga atau seperempat. Jika tidak dilakukan, mereka boleh memakan kira-kira sebanyak itu, dan mereka tidak bisa dimintai pertanggungan jawab, karena itu adalah hak mereka. Lihat, *al-Mughnî* II/709. Sedangkan menurut Imam Syafi'i, sebelum ditaksir si pemilik tidak boleh menjual atau memakan atau memanfaatkan buah-buahan yang ada. Jika melanggar hal itu sebelum ditaksir dan sesudah ada kewajiban zakat, maka ia harus menanggungnya. Jika tahu kalau itu dilarang, ia harus dihukum *ta'zir.* Begitu pula sebaliknya. Menurut pendapat yang *shahîh* yang ditetapkan oleh sebagian besar ulama, semua yang ada di pohon harus ditaksir. Tetapi menurut Imam Syafi'i dalam versi pendapat yang lama, harus ada yang ditinggalkan untuk si pemilik dan keluarganya. Menurut al-Mawardi, yang ditinggal ialah seperempat atau sepertiga. Lihat, *al-Majmû'* V/426.

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ أَبَا خَثْمَةَ خَارِصًا فَجَاءَ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللَّهِ! إِنَّ أَبَا خَثْمَةَ قَدْ زَادَ عَلَيَّ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ ابْنَ عَمِّكَ يَزْعُمُ أَنَّكَ زِدْتَ عَلَيْهِمْ، فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللَّهِ! لَقَدْ تَرَكْتُ لَهُ قَدْرَ عَرِيَّةِ أَهْلِهِ وَيُطْعِمُهُ الْمَسَاكِيْنَ وَمَا تُسْقِطُهُ الرِّيْحُ، فَقَالَ: قَدْ زَادَكَ ابْنُ عَمِّكَ وَانْصَفَكَ

Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* mengutus Abu Hatsamah sebagai juru taksir. Lalu muncul seseorang dan berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya keponakan Anda Abu Hatsamah mengaku bahwa Anda telah melebihkan padanya." Abu Hatsamah berkata, "Wahai Rasulullah, aku telah meninggalkan untuknya sekadar untuk dimakan oleh keluarganya dan untuk diberikan kepada orang-orang miskin, serta buah yang dijatuhkan oleh angin." Beliau bersabda kepada orang itu, *"Sepupumu ini telah melebihkan untukmu, dan berlaku adil terhadapmu."*[1361]

Dan diriwayatkan, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

إِذَا خَرَصْتُمْ فَدَعُوا الثُّلُثَ فَإِنْ لَمْ تَدَعُوْا الثُّلُثَ فَدَعُوا الرُّبُعَ

"Jika kamu melakukan penaksiran, maka tinggalkanlah sepertiga. Jika kamu tidak meninggalkan sepertiga, maka tinggalkanlah seperempat."[1362]

Diriwayatkan dari Jabir, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

خَفِّفُوا فِي الْخَرْصِ، فَإِنَّ فِي الْمَالِ الْعَرِيَّةَ وَالْآكِلَةَ وَالْوَصِيَّةَ وَالْعَامِلَ وَالنَّوَائِبَ وَمَا وَجَبَ فِي الثَّمَرِ مِنَ الْحَقِّ

"Berlakulah longgar dalam melakukan penaksiran, karena pada harta (buah-buahan) itu ada yang jatuh, yang dimakan orang, yang merupakan wasiat, yang menjadi hak pekerja, yang tertimpa tertimpa musibah, dan yang menjadi hak (zakat) atas buah-buahan."

Ayat Al-Qur'an yang bertentangan dengan hadits-hadits tersebut ialah firman Allah *Ta'âla* surat al-An'am ayat 141, "*Makanlah buahnya (yang bermacam-macam itu) jika tanaman itu telah berbuah, dan tunaikanlah haknya pada waktu panen.*"

*Qiyâs*nya ialah bahwa buah-buahan itu juga termasuk harta. Jadi, wajib dikenakan zakat, seperti halnya harta-harta yang lain.

Demikianlah masalah-masalah populer yang terkait dengan kadar zakat yang wajib

1361 Diriwayatkan oleh ad-Daruqthni. Lihat, *Talkhîsh al-Habîr* II/170. Perawi hadits ini ialah Sahal bin Abu Hatsamah al-Anshari al-Ausi. Ia lahir pada tahun ketiga Hijriah, dan hafal hadits dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Menurut pendapat yang *shahîh*, data kelahirannya salah, karena ia ikut dalam Perang Uhud dan Perang Hudaibiyah. Basyir bin Yssar, Shalih bin Khawat, Urwah, Nafi' bin Jubair, dan beberapa perawi lain biasa meriwayatkan hadits darinya. Yang mengatakan ia lahir pada tahun ketiga Hijriah ialah al-Waqidi. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah*.

1362 Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad, Ibnu Hibban, Ibnu Majah, dan al-Hakim bersumber dari Sahal bin Abu Hatsamah, dengan redaksi, *"Jika kamu melakukan penaksiran, maka ambillah dan tinggalkan yang sepertiga..."* Di dalam *isnâd*nya terdapat nama Abdurrahman bin Mas'ud bin Nayyar ar-Rawi. Kata al-Bazzar, ia meriwayatkan hadits ini sendirian. Dan kata Ibnu al-Qaththan, identitasnya tidak diketahui. Tetapi kata al-Hakim, hadits ini diperkuat oleh hadits-hadits lain dengan *isnâd* yang disepakati bahwa Umar bin al-Khattab memerintahkan hal itu. Di antara yang memperkuatnya ialah hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abdul Barr dari jalur *sanad* Ibnu Luhai'ah dari Abu az-Zubair dari Jabir secara *marfû'*, *"Berlakulah longgar dalam melakukan penaksiran, karena pada harta (buah-buahan) itu ada yang jatuh, ada yang dimakan orang..."* Lihat, *Talkhîsh al Habîr* II/172.

dikeluarkan. Zakat yang wajib pada ketiga macam jenis buah-buahan tersebut sudah disepakati oleh para ulama. Jika dikeluarkan dari buah-buahan itu sendiri, maka sudah dianggap cukup.

Para ulama juga berselisih pendapat tentang apakah zakat itu boleh dibayar dengan harganya sebagai ganti dari harta zakat atau tidak?

Kata Imam Malik dan Imam Syafi'i, tidak boleh.[1363] Tetapi kata Imam Abu Hanifah, boleh.[1364]

Silang pendapat ini disebabkan oleh persoalan, apakah zakat itu merupakan suatu ibadah atau merupakan suatu hak bagi orang-orang miskin?

Ulama-ulama yang menganggap zakat sebagai suatu ibadah mengatakan, bahwa jika zakat tidak dikeluarkan dari harta zakat yang telah ditentukan itu, maka hal itu tidak sah. Sama seperti kalau misalnya suatu ibadah tidak dikenakan seperti yang telah diperintahkan, maka ibadah tersebut batal. Sementara ulama-ulama yang menganggap zakat sebagai hak orang-orang miskin, mereka tidak membedakan antara harga dan harta zakat. Kata ulama-ulama dari mazhab Syafi'i, "Kami katakan, bahwa meski kami juga mengakui zakat sebagai hak orang-orang miskin, tetapi syariat menggantungkan hak tersebut (yakni zakat) pada jenis harta itu, supaya orang-orang miskin bisa ikut bersama orang-orang kaya menikmati harta tersebut." Dan kata ulama-ulama dari mazhab Hanafi, tujuan penyebutan jenis-jenis harta secara khusus tersebut ialah untuk memberikan kemudahan bagi para pemilik harta tersebut. Sebab, bagi mereka tentu akan lebih mudah mengeluarkan sejenis barang yang ada di tangannya. Itulah sebabnya disebutkan dalam sebuah hadits. "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menetapkan *diyat* berupa pakaian bagi orang yang mempunyai pakaian." Insya Allah ini akan dibahas dalam bab tentang hukuman-hukuman *had*.

6. *Nishâb* Barang Dagangan

Tentang *nishâb* pada harta-harta berupa barang dagangan, menurut pendapat ulama-ulama yang mengatakan ada *nishâb*nya, ialah hanya khusus dikenakan pada barang-barang yang dijadikan dagangan. Menurut mereka, yang dijadikan *nishâb* pada barang-barang tersebut adalah mata uang, karena mata uang inilah yang menjadi tolok ukur nilai bagi barang-barang konsumsi dan harta-harta modal. Demikian pula barang-barang tersebut harus genap satu tahun (*haul*) menurut ulama-ulama yang mewajibkan zakat pada barang dagangan.

Menurut Imam Malik, jika seseorang menjual barang dagangannya, ia wajib menzakatinya sesudah satu tahun, sama seperti halnya yang berlaku pada utang. Menurutnya, hal itu berlaku bagi pedagang yang membukukan (mencatat) waktu-waktu pembelian barangnya. Tetapi bagi pedagang yang tidak membukukan pembelian dan penjualannya, dan mereka itulah yang biasa disebut *mudir*, menurut Imam Malik, jika waktu telah berlalu satu tahun sejak pertama kali ia mulai berdagang, maka ia harus menilai semua barang dagangan yang ada padanya, kemudian digabungkan dengan mata uang yang ada di tangannya berikut piutang-piutang yang diharapkan bisa diterima, jika ia tidak mempunyai utang. Ini adalah kebalikan pendapatnya

1363 Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr Ma'a Hâsyitihi Radd al-Mukhtâr* II/286. Pendapat Imam Abu Hanifah yang lebih tepat, karena orang miskin itu cenderung lebih membutuhkan uang daripada barang.

1364 Lihat, *Muqaddimah Ibni Rusyd* I/229, dan al-Kharsyî II/169 untuk pendapat mazhab Maliki. Lihat, *al-Majmû'* V/279 untuk pendapat Imam Syafi'i. Dan lihat, *al-Mughnî* II/704.

tentang utang pedagang selain *mudir*. Jika hasil penggabungan tersebut mencapai satu *nishâb*, ia harus membayar zakatnya, terlepas pada tahun itu sudah ada barang yang diuangkan atau belum, baik barang-barang tersebut sudah mencapai satu *nishâb* atau tidak. Demikian pendapat yang dikutip oleh Ibnu al-Majisyun dari Imam Malik.

Ibnu al-Qasim juga mengutip pendapat dari Imam Malik, jika pedagang tersebut tidak mempunyai uang tunai, sementara ia berdagang dengan barang dagangan, maka terhadap barang-barang dagangan tersebut tidak dikenakan sesuatu apa pun. Jadi, di antara para ulama ada yang tidak menyaratkan adanya uang tunai, dan juga ada yang menyaratkannya. Dan di antara para ulama yang menyaratkannya, ada yang memperhitungkan *nishâb* padanya, dan ada pula yang tidak memperhitungkannya.[1365]

Kata al-Muzani, zakat barang dagangan diambil dari jenis barang dagangan itu sendiri, bukan dari harganya.[1366] Tetapi kata Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad, ats-Tsauri, al-Auza'i, dan beberapa ulama lainnya, baik *mudir* maupun bukan *mudir* status hukumnya sama. Seseorang yang membeli barang-barang untuk diperdagangkan, kemudian barang-barang tersebut mencapai satu tahun, ia harus menilainya dan menzakatinya.[1367] Sementara menurut sebagian ulama, ia mengeluarkan zakat berdasarkan harga pembeliannya, bukan berdasarkan harga yang berlaku pada waktu itu.

Alasan mayoritas ulama yang tidak mewajibkan zakat pada *mudir*, karena *haul* atau jatuh tempo waktu satu tahun hanya disyaratkan pada barang itu sendiri *(ainul-mal),*[1368] bukan pada jenisnya. Tetapi Imam Malik menganggap sama jenis barang dengan barang itu sendiri, supaya kewajiban zakat tidak lepas sama sekali dari *mudir*. Ketentuan seperti ini lebih mirip untuk disebut sebagai ketentuan tambahan daripada disebut sebagai ketentuan yang diambil dari ketentuan yang tetap dalam syariat. Dan inilah yang oleh para ulama ahli fiqih dikenal sebagai *qiyâs mursal,* yakni suatu *qiyâs* yang tidak disandarkan pada suatu sumber hukum yang telah ditegaskan dalam syariat, tetapi disandarkan kepada suatu kemaslahatan yang sesuai dengan syariat, sebagai hasil pemikiran. Imam Malik memegangi *qiyâs maslahat* ini (*qiyâs mursal*), meski tidak disandarkan pada sumber-sumber hukum yang ditegaskan dalam syariat.

E. WAKTU WAJIBNYA ZAKAT

Perihal waktu wajibnya zakat, mayoritas ulama ahli fiqih menyaratkan *haul* (genap satu tahun) pada emas, perak dan binatang ternak. Hal itu diriwayatkan dari keempat khalifah, di samping sudah tersiar dan diamalkan secara merata di kalangan para sahabat *radhiyallahu 'anhum.* Juga karena hal itu sudah tersiar sedemikian rupa, tanpa ada yang menentangnya, dan diyakini oleh mereka sebagai sesuatu tidak mungkin terjadi, tanpa ada penetapan dari syariat.

Diriwayatkan secara *marfû'* sebuah hadits yang bersumber dari Ibnu Umar, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau bersabda, "Tidak ada zakat sama sekali pada

---

1365 Lihat, *al-Kâfî* I/259, al-Kharsyî *'ala Mukhtashar Khalîl* II/196, dan *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah,* hal. 111.

1366 An-Nawawi tidak menyandarkan pendapat ini pada al-Muzani. Tetapi ia hanya mengatakan, *"Semua ulama sepakat bahwa kadar zakat dagangan ialah dua setengah persen. Sama seperti mata uang."* Lalu dari mana dikeluarkan? Ada tiga versi pendapat. *Pertama,* yakni pendapat versi lama yang cukup populer, dikeluarkan dari nilai atau harga. Tidak boleh dikeluarkan dari barang dagangan itu sendiri. *Kedua,* dikeluarkan dari barang, tidak boleh dari nilai atau harganya. Dan *ketiga,* boleh memilih Di antara keduanya. Lihat, *ar-Raudhah* II/272. Kata an-Nawawi dalam *al-Majmû',* dua pendapat terakhir lemah. Pendapat pertama patut dijadikan fatwa dan diamalkan. Lihat, *al-Majmû'* VI/230.

1367 Lihat, *al-Majmû'* VI/11, *Tuḥfah al-Fuqahâ''* I/422, dan *al-Mughnî* II/20.

1368 Ini bertentangan dengan kalimat sebelumnya. Mayoritas ulama sudah menetapkan bahwa baik *mudîr* maupun bukan *mudîr* status hukumnya sama. Jika seseorang membeli barang dagangan dan sudah jatuh tempo waktu satu tahun, maka ia harus menghitung dan menzakatinya. Ini tidak dijelaskan oleh penulis.

suatu harta sehingga berlalu waktu satu tahun padanya."[1369]

Persyaratan ini telah disepakati oleh para ulama ahli fiqih *Amshâr*. Dan pada zaman permulaan Islam, tidak ada yang menentangnya, kecuali yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Mu'awiyah.[1370]

Silang pendapat mereka tersebut, karena memang tidak ada hadits *shahîh* dalam masalah ini. Dari sini para ulama berbeda pendapat tentang delapan masalah yang cukup signifikan. *Pertama,* apakah pada barang-barang tambang disyaratkan *haul*, jika kita setuju bahwa nilai zakatnya dua setengah persen? *Kedua,* tentang perhitungan *haul* pada laba suatu harta. *Ketiga, haul* keuntungan yang diperoleh dari harta yang terkena zakat. *Keempat,* tentang perhitungan *haul* harta piutang, jika kita setuju bahwa pada harta piutang itu dikenai zakat. *Kelima,* tentang perhitungan *haul* barang (harta) dagangan, jika kita setuju bahwa pada barang dagangan itu dikenai zakat. *Keenam,* tentang *haul* keuntungan binatang ternak. *Ketujuh,* tentang *haul* anak-anak kambing, jika kita setuju bahwa anak-anak kambing itu digabungkan kepada induk-induknya, baik berdasarkan pendapat yang mensyaratkan *nishâb* pada induk-induknya, yaitu pendapat Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah, maupun berdasarkan pendapat para ulama yang tidak mensyaratkannya, yakni pendapat Imam Malik. *Kedelapan,* tentang kebolehan mengeluarkan zakat sebelum *haul.*

1. Apakah Pada Barang-Barang Tambang Disyaratkan *Haul*, Jika Kita Setuju bahwa Nilai Zakatnya Dua Setengah Persen?

Barang-barang tambang. Imam Syafi'i menetapkan *haul* dan *nishâb* pada barang-barang tambang.[1371] Sementara Imam Malik hanya menetapkan *nishâb*, tanpa *haul.*[1372]

Silang pendapat ini karena ketidakjelasan soal status barang-barang tambang, apakah ia sama dengan hasil bumi yang terkena zakat, atau sama dengan emas dan perak yang merupakan benda-benda yang dapat disimpan.

Ulama-ulama yang menyamakan barang-barang tambang dengan hasil bumi, maka mereka tidak menetapkan *haul.* Sebaliknya ulama-ulama yang menyamakan barang-barang tambang dengan emas dan perak yang dapat disimpan, maka mereka mewajibkan *haul.* Tetapi sepertinya kemiripan barang-barang tambang dengan emas dan perak itu lebih jelas. *Wallâhu a'lam.*

2. Tentang Perhitungan *Haul* pada Laba Suatu Harta

Tentang perhitungan *haul* pada laba suatu harta, para ulama terlibat dalam tiga silang pendapat. Menurut Imam Syafi'i, haulnya diperhitungkan mulai dari hari penerimaan keuntungan, baik harta pokoknya mencapai *nishâb* atau tidak.[1373] Inilah pendapat yang dikutip dari

---

1369 Kata al-Hâfizh Ibnu Hajar, hadits, *"Tidak ada kewajiban zakat sama sekali terhadap harta yang belum jatuh tempo waktu setahun."* Ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, Ahmad, dan al-Baihaqi dari riwayat al-Harits, oleh Ashim bin Zhamrah dari Ali, dan oleh ad-Daruquthni dari Anas. Di dalam *isnâd*nya terdapat nama Hassan bin Sabbah, seorang perawi yang *dha'îf*, karena ia meriwayatkannya secara tunggal dari Tsabit.
Juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah, ad-Daruquthni, al-Baihaqi, dan al-Uqaili dalam *al-Dhu'afâ'* bersumber dari Aisyah. Dan di dalam *isnâd*nya terdapat nama Haritsah bin Abu Rijal, seorang perawi yang *dha'îf*. Dan juga diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dan al-Baihaqi bersumber dari Ibnu Umar. Dan di dalam *isnâd*nya terdapat nama Ismail bin Iyasy yang haditsnya selain dari ulama-ulama Syiria adalah *dha'îf*.

1370 Begitu pula Ibnu Mas'ud.

1371 Dalam mazhab Syafi'i ada dua versi pendapat yang cukup terkenal. Pendapat yang *shahîh* ialah yang ditetapkan dalam sebagian besar kitab-kitab mazhab ini. Menurut mereka, tidak wajib harus menunggu jatuh tempo satu tahun, melainkan seketika itu. Lihat, *al-Majmû'* VI/25. Ini juga pendapat Imam Abu Hanifah dan Imam Ahmad. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ''* I/507, dan *al-Mughnî* II/27 oleh Ibnu Qudamah. Yang mensyaratkan harus menunggu satu tahun ialah pendapat Ishak dan Ibnu al-Mundzir. Lihat, *al-Mughnî* II/27.

1372 Lihat, *al-Madûnah* I/246.

1373 Kata an-Nawawi, keuntungan harta dagangan itu ada jenis. *Pertama,* yang dihasilkan tanpa menggerakkan atau mengelola harta. Dan kedua, yang dihasilkan dengan menggerakkan atau mengelola harta. Lihat, *ar-Raudhah* II/270.

Umar bin Abdul Aziz yang menetapkan untuk tidak mengenakan zakat pada laba perdagangan sebelum mencapai *haul*. Menurut Imam Malik, *haul* laba itu diikutkan pada *haul* harta pokok. Artinya, kalau harta pokok telah mencapai *haul*, maka laba tersebut harus dizakati bersama harta pokoknya, baik harta pokok mencapai *nishâb* atau kurang, asalkan penggabungan harta pokok dengan laba sudah mencapai *nishâb*. Kata Abu Ubaid, tidak ada seorang pun dari kalangan ulama-ulama ahli fiqih yang mengikuti pendapatnya tersebut, kecuali murid-muridnya sendiri.[1374]

Ada sebagian ulama yang memisahkan apakah harta yang telah berlalu *haul*nya itu mencapai *nishâb* atau tidak? Kata mereka, jika harta pokok tersebut mencapai *nishâb*, labanya harus dizakati bersama harta pokok. Sebaliknya jika tidak mencapai *nishâb*, tidak harus dikeluarkan zakatnya. Di antara ulama-ulama yang berpendapat seperti itu ialah al-Auza'i, Abu Tsaur, dan Imam Abu Hanifah.[1375]

Silang pendapat tersebut karena ketidakjelasan status laba, apakah sama dengan harta yang diperoleh dengan usaha, atau sama dengan harta pokok.

Ulama-ulama yang menyamakan laba dengan harta keuntungan sejak pertama, mereka mengatakan bahwa terhadap laba dikenakan ketentuan *haul*. Sebaliknya ulama-ulama yang menyamakan laba dengan harta pokok, mereka mengatakan bahwa status laba sama dengan status harta pokok. Tetapi untuk menyamakan hal ini disyaratkan, harta pokok sudah terkena kewajiban zakat, yaitu sudah mencapai *nishâb*. Itulah sebabnya menurut pendapat Imam Malik, menyamakan laba dengan harta pokok dianggap lemah. Sepertinya dalam masalah ini Imam Malik menyamakan harta laba dengan anak-anak kambing. Tetapi tentang anak-anak kambing ini pun masih diperselisihkan oleh para ulama. Pendapat yang dikutip dari Imam Malik sama seperti pendapat mayoritas ulama.

3. *Haul* Keuntungan yang Diperoleh dari Harta yang Terkena Zakat

Yaitu *haul* keuntungan. Sesungguhnya para ulama sepakat, jika ada harta yang kurang dari *nishâb*, kemudian diperoleh keuntungan dari selain labanya, sehingga jumlahnya mencapai *nishâb*, maka perhitungan *haul* dimulai sejak hari sempurnanya *nishâb*.[1376]

Mereka berselisih pendapat tentang seseorang yang memperoleh keuntungan, sementara ia mempunyai harta lain yang telah mencapai *nishâb* dan juga telah berlalu *haul* atau waktu satu tahun.

Kata Imam Malik, harta keuntungan itu harus dizakati jika memang telah mencapai *nishâb* dan sudah berlalu waktu satu tahun. Harta tersebut tidak boleh digabungkan kepada harta yang telah terkena kewajiban zakat. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Syafi'i.[1377] Kata Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, dan

---

1374 Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/626.

1375 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ''* I/424. Dan juga pendapat Imam Ahmad. Begitu pula pendapat Imam Malik, Ishak, dan Abu Yusuf. Lihat, *al-Mughnî* II/27.
Imam Ahmad setuju pada pendapat Imam Abu Hanifah, kalau yang berkembang berasal dari jenisnya. Begitu pula dalam hal tidak adanya kewajiban zakat kalau belum mencapai satu *nishab*. Lihat, *al-Mughnî* II/31.

1376 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ''* I/424, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/628, dan *al-Mughnî* II/22.

1377 Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/628. Ini juga pendapat Imam Syafi'i dalam *al-Fawâ'id*. Tetapi jika berproduksi sendiri seperti binatang ternak menjadi gemuk, atau beranak, atau pohon menjadi berbuah, menurut pendapat yang *shahîh* kapitalnya harus ikut dizakati kalau memang sudah jatuh tempo satu tahun dan sudah mencapai satu *nishab*. Lihat, *al-Minhâj Ma'a Syarhihi Nihâyah al-Muhtâj* II/105.
Ini berlaku untuk keuntungan dari jenis barang dagangan. Tetapi jika dari selainnya, seperti seseorang memiliki harta dagangan, lalu ia memeroleh tambahan dari hasil warisan atau hibah, maka untuk jatuh tempo satu tahun harus diperhitungkan tersendiri. Ini yang disepakati dalam mazhab Syafi'i. Lihat, *al-Muhadz-dzab Ma'a al-Majmû'* VI/12.

ats-Tsauri, semua harta keuntungan dizakati berdasarkan *haul* harta pokoknya yang sudah mencapai *nishâb*. Begitu pula dengan laba.[1378]

Silang pendapat ini disebabkan persoalan, apakah harta keuntungan dianggap sebagai harta tambahan harta pokok, atau dianggap sebagai harta tersendiri.

Ulama-ulama yang menganggap status harta keuntungan tersebut sama dengan harta yang tidak terkena kewajiban zakat, mereka mengatakan bahwa harta tersebut tidak terkena zakat. Sebaliknya ulama-ulama yang menganggap status harta keuntungan tersebut sebagai harta yang menambah pada harta lain, dan merupakan bagian darinya, mereka mengatakan jika harta tambahan tersebut terkena zakat karena sudah mencapai satu *nishâb*, maka *haul*nya diperhitungkan berdasarkan *haul* harta pokoknya.

Dalil umum berupa sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, "Tidak ada zakat sama sekali terhadap suatu harta sebelum berlalu waktu satu tahun padanya", menuntut tidak adanya penggabungan suatu harta pada harta yang lain, kecuali berdasarkan dalil. Dalam masalah ini Imam Abu Hanifah berpegang pada peng*qiyâs*an uang tunai dengan binatang ternak. Di antara ketentuan dasar yang dibuat pegangan oleh Imam Abu Hanifah dalam masalah ini ialah, bahwa *haul* itu tidak disyaratkan harus terdapat pada semua bagian harta yang telah mencapai *nishâb*, melainkan cukup terdapat pada kedua *ujung*nya saja. Jadi, menurut Imam Abu Hanifah, jika suatu harta telah mencapai *nishâb* pada awal tahun, kemudian sebagiannya hilang sehingga kurang dari *nishâb*, lalu pada akhir tahun diperoleh harta lain sehingga tercapai lagi *nishâb*nya, maka harta tersebut terkena kewajiban zakat. Sebab, meskipun harta ini tidak mencapai *haul* dengan sempurna, tetapi pada semua bagiannya merupakan satu harta dengan *haul* itu sendiri, sedang pada kedua ujungnya telah mencapai *nishâb*. Sepertinya, *haul* yang disyaratkan pada harta tersebut hanya pada harta tertentu saja yang tidak bertambah atau berkurang, baik karena laba, keuntungan, atau lainnya. Sebab, yang dimaksud dengan *haul* adalah keadaan suatu harta sebagai suatu kelebihan yang tidak diperlukan, karena suatu harta yang tetap berada di tangan pemiliknya selama waktu satu tahun tanpa mengalami perubahan, berarti pemiliknya tidak membutuhkannya. Makanya harta tersebut wajib dizakati. Sebab, pada hakikatnya zakat hanya diwajibkan pada kelebihan-kelebihan harta. Ulama-ulama yang menganggap persyaratan *haul* pada suatu harta itu disebabkan ada tambahan, mereka mengatakan bahwa keuntungan atau labanya harus digabungkan pada harta pokok, dan *nishâb*nya harus diperhitungkan pada kedua *ujung haul*.

Oleh sebab itu, menurut Imam Malik, seseorang yang pada awal *haul* mempunyai binatang ternak yang wajib dizakati, kemudian pada akhir *haul* ia menjualnya dan membeli lagi binatang ternak yang sejenis, maka wajib dikeluarkan zakatnya. Tampaknya Imam Malik dalam masalah ini setuju pada pendapat Imam Abu Hanifah. Dan seperti telah kami katakan, Imam Malik juga setuju pada pendapat Imam Abu Hanifah yang meng*qiyâs*kan keuntungan uang tunai dengan keuntungan binatang ternak.

4. Tentang Perhitungan *Haul* Harta Piutang, Jika Kita Setuju Bahwa pada Harta Piutang Itu Dikenai Zakat

Perihal perhitungan haul piutang kalau kita setuju hal itu terkena zakat, menurut sebagian ulama, *haul*nya dihitung sejak hari pertama menjadi piutang, kemudian dizakati berdasarkan bilangan *haul*. Jika telah mencapai satu tahun, zakatnya juga berlaku untuk satu tahun.

1378 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/422. Masalah ini sebentar lagi akan dikemukakan. Tetapi dengan syarat harta kapitalnya harus mencapai satu *nishab*, seperti yang telah dikemukakan sebelumnya.

Begitu seterusnya.[1379] Namun menurut sebagian ulama yang lain, piutang tersebut hanya dizakati untuk satu tahun, meski telah berada di tangan orang yang bersangkutan selama beberapa tahun.[1380] Dan menurut sebagian ulama yang lain lagi, harus ditunggu sampai satu tahun berikutnya.[1381] Dengan kata lain mereka tidak mewajibkan zakat pada piutang. Ulama-ulama yang menganggap piutang dikenai zakat berdasarkan jumlah *haul*, karena mereka menyamakan piutang dengan uang yang ada di tangan. Sementara ulama-ulama yang menganggap zakat hanya dikenakan untuk satu *haul* atau satu tahun saja, meski telah berlalu beberapa tahun di tangan orang yang bersangkutan, sampai sekarang kami tidak tahu apa argumen atau *hujjah* yang mereka jadikan sebagai dasar. Sebab, selama masih dalam status piutang, hal itu bisa dikenakan zakat dan bisa tidak. Jika tidak dikenakan zakat, maka tidak perlu dibicarakan lagi. Yang jelas *haul*nya dimulai sejak orang yang bersangkutan menerima pembayaran piutang tersebut. Dan jika dikenakan zakat, bisa disyaratkan *haul*, dan bisa tidak. Dan jika disyaratkan, maka harus diperhitungkan jumlahnya. Kecuali ada kesepakatan jika setiap kali berlalu satu *haul* ia tidak mampu mengeluarkan zakat, maka gugurlah kewajibannya pada saat itu. Sebab, pada hakikatnya zakat diwajibkan berdasarkan dua syarat, yaitu adanya harta, dan telah berlalu waktu satu tahun atau *haul*. Oleh Imam Malik hal ini disamakan dengan barang-barang dagangan, karena menurutnya barang-barang tersebut tidak dikenai zakat, meski telah berlalu beberapa tahun. Kecuali jika barang-barang tersebut dijual. Atau bisa disamakan dengan binatang ternak yang selama beberapa tahun tidak pernah didatangi oleh petugas pemungut zakat, dan ketika ia datang didapatinya jumlah binatang tersebut sudah berkurang. Dalam masalah ini, menurut Imam Malik, yang dizakati hanya ternak yang masih ada saja. Alasannya, karena meskipun ternak-ternak tersebut telah jatuh tempo satu tahun seperti yang telah kami kemukakan, tetapi pemiliknya tidak mungkin bisa mengeluarkan zakat. Karena itu menurutnya, kedatangan sang petugas pemungut zakat dan jatuh tempo waktu satu tahun merupakan syarat bagi kewajiban zakat. Jadi, dalam hal ini orang tersebut sama sekali tidak berkewajiban zakat, karena kedua syarat tersebut tidak terpenuhi saat itu. Pendapat Imam Malik ini tidak menggunakan pendekatan *qiyâs*, melainkan menggunakan pendekatan praktik nyata.

Kata Imam Syafi'i, pemilik ternak tersebut harus mengganti, karena menurutnya kehadiran sang petugas zakat bukan merupakan syarat atas kewajiban zakat. Pendapat Imam Malik inilah yang kemudian dijadikan pedoman oleh ulama-ulama yang berpendapat bahwa seseorang hanya boleh menyerahkan zakat hartanya kepada sang Imam. Tetapi manakala tidak ada Imam, sehingga kewajiban zakat tersebut gugur sesudah berlalu waktu satu tahun dan sebelum ada penyerahan kepada sang Imam, maka tidak ada kewajiban apa pun terhadapnya.

Menurut Imam Malik, zakat piutang itu dibagi menjadi tiga. *Pertama*, piutang yang dizakati untuk satu *haul* saja, seperti piutang dagang. *Kedua*, piutang yang mendatang kepada *haul*, seperti piutang warisan. Dan *ketiga*, piutang *mudir*.

1379 Ini pendapat Imam Ahmad, para ulama rasionalis, ats-Tsauri, dan Abu Tsaur. Dan inilah pendapat yang dikutip dari Ali. Lihat, *al-Mughnî* II/46, dan *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/456, dengan syarat harus sudah diterima. Jadi, zakatnya bisa berlaku surut dan tergantung waktunya sudah berapa tahun.

1380 Ini pendapat yang dikutip dari Sa'id bin al-Musayyab, Atha' bin Abu Rabbah, Atha' al-Kharasani, dan Abu Az Zannad. Lihat, *al-Mughnî* II/46. Ini juga pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Kâfî* I/254, dan *al-Madûnah* I/221.

1381 Ini pendapat yang dikutip dari Ikrimah, dan Aisyah. Lihat, *al-Mughnî* II/46. Juga versi lama pendapat Imam Syafi'i. Menurut pendapatnya versi baru, harus dizakati sesuai berapa tahun piutang itu berada di tangan orang yang bersangkutan. Lihat, *al-Majmû'* V/480, dan *ar-Raudhah* II/194. Yang tepat ialah pendapat pertama tadi, karena rasional dan logis. *Wallâhu a'lam.*

5. Perhitungan *Haul* Barang (Harta) Dagangan, Jika Kita Setuju bahwa Pada Barang Dagangan Itu Dikenai Zakat

Batas waktu satu tahun untuk zakat harta berupa barang dagangan. Hal ini sudah dibicarakan sebelumnya, yakni dalam pembahasan tentang *nishâb* barang dagangan.

6. *Haul* Keuntungan Binatang Ternak

Tentang hasil ternak. Dalam masalah ini pendapat Imam Malik tidak sama dengan pendapatnya tentang hasil mata uang. Jika induknya ada satu *nishâb*, maka anak yang dihasilkannya wajib dizakati. Imam Abu Hanifah memandang sama antara hasil dari mata uang dan hasil dari ternak. Jika induknya ada satu *nishâb*, maka hasilnya wajib dizakati.[1382] Imam Malik menganggap sama antara laba dengan anak binatang ternak. Tetapi ia membedakan antara hasil dari mata uang dan hasil anak binatang ternak.[1383] Sementara Imam Syafi'i menganggap sama antara laba dengan hasil (keuntungan), yakni masing-masing diperhitungkan dalam masa satu tahun. Ia juga menganggap sama keuntungan dari usaha ternak dan anak binatang ternak. Artinya, jika sudah sampai waktu satu tahun, maka wajib dizakati dengan syarat apabila induknya mencapai satu *nishâb*.[1384]

Demikian inti pendapat dari tiga ulama ahli fiqih tersebut. Alasan Imam Malik yang membedakan antara mata uang dengan ternak, karena ia mengikuti Umar. Kalau tidak, maka menurut *qiyâs* mata uang dan ternak adalah sama. Dalam arti, bahwa laba, hasil, dan anak binatang temak adalah sama.

Hadits Umar ialah, "Sesungguhnya ia menyuruh menghitung anak ternak, tetapi ia tidak memungut zakatnya." Hadits ini sudah dikemukakan dalam bab *nishâb*.

7. Perhitungan Waktu Satu Tahun untuk Anak Kambing

Menurut Imam Malik, perhitungannya bersamaan dengan waktu satu tahun untuk induknya, terlepas apakah induknya sudah ada satu *nishâb* atau tidak, sebagaimana yang berlaku dalam masalah laba mata uang.[1385] Sebaliknya menurut Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, dan Abu Tsaur, waktu satu tahun untuk anak kambing tidak diikutkan pada waktu satu tahun untuk induknya, kecuali jika induknya sudah mencapai satu *nishâb*.[1386] Pada hakikatnya, perbedaan tersebut berkisar pada masalah laba harta.

8. Bolehkah Mengeluarkan Zakat Sebelum Tiba Waktunya?

Imam Malik tidak memperbolehkannya.[1387] Tetapi Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i memperbolehkannya.[1388]

Silang pendapat tersebut disebabkan oleh suatu masalah, apakah zakat merupakan ibadah atau hak yang wajib diberikan kepada orang-orang miskin? Ulama-ulama yang menganggap zakat sebagai ibadah seperti shalat, maka mereka tidak memperbolehkan mengeluarkan zakat sebelum tiba waktunya. Sementara ulama-ulama

---

1382 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ''* I/422.

1383 Lihat, *al-Kâfî* I/252.

1384 Secara detail pendapat Imam Syafi'i sudah kami kemukakan sebelumnya. Sementara menurut Imam Ahmad, laba dari perkembangannya sama seperti laba harta dagangan yang harus digabungkan dengan modalnya yang jatuh tempo waktu setahunnya sama. Lihat, *al-Mughnî* II/626.

1385 Lihat, *al-Kâfî* I/252.

1386 Lihat, *al-Majmû'* V/206, dan *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/422. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/202.

1387 Lihat, *al-Kâfî* I/262.

1388 Menurut Imam Abu Hanifah, boleh menyegerakan zakat dengan tiga syarat. *Pertama*, si pemilik sudah memiliki satu nishab pada awal tahun. *Kedua*, nishab sudah penuh pada akhir tahun. Dan *ketiga*, di tengah-tengah satu tahun sudah mencapai sebagian nishab atau penuh. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ''* I/482. Ini juga pendapat Imam Syafi'i, dengan syarat harus memiliki satu *nishab*. Lihat, *al-Majmû'* VI/86. Dan ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/624.

yang menganggap zakat sebagai hak yang wajib diberikan kepada orang-orang miskin dengan waktu tertentu, maka mereka memperbolehkan membayar zakat sebelum tiba waktunya untuk mencari kesunatan. Dalam hal ini Imam Syafi'i tetap dengan pendapatnya berdasarkan hadits Ali yang menyatakan, "Sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* memajukan zakat Abbas sebelum tiba waktunya."[1389]

F. ORANG-ORANG YANG BERHAK MENERIMA ZAKAT

1. Jumlah Orang yang Berhak dan Wajib Menerima Zakat

Jumlah orang-orang yang berhak menerima zakat ada delapan. Mereka adalah orang-orang yang telah ditentukan oleh Allah *Ta'âla* dalam firman-Nya surat at-Taubah ayat 60:

۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ
وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ
وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ ﴿٦٠﴾

"Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yang sedang dalam perjalanan."

Perihal jumlahnya, para ulama berselisih pandapat dalam dua masalah. *Pertama,* bolehkah zakat itu diberikan kepada satu golongan saja di antara delapan golongan tersebut? *Kedua,* atau harus diberikan kepada delapan golongan tersebut secara merata?

a. Bolehkah Zakat Itu Diberikan kepada Satu Golongan Saja Di antara Delapan Golongan Tersebut?

Kata Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, sang Imam atau penguasa boleh memberikan zakat khusus kepada satu golongan saja atau lebih jika situasi dan kondisinya menuntut seperti itu.[1390] Kata Imam Syafi'i, zakat tidak boleh diberikan kepada golongan tertentu, melainkan harus diberikan kepada delapan golongan secara menyeluruh seperti yang disebutkan oleh Allah *Ta'âla* dalam ayat tadi.[1391]

Silang pendapat tersebut karena ada pertentangan antara lafal dan makna dalam ayat tadi. Dari segi lafal, pengertian ayat tersebut menuntut zakat dibagikan kepada seluruh golongan. Sementara dari segi makna, ayat tersebut menuntut bahwa zakat diberikan kepada mereka yang membutuhkan. Penyebutan delapan golongan dalam ayat tadi hanya untuk membedakan jenis-jenis golongan, bukan untuk mengharuskan agar diberikan kepada semuanya. Pendapat pertama lebih tepat secara tekstual, dan pendapat kedua lebih tepat secara kontekstual. Imam Syafi'i memperkuat pendapatnya berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dari ash-Shada'i[1392]:

1389 Hadits Ali ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan lainnya dengan *isnâd* yang *hasan*. Redaksinya ialah, *"Bersumber dari Ali, sesungguhnya al-Abbas bertanya kepada Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam tentang menyegerakan zakatnya sebelum waktunya. Dan beliau memberikan kemurahan atas hal itu."*
Kata Abu Dawud, hadits ini juga diriwayatkan oleh Husyaim dari Manshur bin Zadzan dari al-Hakam dari al-Hasan bin Muslim, seorang *tabi'în*, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* secara *mursal*. Katanya, ini yang paling *shahîh*. Kata ad-Daruquthni, para ulama ahli hadits mempersoalkan apakah hadits ini *maushûl* atau *mursal*. Dan katanya, yang benar ialah *mursal*.
Kata Imam Syafi'i, saya tidak tahu apakah riwayat dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang menyatakan bahwa zakat al-Abbas yang sebelum waktunya itu boleh atau tidak. Lihat, *al-Majmû'* VI/86.

1390 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 118. Lihat, Tanwîr al-Abshâr *Ma'a Syarhihi ad-Durr al-Mukhtâr* II/244. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/668.

1391 Lihat, *al-Majmû'* VI/121.

1392 Yaitu Ziyad bin Harits Ash Shada'i. Ia tinggal di Mesir dan ikut berbai'at. Haditsnya tentang azan terdapat dalam *Jâmi' at-Tirmidzî*. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah*.

إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُعْطِيَهُ مِنَ الصَّدَقَةِ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللَّهِ صلّى اللّه عليه وسلّم: إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَرْضَ بِحُكْمِ نَبِيٍّ وَلَا غَيْرِهِ فِي الصَّدَقَاتِ حَتَّى حَكَمَ فِيْهَا فَجَزَّأَهَا ثَمَانِيَةَ أَجْزَاءٍ فَإِنْ كُنْتَ مِنْ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ أَعْطَيْتُكَ حَقَّكَ

Ada seseorang meminta kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* agar diberi zakat. Beliau bersabda kepadanya, "Sesungguhnya Allah tidak rela atas keputusan seorang Nabi dan lainnya tentang zakat sebelum Dia memutuskannya. Dia membagikannya untuk delapan golongan. Jika kamu termasuk dalam golongan-golongan tersebut, tentu aku akan memberikan hakmu."[1393]

b. Apakah Hak Orang-Orang *Mu`allaf* Masih Tetap Berlaku Sampai Sekarang?

Menurut Imam Malik, sudah tidak berlaku.[1394] Menurut Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah, masih tetap berlaku sampai sekarang jika memang dipandang perlu oleh Imam. Mereka itu adalah orang-orang yang dilunakkan hatinya agar mau masuk Islam atau memperjuangkannya.[1395]

Silang pendapat ini bertolak dari persoalan, apakah memberi zakat kepada orang *mu`allaf* itu khusus oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, atau bersifat umum, yakni untuk Nabi dan juga untuk umatnya? Yang jelas, *mu`allaf* bisa diberi oleh Nabi dan juga oleh umatnya. Lalu apakah sang Imam boleh memberikan zakat kepada orang-orang muallaf tanpa terikat dengan suatu kondisi? Maksudnya, kondisi lemah dan kondisi kuat.

Menurut Imam Malik, sekarang ini orang-orang *mu`allaf* sudah tidak diperlukan lagi, karena Islam sudah kuat. Inilah yang telah kami kemukakan sebelumnya bahwa Imam Malik mengenyampingkan teks demi kepentingan maslahat.

2. Sifat Para Penerimanya

Sifat-sifat yang membuat seseorang berhak menerima zakat ialah miskin yang merupakan kebalikan dari kaya, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat at-Taubah ayat 60:

۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ ﴿٦٠﴾

"Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir."

Para ulama berbeda pendapat tentang orang "kaya" bagaimana yang berhak dan yang tidak berhak menerima zakat, dan apa yang dijadikan ukurannya untuk orang kaya yang dilarang diberi zakat.

1393 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam *Sunan Abî Dawud* tanpa komentar. Lihat, *Sunan Abî Dâwûd Ma'a 'Aun al-Ma'bûd* V/27.

1394 Kata Ash Shawi dalam catatan pinggir atas *asy-Syarḥ ash-Shaghîr 'ala Aqrab al-Masâlik*, pendapat bahwa mereka diberi zakat ialah pendapat Ibnu Habib. Tetapi ini disanggah oleh Ibnu Arafah. Kata Khalil, hukumnya tetap alias tidak di*nasakh*. Lihat, *asy-Syarḥ as-Shaghîr Ma'a Ḥâsyiyatihi* I/666. Sebagian besar kitab fiqih mazhab Maliki juga menetapkan hal ini.

1395 Dalam masalah ini Imam Syafi'i ada dua versi pendapat yang cukup populer. *Pertama*, mereka diberi. *Kedua*, dan ini pendapat yang lebih *shaḥîḥ*, mereka tidak diberi, seperti yang ditetapkan dalam *al-Umm* II/64. Sebagian ulama, termasuk al-Baghawi juga menetapkan ini. Lihat, *al-Majmû'* VI/144.
Menurut Imam Abu Hanifah, mereka tidak diberi, karena nashnya di*nasakh*, atau karena sudah tidak ada alasannya. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarḥ Tanwîr al-Abshâr* II/242, *Badâ`i ash-Shanâ`i'* II/905, dan *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/464.
Sementara menurut Imam Ahmad, mereka tidak diberi. Lihat, *al-Mughnî* II/666. Mungkin bahwa hak mereka tetap ada sampai hari kiamat benar, karena syariatnya memang tetap ada sampai hari kiamat nanti, sehingga tidak terikat oleh ruang dan waktu. Sekarang ini kita justru lebih perlu menaklukkan hati mereka daripada di masa lalu. Gerakan kristenisasi yang dilancarkan oleh orang-orang Kristen terhadap Islam dan pemeluknya di Afrika merupakan bukti nyata betapa kaum muslimin wajib melakukan da'wah kepada Islam di belahan timur dan barat, berdasarkan firman *Allah Ta'âla, "Kalian adalah sebaik-baik umat yang ditampilkan untuk manusia yang menyuruh kepada yang ma'ruf, yang mencegah dari yang munkar, dan yang beriman kepada Allah."* **(QS. Ali Imran: 110)**

Perihal orang kaya yang tidak boleh diberi zakat, mayoritas ulama menetapkan bahwa semua orang kaya tidak boleh menerima zakat, kecuali untuk lima orang yang telah ditentukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dalam sabdanya,

لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ إِلَّا لِخَمْسَةٍ، لِغَازٍ فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ أَوْ لِعَامِلٍ عَلَيْهَا أَوْ لِغَارِمٍ أَوْ لِرَجُلٍ لَهُ جَارٌ مِسْكِيْنٌ فَتَصَدَّقَ عَلَى الْمِسْكِيْنِ فَأَهْدَى الْمِسْكِيْنُ لِلْغَنِيِّ

"Tidak halal zakat untuk orang kaya kecuali lima yakni yang berperang pada jalan Allah, atau yang menjadi 'âmil zakat, atau yang mempunyai tanggungan utang, atau yang mempunyai tetangga miskin lalu diberikannya zakat itu kepadanya, lalu orang miskin itu memberikan zakat kepada orang kaya."[1396]

Menurut Ibnu al-Qasim, zakat tidak boleh diberikan kepada orang kaya, walaupun ia sebagai pejuang di jalan Allah atau sebagai *'âmil* zakat. Ulama-ulama yang memperbolehkan *'âmil* zakat menerima zakat, mereka juga memperbolehkan zakat diberikan kepada seorang hakim dan orang-orang yang jasanya sangat dibutuhkan oleh kaum muslimin,[1397] walaupun mereka kaya. Dan ulama-ulama yang tidak memperbolehkannya, mereka meng*qiyâs*kan bahwa orang yang kaya sama sekali tidak boleh menerima zakat.

Silang pendapat tersebut disebabkan oleh persoalan, apakah *illat* atau alasan yang mewajibkan zakat bagi delapan golongan tersebut karena pertimbangan kebutuhan saja, atau karena pertimbangan kebutuhan dan dan juga manfaat secara umum?

Ulama-ulama yang cenderung pada yang pertama, mereka mengatakan bahwa orang kaya secara mutlak tidak boleh menerima zakat. Sebaliknya ulama-ulama yang cenderung pada yang kedua, mereka mengatakan bahwa orang kaya boleh menerima zakat jika ia memang memberikan manfaat bagi kaum muslimin. Contohnya orang kaya yang menjadi *'âmil* zakat dan lain sebagainya.

Tentang batasan atau ukuran kaya yang tidak membolehkan menerima zakat, menurut Imam Syafi'i ialah kelayakan, yakni layak digolongkan sebagai orang kaya.[1398] Menurut Imam Abu Hanifah, orang kaya ialah orang yang mempunyai harta satu *nishâb*, karena merekalah yang disebut oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* sebagai orang-orang kaya, berdasarkan hadits Mu'adz, sesungguhnya beliau bersabda kepadanya,

فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللّٰهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ

"..... selanjutnya beritahukan kepada mereka bahwa Allah mewajibkan atas mereka zakat yang diambil dari orang-orang kaya (Yaman), kemudian diberikan kepada orang-orang miskin (Yaman)." Kalau yang disebut kaya itu orang-orang yang memiliki harta sampai satu *nishâb*, berarti orang-orang miskin adalah kebalikan mereka.[1399] Menurut Imam Malik, tidak ada

1396 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Ibnu Majah dari jalur *sanad* Abdurrazaq dari Ma'mar dari Zaid bin Aslam dari Atha' bin Yassar dari Abu Sa'id. Juga diriwayatkan oleh Abu Dawud dari jalur *sanad* Malik dari Zaid bin Aslam dari Atha' dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* secara *mursal*. Kata Abu Dawud, Ibnu Uyainah meriwayatkannya dari Zaid, seperti yang diriwayatkan oleh Malik. Dan juga diriwayatkan oleh ats-Tsauri dari Zaid. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/401.

1397 Lihat, al-Mu*qni'* I/250 untuk pendapat Imam Ahmad. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr Ma'a Hâsyiyatihâ* II/240 untuk pendapat Imam Abu Hanifah. Dan lihat, *al-Majmû'* VI/178.

1398 Karena memiliki jaminan harta dan pekerjaan. Lihat, *al-Majmû'* VI/125. Ini juga kriteria yang dikemukakan oleh Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/661.

1399 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ''* I/467, dan *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* II/229.

ketentuan yang baku. Jadi, dikembalikan pada *ijtihâd*.[1400]

Silang pendapat tersebut bertolak dari persoalan, apakah kaya yang dilarang menerima zakat ialah kaya menurut pengertian syariat atau menurut pengertian bahasa?

Ulama-ulama yang cenderung pada pengertian syariat mengatakan bahwa orang kaya yang dilarang menerima zakat ialah orang mempunyai harta sampai satu *nishâb*. Dan ulama-ulama yang cenderung pada pengertian bahasa mengatakan, yang penting secara umum ia disebut kaya. Ulama-ulama yang mengunakan batasan minimal, berarti itulah yang digunakan sebagai batasannya. Sedangkan ulama-ulama yang tidak menggunakan batasan tertentu, berarti kaya itu relatif, tergantung situasi dan kondisinya. Dalam hal ini dasarnya adalah *ijtihâd*.

Abu Dawud meriwayatkan sebuah hadits dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang menyatakan bahwa orang kaya yang dilarang menerima zakat ialah yang memiliki uang atau harta sebanyak lima puluh *dirham*.[1401] Dalam hadits lain disebutkan, yaitu orang yang memiliki harta sebanyak empat puluh *dirham*.[1402] Inilah batasan yang dipergunakan oleh sebagian ulama.[1403]

Para ulama berbeda pendapat tentang ciri orang miskin dan ciri orang fakir, serta apa yang membedakan mereka.

Menurut sebagian ulama, orang fakir itu kondisi ekonominya lebih baik daripada orang miskin. Pendapat ini didukung oleh ulama-ulama Baghdad murid-murid Imam Malik.[1404] Tetapi menurut sebagian ulama yang lain, orang miskin kondisi ekonominya lebih baik daripada orang fakir. Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, dan Imam Syafi'i dalam salah satu versi pendapatnya setuju pada pendapat ini.[1405] Tetapi menurut versi pendapat Imam Syafi'i lainnya, fakir dan miskin itu identik. Abu al-Qasim mendukung pendapat ini. Ini adalah tinjauan dari segi bahasa ketika tidak ada dalil *syar'i*nya. Padahal kalau kita kaji, dua kalimat yang bermakna satu, sedikit banyak pasti ada unsur perbedaannya.

Para ulama berselisih pendapat tentang firman Allah *Ta'âla*, " ..... *dan untuk budak.*"

Menurut Imam Malik, yang dimaksud ialah budak-budak yang akan dimerdekakan oleh sang Imam, dan *wala' (kesetiaan)* mereka bagi kaum muslimin.[1406] Menurut Imam Syafi'i dan

---

1400 Hanya Ibnu Rusyd yang mengaitkan pendapat ini kepada Imam Malik. Semua kitab fiqih mazhab Maliki mengisyaratkan bahwa orang fakir ialah orang yang memiliki sesuatu namun secara umum tidak mencukupi kebutuhannya. Sekalipun misalnya ia memiliki harta satu *nishab*, ia tetap berhak menerima zakat. Lihat contohnya dalam *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/657, dan *al-Kharsyî 'ala Mukhtashar Khalîl* II/212.

1401 Diriwayatkan oleh al-Baghawi dalam *Syarh as-Sunnah* VI/82. Kata Abu Isa, hadits ini *hasan*. Tetapi Syu'bah mengomentari Hukaim bin Jubair. Juga diriwayatkan oleh at-Tirmidzi 650, Abu Dawud 1626, an-Nasa`i V/97, dan Ibnu Majah 1840.

1402 Diriwayatkan oleh al-Baghawi VI/85, Abu Dawud 1627, dan an-Nasa`i V/97, 990.

1403 Sudah kami kemukakan bahwa inilah versi pendapat pertama Imam Ahmad dan yang paling kuat. Lihat, *al-Mughnî* VII/661. Juga pendapat ats-Tsauri, Ibrahim an-Nakha`i, Ibnu al-Mubarak, dan Ishak. Lihat, *al-Mughnî* II/661.

1404 Lihat, *asy-Syarh ash-Shaghîr* I/685. Ini berlaku kalau keduanya berhimpun. Tetapi kalau terpisah satu sama lain, maka kebutuhan keduanya sama. Kata Imam Malik, keduanya sama. Lihat, *al-Kâfî* I/282 oleh Ibnu Abdul Barr.

1405 Kata Imam Abu Hanifah, keadaan ekonomi orang fakir itu lebih baik daripada orang miskin. Orang miskin masih ada sesuatu yang dimilikinya. Sedangkan orang miskin itu tidak memiliki apa-apa. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* II/229.
Pendapat Imam Syafi'i justru sebaliknya, karena Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* biasa memohon perlindungan dari kefakiran. Salah satu doa beliau yang cukup terkenal ialah, *"Ya Allah, tolong hidupkan aku sebagai orang miskin, dan matikanlah aku sebagai orang miskin."* Itu yang populer di kalangan kami dan yang ditetapkan oleh Imam Syafi'i serta sebagian besar ulama bahwa keadaan ekonomi orang fakir itu lebih buruk. Lihat, *al-Majmû'* VI/142.
Menurut Imam Ahmad, orang fakir ialah orang yang tidak mendapati apa-apa, atau ia mendapati yang lebih sedikit dari separuh kebutuhannya. Sementara orang miskin ialah orang yang mendapati separuhnya atau lebih banyak. Lihat, *ar-Raudh an-Nada*, hal. 157.

1406 Inti pendapat Imam Malik ialah, seorang Imam boleh membeli budak dari harta zakat, lalu ia memerdekakannya dan bersikap setia bagi bagi kaum muslimin. Tetapi hal itu juga bisa dilakukan oleh si pemilik zakat, sebagaimana menurut pendapat ulama-ulama Madinah dan Ziyad. Lihat, *al-Kâfî* I/282.

Imam Abu Hanifah, yaitu budak yang menebus dirinya supaya berstatus merdeka, yakni budak *mukâtab*.[1407]

Menurut para ulama, yang dimaksud dengan *ibnu sabîl* ialah orang yang bepergian untuk tujuan taat kepada Allah, dan kehabisan bekal untuk biaya. Sebagian ulama menambahkan syarat lain, ia harus dekat dengan tempat pembagian zakat.[1408]

Adapun yang dimaksud dengan *sabîllillâh*, menurut Imam Malik dan Imam Abu Hanifah ialah, untuk peperangan membela agama Allah dan pertahanan.[1409] Menurut ulama lain, yaitu untuk orang-orang yang menunaikan ibadah haji dan orang-orang yang menunaikan ibadah *'umrah*.[1410] Menurut Imam Syafi'i, yaitu pasukan perang yang sedang berada di dekat pembagian zakat. Sebab menurut sebagian besar ulama, pembagian zakat suatu daerah itu tidak boleh dipindahkan ke daerah lain, kecuali karena darurat.[1411]

3. Jumlah Zakat yang Diberikan

Tentang jumlah zakat yang diberikan ialah, untuk orang yang *ghârim* atau terjerat utang ialah sekadar yang bisa menutupi tanggungan utangnya yang ia gunakan buat melakukan ketaatan, dan juga bukan untuk dihambur-hamburkan. Tetapi memang benar-benar dibutuhkan. Demikian untuk *ibnu sabîl* (orang yang di tengah perjalan yang membutuhkan bekal-ed), yaitu sekadar cukup untuk bekal pulang ke tempat tinggalnya. Jika orang yang berperang dianggap sebagai *ibnu sabîl*, ia diberi zakat yang cukup untuk memenuhi kebutuhan hidupnya selama di medan tempur.

Para ulama berbeda pendapat tentang ukuran zakat yang diberikan kepada seorang miskin. Kata Imam Malik, tidak ada batas yang baku. Dasarnya adalah *ijtihâd*.[1412] Imam Syafi'i setuju pada pendapat ini. Ia menambahkan, walaupun zakat yang diberikan kepadanya mencapai satu *nishâb* atau kurang.[1413] Hal itu tidak apa-apa, kalau memang situasi dan kondisinya menuntut seperti itu. Imam Abu Hanifah tidak suka kalau orang miskin menerima zakat sampai sejumlah satu *nishâb*.[1414] Kata ats-Tsauri, tidak boleh lebih dari lima puluh *dirham*.[1415] Kata al-Laits, ia diberi menurut kebutuhan hidupnya dan keluarganya apabila zakat yang diterima cukup banyak. Tetapi sebagian ulama sepakat, orang miskin tidak boleh menerima zakat yang sampai mengubah statusnya secara mendadak sebagai orang miskin. Contohnya seperti seorang yang selaku penerima zakat, mendadak ia menjadi kaya dan berstatus selaku pemberi zakat. Hal ini dilarang.

1407 Lihat, *al-Majmû'* VI/146, dan *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* II/241. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *ar-Raudh an-Nada*, hal. 158.

1408 Lihat, *al-Majmû'* VI/162, *al-Kâfî* I/284 untuk pendapat Imam Malik, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* II/242, dan *Manâr as-Sabîl* I/209.

1409 Lihat *al-Kâfî* I/284 untuk pendapat Imam Malik, *Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* II/242, dan *al-Majmû'* VI/160.

1410 Menurut Imam Ahmad, kalau orang yang berperang pada jalan Allah itu diberi, begitu pula orang fakir yang menunaikan ibadah haji wajib dan *'umrah*. Lihat, *Manar as-Sabîl* I/209. Ini juga pendapat Muhammad salah seorang murid Imam Abu Hanifah. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* II/242.

1411 Lihat, *al-Umm* II/62.

1412 Lihat, *al-Kharsyî Mukhtashar Khalîl* II/215. Ia diberi yang dapat mencukupinya selama setahun, baik sudah mencapai satu *nishab* atau kurang.

1413 Kata an-Nawawi, orang fakir dan orang miskin diberi zakat yang bisa mengentaskan dari kesulitannya atau yang bisa membuat mereka hidup sejahtera. Inilah yang ditetapkan oleh Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* VI/129.

1414 Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/911. Tidak apa-apa ia diberi zakat berupa sebuah rumah berikut peralatannya, seorang pelayan, kendartaan, pedang, pakaian, dan kitab atau buku-buku kalau itu bermanfaat. Ini yang dikemukakan oleh al-Kharakhi. Lihat, *Badâ'i ash-Shanâ'i'* II/912.

1415 Ini menurut salah satu versi pendapat Imam Ahmad. Dan juga pendapat ats-Tsauri, Ibrahim an-Nakha'i, Ibnu al-Mubarak, dan Ishak. Lihat, *al-Mughnî* II/661.

Tentang *'âmil* atau panitia zakat, semua ulama ahli fiqih sepakat ia cukup menerima sesuai dengan kadar jerih payahnya saja.

Demikian menurut penulis yang bisa dikemukakan dalam pembahasan ini. Jika penulis ingat ada sesuatu yang menjadi tujuan penulis, insya Allah akan disusulkan ke depan.

II. ZAKAT FITRAH[1416]

Pembicaraan dalam bahasan ini terdiri dari lima bagian. *Pertama*, tentang hukum zakat fitrah. *Kedua,* tentang orang yang wajib zakat fitrah, dan orang yang menanggungnya. *Ketiga,* berupa apa zakat fitrah. *Keempat,* kapan zakat fitrah diwajibkan. Dan *kelima,* tentang orang yang boleh diberi zakat fitrah.

A. HUKUM ZAKAT FITRAH

Hukum zakat fitrah menurut mayoritas ulama adalah *fardhu.*[1417] Menurut sebagian ulama generasi belakangan dari pengikut-pengikut Imam Malik,[1418] hukumnya sunat. Inilah pendapat yang dibuat pegangan oleh ulama-ulama Irak. Dan menurut sebagian ulama, zakat fitrah sudah di*nasakh* dengan zakat.[1419]

Perbedaan tersebut disebabkan oleh adanya beberapa hadits yang terkesan saling bertentangan. Disebutkan dalam riwayat hadits dari Abdullah bin Umar, sesungguhnya ia berkata,

فَرَضَ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ عَلَى النَّاسِ مِنْ رَمَضَانَ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ شَعِيْرٍ عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبِيْدٍ، ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ

"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam mewajibkan zakat fitrah kepada manusia mulai dari bulan Ramadhan berupa satu sha' gandum atas setiap orang yang berstatus merdeka maupun yang budak, yang laki-laki maupun yang perempuan dari kaum muslimin."[1420]

Secara lahiriah hadits tersebut bisa dipahami bahwa perintah Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tersebut bisa menunjukkan wajib atau sunat. Disebutkan dalam sebuah hadits *masyhûr* tentang seorang dusun bahwa setelah Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menuturkan tentang zakat, ia bertanya, "Apakah ada yang lainnya?" Beliau bersabda, "Tidak. Kecuali kalau kamu ingin melakukan yang sunat."

Kata mayoritas ulama, zakat yang satu ini masuk dalam zakat yang di*fardhu*kan. Tetapi ada sebagian ulama yang mengatakan, tidak masuk. Dalam hal ini mereka berpegang pada riwayat hadits yang bersumber dari Qais bin Sa'ad bin Ubadah, sesungguhnya ia berkata,

كَانَ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْمُرُنَا بِهَا قَبْلَ نُزُوْلِ الزَّكَاةِ فَلَمَّا نَزَلَتْ آيَةُ الزَّكَاةِ لَمْ نُؤْمَرْ بِهَا وَلَمْ نُنْهَ عَنْهَا وَنَحْنُ نَفْعَلُهُ

"Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh kami membayar zakat fitrah sebelum turun ayat tentang zakat. Setelah ayat tentang zakat turun, kami tidak disuruh membayarnya

---

1416 Kata an-Nawawi, bisa disebut zakat fitrah atau sedekah fitrah. Ini adalah istilah para ulama ahli fiqih. Lihat, *al-Majmû'* VI/48.

1417 Ini pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ''* I/150. Pendapat Imam Malik. Lihat, *asy-Syarḥ ash-Shaghîr* I/672. Pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *ar-Raudhah* II/291. Dan pendapat Imam Ahmad. Lihat, *Manâr as-Sabîl* I/200.

1418 Diantaranya ialah Asyhab. Dan juga pendapat Ibnu al-Lubban salah seorang ulama mazhab Syafi'i. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/202.

1419 Yang berpendapat seperti ini ialah Ibrahim bin Ulayyah dan Abu Bakar bin Kisan. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/202.

1420 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/410. Dalam satu riwayat oleh mereka disebutkan, *"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam memerintahkan zakat fitrah berupa satu sha' kurma atau satu sha' sya'îr."*
Kata Ibnu Umar, manusia menyamakannya dengan dua *mud* gandum.
Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad tidak membedakan antara wajib dan fardhu dalam masalah zakat fitrah. Sementara menurut Imam Abu Hanifah, zakat fitrah hukumnya wajib, bukan fardhu. Katanya, yang wajib ialah yang berdasarkan dalil yang bersifat spekulatif. Dan fardhu ialah yang berdasarkan dalil pasti.

dan juga tidak dilarang. Tetapi kami tetap melaksanakanya."[1421]

B. ORANG YANG WAJIB ZAKAT FITRAH DAN ORANG YANG MENANGGUNGNYA

Para ulama sepakat bahwa kaum muslimin, baik laki-laki maupun perempuan, anak-anak atau dewasa, yang berstatus budak atau yang berstatus merdeka, adalah yang di*khitâbi* soal kewajiban mengeluarkan zakat fitrah. Hal itu berdasarkan hadits Ibnu Umar yang telah dikemukakan sebelumnya. Kecuali pendapat kontroversial dari al-Laits. Katanya, para penghuni kemah (baca musafir) tidak berkewajiban mengeluarkan zakat fitrah. Yang diwajibkan hanya penduduk desa. Pendapat ini sama sekali tidak ada argumentasinya.[1422] Pendapat kontroversial lainnya ialah bahwa anak yatim tidak wajib mengeluarkan zakat fitrah.[1423]

Tentang siapa yang harus menanggung zakat fitrah, para ulama sepakat bahwa yang menanggung ialah masing-masing individu, karena zakat fitrah adalah zakat badan, bukan zakat harta benda.

Seorang anak kecil yang tidak punya harta ditanggung oleh orang tuanya, dan seorang budak yang tidak punya harta ditanggung oleh tuannya. Mereka berbeda pendapat selain hal itu.

Kesimpulan pendapat Imam Malik dalam masalah ini ialah, bahwa zakat fitrah seseorang menjadi tanggungan orang yang berkewajiban memberi nafkah. Imam Syafi'i setuju dengan pendapat ini. Tetapi mereka berdua berbeda pendapat tentang siapa yang wajib menafkahi seseorang yang mengalami kesulitan hidup, dan siapa yang tidak wajib menafkahinya.[1424] Kata Imam Abu Hanifah, seorang istri menzakati dirinya sendiri.[1425] Abu Tsaur tidak sependapat dengan mereka dalam kasus seorang budak yang mempunyai harta. Katanya, jika ia punya harta ia yang harus menzakati dirinya sendiri, bukan dizakati oleh tuannya. Ulama-ulama dari kalangan mazhab Zhâhiri dan mayoritas ulama Ahlus Sunnah cenderung pada pendapat tersebut.[1426] Tetapi seseorang tidak wajib menzakati anak-anaknya yang masih kecil kalau mereka punya harta yang cukup untuk membayarnya. Inilah pendapat yang dianut oleh Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, dan Imam Malik.[1427] Tetapi kata al-Hasan, sang ayah lah yang wajib mengeluarkan zakat untuk anak-anaknya. Jika sampai menggunakan harta mereka, maka ia harus menanggungnya..[1428]

1421 Diriwayatkan oleh an-Nasa`i dan lainnya bersumber dari Qais bin Sa'ad bin Ubadah.
Kata asy-Syaukani, al-Mundziri dan lainnya mengutip kesepakatan para ulama bahwa zakat fitrah itu fardhu. Tetapi kata al-Hâfizh, kesepakatan ini perlu dilihat terlebih dahulu, karena Ibrahim bin Ulayyah dan Abu Bakar bin Kisan al-Asham mengatakan bahwa kewajiban zakat fitrah di*nasakh*. Lagi pula di dalam *isnâd*nya terdapat seorang perawi yang tidak dikenal identitasnya. Dengan demikian tidak ada dalil yang menunjukkan hal itu di*nasakh*, karena perintah yang pertama sudah cukup mengingat turunnya suatu yang fardhu tidak harus menggugurkan fardhu yang lain. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/202.

1422 Saya tidak melihat ada yang mengaitkan pendapat ini kepada al-Laits.

1423 Yakni Muhammad bin al-Hasan. Lihat, *al-Mughnî* II/56.

1424 Lihat, *al-Kâfî* I/229 untuk pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Majmû'* VI/52 untuk pendapat Imam Syafi'i. Dan lihat *al-Mughnî* II/74 untuk pendapat Imam Ahmad.

1425 Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* II/262.

1426 Menurut ulama-ulama mazhab Zhâhiri, seseorang tidak wajib mengeluarkan zakat atas nama ayahnya, atau ibunya, atau istrinya, atau anaknya, atau orang-orang yang wajib ia beri nafkah maupun yang tidak, kecuali untuk dirinya sendiri dan budaknya saja. Jika anak-anak yang masih kecil punya harta, sang ayah yang mengeluarkan zakat atas nama mereka, atau walinya. Dan jika mereka tidak punya harta, saat itu mereka tidak wajib mengeluarkan zakat fitrah. Lihat, al-Muhalla VI/194-196.

1427 Yang pertama ialah pendapat Imam Syafi'i dan versi pendapat paling *shahîh* dari ar-Raf'i. Yang kedua, wajib bagi walinya. Berbeda dengan orang tua. Lihat, *al-Majmû'* VI/54. Kata Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf, wajib bagi mereka kalau memang punya harta, dan tidak wajib bagi wali mereka. Menurut Muihammad dan Zufar, wajib bagi sang ayah yang kaya, meskipun mereka punya harta. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/512. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 118. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *Mathâlîb Ûli an-Nuha* II/106.

1428 Lihat, *Nail al-Authâr* IV/202.

Menurut sebagian besar ulama, syarat mengeluarkan zakat fitrah tidak harus kaya dan juga tidak harus memiliki satu *nishâb*. Tetapi punya kelebihan bahan pokok yang cukup dimakan sekeluarga.[1429] Kata Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya, zakat fitrah tidak wajib bagi orang yang boleh menerima zakat, supaya tidak terhimpun dua status sebagai orang yang boleh menerima zakat dan sekaligus yang wajib mengeluarkannya.[1430] Hal ini sudah jelas. *Wallâhu a'lam.*

Yang disepakati oleh para ulama ialah, bahwa zakat fitrah itu wajib bukan karena adanya predikat *mukallaf* sebagaimana dalam ibadah-ibadah yang lain. Tetapi karena sisi lain, sehingga anak kecil dan orang yang berstatus budak juga wajib mengeluarkannya. Ulama-ulama yang memahami hal itu berpendapat bahwa yang menjadi *illat* atau alasan hukum adalah perwalian, mereka mengatakan walilah yang berkewajiban menzakati orang-orang yang berada dalam tanggung jawabnya. Tetapi ulama-ulama yang mengartikan hal ini dari sisi nafkah, mereka mengatakan bahwa pemberi nafkah lah yang berkewajiban mengeluarkan zakat fitrah atas nama semua orang yang wajib ia nafkahi berdasarkan ketentuan syariat. Perbedaan ini perlu dikemukakan, karena anak dan budak pada dasarnya harus dinafkahi. Sebab keduanya lah yang menyadarkan bahwa zakat fitrah tidak terkait dengan orang-orang yang memiliki predikat *mukallaf* saja. Tetapi ada dari sisi lain, yakni hubungan perwalian dan kewajiban menafkahi.

Menurut Imam Malik, *illat* atau alasannya dalam hal ini ialah *kewajiban menafkahi.* Sementara menurut Imam Abu Hanifah, *illat*nya ialah *hubungan perwalian.* Itulah sebabnya para ulama berselisih pendapat soal istri. Disebutkan dalam sebuah hadits *marfû'*:

أَدُّوْا زَكَاةَ الْفِطْرِ عَنْ كُلِّ مَنْ تَمُوْنُوْنَ

"Tunaikan zakat fitrah atas nama setiap orang yang nafkahnya menjadi tanggunganmu."[1431] Tetapi hadits ini tidak *masyhûr.*

Mereka berselisih pendapat tentang budak dalam beberapa masalah.

Pertama, sebagaimana yang telah kami kemukakan, yang wajib mengeluarkan zakatnya ialah tuannya jika ia punya harta. Hal itu didasarkan pada keadaan apakah ia memiliki atau tidak memiliki?

Kedua, tentang seorang budak yang kafir, apakah ia tuannya yang wajib mengeluarkan zakatnya atau tidak? Kata Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad, tuan tidak berkewajiban mengeluarkan zakat fitrah budaknya yang kafir.[1432] Tetapi menurut ulama-ulama Kufah, zakat fitrah budak kafir wajib dibayar oleh tuannya.[1433]

Perbedaan mereka tersebut bersumber dari kalimat tambahan "*kaum muslimin*" yang terdapat dalam hadits Ibnu Umar. Dalam kaitannya dengan hak budak, Nafi' dan Ibnu Umar tidak menyaratkan harus muslim. Budak kafir pun wajib dizakati.[1434] Sebab lain yang menimbulkan beda pendapat tersebut ialah soal zakat

1429 Di antara mereka ialah Imam Malik. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 118. Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* VI/61. Dan Imam Ahmad. Lihat, *Mathalib Ûli an-Nuha* II/106.

1430 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ''* I/510.

1431 Diriwayatkan oleh Imam Syafi'i berdasarkan riwayat dari jalur *sanad* Muhammad bin Ali al-Baqir secara *mursal.* Diriwayatkan oleh al-Baihaqi seperti ini secara munqathi, dan ia juga meriwayatkannya bersumber dari Ibnu Umar dengan *isnâd* yang *dha'îf.* Dan juga diriwayatkan oleh ad-Daruquthni darinya. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/202.

1432 Lihat, *al-Madûnah* I/292, *ar-Raudhah* II/296, dan *al-Mughnî* II/56.

1433 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ''* I/515.

1434 Hadits Ibnu Umar ini diriwayatkan oleh jama'ah. Kata asy-Syaukani, sebagian mereka berargumen tentang kewajiban mengeluarkan atas nama budak bahwa Ibnu Umar selaku perawi hadits juga mengeluarkan zakat atas nama budaknya yang Kâfîr. Dan ia adalah yang paling tahu tentang apa yang dimaksud dengan hadits tersebut. Tetapi hal itu dikomentari bahwa kalau pun benar, mungkin apa yang dilakukan oleh Ibnu Umar tersebut ialah *tathawwu'*, dan itu tidak ada larangan. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/203.

budak yang wajib dikeluarkan oleh tuannya, apakah status budak sebagai orang yang dikuasai atau sebagai harta? Para ulama yang menganggap status budak sebagai orang yang dikuasai, mereka mensyaratkan predikat muslim. Sebaliknya para ulama yang menganggap status budak sebagai harta, mereka tidak mensyaratkan hal itu. Kata mereka, berdasarkan kesepakatan para ulama, jika seorang budak dimerdekakan tetapi kewajiban zakat fitrahnya tidak dibayar oleh tuannya, maka budak tidak wajib menzakati dirinya. Berbeda dengan masalah *kafarat*.

Ketiga, tentang budak *mukâtab*.[1435] Kata Imam Malik dan Abu Tsaur, tuannya yang wajib menzakatinya.[1436] Sementara kata Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, dan Imam Ahmad, tuannya tidak wajib menzakatinya.[1437]

Sumber perbedaan pendapat tersebut ialah soal *mukâtab*, apakah itu merupakan status merdeka atau status budak.

Keempat, tentang budak yang diperdagangkan. Menurut Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad, tuannya yang wajib menzakatinya.[1438] Adapun menurut Imam Abu Hanifah dan yang lain, budak yang diperdagangkan tidak wajib dizakati.[1439]

Perbedaan tersebut disebabkan oleh pertentangan *qiyâs* terhadap dalil umum. Secara umum, yang disebut budak itu wajib dizakati, baik budak yang diperdagangkan maupun yang lainnya. Tetapi menurut Imam Abu Hanifah, dalil umum ini di*takhshîs* (dirinci) dengan *qiyâs*. Itulah yang disebut berkumpulnya dua zakat dalam harta yang sama. Dan mereka juga berselisih tentang budak yang dimiliki oleh seorang budak. Dan cabang-cabangnya cukup banyak.

C. BERUPA APA ZAKAT FITRAH?

Perihal berupa apa zakat fitrah itu, sebagian ulama berpendapat bahwa zakat fitrah itu berupa *bur* (gandum), kurma, *sya'ir* (gandum gilingan) atau keju. Artinya, orang yang bersangkutan boleh memilih.[1440] Sebagian yang lain berpendapat, zakat fitrah adalah berupa makanan pokok setempat atau makanan pokok untuk orang-orang *mukallaf*. Inilah yang diceritakan oleh Abdul Wahab dalam mazhab Hanafi.[1441]

Perbedaan pendapat di antara para ulama tersebut, karena perbedaan mereka dalam memahami hadits Abu Sa'id al-Khudri, sesungguhnya ia berkata,

كُنَّا نُخْرِجُ زَكَاةَ الْفِطْرِ فِي عَهْدِ رَسُوْلِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَاعًا مِنْ طَعَامٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ أَقِطٍ أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ

"Di zaman Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, kami mengeluarkan zakat fitrah berupa satu *sha'* makanan, atau satu *sha' sya'ir*, atau satu *sha'* keju, atau satu *sha'* kurma."[1442]

Ulama-ulama yang mengartikan adanya pilihan dalam hadits tadi, mengatakan bahwa zakat fitrah boleh berupa salah satu dari jenis-jenis bahan makanan tersebut. Sedangkan

---

1435 Budak *mukatab* adalah budak yang mengadakan persetujuan dengan tuannya untuk menebus dirinya dengan bayaran tertentu, kalau ia bisa membayarnya maka ia merdeka-ed

1436 Lihat *al-Kâfî* I/280 untuk pendapat Imam Malik, dan *al-Kharsyî* II/22.

1437 Dalam mazhab Syafi'i ada tiga versi pendapat. *Pertama*, dan ini versi yang paling *shahîh*, tidak wajib baginya maupun bagi tuannya. Lihat, *ar-Raudhah* II/299. *Kedua*, wajib bagi tuannya. Dan ketiga, wajib baginya. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ''* I/515. Dan lihat, *Mathâlîb Ûli an-Nuha* II/106 untuk pendapat Imam Ahmad.

1438 Lihat, *al-Kharsyî 'ala Mukhtashar Khalîl* II/220, *al-Majmû'* VI/82, dan *al-Mughnî* II/56.

1439 Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* II/262.

1440 Ini pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ''* I/516. Pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *ar-Raudhah* II/201q. Dan pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/60.

1441 Lihat, *al-Kharsyî 'ala Mukhtashar Khalîl* II/229.

1442 Diriwayatkan oleh jama'ah. Lihat, *Nail al-Authâr Ma'a Muntaqa al-Akhbâr* IV/201.

ulama-ulama yang mengartikan bahwa hadits tersebut menggambaran makanan pokok, mereka mengatakan bahwa zakat fitrah adalah berupa makanan pokok setempat.

Berapa kadar zakat fitrah yang wajib dikeluarkan? Para ulama sepakat, bahwa zakat fitrah tidak boleh kurang dari satu *sha'*, baik berupa kurma atau gandum halus (*sya'ir*), dan lain sebagainya. Hal itu seperti yang ditetapkan dalam hadits Ibnu Umar. Mereka berbeda pendapat tentang *qamh* (gandum) yang dikeluarkan sebagai zakat fitrah. Kata Imam Malik dan Imam Syafi'i, *qamh* (gandum) sama saja takarannya, yaitu tidak boleh kurang dari satu *sha'*.[1443] Menurut Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya, zakat fitrah berupa *bur* (gandum) cukup setengah *sha'*.[1444] Perbedaan tersebut disebabkan karena adanya beberapa hadits yang terkesan bertentangan. Disebutkan dalam hadits yang bersumber dari Abu Sa'id al-Khudri, sesungguhnya ia berkata,

كُنَّا نُخْرِجُ زَكَاةَ الْفِطْرِ فِي عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَاعًا مِنْ طَعَامٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ آقِطٍ أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ

"Di zaman Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* kami mengeluarkan zakat fitrah berupa satu *sha'* makanan, atau satu *sha' sya'ir*, atau satu *sha'* keju, atau satu *sha'* kurma."[1445]

Secara lahiriah, yang dimaksud dengan makanan ialah *qamh* (gandum).

Diriwayatkan oleh az-Zuhri dari Abu Sa'id,[1446] dari ayahnya, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

أَخْرِجُوْا فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ صَاعًا مِنَ اثْنَيْنِ أَوْصَاعًا مِنْ شَعِيْرٍ أَوْتَمْرٍ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ

"*Untuk zakat fitrah adalah satu sha' berupa gandum untuk dua orang atau satu sha' sya'ir atau kurma untuk setiap satu orang.*" Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud.

Diriwayatkan sebuah hadits yang bersumber dari Ibnu al-Musayyab,

كَانَتْ صَدَقَةُ الْفِطْرِ فِي عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نِصْفَ صَاعٍ مِنْ حِنْطَةٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ

"Zakat fitrah di zaman Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ialah berupa setengah *sha' hinthah* (gandum), atau satu *sha' sya'ir* atau satu *sha'* kurma."[1447]

Para ulama yang berpegang pada hadits-hadits tersebut, mereka mengatakan bahwa zakat fitrah berupa *bur* (gandum) cukup setengah *sha'*. Sementara ulama-ulama yang berpegang pada lahiriah hadits Abu Sa'id, dan dalam hal ini meng*qiyâs*kan antara *bur* (gandum) dan *sya'ir* (gandum), mereka menyamakan keduanya, yakni sama-sama satu *sha'*.

1443 Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 119, *ar-Raudhah* II/201. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/57.

1444 Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ''* I/516.

1445 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim.

1446 Yang benar ialah seperti yang terdapat dalam *Sunan Abî Dawûd*, ia berkata, kami mendapatkan riwayat dari Musaddad, dari Sulaiman bin Dawud Al Atki, mereka dari Hammad bin Zaid dari an-Nu'man bin Rasyid dari az-Zuhri. Kata Musaddad, diriwayatkan dari Tsa'labah bin Abu Shu'air bin Abdullah dari ayahnya. Kata Sulaiman bin Dawud, diriwayatkan dari Abdullah bin Tsa'labah bin Abdullah bin Abu Shu'air dari ayahnya, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"...berupa satu sha' gandum..."* Lihat, *Abû Dawûd Ma'a Syarhihi 'Aun al-Ma'bûd* VI/19. Lihat, berabagai riwayat tadi pada *Nashb ar-Râyah* II/408.

1447 Diriwayatkan oleh al-Hakim. Lihat, komentar ad-Daruquthni dalam versi beberapa riwayat yang berbeda tersebut. Dan lihat, *Nashb ar-Râyah* II/408.

D. KAPAN ZAKAT FITRAH DIKELUARKAN?

Perihal kapan zakat fitrah wajib dikeluarkan, para ulama sepakat yaitu pada akhir bulan Ramadhan, berdasarkan hadits Ibnu Umar:

فَرَضَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ

"Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* mewajibkan zakat fitrah di bulan Ramadhan."[1448]

Mereka berbeda pendapat soal batas waktunya. Kata Imam Malik dalam **versi riwayat Ibnu al-Qasim**, yakni setelah terbit fajar pagi hari raya. Dan juga kata Imam Malik dalam **versi riwayat Asyhab**, yakni setelah matahari terbenam di akhir bulan Ramadhan.[1449] Imam Abu Hanifah setuju pada versi pendapat Imam Malik yang pertama,[1450] dan Imam Syafi'i setuju pada versi pendapat Imam Malik yang kedua.[1451]

Yang menyebabkan timbulnya perbedaan pendapat tersebut ialah, apakah zakat fitrah itu ibadah yang terkait dengan hari raya, atau terkait dengan berlalunya bulan Ramadhan? Soalnya malam hari raya tidak termasuk bulan Ramadhan. Satu catatan terkait dengan perbedaan tersebut ialah, bahwa bayi yang lahir sebelum fajar pada hari raya dan sesudah matahari terbenam, apakah wajib dizakat fitrahi atau tidak?[1452]

E. ORANG-ORANG YANG BERHAK MENERIMA ZAKAT FITRAH

Tentang orang-orang yang berhak menerima zakat fitrah, para ulama sepakat bahwa zakat fitrah diberikan kepada orang-orang fakir miskin kaum muslimin, berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam:*

أَغْنُوْهُمْ عَنِ السُّؤَالِ فِي هَذَا الْيَوْمِ

"Cukupilah mereka jangan sampai meminta-minta pada hari itu."[1453]

Mereka berbeda pendapat, apakah orang-orang fakir miskin kaum kafir *dzimmi* boleh diberi zakat fitrah? Menurut mayoritas ulama, tidak boleh.[1454] Dan menurut Imam Abu Hanifah, boleh.[1455]

Penyebab timbulnya perbedaan pendapat tersebut ialah tentang alasan dibolehkannnya, apakah hanya kemiskinan saja, atau kemiskinan dan Islam sekaligus? Bagi para ulama yang menganggap kedua-duanya, berarti zakat fitrah tidak boleh diberikan kepada orang-orang miskin kaum kafir *dzimmi.* Dan bagi para ulama yang menganggap alasannya hanya kemiskinan, berarti zakat fitrah boleh diberikan kepada mereka. Ada pula sebagian ulama yang berpendapat, bahwa orang-orang fakir miskin kaum kafir *dzimmi* yang boleh diberi zakat fitrah itu disyaratkan mereka harus para pendeta.[1456]

1448 *Takhrîj*nya sudah dikemukakan sebelumnya.

1449 Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 120. Pendapat kedua yang populer. Dianjurkan mengeluarkan zakat fitrah sesudah shubuh sebelum berangkat ke masjid, dan boleh sesudahnya.

1450 Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ''* I/518.

1451 Ini menurut pendapat versi baru. Dan juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Majmû'* VI/65, dan *al-Mughnî* II/67.

1452 Menurut Imam Syafi'i dalam pendapat versi baru, jika ada seorang anak lahir setelah matahari terbenam, dan sebelum subuh, maka ia tidak wajib dizakati fitrah. Tetapi menurut pendapat versi lama, wajib. Lihat, *al-Majmû'* VI/67. Menurut Imam Abu Hanifah, jika seorang anak lahir sebelum matahari terbit, ia wajib dizakati fitrah. Begitu pun sebaliknya. Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ''* I/518. Menurut Imam Ahmad, jika anak lahir saat matahari terbenam pada hari terakhir bulan Ramadhan, ia wajib dizakati fitrah. Dan seseorang yang menikah, atau memiliki budak, atau melahirkan anak, atau ia masuk Islam sebelum matahari terbenam, ia wajib mengeluarkan zakat fitrah. Jika sesudahnya, maka tidak wajib. Lihat, *al-Mughnî* II/67.

1453 Diriwayatkan oleh Ibnu Manshur. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/206. Tetapi Abu Ma'syar adalah seorang perawi yang *dha'îf.*

1454 Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/78. Juga pendapat Imam Malik. Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 120. Dan juga pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* VI/177.

1455 Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ''* I/469. Barangkali pendapat Imam Abu Hanifah yang lebih tepat.

1456 Ini pendapat Amr bin Maimun, Amr bin Syuraihbil, dan Murrat al-Hamdzani. Lihat, *al-Mughnî* II/78.

Kaum muslimin sepakat bahwa zakat harta tidak boleh diberikan kepada orang-orang fakir miskin kaum kafir *dzimmi*, berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, "..... sebagai zakat yang dipungut dari orang-orang kaya kaum muslimin, dan dikembalikan kepada orang-orang fakir miskin mereka."

~◇~

Bab 5

Puasa[1457]

Bab puasa ini terdiri dari dua rangkaian pembahasan. *Pertama,* puasa wajib. *Kedua,* puasa sunat. Pembahasan tentang puasa wajib meliputi dua hal yakni tentang puasa dan tentang membatalkan puasa. Dalam pembahasan puasa, ada dua hal pokok yang dibahas yakni tentang jenis-jenis puasa wajib, dan tentang rukun-rukun puasa. Dan dalam pembahasan tentang membatalkan puasa, juga ada dua hal pokok yang dibahas yakni tentang hal-hal yang membatalkan puasa, dan tentang orang-orang yang membatalkan puasa berikut hukumnya.

Kami akan memulai dengan bagian yang pertama, yakni tentang jenis-jenis puasa. Sesungguhnya menurut syariat, puasa itu ada yang wajib, dan ada yang sunat. Puasa yang wajib ada tiga jenis:

1. puasa yang wajib karena terikat dengan waktu, yaitu puasa Ramadhan[1458] selama sebulan,
2. puasa yang wajib karena ada *illat*, yaitu puasa sebagai *kafarat,*
3. dan puasa yang wajib karena seseorang mewajibkannya atas dirinya sendiri, yaitu puasa *nadzar.*

1457 Kata an-Nawawi, puasa menurut pengertian bahasa ialah *imsâk* atau menahan, dan berlaku secara umum. Dan menurut pengertian syariat, yakni menahan secara tertentu, dari sesuatu tertentu, pada waktu tertentu, dan oleh orang tertentu. Lihat, *al-Majmû'* VI/200. Puasa diwajibkan pada bulan Ramadhan tahun kedua Hijriah.

Di antara adab-adab orang yang berpuasa ialah sebagai berikut :

1. menjaga lidah jangan sampai mempergunjing, mengadu domba, berkata dusta, dan menghina orang lain. Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Barangsiapa yang tidak mau meninggalkan berkata dusta berikut pengamalannya, maka Allah sama sekali tidak peduli dengan puasanya."*
2. menahan pandangan mata dari memandang sesuatu yang haram. Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Pandangan adalah salah satu anak panah iblis. Siapa meninggalkannya karena takut kepada Allah, niscaya Allah akan memberinya iman yang dapat ia rasakan manisnya dalam hati."* Diriwayatkan oleh al-Hakim. Katanya, *isnâd*nya *shahîh*.
3. menahan pendengaran jangan sampai digunakan untuk mendengarkan pergunjingan, adu domba, dan kebohongan. Demikian pula dengan mendengar nyanyian-nyanyian yang haram dan lain sebagainya.
4. mengkonsumsi makanan dan minuman yang halal. Begitu pula dengan pakaian. Setiap waktu hal itu memang diperintahkan kepada seorang muslimim. Namun di bulan puasa hal itu lebih ditekankan lagi.
5. tidak terlalu banyak makan dan minum saat berbuka, sehingga membuat perut kekenyangan, karena itu juga yang diasehatkan oleh para dokter.
6. tekun membaca Al-Qur'an, ber*tasbih*, dan ber*tahlil*. Juga rajin shalat jama'ah dan shalat tarawih.

1458 Bisa disebut *Ramadhan* saja, dan juga bisa disebut *bulan Ramadhan*. Yang benar ialah seperti pendapat Bukhâri dan para ulama ahli *tahqîq*. Kata mereka, tidak apa-apa mengucapkan *Ramadhan* saja. Sementara murid-murid Imam Malik tidak suka kalau hanya dikatakan *Ramadhan* saja, melainkan *bulan Ramadhan*, baik ada *qarinah* (kata pengiring)nya atau tidak. Menurut mereka, *Ramadhan* adalah salah satu nama Allah. Kata al-Baihaqi, hal itu dikutip dari Mujahid dan al-Hasan. Tetapi jalur *sanad* kepada keduanya adalah *dha'if*.

Dari tiga jenis puasa wajib tadi, hanya puasa Ramadhan saja yang termuat dalam bab ini, karena puasa *kafarat* dibahas dalam bagian *kafarat*, dan puasa nazar dibahas dalam bagian *nadzar*.

I. PUASA RAMADHAN

Puasa Ramadhan hukumnya wajib berdasarkan dalil dari Al-Quran, hadits, dan *ijmâ'*.

Dalil dari Al-Qur'an ialah firman Allah *Ta'âla* dalam surat al-Baqarah ayat 183,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾

"Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa."

Dalil dari hadits ialah sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam:*

بُنِيَ ٱلْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ وَذَكَرَ فِيهَا الصَّوْمَ

"Islam ditegakkan di atas lima perkara." Beliau menuturkan, salah satunya ialah puasa.[1459]

Dan sabda beliau kepada seorang dusun, *"...dan puasa di bulan Ramadhan."* Ia bertanya, "Apakah ada lain yang harus aku lakukan?" Beliau menjawab, *"Tidak ada, kecuali jika kamu berpuasa sunat."*[1460]

Dan dalil dari *ijmâ'* ialah, tidak adanya satu pun ulama yang menyangkal atas kewajiban puasa Ramadhan.

Yang wajib berpuasa di bulan Ramadhan ialah orang yang baligh, sehat jasmani-rohani, dan bukan musafir. Puasa tidak wajib bagi wanita yang sedang *haid*. Semua ulama sepakat atas hal ini, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 185:

فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴿١٨٥﴾

"Karena itu, barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu."

A. RUKUN-RUKUN PUASA

Rukun puasa ada tiga, yang pertama dan yang kedua disepakati oleh para ulama, yakni tentang waktunya dan tentang menahan diri dari hal-hal yang dapat membatalkannya. Dan yang ketiga diperselisihkan, adalah tentang niat.

1. Rukun Pertama Waktu

Rukun pertama, yakni tentang waktu, terbagi menjadi dua bagian. *Pertama,* waktu yang mewajibkan, yaitu bulan Ramadhan. Dan *kedua*, waktu yang mencegah seseorang melakukan hal-hal yang dapat membatalkan puasa, yaitu siang hari pada bulan Ramadhan, bukan pada malam harinya.

Tentang waktu ini, ada beberapa masalah mendasar yang diperselisihkan oleh para ulama. *Pertama*, batas awal dan batas akhir. *Kedua,* cara menetapkan awal dan akhir Ramadhan.

Tentang batas awal dan batas akhir Ramadhan, para ulama sepakat bahwa jumlah hari dalam satu bulan penanggalan *qamariyah* ialah dua puluh sembilan atau tiga puluh hari. Yang diperhitungkan dalam menentukan awal dan akhir Ramadhan ialah dengan cara melihat bulan. Hal ini berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam:*

صُوْمُوْا لِرُئْيَتِهِ وَأَفْطِرُوْا لِرُؤْيَتِهِ

1459 Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, at-Tirmidzi, dan an-Nasa`i bersumber dari Abdullah bin Umar *radhiyallahu 'anhu*. Lihat, *at-Tâj al-Jâmi' li al-Ushûl Fi Ahâdîts ar-Rasûl* I/20.

1460 Diriwayatkan oleh Imam lima, kecuali at-Tirmidzi. Lihat, *at-Tâj al-Jâmi' li al-Ushûl* I/118. *Takhrîj*nya sudah dikemukakan sebelumnya. Perawi hadits ini ialah Thalhah bin Ubaidillah.

"Berpuasalah karena melihat bulan (awal Ramadhan) dan berbukalah juga karena melihat bulan (awal Syawal)."[1461]

Yang dimaksud dengan melihat bulan ialah munculnya bulan pada tanggal satu, setelah hilang atau tidak tampak pada akhir bulan.

Para ulama berbeda pendapat kalau misalnya bulan tidak tampak dan tidak mungkin dapat dilihat saat diadakan *ru`yah* (melihal *hilâl* [bulan sabit]).

Menurut mayoritas ulama, perhitungan hari di mana bulan tidak tampak itu diikutkan pada bulan sebelumnya. Artinya, kalau terjadi pada akhir bulan Sya'ban, maka bulan Sya'ban digenapkan menjadi tiga puluh hari. Dan kalau terjadi pada akhir bulan Ramadhan, maka bulan Ramadhan digenapkan menjadi tiga puluh hari, kemudian hari ketiga puluh satu itulah menginjak bulan baru.[1462]

Menurut Ibnu Umar, kalau bulan tidak tampak pada awal Ramadhan, maka hari itu disebut *yaum asy-syak* atau hari yang meragukan,[1463] dan awal Ramadhan harus jatuh pada hari berikutnya. Menurut sebagian ulama *salaf*, kalau bulan tidak tampak, penentuan tanggal dengan menggunakan *hisâb* berdasarkan peredaran bulan dan matahari. Inilah pendapat Mutharif bin Syakhir dari kalangan *tâbi'în* besar. Menurut Ibnu Suraij dari kalangan madzhab Syafi'i, orang yang menggunakan dasar ilmu falak atau astronomi untuk menentukan tanggal satu yang menurut perhitungannya walaupun bulan tidak tampak, boleh ditetapkan *itsbât* untuk awal atau akhir Ramadhan.[1464]

Beda pendapat ini bersumber dari beda pemahaman terhadap hadits Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,*

صُوْمُوْا لِرُئْيَتِهِ وَأَفْطِرُوْا لِرُؤْيَتِهِ فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدُرُوْا لَهُ

"Berpuasalah karena melihat bulan, dan berbukalah juga karena melihat bulan. Jika bulan tidak tampak olehmu, maka perkirakanlah"[1465] *yang bersifat umum ini.*

Kata *perkirakanlah* ini ditafsirkan bermacam-macam. Menurut mayoritas ulama, yaitu harus disempurnakan sampai tiga puluh hari. Menurut sebagian ulama, yaitu diperhitungkan dengan menggunakan *hisâb*. Dan menurut sebagian ulama yang lain, seseorang harus tetap berpuasa. Yang terakhir ini sebagaimana yang telah kami kemukakan merupakan pendapat Ibnu Umar.

Pendapat mayoritas ulama tadi berdasarkan hadits dari Ibnu Abbas yang menyatakan, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "...jika bulan tidak terlihat olehmu,

---

1461 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Abu Hurairah. Selengkapnya ialah, *".... Apabila kalian tertutup oleh awan, maka sempurnakanlah hitungan Sya'ban tiga puluh hari."* Lihat, *Misykâh al-Mashâbîh* I/618.

1462 Ini versi pendapat ketiga Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/89. Pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* VI/222. Pendapat Imam Malik. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 122. Dan juga pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/528.

1463 Lihat, *al-Mughnî* II/90. Kata an-Nawawi, para ulama berbeda pendapat tentang makna sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Apabila tertutup oleh awan, maka perkirakanlah".* Menurut Imam Ahmad dan sebagian kecil ulama yang lain, persempitlah. Dan mereka mewajibkan berpuasa pada waktu itu.
Menurut Mutharaf bin Abdullah, Abul Abbas bin Suraih, Ibnu Qutaibah, dan yang lain, yakni perkirakanlah dengan *hisâb al-manâzil* (perhitungan peredarannya). Sementara menurut Imam Malik, Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i, dan mayoritas ulama dari generasi terdahulu dan generasi belakangan, tentukanlah tiga puluh hari penuh.

1464 Setahu saya tidak ada seorang pun yang mengaitkan pendapat ini pada Imam Syafi'i.

1465 Ini redaksi Muslim dari Ibnu Umar. Diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, an-Nasa'i, dan Ibnu Majah, *"...Jika kalian melihatnya maka berpuasalah. Dan jika kamu melihanya maka berbukalah. Apabila kalian tertutup oleh awan maka tentukanlah."* Dalam redaksi lain disebutkan, *"Sebulan itu dua puluh sembilan malam. Janganlah kalian berpuasa sebelum melihat bulan. Jika kalian tertutup oleh awan, maka sempurnakanlah hitungan Sya'ban tiga puluh."* Diriwayatkan oleh Bukhâri. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* IV/212.
Diriwayatkan oleh Imam lima bersumber bdari Ibnu Umar, ia berkata, *"Janganlah kalian berpuasa sebelum melihat tanggal, dan jangan kalian berbuka sebelum melihatnya...."* Lihat, *at-Tâj al-Jâmi' li al-Ushûl* II/50.

maka genapkanlah hitungannya tiga puluh hari."[1466]

Menurut mayoritas ulama, tidak ada pertentangan antara hadits yang bersifat umum dengan hadits yang bersifat terinci, karena hadits yang bersifat umum sudah diperjelas oleh hadits yang bersifat terinci. Inilah cara yang disepakati oleh para ulama ahli *ushûl fiqh*. Dan pendapat mereka ini lebih tepat. *Wallâhu a'lam*. Sekalipun para ulama berselisih pendapat tentang standar waktu rukyat, namun mereka sepakat kalau bulan terlihat pada sore hari, maka tanggal satu ditetapkan pada dua hari berikutnya. Demikian menurut pendapat Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, dan sebagian besar para pengikut mereka.[1467] Menurut Abu Yusuf, salah seorang murid Imam Abu Hanifah, ats-Tsauri, dan Ibnu Habib, salah seorang murid Imam Malik, kalau bulan terlihat pada siang hari sebelum matahari condong ke barat atau sebelum zhuhur, maka hari itu mengikuti bulan sebelumnya. Tetapi kalau bulan terlihat sesudah masuk zhuhur, maka hari itu ikut pada bulan berikutnya.[1468]

Perbedaan ini muncul karena ada sesuatu yang seharusnya dipahami secara empiris, ternyata tidak dilakukan. Dan lagi tidak ada satu pun hadits dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tentang hal ini yang bisa dijadikan sebagai rujukan secara pasti.

Tetapi ada dua hadits dari Umar yang satu bersifat umum dan yang satunya lagi bersifat rinci. Sebagian ulama ada yang menggunakan hadits yang bersifat umum, dan sebagian yang lain menggunakan hadits yang bersifat rinci. Hadits yang bersifat umum diriwayatkan oleh al-A'masy, dari Abu Wa'il Syaqiq bin Salamah, ia berkata, "Kami didatangi oleh utusan Umar, ketika itu kami berbeda pendapat karena bulan terlihat lebih besar oleh sebagian kami. Maka apabila kamu melihat bulan di siang hari, janganlah berbuka hingga ada dua orang lelaki yang bersaksi bahwa mereka telah melihat bulan kemarin."[1469]

Sedang hadits yang bersifat rinci diriwayatkan oleh ats-Tsauri, "Sesungguhnya Umar bin al-Khattab mendengar ada suatu kaum yang melihat bulan sesudah masuk waktu zhuhur lalu mereka berbuka. Lalu ia berkirim surat teguran kepada mereka. Katanya, "Apabila kalian melihat bulan di siang hari sebelum masuk waktu zhuhur, maka berbukalah. Dan apabila kalian melihatnya sesudah masuk waktu zhuhur, maka jangan berbuka."[1470]

Kata al-Qadhi, berdasarkan *qiyâs* dan pengalaman empirik, bahwa bulan tidak terlihat sedangkan waktu hari sesudah itu masih ada dalam posisi yang jauh. Jadi, tidak mungkin bulan terlihat berbeda besar kecilnya di suatu wilayah. Menurut kami, dalam hal ini yang lebih tepat ialah berdasarkan pengalaman empirik. Ukurannya bukan masuknya waktu zhuhur, melainkan terbenamnya matahari. Kalau bulan terlihat sesudah matahari terbenam, berarti esoknya sudah masuk tinggal satu.

1466 Ini redaksi Bukhâri. Dalam riwayat lain disebutkan, *"Jika bulan tidak tampak oleh kalian, maka berpuasalah tiga puluh hari."* Lihat, *at-Tâj al-Jâmi' li al-Ushûl* II/50.

1467 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 124. Lihat, *al-Majmû'* VI/226. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ''* I/520. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Muqni'* I/357. Juga pendapat Umar, Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar, Anas *radhiyallahu 'anhu*, al-Auza'i, al-Laits, dan Ishak. Lihat, *Hâsyiyah al-Muqni'* I/357, dan *al-Majmû'* VI/226.

1468 Ini pendapat Ibnu Abu Laila. Lihat, *al-Majmû'* VI/226.

1469 Diriwayatkan oleh al-Baihaqi dalam *Sunan al-Baihaqî*. Katanya, beginilah yang diriwayatkan oleh jama'ah dari Abu Sufyan. Mu'amal bin Ismail juga meriwayatkannya dari Sufyan. Ia menambahkan, *"Jika kalian melihat tanggal pada permulaan siang, maka jangan berbuka sebelum ada dua orang lelaki yang bersaksi bahwa mereka telah melihat bulan kemarin."*

1470 Diriwayatkan oleh al-Baihaqi, *"Jika kalian melihat bulan di siang hari sebelum masuk waktu zuhur untuk tiga puluh hari penuh, maka berbukalah. Dan jika kalian melihatnya sesudah masuk waktu zuhur, maka janganlah berbuka."* Kata al-Baihaqi, Ibrahim an-Nakha'i meriwayatkannya secara *munqathi'*. Hadits Wa'il lebih *shahîh*. Lihat, *Sunan al-Baihaqî* IV/212. Dan lihat, *al-Majmû'* VI/226.

Adapun perbedaan pendapat para ulama tentang mengetahui awal Ramadhan atau awal Syawal berdasarkan *ru`yah*, ada dua cara. *Pertama,* lewat indera mata. Dan *kedua,* lewat berita dari orang lain.

Tentang cara lewat indera mata, para ulama sepakat bahwa seseorang yang melihat bulan sendirian, ia wajib berpuasa.[1471] Menurut Atha' bin Abu Rabah, seseorang yang melihat bulan sendirian ia tidak boleh berpuasa.

Para ulama juga berbeda pendapat tentang seseorang yang melihat bulan sendirian, apakah ia boleh berbuka. Menurut Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan Imam Ahmad, tidak boleh.[1472] Tetapi menurut Imam Syafi'i, ia boleh berbuka. Abu Tsaur setuju pada pendapat terakhir ini.[1473] Ini tidak ada artinya sama sekali, karena Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* mewajibkan puasa dan berbuka atas dasar melihat bulan, dan yang disebut melihat itu hanya dengan indera.

Seandainya tidak ada kesepakatan para ulama kalau berita *ru`yah* mewajibkan puasa, tentu hal itu tidak bisa dijadikan sebagai pedoman. Yang harus diperhatikan ialah melihat bulan pada awal Ramadhan dan awal Syawal. Hal ini sebagai langkah preventif, agar jangan sampai ada orang-orang fasik yang mengaku-ngaku melihat bulan, sehingga semua orang berhari raya (berbuka). Padahal sebenarnya mereka tidak pernah melihatnya.

Makanya Imam Syafi'i mengatakan, jika seseorang khawatir akan tuduhan, sebaiknya ia tetap menahan diri dari makan dan minum. Namun ia harus yakin bahwa ia sudah tidak berpuasa. Imam Malik mengemukakan pendapat yang kontroversial. Katanya, seseorang yang berbuka, padahal ia sudah melihat bulan sendirian, maka ia wajib meng*qadha`* puasanya dan membayar *kafarat.*[1474] Tetapi menurut Imam Abu Hanifah, ia hanya wajib meng*qadha`* saja.[1475]

Tentang cara lewat berita, para ulama berbeda pendapat tentang jumlah orang yang membawa berita yang bisa diterima berita *ru`yah* yang mereka sampaikan berikut kriteria mereka.

Menurut Imam Malik, seseorang tidak boleh berpuasa atau berbuka kalau hanya berdasarkan kesaksian *ru`yah* satu orang yang adil, karena minimal harus oleh dua orang.[1476] Menurut Imam Syafi'i seperti yang dikutip oleh al-Muzani, untuk memulai puasa cukup berdasarkan kesaksian *ru`yah* satu orang saja. Tetapi untuk berbuka atau berhari raya minimal harus berdasarkan kesaksian *ru`yah* dua orang.[1477] Menurut Imam Abu Hanifah, jika cu-

---

1471 Kalimat penulis, *"Para ulama sepakat bahwa seseorang yang melihat bulan sendirian, ia wajib berpuasa..."* ini tidak benar, karena an-Nawawi mengutip dari Atha', Ibnu Sirin, Abu Tsaur, dan Ishak bin Rahawaih. Ini juga pendapat yang dikutip dari Imam Ahmad yang merupakan pendapat pilihan Ibnu Taimiyah. Kata Imam Abu Hanifah, ia wajib berpuasa, bukan membayar *kafarat.* Lihat, *al-Muqni'* I/259, dan *al-Majmû'* VI/225.

1472 Ini pendapat Umar dan Aisyah *radhiyallahu 'anha.* Juga pendapat yang dikutip dari Malik dan al-Laits. Lihat, *Hâsyiyah al-Muqni'* I/259.

1473 Kata an-Nawawi, inilah pendapat yang menjadi pegangan sebagian besar ulama. Lihat, *al-Majmû'* VI/225. Yang benar seperti pendapat Imam Syafi'i yang didukung oleh sebagian besar ulama, dan seperti yang diunggulkan oleh penulis.

1474 Lihat, *al-Madûnah* I/174.

1475 Lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* II/986. Juga pendapat Imam Ahmad dan Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* VI/225, dan juga pendapat kebanyakan ulama.

1476 Lihat, *al-Madûnah* I/174.

1477 Ini riwayat al-Muzani. Lihat, *Mukhtashar al-Muzanî bi Hâmisy al-Umm* II/2. Kata al-Buwaithi, yang diterimanya hanya kesaksian dua orang yang adil. Tetapi kata Imam Syafi'i dalam pendapat versi baru, tidak diterima kesaksian satu orang saja, dan yang *shahîh.* Lihat, *al-Muhadz-dzab Ma'a al-Majmû'* VI/229.
Di antara yang berpendapat harus dua orang saksi yang adil ialah Atha', Umar bin Abdul Aziz, Imam Malik, al-Auza'i, al-Laits, Ibnu Al Masjisyun, Ishak bin Rahawaih, dan Dawud. Lihat, *al-Majmû'* VI/227.
Dalam mazhab Syafi'i yang ditetapkan berdasarkan kesepakatan ialah berdasarkan kesaksian dua orang yang adil, adapun yang diperselisihkan ialah berdasarkan kesaksian satu orang saja. Yang *shahîh* ialah yang pertama, sebagaimana yang dikutip dari Imam Ahmad, Umar, Ali, Ibnu Umar, dan Ibnu al-Mubarak, serta yang dikutip oleh at-Tirmidzi dari sebagian besar ulama. Lihat, *Hâsyiyah al-Muqni'* I/258.

aca sedang berawan, cukup kesaksian satu orang saja, dan kalau cuaca, harus berdasarkan kesaksian *ru`yah* banyak orang. Tetapi menurut versi pendapat yang dikutip dari Imam Abu Hanifah, bahwa ia bisa menerima kesaksian dua orang yang adil ketika cuaca cerah.[1478] Dan menurut pendapat yang dikutip dari Imam Malik, bahwa ia tidak bisa menerima kesaksian dua orang, kecuali kalau cuaca sedang berawan. Berdasarkan kesepakatan para ulama, untuk hari raya atau berbuka minimal harus berdasarkan kesaksian dua orang. Sementara Abu Tsaur menganggap sama antara untuk kasus berpuasa, berbuka, atau berhari raya. Imam Syafi'i juga berpendapat seperti ini.[1479]

Perbedaan pendapat mereka tersebut karena adanya beragam hadits tentang hal ini, apakah yang dijadikan dasar ialah masalah kesaksian atau pengamalan hadits-hadits yang mengenyampingkan jumlah orang yang memberikan kesaksian.

Di antara hadits-hadits tersebut ialah :

- Hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud bersumber dari Abdurrahman bin Zaid bin Khathab, sesungguhnya ia pernah berpidato di depan banyak orang untuk menjelaskan hari *syak*, yakni hari yang meragukan antara puasa atau tidak. Katanya,

إِنِّيْ جَلَسْتُ أَصْحَابَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسَأَلْتُهُمْ وَكُلُّهُمْ حَدَّثُوْنِيْ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: صُوْمُوْا لِرُئْيَتِهِ وَأَفْطِرُوْا لِرُؤْيَتِهِ فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَتِمُّوْا ثَلاَثِيْنَ فَإِنْ شَهِدَ شَاهِدَانِ فَصُوْمُوْا وَأَفْطِرُوْا

Sesungguhnya aku pernah duduk di majlis para sahabat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Aku menanyakan kepada mereka, dan semuanya bercerita kepadaku bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Berpuasalah karena melihat bulan dan berbukalah juga karena melihat bulan. Jika bulan tidak terlihat, maka sempurnakanlah tiga puluh hari. Dan jika ada dua orang yang bersaksi telah melihat bulan, maka berpuasalah (di awal Ramadhan) dan berbukalah (di awal Syawal)."*[1480]

1478 Ini berlaku untuk *ru`yah* bulan Ramadhan, maka saksinya harus dari kota. Jika mereka dari luar kota, menurut ath-Thahawi, kesaksian satu orang saja bisa diterima.
Sementara untuk penentuan awal bulan Syawal, harus berdasarkan kesaksian dua orang laki-laki yang adil, atau satu orang laki-laki dan dua orang wanita, karena kesaksian dalam hal ini berisiko besar, yaitu menggugurkan puasa. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/520.

1479 Lihat, *al-Majmû'* VI/225. Kata an-Nawawi, tanggal satu bulan Syawal dan bulan-bulan lain kecuali bulan Ramadhan harus ditetapkan berdasarkan kesaksian dua orang laki-laki yang adil dan berstatus merdeka, berdasarkan hadits al-Harits bin Hathib, dan juga karena diqiyâskan dengan kesaksian-kesaksian lain yang tidak menyangkut masalah harta, dan lazimnya bisa dilihat oleh kaum laki-laki, meskipun ini menafikan upaya *ihtiyâth* (hati-hati) dalam soal ibadah. Berbeda dengan Ramadhan. Ini pendapat kami yang dijadikan pedoman oleh sebagian besar ulama kecuali Abu Tsaur yang mengatakan bahwa untuk menentukan tanggal satu Syawal boleh berdasarkan kesaksian satu orang laki-laki saja. Sama seperti kesaksian awal Ramadhan, seperti yang dikutip oleh al-Mundziri dan beberapa ulama ahli hadits. Lihat, *al-Majmû'* VI/225. Dan lihat, *al-Muqni'* I/258.

1480 Hadits ini tidak diriwayatkan oleh Abu Dawud, seperti yang dikemukakan oleh penulis, Tetapi diriwayatkan oleh Ahmad dan an-Nasa`i. Lihat, *Musnad al-Imâm Ahmad Ma'a Syarhihi al-Fath ar-Rabbânî* IX/264. Redaksinya, *"Berpuasalah karena melihat bulan, dan berbukalah karena melihatnya..."* Lihat, *Sunan An Nasâ`i* IV/106.
Tetapi yang diriwayatkan oleh Abu Dawud ialah hadits Husain bin al-Harits Al Jadali, sesungguhnya gubernur Mekah berpidato, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam berpesan kepada agar kita menunaikan manâsik berdasarkan ru`yah. Jika kita tidak melihat bulan tetapi berdasarkan kesaksian dua orang laki-laki yang adil, kita boleh melakukannya."*
Aku bertanya kepada al-Husain bin Amir, *"Siapa gubernur Mekah itu?"* Ia menjawab, *"Saya tidak tahu."* Tetapi lain waktu ketika bertemu, ia mengatakan, *"Yaitu al-Harits bin Hathib saudara Muhammad bin Hathib."* Selanjutnya sang gubernur ini berkata, *"Sesungguhnya di tengah-tengah kalian ada seseorang yang lebih mengenal Allah dan Rasul-Nya daripada aku. Orang ini pernah menyaksikan Rasulullah"*, sambil menunjuk kepada seseorang. Aku lalu bertanya kepada seorang kakek yang berada di sampingku,

- Hadits yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzi bersumber dari Ibnu Abbas, ia bercerita, seorang dusun datang kepada Nabi, dan berkata, "Aku telah melihat bulan malam ini." Beliau lantas bertanya, *"Apakah kamu bersaksi bahwa tidak ada tuhan selain Allah dan Muhammad adalah hamba sekaligus Rasul utusan-Nya?"* Ia menjawab, "Ya." Beliau bersabda, *"Wahai Bilal, umumkan kepada orang banyak agar mereka berpuasa besok."* Tetapi *sanad* hadits ini diperselisihkan, karena diriwayatkan oleh beberapa orang perawi secara *mursal.*[1481]
- Hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud bersumber dari Rib'i bin Kharrasy dari seorang sahabat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* ia berkata, "Pada akhir Ramadhan orang-orang berkumpul. Lalu ada dua orang dusun datang seraya memberikan kesaksian kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bahwa mereka telah melihat bulan kemarin petang. Beliau kemudian memerintahkan agar orang-orang berbuka atau berhari raya, lalu segera kembali ke tempat shalat."[1482]

Menganggapi hadits-hadits tersebut, sebagian ulama ada yang menggunakan pendekatan *tarjîh* atau mengunggulkan, dan sebagian ada yang menggunakan pendekatan *jam'u* atau mengkompromikan. Imam Syafi'i memilih mengkompromikan antara hadits Ibnu Abbas dan hadits Rab'i secara lahiriah. Ia mewajibkan berpuasa cukup berdasarkan kesaksian seorang saksi saja dalam melihat bulan, dan untuk hari raya harus berdasarkan kesaksian dua orang saksi. Imam Malik mengunggulkan hadits Abdurrahman disertai *qiyâs.* Artinya. Kesaksian dalam masalah ini di*qiyâs*kan dengan kesaksian pada umumnya.

Abu Tsaur tidak melihat adanya pertentangan antara hadits Ibnu Abbas dengan hadits Rab'i bin Kharrasy. Dalam hadits Rab'i disebutkan kesaksian dua orang, sedangkan dalam hadits Ibnu Abbas disebutkan kesaksian seorang. Keduanya sama-sama berlaku. Jadi, tidak ada pertentangan. Dan juga tidak dibedakan antara kesaksian untuk memulai puasa dan kesaksian untuk mengakhirinya. Tetapi pendapat Abu Tsaur ini terkesan lemah. Ia juga menyamakan antara hadits Abdurrahman bin Zaid dengan

---

"Siapa yang ditunjuk oleh sang gubernur tadi?" Ia menjawab, *"Yakni Abdullah bin Umar."* Benar katanya. Ia adalah orang yang sangat mengenal Allah dan Rasul-Nya. Lihat, *Sunan Abî Dawûd Ma'a 'Aun al-Ma'bûd* V /464. Kata asy-Syaukani, Harits bin Hathib yang disebut ini adalah seorang sahabat. Ketika masih kecil ia ikut berhijrah ke Ethiopia bersama ayahnya. Bahkan ada yang mengatakan, ia dan saudaranya Muhammad bin Hathib lahir di sana. Pada tahun 66 Hijriah ia ditunjuk sebagai gubernur di Mekah. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/454.

1481 Diriwayatkan oleh para Imam pemilik kitab Sunan, Ibnu Khuzaimah, Ibnu Hibban, ad-Daruquthni, al-Baihaqi, dan al-Hakim dari hadits Sammak dari Ikrimah dan Ibnu Abbas.
Kata at-Tirmidzi, hadits ini diriwayatkan secara *mursal.* Tetapi kata an-Nasa`i, hadits ini layak dianggap benar. Jika Sammak meriwayatkannya secara tunggal, maka hadits ini tidak bisa dijadikan argumen atau *hujjah.* Lihat, at-Talkhîsh II/187, *Sunan An Nasâ`i* IV/106, dan *Nashb ar-Râyah* II/442.

1482 Diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Abu Dawud dengan redaksi, *"Pada akhir Ramadhan orang-orang berkumpul. Lalu ada dua orang dusun datang seraya memberikan kesaksian kepada Nabi shallallahu alaihi wa sallam bahwa mereka telah melihat bulan kemarin petang. Beliau kemudian memerintahkan agar orang-orang berbuka atau berhari raya."* Ditambahkan oleh Abu Dawud dalam salah satu versi riwayat, *"Lalu mereka segera kembali ke mushalla."*
Kata asy-Syaukani, hadits ini tidak dikomentari oleh Abu Dawud dan al-Mundziri. Tokoh-tokoh *sanad*nya adalah para perawi hadits *shahîh.* Hanya ada seorang perawi dari kalangan sahabat yang tidak diketahui identitasnya. Tetapi ini tidak jadi masalah.
Dalam bab ini ada riwayat dari Ubaidillah alias Abu Umair bin Anas bin Malik dari bibinya, *"Sesungguhnya serombongan orang berkendara menemui Nabi shallallahu alaihi wa sallam. Mereka memberikan kesaksian telah melihat bulan kemarin, lalu beliau menyuruh mereka untuk berbuka, dan paginya mereka berangkat ke mushalla."* Diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Dawud, an-Nasa`i, dan Ibnu Majah. Ibnu al-Mundzir, Ibnu as-Sakan, dan Ibnu Hazm menilainya *shahîh.* Ibnu Hibban juga meriwayatkannya dalam *Shahîh Ibni Hibbân,* seperti yang dikutip oleh Abu Hatim dalam *al-'Ilal.* Lihat, *Nail al-Authâr Ma'a Muntaqa al-Akhbâr* IV/211. Konon Ruba'i bin Kharasy mendapati zaman jahiliyah dan sebagian besar sahabat. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah.*

hadits Ibnu Abbas. Tetapi ini juga lemah, karena bertentangan dengan *nash*. Jadi, pendapat ini sangat kontroversial. Orang yang melihat bulan itu lebih tepat dianalogikan dengan perawi daripada dianalogikan dengan saksi, karena ketentuan jumlah saksi adalah ibadah mutlak yang tidak boleh di*qiyâs*kan, atau untuk menyelesaikan sengketa yang kalau salah satu saksi tidak jujur, maka akan dibantah oleh saksi yang lain, sehingga kesaksian itu betul-betul meyakinkan. Sementara melihat bulan yang diperselisihkannya tidak memerlukan penyelesaian, karena orang yang melihat bulan itu banyak.

Imam Syafi'i terkesan menggunakan pertimbangan logika. Makanya ia membedakan antara awal puasa yang cukup berdasarkan kesaksian satu orang saja, dan awal hari raya yang minimal harus berdasarkan kesaksian dua orang, karena risiko berhari raya atau berbuka itu lebih besar daripada risiko berpuasa pada awal bulan Ramadhan. Pendapat Abu Bakar bin Mundzir sama seperti pendapat Abu Tsaur yang menurut kami juga pendapat ulama-ulama dari madzhab Zhahiri.[1483] Abu Bakar bin Mundzir[1484] menganggap hadits tersebut sama penerapannya, yakni untuk mengawali puasa dan mengakhirinya.

Kalau kita katakan bahwa *ru`yah* bisa ditetapkan berdasarkan *khabar* terhadap orang-orang yang tidak melihat bulan, apakah hal itu berlaku untuk semua wilayah, atau apakah di setiap wilayah harus ada yang melihat bulan sendiri-sendiri? Dalam hal ini terjadi perselisihan pendapat di kalangan para ulama. Ibnu al-Qasim dan ulama-ulama Mesir mengutip pendapat dari Imam Malik, jika penduduk di suatu wilayah belum berpuasa, lalu ada berita bahwa penduduk di wilayah lain sudah sama berpuasa karena melihat bulan, maka mereka yang tidak ikut berpuasa itu wajib meng*qadha`* puasanya untuk hari tersebut. Imam Syafi'i dan Imam Ahmad setuju pada pendapat ini.[1485] Tetapi pendapat Imam Malik yang dikutip oleh ulama-ulama Madinah menyatakan, bahwa *itsbât* atau ketetapan orang yang melihat bulan di wilayah lain tidak bisa dijadikan dasar, kecuali kalau berita tersebut disampaikan secara resmi oleh otoritas pemerintah setempat. Ibnu al-Majisyun dan al-Mughirah, kedua murid Imam Malik, setuju pada pendapat ini. Tetapi para ulama sepakat, bahwa bulan yang terlihat di wilayah lain yang jauh tidak bisa dijadikan dasar penetapan tanggal. Contohnya seperti antara Spanyol dan Hijaz.[1486]

1483 Ini pendapat ulama-ulama mazhab Zhâhiri. Lihat, *al-Muḥalla* VI/250.

1484 Tidak ada yang mengaitkan pendapat ini kepada Ibnu al-Mundzir. Bahkan kata an-Nawawi, ini adalah pendapat kami. Hadits ini yang menjadi pegangan sebagian besar ulama, kecuali Abu Tsaur. Selanjutnya ia mengatakan, *"Ibnu al-Munzdir mengutipnya dari Abu Tsaur dan sebagian ulama ahli hadits."* Lihat, *al-Majmû'* VI/225.

1485 Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 122. *al-Majmû'* VI/228, dan *al-Mughnî* II/88. Kata an-Nawawi, Ibnu al-Mundzir mengutip dari Ikrimah, al-Qasim, Salim, dan Ishak bin Rahawaih, bahwa selain penduduk kota tidak wajib *ru'yah*. Tetapi menurut pendapat yang dikutip dari al-Laits, Imam Syafi'i dan Imam Ahmad, wajib bagi semuanya. Hanya Imam Malik dan Imam Abu Hanifah yang berpendapat seperti itu. Lihat, *al-Majmû'* VI/228.

1486 Yang mengutip kesepakatan ini ialah Ibnu al-Mundzir. Lihat, *al-Fatḥ* IV/98. Tetapi ini belum jelas.
Kata al-Hâfizh, para ulama yang berpegang pada keterkaitan erat antara puasa dengan *ru`yah* berpendapat bahwa penduduk suatu negeri juga harus memperhitungkan *ru`yah* penduduk negeri lain. Sementara yang berpendapat sebaliknya, bahwa *khithâb* Nabi untuk melihat bulan ditujukan kepada orang-orang tertentu. Jadi, selain mereka tidak wajib.
Para ulama berbeda dalam beberapa pendapat tentang masalah ini.
Pertama, masing-masing penduduk negeri harus melihat. Di dalam *Shaḥîḥ Muslim* ada hadits Ibnu Abbas yang memperkuat hal itu. Itulah yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari Ikrimah, al-Qasim, Salim, dan Ishak. Yang dikutip oleh at-Tirmidzi dari beberapa ulama ahli hadits. Dan yang dikutip oleh al-Mawardi dari beberapa ulama mazhab Syafi'i.
Kedua, sebaliknya. Jika di suatu negeri bulan sudah terlihat, maka negeri-negeri lainnya harus mengikuti. Ini pendapat yanhg populer di kalangan mazhab Maliki. Tetapi Ibnu Abdul Barr mengutip kesepakatan yang sebaliknya. Kata sebagian ulama mazhab Syafi'i, untuk negeri-negeri yang letaknya berdekatan, hukum yang berlaklu adalah sama. Dan kalau letaknya berjauhan, ada dua pendapat. Menurut sebagian ulama, wajib. Abu Thayib cenderung pada pendapat ini. Dan menurut sebagian yang lain, tidak wajib, sebagaimana yang dikutip oleh al-Baghawi dari Imam Syafi'i. Untuk menentukan yang dianggap jauh, ada beberapa pendapat.

Perselisihan pendapat mereka ini karena ada pertentangan antara hadits dengan analisa pemikiran.

Menurut ilmu pengetahuan, suatu negara disamakan dengan negara lain dalam penetapan tanggalnya kalau *mathla'* (tempat munculnya *hilâl*)nya tidak berjauhan, karena ufuknya sama. Tetapi kalau berjauhan atau berbeda jauh, maka tidak boleh disamakan.

Adapun hadits yang dimaksud ialah hadits yang diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Kuraib, "Sesungguhnya Ummu al-Fadhal binti Hartis mengutus Kuraib menemui Muawiyah di Syiria. Ia bercerita, "Begitu tiba di Syiria, aku sampaikan pesan Ummu al-Fadhal, dan pada saat itu di Syiria sudah tiba awal Ramadhan. Aku melihat bulan pada malam Jum'at. Kemudian aku pulang ke Madinah pada akhir bulan Ramadhan. Abdullah bin Abbas bertanya kepadaku tentang tanggal satu, "Kapankamu melihat bulan?" Aku menjawab, "Aku melihatnya pada hari Jum'at." Ia bertanya, "Kamu melihatnya sendirian?" Aku menjawab, "Ya. Tetapi orang-orang juga melihatnya. Mereka lalu berpuasa semua, termasuk Mu'awiyah." Ia berkata, "Tetapi kami melihat bulan pada malam sabtu. Makanya kami akan terus berpuasa hingga [terlihatnya] bulan pada malam sabtu. Dan kami akan terus berpuasa hingga kami sempurnakan tiga puluh hari, kecuali kalau kami nanti melihat bulan." Aku bertanya, "Apakah tidak cukup berdasar ru'yat Muawiyah?." Ia menjawab, "Tidak. Demikian inilah yang diperintahkan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* kepada kita."[1487]

Secara lahiriah, hadits tadi menuntut bahwa setiap wilayah harus berpedoman pada hasil *ru`yah* masing-masing, baik letak wilayah-wilayah tersebut berdekatan atau berjauhan. Dan berdasarkan penelitian ilmiah, bahwa *ru`yah* bulan itu berbeda antara wilayah yang jauh secara membujur dan melintang. Dan kalau berita hasil rukyat sudah sangat *mutawatir*, maka tidak perlu diperkuat dengan kesaksian.

Demikian hal-hal yang terkait dengan waktu kewajiban berpuasa.

Adapun hal-hal yang terkait dengan waktu menahan diri, para ulama sepakat bahwa batas akhirnya ialah terbenamnya matahari, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 187:

ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴿١٨٧﴾

"Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam."

Lalu mereka berselisih pendapat tentang batas awalnya. Menurut mayoritas mereka, yakni terbitnya fajar kedua yang bergaris putih,[1488] berdasarkan ketetapan dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dan firman Allah *Ta'âla*:

Pertama, perbedaan *mathla'* (tempat terbit). Ini yang ditetapkan oleh ulama-ulama Irak dan ash-Shaidalani, dan yang dinilai *shahîh* oleh an-Nawawi dalam *ar-Raudhah* dan *al-Muhadz-dzab*.

Kedua, jarak yang diperbolehkan meng*qashar* shalat. Seperti yang ditetapkan oleh al-Baghawi, dan yang dinilai *shahîh* oleh ar-Rafi'i dalam *ash-Shaghîr* dan oleh an-Nawawi dalam *Syarh Muslim*.

Ketiga, perbedaan wilayah.

Keempat, seperti yang dikutip oleh as-Sarkhasi. Katanya, setiap negeri harus saling terbuka.

Kelima, yakni pendapat Ibnu Majisyun, bagi seseorang yang melihat tanggal sendirian ia wajib berpuasa maupun berbuka, meskipun kesaksiannya tidak bisa ditetapkan. Ini adalah pendapat empat Imam dalam hal puasa. Tetapi dalam hal berbuka mereka berselisih pendapat. Kata Imam Syafi'i, ia harus berbuka tetapi dengan diam-diam. Sementara menurut sebagian besar ulama, ia harus terus berpuasa sebagai sikap berhati-hati.

1487 Lihat, *Talkhîsh al-Habîr* II/188. Kata al-Hâfizh, hadits ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Shahîh Muslim*. Disebutkan bahwa Ibnu Abbas menyuruh Kuraib untuk mengikuti penduduk Madinah, sebagaimana yang tampak jelas dari pertanyaan Kuraib, *"Apakah tidak cukup dengan hasil ru`yah Mu'awiyah dan puasanya?"* Ibnu Abbas menjawab, *"Tidak."*
Yang benar dalam masalah ini ialah seperti yang dikemukakan oleh penulis bahwa negara-negara yang *mathla'*nya tidak begitu berbeda, maka sebagian bisa mengikuti sebagian, karena sama saja ufuknya dianggap satu. Begitu pula sebaliknya.

1488 Lihat, *Hâsyiyah ad Dasûqî 'ala asy-Syarh al-Kabîr* I/178.

حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴿١٨٧﴾

"... hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar."

Ada sebagian ulama yang berpendapat kontroversial. Kata mereka, batasannya ialah fajar merah yang muncul sesudah fajar putih.[1489] Inilah adalah bandingan dari awan merah. Pendapat ini juga dikutip dari Hudzaifah dan Ibnu Mas'ud.

Perbedaan pendapat mereka ini karena adanya beragam hadits yang menerangkan tentang hal itu, dan karena istilah fajar yang bisa diartikan fajar putih dan fajar merah.

Hadits-hadits yang mereka jadikan sebagai dasar, diantaranya ialah, hadits Zur dari Hudzaifah, ia berkata, "Aku bersantap sahur bersama Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Dan kalau mau, aku bisa mengatakan saat itu sudah siang. Hanya saja matahari belum terbit."[1490]

Diriwayatkan oleh Abu Dawud bersumber dari Qais bin Thalaq, dari ayahnya, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "Makan dan minumlah. Dan janganlah kamu menjadi ragu oleh cahaya yang memancar ke atas. Makan dan minumlah sampai terlihat olehmu cahaya merah."[1491]

Kata Abu Dawud, hadits tersebut hanya dianut oleh penduduk Yamamah dan termasuk kontroversial. Sebab, firman Allah, *"Sehingga tampak olehmu benang (garis) putih..."* dalam masalah ini merupakan *nash*, atau seperti *nash*. Mereka yang berpendapat batasnya ialah fajar putih yang bergaris adalah mayoritas ulama, dan inilah pendapat yang dibuat pegangan.[1492] Menurut sebagian ulama, batasnya ialah sejak

---

1489 Tidak ada fajar merah setelah fajar putih, seperti yang dituturkan oleh penulis. Tetapi yang disepakati oleh semua ulama dari berbagai mazhab ialah bahwa yang ada ialah fajar *shâdiq* dan fajar *kâdzib* yang sebentar lagi akan kami jelaskan tanda-tandanya. Mungkin dalam masalah ini ia berpegang pada segi lahiriah hadits yang akan datang, dan dengan izin Allah hal itu akan kami jelaskan. Yang menimbulkan kontroversial ialah sebutan awan kuning, bukan fajar merah.
Kata Ibnu al-Mundzir, seperti yang dikutip oleh an-Nawawi, kami mendapatkan riwayat yang bersumber dari Ali bin Abu Thalib *radhiyallahu 'anhu*, ketika selesai shalat shubuh ia berkata, *"Sekarang tampak jelas benang putih dari benang hitam."* Diriwayatkan dari Hudzaifah, bahwa begitu fajar terbit ia langsung shalat. Terdapat riwayat senada dari Ibnu Mas'ud. Kata Masruq, mereka tidak mengganggap fajar kalian sebagai fajar, tetapi yang mereka anggap ialah fajar yang memenuhi rumah-rumah dan jalan-jalan. Ishak cenderung pada pendapat pertama, meskipun ia tidak mencela pendapat yang lain. Katanya, tidak wajib meng*qadha`* atas orang yang masih makan pada waktu yang dikatakan oleh mereka tadi. Inilah ucapan Ibnu al-Mundzir. Lihat, *al-Majmû'* VI/262.

1490 Kata al-Hâfizh dalam *Fath al-Bârî*, hadits ini diriwayatkan oleh Said bin Manshur dari Abu *al-Ahwash* dari Ashim dari Zurr dari Hudzaifah, ia berkata, "Kami makan sahur bersama Rasulullah." ath-Thahawi meriwayatkan hadits senada dari jalur *sanad* lain dari Ashim. Ibnu Abu Syaibah dan Abdurrazaq meriwayatkannya dari Hudzaifah dari jalur *sanad* yang *shahîh*. Lihat, *Fath al-Bârî* IV/110.

1491 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan an-Nasa`i.

1492 Kata an-Nawawi, teman-teman kami berpedoman pada hadits-hadits yang *shahîh* dan *masyhûr*. Antara lain hadits Adi bin Hatim *radhiyallahu 'anhu*, ia bercerita, ketika turun ayat *hingga tampak jelas olehmu benang putih dari benang hitam yaitu fajar*, aku berkata, *"Wahai Rasulullah, aku akan memasang dua utas tali pada bantalku yang satu berwarna putih dan yang satu lagi berwarna hitam supaya aku bisa membedakan waktu malam dari siang."* Beliau bersabda, *"Bantalmu terlalu lebar, karena yang dimaksud hitam ialah malam dan yang dimaksud putih ialah siang."* Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim.
Bersumber dari Sahal bin Sa'ad *radhiyallahu 'anhu*, ia berkata, *"Ketika turun ayat makan dan minumlah hingga tampak jelas olehmu benang putih dari benang hitam yaitu fajar dan belum ada kalimat penjelasan, yakni fajar, beberapa orang yang ingin berpuasa, salah seorang mereka mengikatkan benang putih dan benang hitam pada kakinya. Ia terus makan dan minum sampai ia melihat dengan jelas warna kedua benang tersebut. Dan setelah turun penjelasan yakni fajar, mereka baru tahu bahwa yang dimaksud ialah malam dan siang."* Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim.
Bersumber dari Samurah bin Jundub *radhiyallahu 'anhu*, ia bercerita, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Janganlah kalian terkecoh oleh azannya Bilal..."* Diriwayatkan oleh Muslim.
Dan bersumber dari Ibnu Mas'ud *radhiyallahu 'anhu* dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* beliau bersabda, *"Janganlah salah seorang kalian terhalang untuk tetap makan sahur oleh azan Bilal, karena ia biasa menyerukan azan di waktu malam..."* Beliau tidak menyebut-nyebut fajar atau shubuh. Tetapi beliau hanya memberikan isyarat dengan menggunakan jari-jarinya saja." Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *al-Majmû'* VI/262. Seperti yang kita lihat, yang benar ialah pendapat mayoritas ulama, karena terbitnya fajar ialah permulaan waktu siang.
Kata al-Qurthubi, yang benar ialah bahwa siang hari ialah dimulai sejak matahari terbit hingga terbenam, seperti yang diriwayatkan oleh Ibnu Faris dalam *al-Mujmal*, berdasarkan hadits Adi bin Hatim. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/195.

terbit fajar itu sendiri.[1493] Dan menurut sebagian yang lain, batasnya ialah sejak fajar yang tampak bagi orang yang melihat. Dan bagi orang yang tidak melihatnya, walaupun sebenarnya sudah terbit, ia boleh makan sampai ia melihatnya.[1494]

Masalah lain yang kemudian muncul ialah, kalau fajar sudah terbit, tetapi dikira belum terbit, sehingga masih diteruskan makan, bagi ulama-ulama yang berpendapat bahwa awal puasa itu sejak terbitnya fajar, maka puasanya wajib di*qadha'*. Namun bagi ulama-ulama yang berpendapat awal puasa itu mengetahui fajar, maka puasanya tidak wajib di*qadha'*.

Perbedaan pendapat mereka tersebut akibat beda dalam menafsiri firman Allah, "*dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar*", apakah batasnya sejak terbit ajar itu sendiri, atau orang melihat fajar. Orang-orang Arab biasa menggunakan kalimat *isti'ârah* atau kiasan yang mereka gunakan bukan untuk makna hakiki. Jadi, seolah-olah Allah *Ta'âla* berfirman, "*Maka makan dan minumlah, hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam*", karena jika fajar benar-benar terbit tentu akan tampak dengan jelas oleh kita. Jadi, menyandarkannya kepada kita inilah yang menjadi pangkal perselisihan.

Menurut lahiriah lafal, batasnya ialah kalau kita melihat fajar. Sedang menurut *qiyâs*, batasnya ialah sejak terbit fajar itu sendiri. Maksudnya, di*qiyâs*kan dengan terbenamnya matahari dan batas-batas waktu menurut syariat. Contohnya seperti condongnya matahari ke arah barat dan sebagainya. Sebab, yang diperhitungkan dalam semua itu berdasarkan syariat ialah eksistensinya, bukan mengetahui yang terkait dengannya. Menurut versi pendapat populer yang dikutip dari Imam Malik, dan yang sesuai dengan pendapat mayoritas ulama, batasnya ialah hakikat terbitnya fajar, bukan tampaknya fajar. Bahkan sebagian ulama membatasinya sebelum fajar.[1495]

1493 Juga pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1010. Pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Madûnah* I/172. Pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* VI/270. Dan pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/86

1494 Ini pendapat ulama-ulama mazhab Zhâhiri, seperti yang juga dikutip oleh Ibnu Hazm dari Abu Bakar, Umar, Ali, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Abu Hurairah, Ibnu Mas'ud, Hudzaifah, Habib, Zaid bin Tsabit, Sa'ad bin Abu Waqqash, Muhammad bin Ali, Abu Mujliz, Ibrahim, Muslim, Atha', al-Hasan, al-Hakam bin Uyainah, Mujahid, Urwah bin az-Zubair, Jabir, bin Zaid, Ma'mar, dan Al A'masy. Lihat, *al-Muhalla* VI/250.

Ibnu Hazm berpedoman pada hadits Zurr bin Hubaisy yang telah dikemukakan sebelumnya, dan hadits Abu Hurairah dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* beliau bersabda, *"Apabila salah seorang kalian mendengar seruan azan ketika sedang memegang bejana, maka jangan ia letakkan bejana tersebut sebelum ia menyelsaikan urusannya."* Diriwayatkan oleh Abu Dawud.

Bersumber dari Anas, *"Sesungguhnya ia pernah melihat Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam sedang santap sahur bersama Zaid bin Tsabit karena ingin berpuasa. Setelah shalat dua rakaat, beliau menuju masjid dan diserukan iqamat shalat."* Lihat, al-Muhalla VI/246. Kata an-Nawawi, hadits Abu Hurairah tersebut diriwayatkan oleh al-Hakim. Katanya, hadits ini *shahih* atas syarat Bukhâri dan Muslim. Hadits senada diriwayatkan dari Umar dan Aisyah *radhiyallahu 'anha.* Dengan demikian hadits-hadits tersebut sejalan. *Wallâhu a'lam.* Lihat, *al-Majmû'* VI/271.

Seperti yang kita lihat, yang benar ialah pendapat mayoritas ulama, seperti yang dikutip oleh an-Nawawi. Pada zaman kita sekarang ini ada beberapa orang yang justru menyukai sebaliknya. Mereka memperbolehkan untuk tetap makan dan minum bagi orang yang sudah mendengar azan. Bahkan hal itu mereka fatwakan kepada orang-orang awam. Bahkan selama muazin menyerukan azan masih tetap boleh minum. Mereka mengaku bahwa ini bukan taklid, bahkan mereka berusaha memeranginya. Tetapi faktanya tidak demikian. Padahal jelas-jelas sudah ada dalil dari firman Allah, *"Makan dan minumlah hingga tampak jelas olehmu benang putih dari benang hitam yaitu fajar."* Jadi, boleh makan dan minum sampai batas terbit fajar. Kalau sudah terbit, maka orang yang berpuasa harus berhenti makan dan minum.

1495 Sebentar lagi akan kami kemukakan pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Madûnah* I/172. Dan lihat, *al-Kâfî* I/205. Itu pendapat yang populer dari Imam Malik. Katanya, orang yang ragu harus segera berhenti makan. Jika tetap makan, ia harus meng*qadha'*. Sama seperti orang yang lupa. Ulama-ulama ahli Madinah setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Kâfî* I/204.

Tetapi ada sebagian ulama yang berpendapat, jika seseorang ragu soal terbitnya fajar, ia tetap boleh makan, minum, dan berhubungan seks, sampai ia benar-benar yakin. Kata an-Nawawi, pendapat ini dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dalam *al-Asyraf* dari Abu Bakar, Ibnu Umar, Ibnu Abbas. Atha', al-Auza'i, Ahmad, dan Abu Tsaur. Hanya pendapat dari Imam Malik yang melarangnya. *Wallâhu a'lam.*

Imam Malik dan mayoritas ulama berpedoman pada hadits yang terdapat dalam dalam kitab al-Bukhâri yang penulis kira adalah riwayat hadits dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* beliau bersabda, "Makan dan minumlah hingga Ibnu Maktum mengumandangkan azan, karena sesungguhnya ia tidak mengumandangkan azan sebelum terbit fajar."[1496] Ini merupakan *nash* sebagai solusi untuk menyelesaikan perbedaan pendapat, atau seperti nash, dan yang sesuai dengan lahiriah ayat, "*Maka makan dan minumlah, hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam.*" Para ulama yeng menentukan batasnya sebelum terbit fajar, hanya sebagai tindakan hati-hati dan menghilangkan keraguan. Pendapat yang pertama lebih tepat, dan pendapat yang kedua lebih hati-hati. *Wallâhu a'lam.*

2. Rukun Kedua Menahan Diri dari Hal-Hal yang Membatalkan Puasa

Para ulama sepakat bahwa orang yang berpuasa wajib menahan diri untuk tidak makan, minum, dan melakukan hubungan seks selama ia berpuasa, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 187:

فَالْئَنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ

"Sekarang campurilah mereka dan ikutilah apa yang telah ditetapkan Allah untukmu, dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar."

Dari ayat tersebut ada beberapa masalah yang diperselisihkan oleh para ulama, sebagian ada yang bersifat implisit dan sebagian ada yang bersifat eksplisit. Contohnya seperti masuknya benda bukan makanan dan minuman ke dalam lubang tubuh manusia, masuknya benda ke dalam tubuh tanpa melalui lubang tubuh manusia, yakni dengan cara menyuntikkan, dan masuknya benda ke dalam tubuh bukan daerah perut, seperti melalui kepala yang dapat meresap ke otak.

Perbedaan pendapat mereka tersebut karena persoalan, apakah masuknya makanan dan bukan makanan ke dalam tubuh itu sama. Yang disebutkan dalam ayat ialah makan dan minum.

Ulama-ulama yang memandang puasa secara logika, mereka tidak menganggap sama antara masuknya makanan dengan bukan makanan ke dalam tubuh. Sedang ulama-ulama yang memandang puasa sebagai ibadah yang tidak rasional, mereka menganggap bahwa yang dimaksud oleh ayat tersebut ialah mencegah masuknya sesuatu ke dalam lubang tubuh atau perut, baik berupa makanan, minuman, atau yang lain.

Kesimpulan pendapat Imam Malik, bahwa orang yang berpuasa wajib menahan diri dari masuknya sesuatu ke dalam kerongkongan dari jalur manapun, baik berupa makanan dan minuman maupun bukan.[1497] Tentang benda-benda yang dapat membatalkan puasa selain

---

Kata al-Mawardi dan lainnya, sebaiknya orang yang ragu-ragu jangan makan dan melanggar larangan-larangan puasa lainnya. Kata an-Nawawi, jika seseorang masih makan atau minum atau berhubungan seks karena menduga matahari sudah terbenam atau fajar belum terbit, tetapi belakangan dugaannya salah, maka ia wajib meng*qadha*'. Demikian pendapat Ibnu Abbas, Mu'awiyah bin Abu Sufyan, Atha'; Sa'id bin Jubair, Mujahid, az-Zuhri, ats-Tsauri, Abu Hanifah, Ahmad, Malik, Abu Tsaur, dan ulama-ulama lainnya. Kata Ishak bin Rahawaih dan Dawud, puasanya sah sehingga ia tidak wajib meng*qadha*'nya, seperti yang dikutip dari Atha', Urwah bin az-Zubair, al-Hasan al-Bashri, dan Mujahid. Lihat, *al-Majmû'* VI/269.

1496 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Ibnu Umar *radhiyallahu 'anhu*, ia berkata, Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* memiliki dua muazin, yakni Bilal dan Ibnu Umi Maktum (seorang tuna netra). Beliau bersabda, *"Sesungguhnya Bilal biasa menyerukan azan di waktu malam. Maka makan minumlah sampai Ibnu Umi Maktum menyerukan azan. Biasanya tidak lama si Bilal turun, maka Ibnu Umi Maktum segera naik."* Lihat, *at-Tâj al-Jâmi' li al-Ushûl* II/49.

1497 Menurut Imam Malik, semua benda yang masuk dari mulut ke kerongkongan lalu ke perut, bisa membatalkan puasa. Adapun lewat injeksi (suntikan), menurut para ulama, harus puasa sunat bukan wajib. Lihat, *al-Kâfî* I/299.

makanan dan minuman, semua ulama, kecuali Imam Malik,[1498] sepakat bahwa orang yang berpuasa dan berciuman hingga keluar sperma, puasanya batal. Tetapi kalau hanya keluar *madzi*, puasanya tidak batal.

Para ulama berbeda pendapat tentang mencium bagi orang yang sedang berpuasa. Sebagian ulama memperbolehkannya. Sebagian yang lain menghukumi makruh bagi orang muda, dan memperbolehkan bagi orang yang sudah tua. Dan sebagian yang lain menghukumi makruh secara mutlak.

Ulama-ulama yang memperbolehkannya, adalah berdasarkan hadits dari Aisyah dan Ummu Salamah:

أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَانَ يُقَبِّلُ وَهُوَ صَائِمٌ

"Sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* pernah mencium, padahal beliau sedang berpuasa."[1499]

Ulama-ulama yang menghukumi makruh, karena mencium berpotensi besar pada hubungan seks.[1500] Dan ulama-ulama yang menganggap mencium membatalkan puasa, mereka berpedoman pada hadits yang diriwayatkan dari Maimunah binti Sa'ad, ia berkata, "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ditanya tentang mencium bagi orang yang berpuasa. Beliau

---

Kata Imam Abu Hanifah, semua benda dari luar yang sampai ke perut bisa membatalkan puasa, termasuk kerikil, biji-bijian, atau pasir. Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/552.

Begitu pula kalau misalnya sampai ke dalam otak lewat telinga, atau ke perut lewat injeksi. Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/552.

Menurut Imam Syafi'i, benda yang masuk lewat lubang mata dari luar ke dalam dengan sengaja, maka bisa membatalkan puasa. Lihat, *al-Majmû'* VI/72. Pendapat Imam Ahmad sama. Lihat, *al-Mughnî* II/105. Kata Ibnu Qudamah, para ulama sepakat, batal hukumnya puasa disebabkan mengkonsumsi apa yang lazim dikonsumsi. Menurut sebagian besar ulama, mengkonsumsi benda yang tidak lazim dikonsumsi juga membatalkan puasa. Tetapi menurut al-Hasan bin Shalih, yang membatalkan puasa ialah kalau mengkonsumsi makanan atau minuman saja. Lihat, *al-Mughnî* II/103.

Kata an-Nawawi, injeksi membatalkan puasa. Pendapat ini dikutip oleh Ibnu al-Mundzir Atha', ats-Tsauri, Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad, Ishak. Juga dikutip oleh al-Abdari dari Imam Malik. Dan juga dikutip oleh al-Mutawali dari sebagian besar ulama.

Kata al-Hasan bin Shalih dan Dawud, tidaklah membatalkan jika seseorang meneteskan sesuatu pada pelupuk matanya, namun menurut pendapat yang *shaḥîḥ* membatalkan. Pendapat ini oleh Ibnu al-Mundzir dikutip dari Abu Yusuf. Namun kata Imam Abu Hanifah, al-Hasan bin Shalih, dan Dawud, hal itu tidak membatalkan. Lihat, *al-Majmû'* V /281.

Alhasil, dalam masalah ini perlu ditegaskan bahwa sesungguhnya Allah telah berfirman, *"Makan dan minumlah sampai terlihat dengan jelas olehmu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar."* Artinya, orang yang sedang berpuasa wajib menghindari makan dan minum sejak matahari terbit sampai terbenam.

Persoalannya ialah, apakah menurut kebiasaan manusia injeksi itu dianggap termasuk makan dan minum atau tidak? Siapa pun tentu akan menjawab, tidak. Jadi, kalau seseorang yang berpuasa melakukan hal itu, maka puasanya tidak batal. Dan kita tidak boleh mengatakan sesuatu yang tidak berdasarkan syariat. Allah *Ta'âla* telah berfirman, *"Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesulitan."* Orang yang sakit terkadang membutuhkan hal itu demi penyembuhan penyakitnya. Bahkan ada sementara yang setiap hari harus melakukan itu. Kalau hal itu dianggap membatalkan puasa berarti sama dengan mengadakan kesulitan kepada manusia yang justru dilarang oleh agama. Orang-orang yang mengatakan hal itu dapat membatalkan puasa, mereka tidak punya dalil, baik dari Al-Qur'an maupun hadits, selain hanya *ijtihâd* saja. *Wallâhu a'lam.*

1498 Dari keterangan penulis dapat dipahami bahwa Imam Malik berbeda pendapat dalam masalah orang yang mengeluarkan sperma atau *madzi* karena mencium. Tetapi juga bisa dipahami bahwa ia setuju dengan para ulama dalam masalah orang yang mengeluarkan sperma, dan berbeda dalam masalah orang yang mengeluarkan madzi. Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 126.

Menurut pendapat Imam Abu Hanifah, berlaku bagi orang yang mengeluarkan sperma, bukan *madzi*. Lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* II/1014. Pendapat Imam Syafi'i sama. Lihat, *al-Majmû'* VI/284. Begitu pula pendapat yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari al-Hasan al-Bashri, asy-Syu'bi, al-Auza'i, dan Abu Tsaur. Saya sendiri cenderung pada pendapat ini. Lihat, *al-Majmû'* VI/284. Pendapat Imam Ahmad sama seperti pendapat Imam Malik. Yakni kalau seseorang mengeluarkan sperma atau madzi karena berciuman, maka puasanya batal, dan ia wajib meng*qadha*`nya. Lihat, *al-Mughnî* II/112.

1499 Bersumber dari Aisyah *radhiyallahu 'anha*, ia berkata, *"Nabi shallallahu alaihi wa sallam pernah mencium dan menyentuh ketika beliau sedang berpuasa. Tetapi beliau adalah orang yang paling kuat menguasai nafsunya di antara kalian."* Diriwayatkan oleh Imam lima. Lihat, *at-Tâj al-Jâmi' li al-Ushûl* II/64.

Bersumber dari Ummu Salamah *radhiyallahu 'anha*, ia berkata, *"Nabi shallallahu alaihi wa sallam biasa mencium saat sedang berpuasa."* Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/226.

1500 Diriwayatkan oleh Abu Dawud bersumber dari Abu Hurairah, *"Sesungguhnya seseorang bertanya kepada Nabi shallallahu alaihi wa sallam tentang menyentuh bagi orang yang berpuasa, dan beliau memberinya kemurahan. Lalu datang lagi orang lain menanyakan hal yang sama, dan beliau melarangnya. Yang diberi kemurahan oleh beliau adalah seorang kakek, dan yang dilarang ialah seorang pemuda."*

bersabda, "Orang yang mencium dan yang dicium, puasa mereka batal."[1501] Hadits ini diriwayatkan oleh Ath-Thahawi, tetapi ia menilainya *dha'îf*. Tentang masalah melakukan hubungan seks karena lupa atau tidak, akan dibahas dalam hal-hal yang membatalkan puasa dan hukum-hukumnya.

Pengertian secara eksplisit dari ayat tadi juga mengandung perbedaan pendapat di kalangan ulama, yaitu tentang berbekam dan muntah.

Tentang masalah berbekam, ada tiga pendapat. Menurut sebagian ulama yang juga didukung oleh Imam Ahmad, Dawud, al-Auza'i, dan Ishaq bin Rahawaih,[1502] berbekam membatalkan puasa. Jadi, harus menahan diri daripadanya. Menurut sebagian yang lain yang didukung oleh Imam Malik, Imam Syafi'i, dan ats-Tsauri,[1503] berbekam bagi orang yang berpuasa hukumnya makruh, dan tidak sampai membatalkan puasa. Dan menurut sebagian yang lain lagi yang didukung oleh Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya,[1504] berbekam bagi orang yang berpuasa tidak membatalkan puasa.

Perbedaan pendapat mereka ini karena ada dua hadits yang berbeda.

Pertama, hadits yang diriwayatkan dari jalur *sanad* Tsauban dan dari *jalur* sanad Rafi' bin Khudaij, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Puasa orang yang membekam dan yang dibekam sama-sama batal."*[1505] Hadits Tsauban ini dinilai *shaḥîḥ* oleh Imam Ahmad.

Kedua, hadits Ikrimah dari Ibnu Abbas, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa*

Kata asy-Syaukani, hadits Abu Hurairah tidak dikomentari oleh Abu Dawud, al-Mundziri, dan al-Hâfizh dalam *at-Talkhîsh*. Di dalam *isnâd*nya terdapat nama Abul Anbas Al Harats bin Ubaid, seorang perawi yang tidak dikomentari oleh para ulama ahli hadits. Tetapi kata al-Hâfizh dalam *at-Taqrîb*, ia adalah seorang perawi yang bisa diterima. Ibnu Majah meriwayatkannya bersumber dari Ibnu Abbas, tetapi tidak menegaskan ini *marfû'*. al-Baihaqi yang menyebutkannya seperti itu dari haditsnya Aisyah. Hadits senada diriwayatkan oleh Ahmad bersumber dari Abdullah bin Amr. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/226.

1501 Diriwayatkan oleh ath-Thahawi, seperti yang dikemukakan oleh penulis. Ibnu Hazm meriwayatkannya dalam al-Mu*ḥ*alla. Katanya, kami meriwayatkannya dari jalur *sanad* Israil, seorang perawi yang *dha'îf*, dari Zaid bin Jubair dari Yazid azh-Zhabi, seorang perawi yang tidak diketahui identitasnya, dari Maimunah binti Utbah budak Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Ditanya tentang orang yang mencium istrinya yang mereka sama-sama sedang berpuasa, beliau bersabda, *"Puasa mereka batal."* Lihat, al-Mu*ḥ*alla VI/209. Kata Abu Muhammad, seandainya hadits ini *shaḥîḥ*, tetapi sudah di*nasakh* oleh hadits Abu Sa'id al-Khudri yang sudah kami kemukakan dalam bab: *'berbekam'* yang menyatakan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memberikan kemurahan mencium bagi orang yang sedang berpuasa.

Kata an-Nawawi, menurut kami, makruh hukumnya orang berpuasa mencium yang dapat merangsang nafsunya. Jika hal itu dilakukan, tetapi tidak sampai mengeluarkan sperma, puasanya tidak batal. Yang memberikan kemurahan soal mencium ialah termasuk Umar bin al-Khathab, Ibnu Abbas, Abu Hurairah, Aisyah, Atha', asy-Syu'bi, al-Hasan, Ahmad, dan Ishak. Menurut Sa'ad bin Abu Waqqash, tidak apa-apa orang yang berpuasa bersentuhan dengan istrinya. Tetapi Umar melarangnya. Ibnu Mas'ud menganggap puasanya batal. Imam Malik menganggap makruh mencium di bulan Ramadhan bagi suami yang masih muda maupun yang sudah kakek-kakek. Di antara yang berpendapat seperti ini ialah Ibnu Abbas. Kata Abu Tsaur, jika khawatir bisa menjurus kepada hubungan seks, mencium tidak boleh. Pendapat yang dikutip dari Ibnu al-Munzdir sama seperti ini. Dan pendapat Imam Abu Hanifah sama seperti pendapat kami.

Menurut Sa'id bin al-Musayyab, seperti yang dikutip oleh al-Khithabi, orang yang mencium istrinya di bulan Ramadhan, puasanya batal. Ini sama seperti yang dikutip noleh al-Mawardi dari Muhammad bin Al Hanafiyah. Kata Abdullah bin Syibramah, menurut sebagian ulama ahli fiqih, tidak apa-apa mencium yang tidak sampai mengeluarkan sperma. Jika sampai mengeluarkan sperma, hukumnya batal dan wajib meng*qadha'* tanpa membayar *kafarat*. Lihat, *al-Majmû'* VI/224. Dan lihat, *al-Mu*ḥ*alla* VI/204.

1502 Lihat, *al-Mughnî* II/102. Ini juga pendapat Ahmad, Ishak, Ibnu al-Mundzir, Muhammad bin Ishak, Ibnu Khuzaimah, Atha', dan Abdurrahman bin Mahdi. Kata al-Hasan, Masruq, dan Ibnu Sirin, tidak apa-apa hukumnya berbekam bagi orang yang sedang berpuasa. Beberapa sahabat biasa berbekam pada malam harinya. Di antara mereka ialah Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Abu Musa, dan Anas.

1503 Lihat, *Qawânîn al-A*ḥ*kâm asy-Syar'iyyah*, hal. 126 untuk pendapat Imam Malik. Dan lihat, *al-Majmû'* VI/217 untuk pendapat Imam Syafi'i. Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Abu Sa'id al-Khudri, Ummu Salamah, Sa'id bin al-Musayyab, Urwah bin Zubair, asy-Syu'bi, Ibrahim an-Nakha'i, ats-Tsauri, Dawud, Abu Hanifah, dan yang lain cenderung pada pendapat ini. Demikian pula pendapat sebagian besar ulama ahli fiqih dari kalangan sahabat.

1504 Lihat, *Tu*ḥ*fah al-Fuqahâ''* I/546.

1505 Hadits Tsauban diriwayatkan oleh Ahmad, an-Nasa'i, Ibnu Hibban, dan al-Hakim. Kata Imam Ahmad seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani, ini hadits paling *shaḥîḥ* yang diriwayatkan dalam masalah tersebut. Begitu pula yang dikatakan oleh Bukhâri, seperti yang dikutip oleh at-Tirmidzi. Bukhâri menilainya *shaḥîḥ* karena ikut pada Ali bin al-Madini, seperti yang dikutip oleh at-Tirmidzi dalam *al-'Ilal*. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/225.

sallam ketika sedang berpuasa pernah berbekam."[1506] Hadits Ibnu Abbas ini *shahîh*.

Menanggapi kedua hadits tersebut, para ulama menempuh tiga jenis pendekatan. *Pertama,* pendekatan *tarjîh* atau mengunggulkan. *Kedua,* pendekatan *jam'u* atau mengkompromikan. Dan *ketiga, isqâth* atau menggugurkan ketika terjadi pertentangan dan kembali kepada hukum asal, karena tidak diketahui dengan jelas mana yang m*enasakh* dan mana yang di*nasakh*. Ulama-ulama yang menggunakan pendekatan pertama, mereka berpedoman pada hadits Tsauban yang menutut adanya hukum. Sementara hadits Ibnu Abbas menafikannya. Padahal menurut sebagian besar ulama, hadits yang menuntut hukum harus lebih diunggulkan daripada yang menafikannya. Sebab, hukum yang telah ditetapkan harus diamalkan, hanya bisa diamandemen dengan dasar yang memang menuntut untuk hal itu. Jadi, hadits Tsauban harus diamalkan. Status hadits Ibnu Abbas mungkin yang m*enasakh*, dan mungkin yang di*nasakh*. Ini adalah keraguan, dan keraguan tidak boleh dijadikan dasar untuk pengamalan. Sedangkan ulama-ulama yang menggunakan pendekatan ketiga mengatakan, bahwa kedua hadits tersebut tidak berlaku. Jadi, hukumnya netral. Dengan demikian, orang yang berpuasa boleh berbekam.

Tentang muntah, mayoritas ulama sepakat bahwa orang yang mengalaminya tidak batal puasa. Kecuali menurut Rabi'ah yang menganggap batal puasanya. Mereka juga sepakat bahwa seseorang yang sengaja muntah, maka puasanya batal. Kecuali menurut Thawus yang menganggapnya tidak batal.[1507]

Perbedaan pendapat mereka tersebut karena adanya pertentangan antara beberapa hadits yang menerangkan masalah tersebut, dan juga karena perbedaan mereka dalam, menilai *shahîh* dan tidaknya.

Dalam masalah ini ada dua hadits.

Pertama, hadits dari Abu Darda', "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah muntah lalu beliau berbuka."[1508] Kata

---

Selain meriwayatkan hadits ini dari Rafi' bin Khudaij, Ahmad dan at-Tirmidzi juga meriwayatkannya dari Syadad bin Aus. Bersama Ibnu Majah, Ahmad dan Ibnu Majah juga meriwayatkan dari hadits Abu Hurairah. Dan ia juga meriwayatkannya dari al-Hasan dari Ma'qal bin Yasar al-Asyja'i. Katanya, yang paling *shahîh* dalam masalah ini ialah hadits Rafi' bin Khudaij. Tetapi kata Ali bin al-Madini, yang paling *shahîh* ialah hadits Tsauban dan Syadad bin Aus. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* IV/224. Kata ash-Shan'ani, hadits ini diriwayatkan oleh enam belas sahabat. Kata as-Suyuthi dalam *al-Jâmi' ash-Shaghîr*, hadits ini *mutawâtir*. Lihat, *Subûl as-Salâm* II/158.

1506 Diriwayatkan oleh Bukhâri dengan redaksi, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam berbekam ketika sedang ihrâm, dan beliau pernah berbekam ketika sedang berpuasa."*
Kata ash-Shan'ani, peristiwa tersebut tidak berlangsung dalam waktu yang sama. Karena beliau tidak pernah berpuasa ketika sedang berihrâm, kalau yang dimaksud ialah *ihrâm* haji *wadâ'*. Kalau yang dimaksud puasa sunat, hal itu tidak dikenal. Lihat, *Subûl as-Salâm* II/158.

1507 Kata Ibnu al-Mundzir seperti yang dikutip oleh an-Nawawi, para ulama sepakat bahwa orang puasa yang sengaja (melakukan perbuatan yang bisa membuatnya) muntah, maka puasanya batal. Kata Ali, Ibnu Umar, Zaid bin Arqam, Alqamah, az-Zuhri, Malik, dan Ahmad, ia tidak wajib membayar *kafarat*. Hanya meng*qadha*'nya saja. Tetapi kata Abu Tsaur, selain meng*qadha*'nya juga harus membayar *kafarat*. Saya cenderung pada pendapat yang pertama. Adapun orang yang harus muntah, menurut Ali, Ibnu Umar, Zaid bin Arqam, Malik, ats-Tsauri, al-Auza'i, Ahmad, Ishak, dan para ulama ahli pikir, puasanya tidak batal. Ini juga pendapat sebagian besar ulama. Sementara al-Hasan al-Bashri punya dua versi pendapat. *Pertama,* batal. Dan *kedua*, tidak batal. Lihat, *al-Majmû'* VI/280. Lihat, *al-Mughnî* II/117. Dan lihat pendapat Rabi'ah pada *Subûl as-Salâm* II/161, dan *Nail al-Authâr* IV/229.
Ini juga pendapat Ibnu Mas'ud, Ikrimah. Al-Hadi, dan al-Qasim.
Menurut versi pendapat Ibnu Mas'ud dan Ibnu Abbas yang dikutip oleh al-Abdari, tidak batal puasa orang yang sengaja muntah. Murid-murid Imam Malik berbeda pendapat tentang hukum orang yang muntah. Kata Imam Ahmad, kalau muntahnya cukup banyak hukumnya batal. Lihat, *al-Majmû'* VI/280, dan *al-Mughnî* II/117.

1508 Diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Ibnu al-Jarud, Ibnu Hibban ad-Daruquthni, al-Baihaqi, ath-Thabarani, Ibnu Mandah, dan al-Hakim.
Kata Ibnu Mandah, seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani, *isnâd*nya *shahîh* dan *muttashil*. Bukhâri dan Muslim meninggalkan hadits ini, karena *isnâd*nya diperselisihkan. Kata at-Tirmidzi, Husain al-Mualim menilai *isnâd*nya *jayyid*, dan ini yang paling *shahîh*, sama seperti yang dikatakan oleh Ahmad. Kata al-Baihaqi, *isnâd* hadits ini diperselisihkan. Misalkan *shahîh*, mungkin yang dimaksud ialah muntah dengan sengaja. Jadi, saat itu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* sedang berpuasa sunat.
Pada bagian lain asy-Syaukani mengatakan, *isnâd* hadits ini kacau, sehingga tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah*. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/229. Dan lihat, *Sunan at-Tirmidzî Ma'a Tuhfah al-Ahwadzî* III/410.

Ma'dan, "Setelah itu aku bertemu Tsauban di Mesjid Damaskus. Aku bertanya kepadanya bahwa Abu Darda' bercerita kepadaku kalau Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah muntah lalu beliau berbuka." Tsauban menjawab, "Ia benar. Waktu itu aku sendiri yang menuangkan air wudhu untuk Nabi." Hadits ini dinilai *shaḥîḥ* oleh at-Tirmidzi.

Kedua, hadits Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dan Abu Dawud, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

مَنْ ذَرَعَهُ الْقَيْءُ وَهُوَ صَائِمٌ فَلَيْسَ عَلَيْهِ قَضَاءٌ إِنِ اسْتَقَاءَ فَعَلَيْهِ الْقَضَاءُ

"Barangsiapa muntah ketika sedang berpuasa, maka ia tidak wajib mengqadha` puasanya. Dan kalau ia sengaja muntah, maka ia wajib mengqadha`nya."[1509]

Hadits ini juga diriwayatkan dari Ibnu Umar secara *mauqûf.*[1510]

Ulama-ulama yang tidak menilai *shaḥîḥ* kedua hadits tersebut, mereka mengatakan bahwa muntah itu tidak membatalkan puasa, baik disengaja maupun tidak disengaja. Dan ulama-ulama yang mengkompromikan kedua hadits tersebut, yakni hadits Tsauban yang bersifat global, dan hadits Abu Hurairah sebagai penjelasannya karena lebih detail, mereka mengatakan bahwa muntah yang tidak disengaja tidak membatalkan puasa. Sebaliknya muntah yang disengaja membatalkan puasa. Inilah pendekatan yang ditempuh oleh mayoritas ulama.

3. Rukun Ketiga Niat

Tinjauan pembicaraan tentang niat dalam puasa meliputi beberapa hal. Antara lain, apakah niat merupakan syarat sahnya puasa atau tidak. Kalau merupakan syarat sahnya puasa, apakah harus dinyatakan. Apakah niat harus diulang setiap hari, atau cukup sekali pada awal puasa. Kapan waktu niat yang menjadikan puasa itu sah. Apakah batal puasa seseorang yang niatnya tidak tepat waktu. Kalau sampai tidak niat, apakah puasanya batal. Dan bolehkah makan atau minum? Para ulama berbeda pendapat dalam masalah-masalah tersebut.

Tentang niat sebagai syarat sahnya puasa, ini adalah pendapat mayoritas ulama.[1511] Menurut pendapat kontroversial yang dikemukakan oleh Zufar, puasa Ramadhan tidak memerlukan niat, kecuali bagi orang yang ketika mendapati bulan Ramadhan ia dalam kedaan sedang sakit atau sedang dalam bepergian.

Mereka berbeda pendapat, karena visi mereka berbeda terhadap puasa Ramadhan. Apakah puasa Ramadhan itu ibadah yang dapat dilogikakan atau tidak?

Beda pendapat ini karena sebagian mereka menganggap puasa sebagai suatu ibadah yang rasional, dan sebagian lain menganggapnya sebagai ibadah yang tidak rasional. Ulama-ulama yang menganggapnya sebagai ibadah

---

1509 Diriwayatkan oleh Imam lima. Imam Ahmad menilainya *ma'lûl*, dan ad-Daruquthni menilainya kuat. Kata Bukhâri, ini bukan hadits *mahfûzh*, karena diriwayatkan dari beberapa jalur *sanad*, *isnâd*nya tidak *shaḥîḥ*, dan bahkan dinilai *munkar* oleh Ahmad. Kata al-Khithabi, ini bukan hadits *mahfûzh*. Tetapi juga ada yang mengatakan, hadits ini *shaḥîḥ* atas syarat Bukhâri dan Muslim.
Kata ash-Shan'ani, Ibnu al-Munzdir mengutip kesepakatan para ulama bahwa sengaja muntah itu membatalkan puasa. Tetapi menurut pendapat yang dikutip dari Ibnu Abbas, Malik, Rabi'ah, dan Al Hadi, tidak membatalkan puasa secara mutlak. Dan kalau sampai ada muntah-muntahan kembali lagi, maka puasanya batal.
Lihat, *Subûl as-Salâm* II/161, *Nashb ar-Râyah* II/449, *Nail al-Authâr* IV/228, dan *Sunan at-Tirmidzî Ma'a Tuḥfah al-Ahwadzî* II/410.

1510 Diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha`*, dan Imam Syafi'i, dengan redaksi, *"Orang sedang berpuasa yang sengaja muntah, ia wajib mengqadha`. Dan orang berpuasa yang muntah-muntah, ia tidak wajib mengqadha`."* Lihat, *Nail al-Authâr* IV/228.

1511 Kata an-Nawawi, menurut kami, tidak sah puasa tanpa niat, baik puasa wajib di bulan Ramadhan maupun puasa lainnya. Demikian pendapat semua ulama, kecuali Atha', Mujahid, dan Zufar. Menurut mereka, untuk puasa yang dilakukan oleh orang yang sehat dan tidak sedang bepergian di bulan Ramadhan, maka tidak perlu niat. Kata al-Mawardi, berdasarkan kesepakatan kaum muslimin, puasa *nadzar* dan puasa membayar *kafarat* harus dengan niat. Lihat, *al-Majmû'* VI/258. Dan lihat, *al-Mughnî* II/91.

yang tidak rasional, mereka mewajibkan niat. Sebaliknya ulama-ulama yang menganggapnya sebagai ibadah yang rasional, mereka menganggap bahwa orang yang berpuasa berarti sudah berniat, walaupun tidak tersirat dalam batin dan dinyatakan secara lisan. Tetapi pendapat Zufar tentang kekhususan Ramadhan ini dianggap lemah. Seolah-olah ia mengatakan, bahwa hari-hari di bulan Ramadhan tidak boleh berbuka. Artinya, bahwa setiap puasa yang dijalani di dalamnya akan beralih menjadi puasa syar'i. Dan ini hanya berlaku pada hari-hari di bulan Ramadhan.

Perbedaan pendapat para ulama tentang tentang menyatakan niat, menurut Imam Malik, harus ada niat yang tegas bahwa puasa yang akan dilakukan adalah puasa Ramadhan. Jadi, tidak boleh berniat puasa secara lepas, atau berniat puasa selain puasa Ramadhan.[1512] Menurut Imam Abu Hanifah, cukup dengan niat berpuasa secara mutlak atau lepas, tanpa harus menyatakan puasa Ramadhan. Misalkan seseorang berniat puasa selain Ramadhan, secara otomatis statusnya menjadi puasa Ramadhan, kecuali bagi musafir. Jadi, kalau seorang musafir pada bulan Ramadhan berniat melakukan puasa selain Ramadhan, status puasanya tidak bisa beralih menjadi puasa Ramadhan. Soalnya ia tidak wajib melakukan puasa Ramadhan.

Ada dua orang murid Imam Abu Hanifah yang tidak membedakan antara musafir dengan yang bukan musafir. Setiap puasa yang diniati untuk dilakukan pada bulan Ramadhan, secara otomatis statusnya beralih menjadi puasa Ramadhan.[1513]

Perbedaan pendapat para ulama tersebut, karena mereka berbeda pandangan dalam hal menyatakan niat, apakah harus menyebutkan secara tertentu jenis ibadahnya, atau cukup dengan menyatakan saja tanpa menyebutkan jenis ibadahnya. Dua jenis niat seperti ini ada di dalam syariat. Contohnya seperti niat berwudhu yang cukup hanya menyatakan niat untuk menghilangkan hadas. Dan dalam hal ini wudhu bisa digunakan untuk melakukan jenis ibadah apa saja yang memang memerlukan wudhu sebagai syaratnya. Tetapi untuk ibadah shalat, niatnya harus dinyatakan. Kalau untuk shalat ashar, maka harus dengan menyatakan niat shalat ashar. Kalau untuk shalat zhuhur, maka harus dengan menyatakan niat shalat zhuhur. Begitu seterusnya. Inilah yang populer di kalangan para ulama.

Sebagian ulama menyamakan niat puasa Ramadhan dengan niat berwudlu. Jadi, cukup dengan berniat puasa saja, tanpa harus menyatakan kata Ramadhan segala. Sebagian yang lain menyamakan niat puasa Ramadhan dengan niat shalat ashar. Jadi, harus dinyatakan bahwa puasa yang akan dilakukan ialah puasa Ramadhan, bukan puasa yang lain.

Perbedaan pendapat para ulama tentang beralihnya status puasa selain Ramadhan menjadi puasa Ramadhan kalau dilakukan pada bulan Ramadhan ini harus ditegaskan. Soalnya ada dua jenis ibadah, yang satu bisa beralih statusnya dan yang lain tidak. Contohnya seperti seseorang yang berniat shalat zhuhur, maka status shalatnya jelas tidak bisa beralih menjadi shalat ashar. Dengan penjelasan ini, sebagian besar niat ibadah tidak dapat berubah status. Yang bisa beralih status menurut kesepakatan para ulama ialah haji. Mereka mengatakan bahwa seseorang yang berniat melakukan haji sunat, padahal ia belum pernah berhaji, maka status hajinya beralih menjadi haji wajib. Dan hal ini tidak berlaku untuk shalat serta ibadah-ibadah lainnya.

Ulama-ulama yang menyamakan niat puasa dengan niat shalat, mereka mengatakan bahwa

1512 Lihat, *al-Kâfî* I/290. Ini juga pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* VI/256. Dan juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* III/91.
1513 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ''* I/522.

status niat tidak bisa beralih. Sebaliknya ulama-ulama yang menyamakan niat puasa dengan niat haji, mereka mengatakan bahwa status niat bisa beralih.

Tentang perbedaan pendapat para ulama dalam soal waktunya niat, menurut Imam Malik, puasa tidak sah tanpa niat yang dilakukan sebelum fajar. Ini berlaku untuk semua jenis puasa.[1514] Menurut Imam Syafi'i, niat puasa wajib harus sebelum fajar, dan niat puasa sunat boleh sesudahnya.[1515] Menurut Imam Abu Hanifah, boleh niat sesudah fajar untuk puasa wajib yang waktunya sudah ditentukan. Contohnya seperti puasa Ramadhan, atau puasa nadzar pada hari-hari yang sudah ditentukan sebelumnya. Demikian pula yang berlaku untuk puasa sunat. Tetapi untuk puasa wajib yang tidak terikat dengan waktu tertentu, niatnya tidak boleh sesudah fajar. Contohnya seperti puasa qadha`.

Perbedaan pendapat tersebut karena adanya beragam hadits yang menerangkan hal itu. Diantaranya ialah:

Pertama, hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhâri bersumber dari Hafsah, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

مَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ فَلاَ صِيَامَ لَهُ

"Barangsiapa yang tidak berniat puasa sejak malam hari, maka tidak ada puasa sama sekali baginya."[1516]

1514 Lihat, *al-Kâfî* I/290. Ini juga pendapat Ibnu Umar, Abu *asy Sya'*, Zufar, dan Dawud.

1515 Lihat, *al-Majmû'* VI/262. Juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/92. Ali bin Abu Thalib, Ibnu Mas'ud, Hudzaifah al-Yaman, Thalhah, Abu Ayyub al-Anshari, Ibnu Abbas, Abu Hanifah, Ahmad, dan yang lain setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Majmû'* VI/260.

1516 Hadits Hafshah diriwayatkan oleh para Imam pemilik kitab *Sunan.* Redaksi Abu Dawud dan at-Tirmidzi ialah, *"Barangsiapa yang tidak menghimpun puasa sebelum subuh, maka tidak ada puasa sama sekali baginya."* Adapun redaksi Ibnu Majah ialah, *"Tidak ada puasa sama sekali bagi orang yang tidak berniat di malam hari."*
Abu Dawud menghimpun kedua redaksi tersebut. Abu Dawud meriwayatkannya dari Ibnu Luhai'ah dan Yahya bin Ayyub dari Abdullah bin Abu Bakar bin Amr bin Hazm dari az-Zuhri dari Salim dari ayahnya dari Hafshah.
Kata Abu Dawud, hadits senada diriwayatkan oleh al-Laits dan Ishak bin Hazm dari Abdullah bin Abu Bakar. Ma'mar, az-Zubaidi, Ibnu Uyainah, dan Yunus al-Aili meriwayatkannya dari az-Zuhri secara *mauqûf* dari Hafshah. Demikian pula yang dikatakan oleh az-Zaila'i. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/423.
Kata asy-Syaukani, juga diriwayatkan oleh Ibnu Khuzaimah dan Ibnu Hibban. Mereka menilainya *shahîh*. Dan juga diriwayatkan oleh ad-Daruquthni.
Kata al-Hâfizh dalam *at-Talkhîsh*, para Imam berbeda pendapat tentang hadits ini, apakah *marfû'* atau *mauqûf*. Kata Ibnu Abu Hatim yang mengutip ucapan ayahnya, saya tidak tahu mana yang lebih *shahîh*, apakah riwayat Yahya bin Ayyub dari Abdullah bin Abu Bakar dari az-Zuhri dari Salim, ataukah riwayat Ishak bin Hazm dari Abdullah bin Abu Bakar dari Salim, tanpa ada perantara az-Zuhri.
Kata Abu Dawud, tidak benar kalau hadits ini *marfû'*. Kata at-Tirmidzi, hadits ini *mauqûf* seperti yang ia kutip dari al-Bukhari dalam *al-'Ilal* yang mengatakan, itu salah, karena mengandung keraguan. Yang benar, hadits ini diriwayatkan dari Ibnu Umar secara *mauqûf*. Kata an-Nasa`i, menurut saya, yang benar hadits ini *mauqûf*, bukan *marfû'*. Kata Imam Ahmad, *isnâd*nya tidak seperti itu. Kata al-Hakim dalam *al-Arba'în*, hadits ini *shahîh* atas syarat Bukhâri dan Muslim. Dan katanya dalam *al-Istidrak*, hadits ini *shahîh* atas syarat Bukhâri. Kata al-Baihaqi, perawinya *tsiqah* tetapi diriwayatkan secara *mauqûf*. Kata al-Khithabi, oleh Abdullah bin Abu Bakar ini dianggap hadits *musnad* Lihat, II/188.
Kalau hadits ini diriwayatkan oleh Bukhâri tidak benar, karena Bukhâri tidak meriwayatkannya dalam kitabnya *Shahîh al-Bukhârî*. Tetapi ia meriwayatkannya dalam kitabnya *at-Tarikh ash-Shaghîr*. Lihat, pada halaman 67.
Diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dalam *Sunan ad-Daruquthnî* dan al-Baihaqi, dengan redaksi, *"Barangsiapa yang tidak berniat puasa sebelum fajar, maka tidak ada puasa sama sekali."* Kata an-Nawawi, hadits ini *hasan* dan bisa dijadikan sebagai hujjah karena tokoh-tokoh *sanad*nya adalah para perawi yang *tsiqah*.
Kata ad-Daruquthni, seperti yang dikutip oleh az-Zaila'i, Abdullah bin Ubbad meriwayatkan secara tunggal dari al-Mufadhal dengan *isnâd* seperti ini, seperti yang dinyatakan oleh al-Baihaqi dalam *Sunan al-Baihaqî*. Ini perlu dilihat, karena nama Abdullah bin Ubbad tidak terkenal, dan Yahya bin Ayyub bukan seorang perawi yang kuat. Kata Ibnu Hibban, Abdullah bin Ubbad suka membolak-balikkan redaksi hadits. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/434.
Hafshah binti Umar bin al-Khathab Amirul Mukminin *radhiyallahu 'anhuma* dinikahi oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pada tahun ketiga Hijriah. Ada yang mengatakan, pada tahun kedua Hijriah bulan Sya'bân sebelum peristiwa Perang Uhud. Ia termasuk kaum wanita yang ikut berhijrah. Sebelum menikah dengan beliau, ia adalah istri Hanis bin Hudzafah seorang veteran Perang Badar yang meninggal dunia di Madinah.
Hafshah wafat pada bulan Sya'bân tahun 41 H. dalam usia 60 tahun. Ada yang mengatakan, pada tahun 45 H. Ada yang mengatakan, pada tahun 27 H. di zaman pemerintahan Utsman. Ada yang mengatakan, pada tahun 47 H. Dan juga ada yang mengatakan, pada tahun 50 H.. *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah* II/229.

Hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Malik secara *mauqûf*. Tetapi kata Abu Umar, *sanad* dalam hadits Hafshah ini kacau.

Kedua, hadits yang diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Aisyah, ia bercerita, pada suatu hari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda kepadaku, *"Wahai Aisyah, kamu menyimpan makanan?"* Aku menjawab, "Tidak." Beliau bersabda, *"Kalau begitu aku berpuasa."*[1517]

Dan *ketiga*, hadits Muawiyah. Sesungguhnya ia berpidato di atas mimbar, "Wahai penduduk Madinah, di mana ulama-ulama kalian? Aku pernah mendengar Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

الْيَوْمَ هَذَا يَوْمُ عَاشُوْرَاءَ وَلَمْ يَكْتُبْ عَلَيْنَا صِيَامَهُ وَأَنَا صَائِمٌ فَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُفْطِرْ

"Hari ini adalah hari 'âsyûrâ'. Dan kita tidak diperintahkan untuk berpuasa pada hari ini. Tetapi aku sendiri berpuasa. Barangsiapa ingin berpuasa maka berpuasalah, dan barangsiapa ingin berbuka maka berbukalah."[1518]

Ulama-ulama yang menggunakan pendekatan *tarjîh* atau mengunggulkan, mereka berpedoman pada hadits Hafsah. Dan ulama-ulama yang menggunakan pendekatan *jam'u*, mereka membedakan antara puasa wajib dengan puasa sunat. Jadi, hadits Hafsah berlaku untuk puasa wajib. Sementara hadits Aisyah dan Muawiyah berlaku untuk puasa sunat. Imam Abu Hanifah juga membedakan antara puasa wajib yang terikat waktu dengan puasa wajib yang tidak terikat waktu. Untuk puasa wajib yang terikat waktu tertentu, tidak perlu menyatakan niat. Adapun untuk puasa yang tidak terikat waktu tertentu, harus menyatakan niat, yakni menyatakan jenis puasa yang akan dijalani.

Tentang apakah syarat puasa harus tidak menanggung hadas besar atau *janâbah*, menurut mayoritas ulama, tidak harus. Hal ini berdasarkan hadits Aisyah dan Ummu Salamah, istri Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, mereka berkata,

كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصْبِحُ جُنُبًا مِنْ جِمَاعٍ غَيْرِ احْتِلاَمٍ فِيْ رَمَضَانَ ثُمَّ يَصُوْمُ

"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam pernah berhadas besar (junub) pada waktu subuh di bulan Ramadhan karena malamnya bersetubuh, bukan karena mimpi. Dan beliau berpuasa (tanpa mandi sebelum fajar)."[1519]

Dari hadits tersebut para ulama menetapkan bahwa mimpi basah pada siang hari tidak membatalkan puasa. Menurut Ibrahim an-Nakha'i, Urwah bin Zubair, dan Thawus, kalau mimpinya disengaja, puasanya batal.[1520]

Perbedaan pendapat tersebut akibat adanya beda pemahaman terhadap hadits Abu Hurai-

---

1517 Diriwayatkan oleh Imam lima, kecuali Bukhâri, bersumber dari Aisyah *radhiyallahu 'anha*, ia bercerita, pada suatu hari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menemuiku dan bertanya, *"Apakah kau punya makanan?'* Aku menjawab, *"Tidak."* Beliau bersabda, *"Kalau begitu aku berpuasa."* Pada hari yang lain beliau menemuiku. Lalu aku berkata, *"Wahai Rasulullah, aku mendapatkan kiriman bubur."* Beliau bersabda, *"Coba kamu perlihatkan kepadaku. Sebenarnya sejak tadi pagi aku berpuasa."* Namun beliau pun memakannya.

1518 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/270, dan *al-Majmû'* VI/266.

1519 Kedua hadits ini diriwayatkan oleh Imam lima. Lihat, *at-Tâj al-Jâmi' li al-Ushûl* II/66.

1520 Kata an-Nawawi, jika seseorang melakukan hubungan seks pada malam hari, dan pagi-pagi masih dalam keadaan *janâbah*, menurut kami puasanya sah. Ini pendapat sebagian besar ulama dari kalangan sahabat, *tabi'în*, dan generasi sesudahnya. Di antara yang berpendapat seperti ini ialah Ali bin Abu Thalib, Ibnu Mas'ud, Abu Dzar, Zaid bin Tsabit, Abu Darda', Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Aisyah, sebagian besar *tabi'în*, ats-Tsauri, Malik, Ahmad, dan Abu Tsaur. Kata al-Abdari, ini juga pendapat ulama-ulama ahli fiqih lainnya. Kata Salim bin Abdullah, seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir, puasanya tidak sah. Ini juga pendapat paling populer dari Abu Hurairah, Hasan al-Bashri, Thawus, dan Urwah bin az-Zubair. Kata Abu Hurairah, jika seseorang sadar bahwa ia mengalami *janâbah* sebelum shubuh, namun ia malah asik melanjutkan tidurnya sampai pagi, maka puasanya tidak sah. Kata Ibrahim an-Nakha'i, untuk puasa sunat sah, namun bukan untuk puasa fardhu (Ramâdhan). Lihat, *al-Majmû'* VI/266.

rah, "Orang yang masih *janâbah* pada saat subuh di bulan Ramadhan, maka puasanya batal."[1521]

Kata Abu Hurairah, "Demi Tuhan sang pemilik Ka'bah, bukan aku yang mengatakan demikian. Tetapi Muhammad *shallallahu alaihi wa sallam* yang mengatakannya."

Kata Ibnu al-Majisyun, salah seorang murid Imam Malik, seorang wanita yang suci dari haid sebelum fajar, lalu ia menunda mandinya hingga setelah fajar, maka puasanya pada hari itu batal.[1522] Pendapat-pendapat terakhir ini termasuk kontroversial dan tidak sesuai dengan hadits-hadits yang terkenal di kalangan para ulama.

B. BERBUKA

Pembahasan kali ini ialah tentang berbuka atau membatalkan puasa dan hukum-hukumnya. Dalam pandangan syariat, orang-orang yang berbuka atau membatalkan puasanya terdiri dari tiga bagian:

1. sebagian boleh berbuka dan berpuasa, berdasarkan kesepakatan para ulama,
2. sebagian wajib berbuka, meskipun ada perselisihan di antara kaum muslimin,
3. sebagian tidak boleh berbuka.

Masing-masing mereka terkait dengan beberapa hukum. Para ulama sepakat bahwa orang sakit boleh berbuka dan juga boleh berpuasa. Tetapi mereka berselisih pendapat tentang musafir, wanita hamil, wanita menyusui, dan orang yang sudah lanjut usia.

1. Musafir

Ada beberapa masalah yang terkait dengan seorang musafir. Jika ia berpuasa, apakah puasanya sah atau tidak. Jika puasanya sah, mana yang lebih utama, berpuasa atau berbuka? Atau bolehkah ia memilih salah satunya? Bepergian yang bagaimana yang membolehkan berbuka? Bepergian tertentu atau bepergian bebas? Bilakah seorang musafir boleh berbuka? Dan bilakah ia harus tetap berpuasa? Jika sudah berbuka beberapa hari, apakah ia masih dianggap sebagai musafir atau tidak? Dan bagaimana hukumnya jika ia berbuka?

Sementara yang terkait dengan orang sakit, masalahnya adalah tentang ketentuan atau kriteria sakit yang bagaimana yang memperbolehkan membatalkan puasa berikut hukumnya.

a. Kalau Orang Sakit dan Orang Musafir Berpuasa, Apakah Puasanya Dianggap Puasa Fardu atau Bukan?

Dalam masalah ini para ulama berbeda pendapat. Menurut mayoritas ulama, puasanya dianggap puasa fardhu.[1523] Menurut

---

1521 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Abu Hurairah.
Kata an-Nawawi, tentang hadits Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu* ini, disanggah oleh teman-teman kami dengan dua hal:
Pertama, hadits ini di*nasakh*. Kata Abu Bakar bin al-Mundzir seperti yang dikutip oleh al-Baihaqi, saya mendengar hadits ini sudah di*nasakh*, karena pada zaman permulaan Islam, melakukan hubungan seks pada malam bulan Ramadhan itu diharamkan atas orang yang berpuasa setelah tidur. Sama seperti makan dan minum. Dan ketika Allah menghalalkan hal itu sampai terbit fajar, maka orang yang masih dalam keadaan *janâbah* dan belum mandi sampai pagi boleh tetap berpuasa. Abu Hurairah memberikan fatwa berdasarkan yang ia dengar dari al-Fadhl bin Abbas dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tentang yang pertama tadi. Ia belum tahu adanya *nasakh*. Setelah mendengar hadits Aisyah dan Ummu Salamah, ia menarik kembali fatwanya. Ini yang disampaikan oleh al-Baihaqi dari Ibnu al-Mundzir. Dan ini juga yang dikatakan oleh Imam Haramaian dalam *an-Nihâyah*. Kata ulama-ulama ahli hadits, mungkin hadits Abu Hurairah sudah di*nasakh*.
Kedua, mungkin hal itu berlaku atas orang yang sudah sadar telah memasuki waktu subuh namun ia tetap meneruskan hubungan seks. *Wallâhu a'lam*.
Kata al-Mawardi dan lainnya, para ulama sepakat jika seseorang mimpi basah pada malam hari, dan masih memungkinkan untuk mandi sebelum subuh, namun ia tidak mau mandi, sehingga pagi-pagi masih dalam keadaan *janâbah*, atau ia mengalami mimpi basah pada siang hari, maka puasanya sah. Karena yang dipersoalkan ialah kalau ia *janâbah* akibat melakukan hubungan seks. *Wallâhu a'lam*. Lihat, *al-Majmû'* VI/266.

1522 Menurut al-Auza'i, tidak sah puasa seorang wanita yang telah berhenti *haid*nya sebelum ia mandi. Lihat, *al-Majmû'* VI/266.

1523 Kata Ibnu Qudamah, menurut sebagian besar ulama, jika ia puasa maka puasanya sah. Menurut pendapat yang dikutip dari Abu Hurairah, tidak sah puasanya seorang musafir. Kata Umar dan Abu Hurairah, seperti yang dikutip oleh Ahmad, ia harus mengulang. az-Zuhri mengutuip dari Abu Salamah dari ayahnya Abdurrahman bin Auf, orang yang berpuasa dalam bepergian sama seperti

ulama-ulama dari kalangan madzhab Zhahiri, puasanya tidak dianggap puasa fardhu. Puasa yang fardhu adalah pada hari-hari yang lain.

Perbedaan pendapat tersebut berasal dari pemahaman yang berbeda terhadap firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 184:

فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴿١٨٤﴾

"Maka barangsiapa di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain."[1524]

Ayat ini bisa diartikan apa adanya tanpa ada kalimat yang dibuang sama sekali, atau bisa diartikan secara *majaz* bahwa yang dimaksud ialah orang sakit dan musafir yang kalau berbuka. Maka puasanya harus dibayar pada hari-hari yang lain.

Ulama-ulama yang mengartikan ayat tersebut secara hakiki mengatakan bahwa seorang musafir wajib berpuasa pada hari-hari lain, bukan pada hari ketika ia berpergian. Dan ulama-ulama yang mengartikan ayat tersebut secara *majaz,* mengatakan bahwa seorang musafir wajib berpuasa pada hari-hari lain jika ia berbuka pada saat ia bepergian, berdasarkan firman Allah *Ta'âla*, "*maka bilangan itu dikerjakan di hari-hari lain.*" Artinya, jika ia mampu berpuasa tetapi ia berbuka, maka ia kewajibannya itu pada hari-hari yang lain.

Masing-masing mereka mengunggulkan pendapatnya berdasarkan hadits-hadits yang menguatkan kedua pengertian tersebut. Ketentuan asal tidak boleh mengartikan *nash* secara *majaz* selama masih bisa diartikan sebenarnya, kecuali kalau ada dalil yang mengacu kepada makna *majaz.*

Mayoritas ulama membela pendapatnya berdasarkan hadits yang bersumber dari Anas:

سَافَرْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي رَمَضَانَ فَلَمْ يَعِبِ الصَّائِمُ عَلَى الْمُفْطِرِ وَلَا الْمُفْطِرُ عَلَى الصَّائِمِ

"Kami bepergian bersama Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam pada bulan Ramadhan. Orang yang berpuasa tidak mencela orang yang berbuka, dan orang yang berbuka juga tidak mencela orang yang berpuasa."[1525]

Mereka juga berdasarkan pada riwayat hadits dari Anas, sesungguhnya ia berkata,

كَانَ أَصْحَابُ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسَافِرُوْنَ فَيَصُوْمُ بَعْضُهُمْ وَيُفْطِرُ بَعْضُهُمْ

"Sahabat-sahabat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bepergian. Sebagian mereka tetap berpuasa, dan sebagian yang lagi berbuka."[1526]

Sementara dasar yang dijadikan argumen oleh ulama-ulama dari madzhab Zhahiri ialah hadits yang bersumber dari Ibnu Abbas:

---

orang yang berbuka tidak dalam bepergian. Ada sebagian ulama mazhab Zhâhiri yang berpendapat seperti ini. Lihat, *al-Mughnî* II/149. Lihat, *al-Majmû'* VI/217. Kata Ibnu Abbas, seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Munzdir, puasanya tidak sah. Dan kata ulama-ulama Syi'ah seperti yang dikutip oleh beberapa murid Imam Syafi'i, puasanya tidak sah, dan wajib mengqadha'. Lihat, *al-Majmû'* VI/217.

1524 Lihat, al-Muhalla VI/264.

1525 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/250.

1526 Diriwayatkan oleh Abu Sa'id, ia berkata, *"Kami bepergian bersama Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam. Yang berpuasa tetap berpuasa, yang berbuka tetap berbuka. Tetapi sebagian mereka tidak saling mencela."* Diriwayatkan oleh Muslim.

أَنَّ رَسُوْ لَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ إِلَى مَكَّةَ عَامَ الْفَتْحِ فِي رَمَضَانَ، فَصَامَ حَتَّى بَلَغَ الْكَدِيْدَ، ثُمَّ أَفْطَرَ فَأَفْطَرَ النَّاسُ وَكَانُوْا يَأْخُذُوْنَ بِالْأَحْدَثِ فَالْأَحْدَثُ مِنْ أَمْرِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

"Sesungguhnya di bulan Ramadhan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bepergian ke Mekah pada tahun penaklukan kota itu. Semula beliau berpuasa. Namun setibanya di daerah al-Kadid, beliau berbuka. Dan orang-orang pun ikut berbuka."

Mereka berpegang pada perintah Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yang paling belakangan.[1527] Kata mereka, hal ini menunjukkan bahwa kewajiban berpuasa dalam bepergian di*nasakh*. Kata Abu Umar, *hujjah* yang digunakan oleh ulama-ulama dari madzhab Zhahiri ialah kesepakatan para ulama bahwa orang sakit yang berpuasa Ramadhan, maka puasanya terhitung puasa Ramadhan.

b. Mana yang Lebih Utama bagi Musafir, Tetap Berpuasa atau Berbuka?

Kalau kita katakan ia termasuk orang yang boleh tidak berpuasa menurut pendapat mayoritas ulama, mereka berselisih dalam tiga pendapat. Menurut sebagian mereka, lebih utama tetap berpuasa. Di antara yang berpendapat seperti ini ialah Imam Malik dan Imam Abu Hanifah.[1528] Menurut sebagian yang lain, lebih utama berbuka. Inilah pendapat Imam Ahmad dan beberapa ulama lainnya. Dan menurut sebagian mereka lagi, ia boleh memilih berbuka atau tetap berpuasa, tanpa ada salah satu yang lebih utama.

Silang pendapat ini karena adanya pemahaman yang berbeda terhadap pengertian lahiriah *nash*, dan adanya pertentangan antara sesama *nash*.

Secara logika, kebolehan berbuka bagi orang yang berpuasa merupakan bentuk kemurahan atau keringanan untuk menghilangkan beban yang berat. Kalau itu sebagai kemurahan, maka yang lebih utama ialah tidak memanfaatkan kemurahan tersebut. Hal ini diperkuat oleh sebuah hadits bersumber dari Hamzah bin Amr al-Aslami yang diriwayatkan oleh Muslim, sesungguhnya ia berkata,

يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَجِدُ فِيَّ قُوَّةً عَلَى الصِّيَامِ فِي السَّفَرِ، فَهَلْ عَلَيَّ مِنْ جُنَاحٍ؟ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هِيَ رُخْصَةٌ مِنَ اللّٰهِ فَمَنْ أَخَذَ بِهَا فَحَسَنٌ وَمَنْ اَحَبَّ أَنْ يَصُوْمَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ

"Wahai Rasulullah, sungguh aku punya kekuatan untuk tetap berpuasa dalam bepergian. Apakah aku berdosa?" Beliau bersab-

1527 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Al-Kadid adalah sebuah tempat yang terletak di luar kota Mekah. Kata asy-Syaukani mengutip al-Qadhi Iyadh, terdapat beberapa versi riwayat soal tempat di mana Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berbuka. Namun masalahnya yang terkandung di dalamnya sama. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/252, dan *Nashb ar-Râyah* II/462.

1528 Lihat, *al-Kâfî* I/292 untuk pendapat Imam Malik. Dan lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ''* I/550 untuk pendapat Imam Abu Hanifah. Ini juga pendapat Imam Syafi'i. Hudzaifah bin Al Yaman, Anas bin Malik, Utsman bin al-Ash, Urwah bin az-Zubair, al-Aswad bin Yazid, Abu Bakar bin Abdurrahman bin al-Harits, Sa'id bin Jubair, Ibrahim an-Nakha`i, al-Fudhail bin Iyadh, ats-Tsauri, Abdullah bin al-Mubarak, Abu Tsaur, dan yang lain berpendapat seperti itu.
Kata Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Sa'id bin al-Musayyab, asy-Syu'bi, al-Auza'i, Ahmad, Ishak, dan Abdul Malik bin Al Majisyun al-Maliki mengatakan, sebaiknya berbuka. Sementara menurut ulama-ulama yang lain, keduanya sama saja.
Kata Mujahid, Umar bin Abdul Aziz, dan Qatadah, yang utama ialah yang paling mudah di antara keduanya. Kata Ibnu al-Mundzir, saya setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Majmû'* VI/219, dan *al-Mughnî* II/149.

da, "*Itu adalah kemurahan dari Allah. Siapa memanfatkannya hal itu bagus. Dan siapa yang ingin tetap berpuasa, maka tidak ada dosa atasnya.*"[1529]

Tentang riwayat bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "*Tidak termasuk kebaikan kalau kamu tetap berpuasa dalam bepergian*",[1530] dan bahwa yang terakhir kali beliau lakukan ialah berbuka, bukan berarti kalau berbuka lebih utama daripada tetap berpuasa. Mengingat berbuka di sini bukan sebagai sesuatu yang ditetapkan, melainkan hanya menunjukkan bahwa perbuatan tersebut boleh dilakukan alias mubah, maka mayoritas ulama merasa kesulitan untuk menganggap yang mubah lebih utama daripada yang telah ditetapkan. Ulama-ulama yang memperbolehkan memilih antara tetap berpuasa atau berbuka dalam masalah ini, mereka berpedoman pada hadits Aisyah, ia bercerita,

سَأَلَ حَمْزَةُ بْنُ عَمْرٍو الْأَسْلَمِيّ عَنِ الصِّيَامِ فِي السَّفَرِ، فَقَالَ: إِنْ شِئْتَ فَصُمْ وَإِنْ شِئْتَ فَأَفْطِرْ

Hamzah bin Amr al-Aslami bertanya kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tentang puasa dalam bepergian. Dan beliau bersabda, "Kalau kamu mau, berpuasalah. Dan kalau kamu mau, berbukalah."[1531] Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim.

c. Apakah Berbuka yang Diperbolehkan Bagi Musafir Itu Bepergian yang Terbatas atau Bepergian yang Tidak Terbatas?

Dalam masalah ini para ulama berselisih pendapat. Menurut mayoritas mereka, bepergian yang diperbolehkan berbuka hanyalah bepergian yang diperbolehkan meng*qashar* shalat.[1532] Dan dalam hal ini pun terdapat lebih dari satu pendapat. Menurut ulama-ulama dari madzhab Zhâhiri, boleh berbuka dalam bepergian apa saja.[1533]

Perbedaan pendapat ini karena adanya pertentangan antara pengertian teks dengan pengertian makna yang harus dipahami. Menurut pengertian teks atau lafal, setiap orang yang bepergian boleh berbuka, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 84, "*Barangsiapa di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain.*" Berdasarkan pengertian yang rasional, bepergian yang diperbolehkan berbuka adalah bepergian yang mengakibatkan kepayahan sehingga memperbolehkan berbuka. Mengingat tidak semua bepergian mengakibatkan kepayahan dan rasa capek, dan para sahabat cenderung membatasi kriteria bepergian, maka standar bepergian dalam masalah ini harus disamakan dengan standar bepergian yang diperbolehkan meng*qashar* shalat.

1529 Diriwayatkan oleh Muslim. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/461. Perawinya adalah Abu Shalih alias Muhammad Hamzah, warga Hijaz. Putranya Muhammad biasa meriwayatkan darinya dan Aisyah. Ia wafat pada tahun 61 H. dalam usia 80 tahun.
Hadits ini disepakati oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Aisyah. Lihat, *Subûl as-Salâm* II/162.

1530 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/461.

1531 Disepakati oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Subûl as-Salâm* II/162.

1532 Menurut Imam Syafi'i, jarak yang memperbolehkan seorang musafir berbuka ialah 48 mil versi Hasyimi. Imam Malik dan Imam Ahmad berpendapat sama. Kata Imam Abu Hanifah, yang boleh berbuka hanya perjalanan selama tiga hari. Sama seperti yang berlaku dalam *qashar shalat*. Lihat, *al-Majmû'* VI/217.

1533 Menurut ulama-ulama mazhab Zhahiri, jika seseorang keluar dari rumahnya di kota maupun di desa, lalu ia sudah berjalan sejauh satu mil, ia boleh berbuka. Lihat, *al-Muhalla* V/1.

Perihal sakit yang memperbolehkan berbuka, para ulama juga berbeda pendapat. Kata sebagian mereka, sakit yang diperbolehkan berbuka adalah sakit yang apabila digunakan untuk berpuasa bisa memperparah dan menimbulkan mudharat. Imam Malik cenderung pada pendapat ini.[1534] Kata sebagian yang lain, yaitu sakit biasa. Imam Ahmad cenderung pada pendapat ini.[1535] Dan kata ulama-ulama dari kalangan madzhab Zhahiri, yaitu sakit apa saja asal disebut sakit.

Penyebab perbedaan pendapat dalam masalah ini identik dengan perbedaan dalam masalah kriteria bepergian.

d. Kapan Seseorang Boleh Berbuka, dan Kapan Ia Tidak Boleh Berbuka?

Perihal kapan seseorang boleh berbuka, dan kapan ia tidak boleh berbuka, sebagian ulama termasuk asy-Syu'bi, al-Hasan, dan Imam Ahmad[1536], berpendapat bahwa seorang musafir berbuka pada hari ia keluar dari rumah sebagai musafir. Menurut para ulama ahli fiqih *Amshâr*, seorang musafir tidak boleh berbuka pada hari ia keluar dari rumahnya. Sebagian ulama yang lain menganjurkan, seorang musafir yang tahu bahwa ia akan masuk daerahnya pada awal hari, ia harus masuk dalam keadaan berpuasa.[1537] Dalam masalah ini, pendapat sebagian ulama ada yang lebih ketat daripada pendapat sebagian ulama yang lain. Tetapi mereka semua tidak mewajibkan membayar *kafarat* bagi yang membatalkan puasanya.

Mereka berselisih pendapat tentang seorang musafir berangkat setelah fajar. Imam Malik dan Imam Syafi'i berpendapat, pada hari itu wajib berpuasa, dan boleh berbuka pada hari berikutnya.[1538] Menurut Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya, pada hari itu ia harus mengekang makan, sama seperti seorang wanita haid yang mulai suci.[1539]

Silang pendapat ini muncul disebabkan adanya pertentangan antara hadits dengan pengertian logis. Hadits yang dimaksud ialah hadits yang bersumber dari Ibnu Abbas:

أَنَّ رَسُوْ لَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَامَ حَتَّى بَلَغَ الْكَدِيْدَ ثُمَّ أَفْطَرَ فَأَفْطَرَ النَّاسُ مَعَهُ

"Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berpuasa. Setibanya di daerah mata air al-Kadid, selanjutnya beliau berbuka, dan orang-orang pun ikut berbuka bersama beliau."

Secara lahiriah hadits ini menunjukkan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* sudah berpuasa sejak fajar, lalu beliau membatalkan puasanya. Demikian pula yang dilakukan oleh para sahabat.

1534 Lihat, *al-Kâfî* I/292. kata Ibnu Abdul Barr, seorang yang sakit tidak terlalu berat tidak boleh membatalkan puasanya, dan ini tidak ada ukurannya.

1535 Kata penulis kitab *al-Mughnî*, sakit yang memperbolehkan berbuka ialah sakit berat yang kalau berpuasa akan menambah semakin berat, atau dikhawatirkan akan menunda kesembuhannya. Imam Ahmad ditanya, kapan orang sakit boleh berbuka? Ia menjawab, kalau ia tidak mampu. Ia ditanya, apakah seperti demam? Ia menjawab, apakah ada sakit yang lebih berat daripada demam?. Lihat, *al-Mughnî* III/2147.

1536 Ini versi pendapat pertama. Ini adalah pendapat Amr bin Syarhabil, asy-Syu'bi, Ishak, Dawud, dan Ibnu al-Mundzir. Sementara menjurut versi pendapat kedua, tidak boleh berbuka pada hari itu. Ini pendapat Makhul, az-Zuhri, Yahya al-Anshari, Imam Malik, al-Auza'i, Imam Syafi'i, dan ulama-ulama ahli pikir. Lihat, *al-Mughnî* II/100. Dan lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarah Tanwîr al-Abshâr* II/421 untuk pendapat Imam Abu Hanifah. Menurut pendapat lain yang dikutip dari Imam Ahmad, tidak boleh berbuka sebelum ia meninggalkan rumah atau melewatinya dan sudah berjalan di antara bangunan-bangunan sekitar tempat tinggalnya. Tetapi menurut al-Hasan, boleh. Lihat, *al-Mughnî* II/101.

1537 Lihat, *al-Majmû'* VI/217.

1538 Lihat, *al-Majmû'* VI/215 untuk pendapat Imam Syafi'i.

1539 Kata Ala'uddin as-Samarqandi, apa pun keadaannya jika hal itu terjadi pada permulaan siang yang menuntut ia harus tetap berpuasa, maka untuk selanjutnya ia harus menahan. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/558.

Senada dengan pengertian tersebut ialah isi hadits Jabir bin Abdullah:

أَنَّ رَسُوْ لَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ عَامَ الْفَتْحِ مَكَّةَ فَسَارَ حَتَّى بَلَغَ كِرَاعَ الْغَمِيْمِ وَصَامَ النَّاسُ، ثُمَّ دَعَا بِقَدَحٍ مِنْ مَاءٍ فَرَفَعَهُ حَتَّى نَظَرَ النَّاسُ اِلَيْهِ ثُمَّ شَرِبَ، فَقِيْلَ لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ: إِنَّ بَعْضَ النَّاسِ قَدْ صَامَ، فَقَالَ: أُوْلَئِكَ الْعُصَاةُ أُوْلَئِكَ الْعُصَاةُ

"Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berangkat ke Mekah pada hari penaklukan kota itu. Beliau berjalan hingga sampai di daerah Kara' al-Ghamim. Saat itu orang-orang masih tetap berpuasa. Kemudian beliau meminta segelas air lalu mengangkatnya sehingga dilihat oleh mereka, lalu beliau meminumnya. Sesudah itu beliau diberitahu bahwa sebagian sahabat ada yang tetap berpuasa. Beliau bersada, "Mereka itu durhaka. Mereka itu durhaka."[1540]

Diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Abu Nadharah al-Ghifari,

أَنَّهُ لَمَّا تَجَاوَزَ الْبُيُوْتَ دَعَا بِالسُّفْرَةِ، قَالَ جَعْفَرُ رَاوِى الْحَدِيْثِ فَقُلْتُ: اَلَسْتَ تَؤُمُّ الْبُيُوْتَ؟ فَقَالَ: أَتَرْغَبُ عَنْ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Sesungguhnya ketika melewati perkampungan, ia minta diambilkan sufrah.' Abu Ja'far, perawi hadits ini, bertutur, aku bertanya kepada Abu Nadhrah, "Bukankah Anda hendak menuju perkampungan?" Ia menjawab, "Apakah kamu tidak suka sunnah Rasulullah?" Ia lalu makan."[1541]

Adapun pengertian logis ialah, karena status musafir yang disyaratkan berpuasa sejak dini hari sebelum fajar, maka dia tidak boleh membatalkan puasanya, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat Muhammad ayat 33, "*Dan janganlah kamu membatalkan (pahala) amal-amal perbuatanmu.*"[1542]

Perihal perbedaan pendapat para ulama tentang musafir yang berangkat sesudah fajar, yakni antara boleh berbuka dan tidak boleh berbuka, disebabkan oleh perbedaan *qiyâs*. Sebagian ulama meng*qiyâs*kannya dengan orang yang berbuka pada hari *syak* (hari yang meragukan), apakah sudah masuk Ramadhan atau belum. Belakangan diketahui, hari itu telah masuk Ramadhan. Dalam hal ini ia tidak boleh makan. Sebagian yang lain tidak meng*qiyâs*kannya seperti itu. Sebab, alasan orang yang berbuka pada hari *syak* tersebut karena ia tidak tahu bahwa hari itu telah masuk Ramadhan. Sementara alasan si musafir bukan karena tidak tahu, melainkan karena dalam hal ini ia boleh

1540 Diriwayatkan oleh Muslim. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/461. Kara' al-Ghanim adalah nama sebuah lembah di dekat daerah Ashafan, salah satu aset milik penduduk Madinah. Hadits ini juga diriwayatkan oleh an-Nasa'i dan at-Tirmidzi yang menilainya *shahîh*. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/254.

1541 Redaksi hadits dari Ubaid bin Jubair, ia bercerita, bersama Abu Nadhrah al-Ghifari aku naik kapal dari Fistat pada bulan Ramadhan. Setelah kapal lepas, makanan dihidangkan. Ia berkata, *"Bawa ke sini makanan itu."* Aku bertanya, *"Bukankah Anda masih di antara rumah-rumah?"* Ia menjawab, *"Apakah kamu tidak menyukai sunnah Rasulullah?"*
Imam Ahmad dan Abu Dawud juga meriwayatkannya. Kata asy-Syaukani, Abu Dawud dan al-Mundziri tidak mengomentarinya. Kata al-Hâfizh dalam *at-Talkhîsh*, tokoh-tokoh *sanad*nya adalah para perawi yang tsiqat.
Fistat adalah nama sebuah kota yang dibangun oleh Gubernur Amr bin al-Ash. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/256.
Yang benar ialah Abu Bashrah, bukan Abu Nadhrah. Nama aslinya ialah Humail. Ada yang mengatakan, yakni Humail bin Bashrah. Abu Tamim Al Jaisyafi pernah meriwayatkan darinya. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah.*

1542 Ayat selengkapnya ialah, "*Taatlah kepada Allah dan taatlah kepada Rasul. Dan janganlah kamu membatalkan (pahala) amal-amal perbuatanmu.*" (QS. Muhammad, ayat 33)

berbuka. Kata ulama-ulama dari madzhab Hanafi, keduanya sama-sama merupakan sebab atau alasan yang mewajibkan menahan makan setelah diperbolehkan.

e. Bolehkah Orang yang Berpuasa Ramadhan Mengadakan Perjalanan Kemudian Ia Tidak Berpuasa?

Menurut mayorita ulama, boleh. Menurut Abu Ubaidah as-Salmani, Suwaid bin Ghaflah, dan Ibnu Mujallaz, tidak boleh. Ia harus tetap berpuasa.[1543]

Silang pendapat tersebut bertolak dari pemahaman yang berbeda terhadap firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 185, "*Barangsiapa di antara kamu menyaksikan bulan, berpuasalah pada bulan itu.*"

Ayat ini bisa dipahami bahwa orang yang menyaksikan sebagian bulan Ramadhan, ia wajib berpuasa sebulan penuh. Dan juga bisa dipahami bahwa orang yang menyaksikan sebagian bulan Ramadhan, ia hanya wajib berpuasa pada sebagiannya saja. Tetapi berdasarkan kesepakatan, kalau orang yang menyaksikan bulan Ramadhan secara penuh wajib berpuasa secara penuh, maka orang yang menyaksikan bulan Ramadhan hanya sebagian, ia juga hanya wajib puasa sebagian saja.

Penafsiran mayoritas ulama seperti diperkuat oleh fakta sejarah bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bepergian pada bulan Ramadhan.

Tentang musafir yang berbuka, menurut kesepakatan para ulama ia wajib meng*qadha*. Demikian pula dengan orang yang sakit. Hal itu berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 185, "*Bagi siapa yang sakit atau dalam bepergian, maka hitungan tersebut dikerjakan di hari-hari lain.*"

2. Pingsan, Sakit, Gila

Demikian juga untuk orang sakit yang bukan karena pingsan atau gila. Kalau yang sakit berupa pingsan atau gila, para ulama berbeda pendapat apakah ia wajib meng*qadha'* puasanya atau tidak. Menurut para ulama ahli fiqih *Amshâr*, orang yang pingsan wajib meng*qadha'* puasanya. Para ulama berselisih pendapat tentang orang yang gila. Menurut Imam Malik, orang gila wajib meng*qadha'* puasanya.[1544] Pendapat ini dinilai lemah, berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "..... dan dan orang gila sampai ia sadar."*[1545]

Ulama-ulama yang mewajibkan orang pingsan dan orang gila meng*qadha'* puasanya juga berbeda pendapat, apakah pingsan dan gila itu membatalkan puasa atau tidak. Kata sebagian mereka, membatalkan. Dan kata sebagian yang lain, tidak membatalkan. Sementara sebagian lagi membedakan antara pingsan dan gila yang terjadi sebelum fajar dengan yang terjadi sesu-

---

1543 Ini pendapat Ali bin Abu Thalib, Ibnu Abbas, dan Aisyah. Lihat, al-Qurthubi II/299.
Kata Ibnu al-Arabi, tetapi pendapat mereka gugur oleh kesepakatan kaum muslimin yang memperbolehkan berbuka. Lihat, *Ahkâm al-Qur'ân* I/82.

1544 Ini versi pendapat yang populer dari Imam Malik. Menurut saya, *Wallâhu a'lam*, ini berlaku untuk orang gila yang tidak tetap. Tetapi menurut versi pendapat Imam Malik yang dikutip oleh Ibnu al-Qasim, orang gila yang setelah beberapa tahun normal kembali, maka ia harus meng*qadha'* puasanya selama ia gila, bukan meng*qadha'* shalatnya. Sama seperti wanita yang haid. Lihat, *al-Kâfî* I/286.
Kata an-Nawawi, berdasarkan kesepakatan para ulama, ketika sedang gila, seseorang tidak wajib berpuasa dan juga tidak wajib meng*qadha'* puasa yang telah ditinggalkannya, baik lama atau tidak, dan baik ia sadar di tengah-tengah Ramadhan atau sesudahnya. Ini pendapat yang telah ditetapkan oleh mayoritas ulama. Namun ada pendapat kontroversial yang mewajibkan secara mutlak, seperti yang dikutip oleh al-Mawardi. Ibnu Shabagh, dan yang lain dari Ibnu Suraih. Kata al-Mawardi, pendapat ini tidak benar. Menurut Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, dan beberapa ulama ahli fiqih lainnya, tidak wajib meng*qadha'*. Lihat, *al-Majmû'* VI/206.

1545 Redaksi selengkapnya ialah, *"Dihilangkan beban kewajiban agama dari tiga orang; yakni dari orang gila sampai ia sembuh, dari orang tidur sampai ia bangun, dan dari anak kecil sampai ia baligh."* Diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, dan al-Hakim bersumber dari Ali dan Umar. Lihat, *al-Jâmi' as-Shaghîr* II/24.

dahnya. Jika pingsan dan gila terjadi lebih dari setengah hari, puasanya sah. Jika pingsan dan gila terjadi pada awal siang hari, puasanya wajib di*qadha'*. Inilah pendapat Imam Malik. Tetapi semua itu lemah, karena pingsan dan gila adalah sifat yang dapat menggugurkan beban kewajiban. Kalau beban kewajiban sudah tidak ada, maka praktis tidak ada pula sifat atau istilah *orang yang berpuasa* atau *orang yang berbuka.* Bagaimana bisa disebut batal puasanya kalau statusnya sama dengan mayit, atau seperti orang yang tidak sah beramal sehingga tidak ada istilah puasa dan amalnya tidak sah.

3. *Qadha'* Puasa Musafir dan Orang yang Sakit

Ada beberapa masalah yang terkait dengan *qadha'* puasa musafir dan orang yang sakit. Diantaranya ialah, apakah mereka wajib meng*qadha'* puasanya secara berturut-turut atau tidak?

Diantaranya lagi, apa sanksinya bagi mereka jika mereka meng*qadha'*nya tanpa ada uzur hingga datang Ramadhan berikutnya?

Dan diantaranya lagi, kalau kemudian mereka meninggal dunia sebelum sempat meng*qadha'*nya, apakah wali mereka wajib berpuasa atas nama mereka atau tidak?

a. Apakah Mereka Wajib Meng*qadha'* Puasanya Secara Berturut-Turut atau Tidak?

Sebagian ulama mewajibkan *qadha'* secara berturut-turut. Sebagian lagi tidak mewajibkan *qadha'* secara berturut-turut. Sebagian yang lain menilai *qadha'* secara berturut-turut itu lebih baik. Dan sebagian yang lain menilainya sunat. Tetapi menurut sebagian besar ulama, *qadha'* tersebut tidak wajib berturut-turut.

Perbedaan pendapat ini berangkat dari pertentangan antara makna eksplisit lafal dalam ayat dengan *qiyâs. Qiyâs* menuntut puasa tersebut disamakan dengan meng*qadha'* shalat dan haji. Jadi, harus beruntun. Sementara lahiriah firman Allah *Ta'âla,* "*... maka hitungan itu wajib dilaksanakan di hari-hari lain*" menuntut kewajiban segi hitungannya saja, bukan segi berturut-turutnya. Diriwayatkan dari Aisyah, sesungguhnya ia berkata, ayat "*... maka hitungan itu wajib dilaksanakan di hari-hari lain*" selengkapnya berbunyi, "*... maka hitungan itu wajib dilaksanakan di hari-hari lain secara berturut-turut.*" Kata *berturut-turut* dihapus.[1546]

b. Apa Sanksinya bagi Mereka Jika Mereka Meng*qadha'*nya Tanpa Ada Uzur Hingga Datang Ramadhan Berikutnya?

Jika meng*qadha'* puasa ditangguhkan hingga datang bulan Ramadhan berikutnya, menurut sebagian ulama, orang yang bersangutan selain wajib meng*qadha'* juga membayar *kafarat*. Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad cenderung pada pendapat ini. Menurut sebagian yang lain,

---

1546 Diriwayatkan oleh ad-Daruquthni bersumber dari Aisyah. Katanya, *isnâd*nya *shahîh* seperti yang dikutip oleh al-Qurthubi dalam *Tafsir*nya. Diriwayatkan dari Abu Hurairah, ia bercerita, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Barangsiapa menanggung utang puasa Ramadhan, hendaklah ia membayarnya secara langsung, dan jangan memotong-motongnya."* Tetapi di dalam *isnâd*nya terdapat nama Abdurrahman bin Ibrahim, seorang perawi yang *dha'îf.*
Menurut pendapat yang dikutip dari Ibnu Abbas tentang meng*qadha'* puasa Ramadhan, bayarlah sesukamu. Dan kata Ibnu Umar, bayarlah puasa seperti kamu membatalkannya. Diriwayatkan dari Abu Ubaidah bin al-Jarrah, Ibnu Abbas, Abu Hurairah, Mu'adz bin Jabal, Amr bin Al Ash, dan Muhammad bin al-Munkadar, ia berkata, aku pernah mendengar Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tentang membayar puasa Ramadhan secara sepotong-sepotong. Beliau bersabda, *"Itu terserah kamu. Bagaimana pendapatmu jika ada salah seorang dari kalian yang membayar utang secara cicil, apakah itu tidak disebut membayar?. Allah itu mudah mengampuni dan memaafkan."* *Isnâd*nya *hasan* tetapi *mursal* dan tidak *muttashil.*
Di dalam *Muwatha'* Imam Malik disebutkan sebuah riwayat dari Nafi', sesungguhnya Abdullah bin Umar pernah mengatakan, *"Orang yang tidak berpuasa secara berturut-turut karena alasan sakit atau bepergian, ia harus membayar puasanya juga dengan berturut-turut."* Kata al-Baji dalam *al-Muntaqa*, mungkin hal itu wajib atau sunat. Mayoritas ulama termasuk Imam Malik dan Imam Syafi'i, hal itu sunat. Lihat, al-Qurthubi II/281.

terutama Hasan al-Bashri dan Ibrahin An-Nakha'i[1547], ia hanya wajib meng*qadha'*, dan tidak wajib membayar *kafarat*.

Yang menjadi sebab perbedaan pendapat ini ialah, apakah *kafarat* yang satu dengan yang lain itu bisa di*qiyâs*kan atau tidak. Ulama-ulama yang menganggap *kafarat* untuk suatu pelanggaran jenis ibadah tidak bisa di*qiyâs*kan dengan *kafarat* pada pelanggaran jenis ibadah yang lain, mereka mengatakan bahwa musafir yang belum meng*qadha'* puasanya sampai datang Ramadhan berikutnya, ia tidak wajib membayar *kafarat*. Ia hanya wajib meng*qadha'*. Dan ulama-ulama yang menganggap bahwa *kafarat* karena pelanggaran suatu ibadah bisa di*qiyâs*kan dengan pelanggaran jenis ibadah lain, mereka mengatakan bahwa si musafir wajib membayar *kafarat* selain wajib meng*qadha'* puasanya. Hal itu di*qiyâs*kan dengan orang yang berbuka dengan sengaja. Keduanya dianggap melecehkan kehormatan puasa.

Tetapi *qadha'* ini dilakukan di luar bulan Ramadhan. Sementara *qadha'* tersebut karena berbuka dengan sengaja di hari yang dilarang makan. Alasan di*qiyâs*kan, karena *qadha'* tersebut dibatasi waktunya berdasarkan nash syariat.

c. Kalau Kemudian Mereka Meninggal Dunia Sebelum Sempat Meng*qadha'*nya, Apakah Wali Mereka Wajib Berpuasa atas Nama Mereka atau Tidak?

Ada pendapat kontroversial yang dikemukakan oleh sebagian ulama. Kata mereka, jika penyakit yang diderita oleh orang yang sakit sampai berkepanjangan sehingga datang Ramadhan berikutnya, ia tidak wajib meng*qadha'* puasanya. Ini menyalahi *nash*. Tetapi kalau misalnya ia meninggal dunia dan masih berkewajiban meng*qadha'* puasanya, menurut sebagian ulama, seseorang tidak bisa menanggung puasa orang lain. Menurut sebagian ulama yang lain, walinya yang wajib berpuasa atas namanya. Para ulama yang tidak mewajiban puasa mengatakan, walinya wajib membayar (puasa yang ditinggalkannya dengan takaran) *mud*. Imam Syafi'i cenderung pada pendapat ini.[1548] Menurut sebagian yang lain, terma-

1547 Lihat, *al-Kâfî* I/292 untuk pendapat Imam Malik. Dan lihat, *al-Majmû'* VI/226 untuk pendapat Imam Syafi'i. Itu pendapat Ibnu Abbas, Abu Hurairah, Atha' bin Abu Rabah, al-Qasim bin Muhammad, az-Zuhri, al-Auza'i, Malik, ats-Tsauri, Ahmad, dan Ishak. Tetapi kata ats-Tsauri, *fidyah*nya ialah dua *mud* setiap hari. Kata Hasan al-Bashri, Ibrahim an-Nakha'i, Abu Hanifah, al-Muzani, dan Dawud, ia hanya wajib meng*qadha'*, dan tidak membayar *fidyah*. Tetapi kalau perginya atau sakitnya cukup lama atau uzur-uzur lainnya, sehingga memasuki Ramadhan berikutnya, menurut pendapat Imam Syafi'i, ia harus berpuasa Ramadhan kemudian baru meng*qadha'* utangnya tanpa membayar *fidyah*. Alasannya, karena ia terkena *uzur*. Itulah pendapat yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari Thawus, Hasan al-Bashri, Ibrahim an-Nakha'i, Hammad bin Abu Sulaiman, al-Auza'i, Malik, Ahmad, Ishak, Abu Hanifah, al-Muzani, dan Dawud. Kata Ibnu al-Mundzir, menurut Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Sa'id bin Jubair, dan Qatadah, ia harus berpuasa Ramadhan pada waktu itu sekaligus membayar utangnya, tanpa wajib membayar *fidyah*. Lihat, *al-Majmû'* VI/326.
Saya mengunggulkan pendapat ulama yang tidak mewajibkan meng*qadha'* dan tidak mewajibkan membayar *fidyah*, baik alasan tertundanya karena ada uzur atau tidak, karena tidak adanya dalil atas hal itu. *Wallâhu a'lam*.

1548 Detail pendapat Imam Syafi'i ialah, jika seseorang meninggal dunia dan punya tanggungan puasa Ramadhan, ada dua masalah.
Pertama, jika ia uzur terlambat membayar dalam waktu yang cukup lama sampai ia meninggal dunia, contohnya seperti orang yang terus-terusan sakit, atau bepergian, atau haid, atau nifas, atau hamil, atau menyusui, dan lain sebagainya, maka tidak ada kewajiban apa pun atas ahli warisnya dan harta peninggalannya.
Kedua, ia bisa meng*qadha*'nya tetapi terlambat karena ada uzur atau tidak sampai keburu ia meninggal dunia, menurut pendapat yang paling *shahîh*, harus membayar *fidyah* sebanyak satu *mud* makanan setiap hari yang diambilkan dari harta peninggalannya. Tetapi walinya tidak wajib meng*qadha'* puasanya. an-Nawawi menetapkan boleh bagi walinya untuk membayar puasanya, baik puasa Ramadhan, puasa *nadzar*, atau puasa wajib lainnya, berdasarkan beberapa hadits *shahîh*. Lihat, *al-Majmû'* VI/238-240. Di antara yang mewajibkan berpuasa ialah Thawus, Hasan al-Bashri, az-Zuhri, Qatadah, Abu Tsaur, dan Dawud.
Kata Ibnu Abbas, Ahmad, dan Ishak, untuk puasa *nadzar* harus di*qadha'*, dan untuk puasa Ramadhan harus dibayar *fidyah*. Kata Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Aisyah, Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan ats-Tsauri, harus dibayar *fidyah*, bukan di*qadha'*. Tetapi menurut pendapat Ibnu Abbas dan ats-Tsauri seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir, harus memberi makan satu *mud* setiap hari sebagai *fidyah*.

suk Imam Malik[1549], walinya tidak wajib berpuasa maupun membayar *mud*, kecuali ada wasiat. Sementara menurut Imam Abu Hanifah, walinya wajib berpuasa. Jika tidak berpuasa, maka wajib membayar *mud*.[1550] Dan kata sebagian ulama, jika yang ditinggalkan puasa nazar, walinya wajib berpuasa. Dan jika puasa fardhu, walinya tidak wajib berpuasa.[1551]

Perbedaaan tersebut berasal dari adanya pertentangan antara *qiyâs* dengan hadits. Disebutkan dalam hadits yang bersumber dari Aisyah, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ

"*Barangsiapa meninggal dunia dengan masih punya tanggungan utang puasa, maka walinya yang wajib berpuasa atas namanya.*"[1552] Hadits ini diriwayakan oleh Muslim.

Disebutkan dalam riwayat hadits yang bersumber dari Ibnu Abbas, sesungguhnya ia berkata,

جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللَّهِ! إِنَّ أُمِّي مَاتَتْ وَعَلَيْهَا صَوْمُ شَهْرٍ أَفَأَقْضِيْهِ عَنْهَا؟ فَقَالَ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكَ دَيْنٌ أَكُنْتَ قَاضِيْهِ عَنْهَا؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ

Kata Imam Abu Hanifah, Imam Malik, dan mayoritas ulama, jika seseorang meninggal dunia dengan masih punya tanggungan puasa karena ada *uzur*, dan tidak sempat membayarnya, maka ia tidak wajib meng*qadha*` maupun membayar *fidyah*. Kata al-Abdari, itu adalah pendapat semua ulama, kecuali Thawus dan Qatadah yang mengatakan, wajib membayar *fidyah* dengan memberi makan satu *mud* kepada setiap orang miskin setiap hari, karena ia dianggap tidak mampu, sehingga disamakan dengan orang yang sudah pikun. Lihat, *al-Majmû'* VI/242, dan lihat, *al-Mughnî* II/144.

1549 Kata Ibnu Abdul Barr, jika seseorang meninggal dunia sebelum meng*qadha*` hari-har puasa yang ditinggalkannya itu, maka para ahli waris wajib membayar *fidyah* atas namanya kalau memang ada wasiat. Jadi, hal tu sifatnya tidak wajib bagi mereka. Dan jika ada uzur karena sakit atau bepergian sehingga keburu datang Ramadhan berikutnya, ia tidak berkewajiban apa-apa, baik ia punya wali atau tidak. Lihat, *al-Kâfî* I/294.

1550 Menurut Imam Abu Hanifah, jika orang itu meninggal dunia sebelum sehat, maka tidak ada kewajiban apa pun. Tetapi jika ia sempat sehat barang satu hari saja, menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf, ia wajib memberi wasiat untuk sebulan penuh. Tetapi menurut Muhammad, hanya untuk satu hari di mana ia sembuh saja. Jika ia sempat sehat selama beberapa hari kemudian meninggal dunia, wajib meng*qadha*` untuk selama beberapa hari tersebut saja, bukan untuk semua hari yang ditinggalkannya. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ*` I/551-552.

1551 Ini juga pendapat Imam Ahmad. Ibnu Qudamah membedakan antara puasa *nadzar* dengan puasa lainnya. Lihat, *al-Mughnî* II/144.

1552 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim dari hadits Aisyah yang dinilai *shahîh* oleh Ahmad. Imam Syafi'i juga menilainya *shahîh*. Kata al-Hâfizh, disebutkan dalam riwayat al-Bazzar, *"....Kalau mau hendaklah walinya berpuasa atas namanya."* Tetapi riwayat ini lemah, karena diriwayatkan dari jalur *sanad* Ibnu Luhai'ah. Salah satu yang menguatkan hadits ini ialah hadits Buraidah: ketika aku sedang duduk bersama Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, tiba-tiba muncul seorang wanita lalu berkata, *"Aku ingin memerdekakan seorang budak perempuan atas nama mendiang ibuku."* Beliau bersabda, *"Kamu mendapatkan pahala dan berhak mendapatkan warisan."* Ia bertanya, *"Wahai Rasulullah, jika ia masih punya utang puasa, apakah aku boleh berpuasa atas namanya?"* Beliau bersabda, *"Berpuasalah atas namanya."* Ia bertanya lagi, *"Ia belum pernah haji sama sekali. Apakah aku boleh berhaji atas namanya?"* Nabi menjawab, *"Berhajilah atas namanya."*

Kata al-Hâfizh, diriwayatkan oleh an-Nasa`i dalam *al-Kubra* dengan *isnâd* yang *shahîh* dari Ibnu Abbas, ia berkata, *"Seseorang tidak bisa menshalati atas nama siapa pun, dan juga tidak bisa berpuasa atas nama siapa pun."* Hadits yang sama diriwayatkan oleh Abdurrazaq dari Ibnu Umar. Betapa pun yang diikuti ialah hadits yang *shahîh*. Lihat, *al-Talkhîsh* II/209.

Kata an-Nawawi, tentang hadits Ibnu Umar yang menyuruh untuk membayar *fidyah*, menurut at-Tirmidzi bukan hadits yang *marfû'* kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Yang benar hadits itu *mauqûf* pada Ibnu Umar. Demikian pula yang dikatakan oleh al-Baihaqi dan lainnya, itu adalah ucapan Ibnu Umar. Muhammad bin Abdurrahman bin Abu Laila mengaku meriwayatkan hadits *marfû'* dari Nafi' dari Ibnu Umar dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tentang orang yang meninggal dunia dan masih punya tanggungan utang puasa Ramadhan yang belum dibayar. Maka beliau bersabda, *"Harus dibayar fidyah sebanyak setengah sha' gandum setiap hari."*

Tetapi disanggah oleh al-Baihaqi, bahwa itu salah ditinjau dari dua sisi. *Pertama*, hadits tersebut bukan *marfû'*, melainkan *mauqûf*. *Kedua*, yang dikatakan Ibnu Umar bukan setengah *sha'* gandum, tetapi satu *mud* gandum. Kata an-Nawawi, para ulama sepakat menilai *dha'îf* Muhammad Ibnu Abu Laila. Riwayatnya tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah*, meskipun ia seorang tokoh ulama ahli fiqih. Pendapat yang menilai hadits Ibnu Abbas dan Aisyah *dha'îf* adalah salah. Lihat, *al-Majmû'* VI/241.

Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Tetapi pada bagian akhir hadits

Seseorang datang kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* dan bertanya, "Wahai, Rasulullah, ibuku telah meninggal, dan ia masih mempunyai tanggungan utang puasa sebulan, apakah aku bisa meng*qadha*'kan puasanya?" Beliau balik bertanya, "*Bagaimana seandainya ibumu masih punya tanggungan utang, bukankah kamu yang akan membayarnya?*" Ia menjawab, "Tentu." Beliau bersabda, "*Bukankah utang kepada Allah itu lebih wajib untuk dibayar.*"[1553]

Ulama-ulama yang menganggap hadits ini bertentangan dengan *hukum asal,* seperti seseorang tidak bisa mewakili shalat orang lain, tidak bisa berwudhu mewakili orang lain, maka mereka mengatakan bahwa si wali juga tidak berkewajiban mewakili puasanya. Ulama-ulama yang dalam masalah ini berpegang pada *nash,* mereka mewajibkan si wali wajib meng*qadha*' puasanya. Ulama-ulama yang tidak menggunakan hadits tersebut, mereka mewajibkan si wali hanya meng*qadha*' pada puasa nadzarnya saja. Dan ulama-ulama yang menyamakan hal itu dengan puasa Ramadhan, mereka mewajibkan si wali hanya menanggung puasa Ramadhan saja. Ulama-ulama yang mewajibkan memberi *mud,* mereka berpegang pada firman Allah surat al-Baqarah ayat 184, "*Dan orang-orang yang tidak kuat menjalankannya wajib membayar fidyah...*"[1554] Dan ulama-ulama yang menganggap bisa memilih dalam masalah ini, mereka mengkompromikan antara ayat dan hadits.

Itulah ketentuan-ketentuan hukum tentang musafir dan orang sakit. Mereka adalah termasuk orang-orang yang boleh berbuka dan boleh berpuasa.

4. Wanita Menyusui, Wanita Hamil, dan Orang yang Sudah Lanjut Usia

Berikut ini pembahasan tentang wanita yang menyusui, wanita yang hamil, dan orang yang sudah lanjut usia. Dalam pembahasan ini ada dua masalah yang cukup populer. *Pertama,* jika wanita hamil dan wanita menyusui berbuka, apa sanksi terhadap mereka? Dalam masalah ini terdapat empat pendapat:

- Mereka wajib membayar *kafarat* saja, dan tidak wajib meng*qadha*' puasa. Pendapat ini dikutip dari Ibnu Umar dan Ibnu Abbas.[1555]
- Mereka wajib meng*qadha*' puasa, dan tidak wajib membayar *kafarat.* Pendapat ini kebalikan pendapat yang pertama tadi. Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, Abu Ubaid, dan Abu Tsaur menganut pendapat ini.[1556]
- Mereka wajib meng*qadha*' puasa dan juga wajib membayar *kafarat.* Inilah pendapat Imam Syafi'i.[1557]

1553 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Tetapi pada bagian akhir hadits disebutkan, *"Utang kepada Allah itu lebih wajib untuk dibayar."* Lihat, *al-Majmû'* VI/229.

1554 Ada yang mengatakan, ayat ini sudah di*nasakh*. Terdapat banyak riwayat hadits yang menunjukkan hal itu. Tetapi juga ada yang mengatakan, ayat ini tidak di*nasakh*. Kata Ibnu Abbas, ayat ini dituntunkan sebagai kemurahan bagi orang-orang yang telah lanjut usia. Yang *shahih* ialah pendapat pertama. Tetapi yang dimaksud dengan *nasakh* di sini ialah ditakhsis. *Wallâhu a'lam.* Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/228.

1555 Lihat, *al-Majmû'* VI/222.

1556 Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1022.

1557 Untuk pendapat Imam Syafi'i dirinci. Kata an-Nawawi, menurut kami, jika mereka mengkhawatirkan dirinya, bukan yang lain, atau mereka mengkhawatirkan dirinya dan anaknya, mereka boleh berbuka dan harus meng*qadha*' tanpa membayar *fidyah*. Dan jika mengkhawatirkan anaknya, mereka boleh berbuka dan harus meng*qadha*'. Yang benar, ia juga wajib membayar *fidyah*. Lihat, *al-Majmû'* VI/222. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/129.
Menurut Ibnu al-Mundzir, seperti yang dikutip oleh an-Nawawi, dalam masalah ini ada empat pendapat di kalangan para ulama. Kata Ibnu Umar, Ibnu Abbas, dan Sa'id bin Jubair, mereka boleh berbuka tetapi wajib membayar *fidyah* dan tidak wajib meng*qadha*'. Kata Atha' bin Abu Rabah, al-Hasan, adh-Dhahak, Ibrahim an-Nakha'i, az-Zuhri, Rabi'ah, al-Auza'i, Abu Hanifah, ats-Tsauri, Abu Ubaid,

- Wanita hamil wajib meng*qadha'* puasa. Sementara wanita menyusui wajib meng*qadha'* puasa sekaligs wajib membayar *kafarat* atau *fidyah*.[1558]

Silang pendapat ini berpulang pada apakah wanita hamil dan wanita menyusui disamakan dengan orang yang keberatan berpuasa atau dengan orang sakit.

Bagi ulama-ulama yang menyamakan wanita hamil dan wanita menyusui dengan orang sakit, maka mereka berdua hanya wajib meng*qadha'* puasa saja. Bagi ulama-ulama yang menyamakan wanita hamil dan wanita menyusui dengan orang yang keberatan berpuasa, mereka berdua hanya wajib membayar *fidyah* saja, bukan meng*qadha'*. Hal itu berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 184, "*Dan orang-orang yang tidak mampu berpuasa wajib membayar fidyah berupa pemberian makanan kepada orang-orang miskin.*" Dan bagi ulama-ulama yang menyamakan wanita hamil dan wanita menyusui dengan orang sakit dan juga orang yang keberatan berpuasa, maka mereka berdua wajib meng*qadha'*, karena mereka identik dengan orang sakit, dan juga wajib membayar *fidyah*, karena mereka identik dengan orang yang keberatan berpuasa.

Boleh jadi wanita hamil dan wanita menyusui juga disamakan dengan orang sehat yang berbuka. Tetapi hal itu lemah, karena sebenarnya orang yang sehat tidak boleh berbuka.

Ada sebagian ulama yang membedakan wanita hamil dengan wanita menyusui. Dan ada yang menyamakan wanita hamil dengan orang sakit, menyamakan wanita menyusui dengan orang sakit, dan menyamakan orang yang keberatan berpuasa dengan orang sehat.

Pendapat ulama yang mewajibkan wanita hamil dan wanita menyusui meng*qadha'* saja atau mewajibkan mereka membayar *fidyah* saja, lebih utama daripada pendapat yang mewajibkan mereka meng*qadha'* sekaligus membayar *fidyah*. *Wallâhu a'lam*. Sama seperti pendapat ulama yang mewajibkan mereka berdua meng*qadha'* saja, juga lebih utama daripada pendapat yang mewajiban mereka membayar *fidyah* saja, karena bacaan tersebut tidak *mutawatir*. Renungkanlah sesuatu yang sudah sangat jelas itu.

Perihal seorang kakek dan seorang nenek yang sudah tidak sanggup berpuasa, para ulama sepakat bahwa mereka berdua boleh berbuka. Mereka berbeda pendapat apa sanksinya jika keduanya berbuka. Menurut sebagian mereka, harus membayar *fidyah*. Dan menurut sebagian yang lain, tidak wajib membayar *fidyah*. Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah cenderung pada pendapat yang pertama[1559], dan Imam Malik cenderung pada pendapat yang kedua. Tetapi Imam Malik menganjurkan hal itu.[1560] Sebagian besar ulama yang mewajibkan membayar *fidyah* mengatakan, besarnya *fidyah* yang harus

---

Abu Tsaur, dan ulama-ulama ahli pikir, mereka boleh berbuka tetapi wajib meng*qadha'* dan tidak wajib membayar *fidyah*, sama seperti orang yang sakit. Kata Imam Syafi'i dan Imam Ahmad, mereka boleh berbuka tetapi wajib meng*qadha'* dan membayar *fidyah*, seperti yang dikutip dari Mujahid. Dan kata Imam Malik, untuk wanita hamil boleh berbuka tetapi wajib meng*qadha'* tanpa membayar *fidyah*. Dan untuk wanita menyusui boleh berbuka tetapi wajib meng*qadha'* dan membayar *fidyah*. Saya sendiri cenderung pada pendapat Atha'. Lihat, *al-Majmû'* VI/222, dan lihat, *al-Mughnî* II/129. Yang benar ialah, mereka wajib meng*qadha'* tanpa membayar *fidyah*.

1558 Ini menurut versi pendapat yang populer dari Imam Malik. Kata Ibnu Juzai, menurut Ibnu Wahab yang sejalan dengan pendapat Imam Syafi'i, wanita hamil wajib membayar *fidyah*. Kata Asyhhab, hanya dianjurkan. Menurut Ibnu al-Majisyun, jika ia mengkhawatirkan dirinya, ia tidak wajib membayar *fidyah*, karena ia sakit. Dan jika ia mengkhawatirkan anaknya, ia harus membayar *fidyah*. Tentang kewajiban membayar *fidyah* atas wanita yang menyusui ada dua versi pendapat. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy Syar'iyyah*, hal. 120.

1559 Lihat, *al-Majmû'* VI/212, yakni satu *mud* makanan setiap hari. Di antara yang berpendapat seperti itu ialah Thawus, Sa'id bin Jubair, ats-Tsauri, dan al-Auza'i. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1041, dan *al-Mughnî* II/140.

1560 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy Syar'iyyah*, hal. 121. Ini pendapat Makhul, Rabi'ah, dan Abu Tsaur. Ibnu al-Mundzir memilih pendapat ini. Lihat, *al-Majmû'* VI/212.

dibayarkan ialah satu *mud* setiap hari. Ada yang mengatakan, cukup beberapa ciduk tangan seperti yang pernah dilakukan oleh Anas.

Perbedaan pendapat tersebut ini bertolak dari perbedaan dalam bacaan ayat seperti yang telah kami kemukakan sebelumnya. Maksudnya ialah bacaan orang yang membaca, "*Dan atas orang-orang yang memaksakan diri menjalaninya...*" Ulama-ulama yang mewajibkan untuk mengamalkan bacaan yang tidak ada dalam *mushaf,* namun berlaku dari jalur perorangan-perorangan perawi yang bersifat adil, mereka mengatakan bahwa seorang kakek adalah termasuk mereka. Sementara ulama-ulama yang tidak mewajibkan untuk mengamalkannya, mereka memberlakukan status hukum orang sakit yang berkepanjangan sampai ia meninggal dunia.

Itulah ketetapan hukum bagi segolongan orang yang diperbolehkan berbuka. Adapun ketetapan hukum bagi segolongan orang yang seharusnya tidak boleh berbuka namun mereka berbuka, dalam masalah ini perhatian kita sepatutnya tertuju pada orang yang berbuka karena alasan bersetubuh, kepada orang yang berbuka bukan karena alasan bersetubuh, kepada orang yang berbuka karena alasan yang disepakati para ulama, dan kepada orang yang berbuka karena alasan yang diperselisihkan oleh para ulama. Maksudnya, hal itu bisa disamakan atau tidak. Berbuka seperti itu ada yang dilakukan karena alasan lupa, atau karena sengaja, atau karena kesadaran, atau karena paksaan.

Perihal orang yang berbuka karena melakukan hubungan seks dengan sengaja pada siang hari bulan Ramadhan, para ulama sepakat ia wajib meng*qadha'* puasanya dan membayar *kafarat*, berdasarkan hadits yang bersumber dari Abu Hurairah, sesungguhnya ia berkata,

جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُوْلَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: هَلَكْتُ يَا رَسُوْلَ اللَّهِ! فَقَالَ: مَا اَهْلَكَكَ؟ قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي فِي رَمَضَانَ، قَالَ: هَلْ تَجِدُ مَا تُعْتِقُ بِهِ رَقَبَةً؟ قَالَ: لَا، قَالَ: هَلْ يَسْتَطِيْعُ أَنْ تَصُوْمَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: هَلْ تَجِدُ مَا تُطْعِمُ بِهِ سِتِّيْنَ مِسْكِيْناً؟ قَالَ: لَا، ثُمَّ جَلَسَ، فَأُتِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِفُرَقٍ فِيْهِ تَمْرٌ، فَقَالَ: تَصَدَّقْ بِهَذَا، فَقَالَ: أَعَلَى أَفْقَرَ مِنِّي؟ فَمَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا أَهْلُ بَيْتٍ أَحْوَجُ إِلَيْهِ مِنَّا؟ قَالَ: فَضَحِكَ النَّبِيُّ حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ. ثُمَّ قَالَ: اِذْهَبْ فَأَطْعِمْهُ اَهْلَكَ

Seseorang datang kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dan berkata, "Hancur aku, wahai Rasulullah." Beliau bertanya, *"Apa yang membuatmu hancur?"* Ia menjawab, "Aku telah menyetubuhi istriku di siang hari Ramadhan." Beliau bertanya, *"Apakah kamu sanggup memerdekakan seorang budak?"* Ia menjawab, "Tidak." Beliau bertanya, *"Apakah kamu sanggup berpuasa dua bulan berturut-turut?"* Ia menjawab, "Tidak." Beliau bertanya, *"Apakah kamu mampu memberi makan enam puluh orang miskin?"* Ia menjawab, "Tidak." Kemudian ia duduk. Selanjutnya beliau muncul dengan membawa satu karung kurma seraya bersabda, *"Sedekahkan kurma ini."* Ia bertanya, "Apakah kepada orang yang lebih miskin daripada aku? Di kampung ini tidak ada keluarga yang lebih membutuhkannya daripada keluargaku." Mendengar itu beliau tersenyum sampai terlihat gigi serinya. Kemudian beliau bersabda, *"Pergilah dan berikan kurma itu kepada keluargamu."*[1561]

1561 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Kata al-Hâfizh, mereka juga meriwayatkannya dari hadits Aisyah.

Dari sini mereka lalu berselisih dalam beberapa masalah. Diantaranya:

- Apakah hukum *qadha'* dan *kafarat* untuk berbuka karena makan dan minum dengan sengaja sama seperti hukumnya karena bersetubuh atau tidak?
- Jika seseorang bersetubuh karena lupa, apa sanksi terhadapnya?
- Apa sanksi terhadap seorang wanita yang bersetubuh bukan karena dipaksa oleh suaminya?
- Apakah *kafarat* yang diwajibkan dalam hadits tadi penerapannya harus berurutan atau bisa dipilih?
- Kalau *kafarat*nya berupa memberi makan orang miskin, berapa banyak yang harus diberikan?
- Kalau persetubuhannya dilakukan beberapa kali, apakah *kafarat*nya harus berlipat ganda?
- Bolehkah *kafarat* berupa memberi makan orang miskin ditunda karena alasan kesulitan ekonomi orang yang bersangkutan, sehingga harus menunggu sampai ia mampu?

Ada pendapat kontroversial dari sebagian ulama, bahwa bersetubuh dengan sengaja tidak mewajibkan membayar *kafarat,* tetapi hanya mewajibkan meng*qadha'* saja. Mungkin mereka belum mendengar hadits tersebut, atau mungkin tidak ada keharusan di dalamnya. Sebab kalau ada keharusan, tentu orang yang mampu memerdekakan budak atau memberi makan enam puluh orang miskin diwajibkan berpuasa dua bulan berturut-turut. Kalau orang itu tidak mampu memerdekakan budak, tentunya dengan syarat ia sehat. Kalau saat itu ia sedang sakit, tentu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memberitahu kepadanya agar berpuasa dua bulan berturut-turut kalau sudah sehat.

Ada lagi pendapat kontroversial dari sebagian ulama yang lain. Kata mereka, orang yang bersetubuh tersebut hanya wajib membayar *kafarat,* karena yang disebutkan dalam hadits hanya *kafarat.* Qadha' yang wajib berdasarkan ayat Al-Qur'an adalah bagi orang yang diperbolehkan berbuka atau orang yang dilarang berpuasa. Sementara orang yang berbuka dengan sengaja, tidak ada *nash* yang mewajibkannya meng*qadha'* puasanya. Pendapat ini berdasarakan *qiyâs* yang menyamakannya dengan orang yang meninggalkan shalat karena sengaja sampai habis waktunya. Tetapi perselisihan dalam kedua masalah ini sangat langka. Perselisihan yang populer ialah perselisihan dalam masalah-masalah seperti yang telah kami kemukakan sebelumnya.

C. KAFARAT

1. Apakah Berbuka dengan Makan dan Minum Secara Sengaja Mewajibkan Membayar *Kafarat*?

Kata Imam Malik berikut murid-muridnya, Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, ats-Tsauri, dan beberapa ulama, orang berpuasa yang berbuka dengan makan secara sengaja wajib meng*qadha'* dan membayar *kafarat,* sebagaimana yang disebutkan dalam hadits di atas.[1562] Kata Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, sesungguhnya sanksi membayar *kafarat* hanya diberlakukan atas kasus berbuka karena melakukan hubungan seks saja.[1563]

Silang pendapat di antara para ulama ini bertolak dari perbedaan mereka dalam kebolehan meng*qiyâs*kan orang yang berbuka karena makan dan minum secara sengaja dengan orang yang berbuka melakukan hubungan seks. Ulama-ulama yang menganggap hal itu sebagai

1562 Lihat, *al-Kâfî* I/296 untuk pendapat Imam Malik. Dan lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1024 untuk pendapat Imam Abu Hanifah.

1563 Lihat, *al-Muhadzab* VI/291 untuk pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *Mukhtashar al-Kharqî* II/102 untuk pendapat Imam Ahmad. Dan lihat, al-Mu*h*alla VI/272 untuk pendapat ulama-ulama mazhab Zhahiri.

pelanggaran terhadap kehormatan puasa, mereka memberlakukan *kafarat* yang sama untuk keduanya. Dan ulama-ulama yang menganggap *kafarat* tersebut sebagai hukuman, mereka mengatakan bahwa yang lebih berat untuk dihukum ialah orang yang berbuka karena melakukan hubungan seks. Kendati melakukan hubungan seks, makan, dan minum sama-sama bentuk kejahatan yang mirip, tetapi pelanggaran berupa praktik hubungan seks dari segi pengekangan hawa nafsu dianggap lebih berat daripada pelanggaran berupa makan dan minum. Jadi, logis kalau untuk pelanggaran praktik hubungan seks dihukum dengan *kafarat*. Di samping itu agar orang-orang yang berpuasa bisa semakin dekat dalam menekuni syariat Islam, sehingga mereka menjadi orang-orang yang baik dan jujur, sebagaimana yang difirmankan oleh Allah *Ta'âla* dalam surat al-Baqarah ayat 183:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾

"Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa."

Kata mereka, sanksi hukuman *kafarat berat* hanya ditimpakan terhadap kasus hubungan seks saja, menurut ulama-ulama yang menggunakan pendekatan *qiyâs*. Jika menurut pendekatan selain *qiyâs*, maka sanksi hukuman praktik hubungan seks tidak bisa disamakan dengan sanksi hukuman makan dan minum. Riwayat yang dikemukakan oleh Imam Malik[1564] tentang:

أَنَّ رَجُلًا أَفْطَرَ فِي رَمَضَانَ فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْكَفَّارَةِ

"Seseorang yang berbuka di bulan Ramadhan, lalu Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruhnya untuk membayar *kafarat*," tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah*. Sebab kalimat si perawi *lalu ia berbuka* bersifat global.

2. Jika Seseorang Melakukan Hubungan Seks karena Lupa Kalau Sedang Berpuasa

Menurut Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah, ia tidak wajib meng*qadha'* dan tidak wajib membayar *kafarat* sama sekali.[1565] Menurut Imam Malik, ia hanya wajib meng*qadha'*, dan tidak wajib membayar *kafarat*.[1566] Dan menurut Imam Ahmad serta ulama-ulama dari madzab Zhâhiri, ia wajib meng*qadha'* sekaligus membayar *kafarat*.[1567]

Silang pendapat tentang *qadha'* bagi orang yang lupa tersebut karena adanya pertentangan antara pengertian lahiriah hadits dengan *qiyâs*. Dari segi *qiyâs*, orang melakukan hubungan seks karena lupa yang disamakan dengan orang yang meninggalkan shalat karena lupa, ia diwajibkan meng*qadha'* puasa, sebagaimana yang diwajibkan terhadap orang yang meninggalkan shalat karena lupa berdasarakan *nash*.

Adapun hadits yang pengertian lahiriahnya bertentangan dengan *qiyâs* tersebut ialah hadits

1564 Diriwayatkan oleh Imam Malik bersumber dari Abu Hurairah, *"Sesungguhnya seseorang berbuka di bulan Ramadhan, lalu Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menyuruhnya untuk membayar kafarat dengan memerdekakan seorang budak, atau berpuasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan enam puluh orang miskin."* Ia berkata, *"Aku tidak sanggup."* Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* lalu membawakan satu bejana kurma seraya bersabda, *"Ambil ini dan sedekahkan."* Ia berkata, *"Wahai Rasulullah, saya tidak akan menemukan orang yang lebih membutuhkan ini daripada saya sendiri."* Beliau tersenyum lebar sehingga deretan gigi depannya terlihat jelas. Kemudian beliau bersabda, *"Makanlah ini."* Lihat, *al-Muwatha'* I/296.

1565 Lihat, *al-Majmû'* VI/286. Yang berpendapat seperti ini ialah Hasan al-Bashri, Mujahid, Abu Hanifah, Ishak, Abu Tsaur, Dawud, Ibnu al-Mundzir, dan lainnya. Kata Atha', al-Auza'i, dan al-Laits, wajib meng*qadha'* untuk kasus melakukan hubungan seks karena lupa, bukan kasus makan. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/542 untuk pendapat Imam Abu Hanifah.

1566 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy Syar'iyyah*, hal. 129.

1567 Lihat, *Muktashar al-Kharqî Ma'a al-Mughnî* II/120. Ini yang ditetapkan oleh Imam Ahmad, Atha', dan Ibnu al-Majisyun.

yang diriwayatkan oleh al-Bukhâri dan Muslim dari Abu Hurairah, ia berkata, "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ فَأَكَلَ أَوْ شَرِبَ فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ

"Barangsiapa lupa kalau dia sedang berpuasa lalu makan dan minum, hendaklah ia menyempurnakan puasanya, karena sesungguhnya ia diberi makan dan minum oleh Allah."[1568]

Hadits ini diperkuat oleh hadits lain yang bersifat umum, yakni sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* "Dihilangkan dari umatku beban dosa karena khilaf dan lupa serta sesuatu yang mereka dipaksa atasnya."[1569]

Dari sini muncul perselisihan pendapat di antara para ulama tentang orang mengira matahari sudah terbenam sehingga ia lalu berbuka, namun belakangan ternyata belum, apakah ia wajib meng*qadha`* puasanya atau tidak? Hal itu karena ia khilaf, dan hukum orang yang khilaf serta orang yang lupa itu sama. Dan lupa seperti yang telah kami kemukakan tadi dapat menggugurkan kewajiban *qadha`*. *Wallâhu a'lam.*[1570]

Apabila dipahami bahwa hukum asalnya adalah orang lupa tidak wajib *qadha`*, kecuali bila ada dalil yang mewajibkannya, maka orang berbuka karena lupa tidak wajib *qadha`*, karena tidak ada dalil yang mewajibkannya. Lain halnya dengan lupa dalam mengerjakan salat yang wajib *qadha`*.

Jika dipahami bahwa *hukum asal* orang lupa wajib meng*qadha`*, kecuali bila ada dalil yang menghapus kewajiban tersebut, maka dalil yang menghapus kewajiban tersebut ada, yaitu hadits Abu Hurairah yang isinya membebaskan

---

1568 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Diriwayatkan boleh al-Hakim bersumber dari Abu Hurairah, *"Barangsiapa yang berbuka pada bulan Ramadhan karena lupa, maka ia tidak wajib mengqadha` dan juga tidak wajib membayar kafarat."* Ini hadits *shahîh*. Lihat, *Bulûgh al-Marâm Ma'a Subûl as-Salâm* II/160.
Kata an-Nawawi, menurut kami, melanggar hal-hal yang menafikan puasa karena lupa itu tidak membatalkan. Demikian pendapat Hasan al-Bashri, Mujahid, Abu Hanifah, Ishak, Abu Tsaur, Dawud, Ibnu al-Mundzir, dan lainnya. Kata Atha', al-Auza'i, dan al-Laits, wajib meng*qadha`* untuk kasus melakukan hubungan seks karena lupa, bukan untuk kasus makan. Kata Rabi'ah dan Imam Malik, puasa orang yang melakukan hubungan seks, makan, dan yang lain hukumnya batal. Ia wajib meng*qadha`*, bukan membayar *kafarat*. Dan kata Imam Ahmad, melakukan hubungan seks karena lupa wajib meng*qadha`* puasa dan membayar *kafarat*. Tetapi bukan untuk kasus makan. Lihat, *al-Majmû'* VI/186.

1569 Takhrijnya sudah dikemukakan sebelumnya.

1570 Kata an-Nawawi, orang yang makan atau minum atau melakukan hubungan seks karena mengira matahari sudah terbenam, atau matahari belum terbit, ternyata belakangan yang terjadi adalah sebaliknya, maka ia wajib meng*qadha`*. Demikian pendapat Ibnu Abbas, Mu'awiyah bin Abu Sufyan, Atha', Sa'id bin Jubair, Mujahid, az-Zuhri ats-Tsauri, Ibnu al-Mundzir, Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Ahmad, Abu Tsaur, dan mayoritas ulama.
Menurut Ishak bin Rahawaih dan Dawud, puasanya sah dan tidak wajib meng*qadha`* Ini pendapat yang dikutip dari Atha', Urwah bin az-Zubair, Hasan al-Bashri, dan Mujahid. Mereka berdasarkan hadits, *"Dihilangkan beban kewajiban agama dari umatku..."*
Para ulama yang berpendapat pertama berpedoman pada ayat, "...sampai tampak jelas olehmu benang putih dari benang merah, yakni fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa sampai malam." Dan orang itu sudah makan pada siang hari.
Mereka juga berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh al-Baihaqi berikut *isnâd*nya bersumber dari Ibnu Mas'ud, sesungguhnya ia ditanya tentang seseorang yang makan sahur karena mengira masih waktu malam, padahal sudah terbit fajar. Ia menjawab, *"Barangsiapa yang sudah makan pada permulaan siang hari, hendaklah ia makan seterusnya."* Artinya, bahwa orang itu telah berbuka. Hadits senada juga diriwayatkan oleh al-Baihaqi bersumber dari Abu Sa'id al-Khudri.
Dan juga berdasarkan pada hadits Hisyam bin Urwah dari Fatimah binti al-Mundzir dari Asma' binti Abu Bakar ash-Shiddiq *radhiyallahu 'anhu*, ia berkata, *"Pada zaman Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam kami berbuka pada suatu hari yang berawan. Kemudian terbit matahari."* Hisyam ditanya, *"Apakah mereka disuruh untuk mengqadha`?"* Hisyam menjawab, *"Tentu saja."* Diriwayatkan oleh Bukhâri dalam *Shahîh al-Bukhârî*.
Diriwayatkan oleh Imam Syafi'i dari Malik bin Anas dari Zaid bin Aslam dari saudaranya si Khalid bin Aslam, sesungguhnya Umar bin al-Khathab *radhiyallahu 'anhu* berbuka di bulan Ramadhan pada suatu hari berawan. Ia mengira hari sudah sore dan matahari sudah terbenam. Lalu muncul seseorang dan berkata, *"Wahai Amirul Mukminin, matahari masih belum terbenam."* Umar berkata, *"Kalau begitu harus mengqadha`. Kami tadi sudah berijtihad."* Lihat, *al-Majmû'* VI/268. Lihat, *al-Mughnî* II/126. Dan lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/556 untuk pendapat Imam Abu Hanifah.
Seperti yang kita lihat, yang benar ialah pendapat mayoritas ulama. Beda antara orang ini dengan orang yang lupa, karena orang ini masih memungkinkan untuk meyakini bahwa matahari belum terbenam, tetapi ia mengabaikannya. Sehingga untuk itu ia harus meng*qadha`*. Sementara orang yang lupa tidak memungkinkan hal tersebut.

sanksi hukuman dari orang yang lupa. Kecuali kalau ada orang yang mengatakan, sesungguhnya lupa dalam berbuka itu sama dengan lupa dalam ibadah-ibadah yang lain pada umumnya, kecuali bila lupa berbuka itu disamakan dengan lupa shalat, maka wajib meng*qadha'*. Namun, penyamaan *qadha* puasa dengan shalat karena lupa seperti ini dinilai lemah. Menurut mayoritas ulama, meng*qadha'* itu terikat dengan jenis-jenis ibadah yang ditentukan. Jadi, tidak bisa diberlakukan secara umum untuk segala jenis ibadah.

Pendapat yang mewajibkan meng*qadha'* dan membayar *kafarat* atas pelanggaran melakukan hubugan seks karena lupa, adalah pendapat yang lemah. Soalnya alasan lupa itu menggugurkan sanksi hukuman. Mungkin pendapat ini hanya mengambil sifat-sifat umum yang ada dalam hadits di atas tanpa merinci, apakah hubungan seks yang dilakukan oleh seseorang yang datang kepada Nabi itu karena lupa atau sengaja. Mengingat tidak ada rincian, maka *kafarat* tetap berlaku untuk orang yang melakukannya karena sengaja maupun yang karena lupa. Tetapi ulama-ulama yang mewajibkan *kafarat* atas orang ber*ihrâm* yang membunuh binatang buruan karena lupa, hal itu tidak jelas dasarnya. Yang berdasarkan *nash* ialah, bahwa *kafarat* berlaku untuk orang yang melakukan pelanggaran dengan sengaja. Seharusnya ulama-ulama mazhab Zhâhiri berpegang pada hadits yang telah disepakati oleh al-Bukhâri dan Muslim, yakni bahwa *kafarat* hanya wajib atas pelaku pelanggaran dengan sengaja, sampai ada dalil lain yang menunjukkan bahwa *kafarat* juga diwajibkan atas pelaku pelanggaran karena lupa. Atau seharusnya mereka berpegang pada sabda Nabi yang bersifat umum, "Umatku diampuni karena melakukan kekhilafan dan lupa", sampai ada dalil lain yang men*takhsîsh*.

Tetapi kedua kelompok ulama yang berbeda pendapat tersebut tidak memiliki dasar yang jelas. Pengertian umum dalam hadits tentang seorang dusun yang datang kepada Nabi tersebut bukan merupakan hujjah. Pendapat sebagian ulama *ushûl* bahwa tidak menerangkan secara rinci berbagai pendapat tentang puasa dalam pandangan syariat, adalah pendapat yang lemah.

3. Kewajiban Membayar *Kafarat* atas Seorang Istri yang Melakukan Hubungan Seks dengan Sukarela

Perihal perbedaan pendapat di antara para ulama tentang kewajiban membayar *kafarat* atas seorang wanita yang melakukan hubungan seks dengan sukarela, menurut Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya dan Imam Malik berikut murid-muridnya, ia wajib membayar *kafarat*.[1571] Sementara menurut Imam Syafi'i dan Dawud, ia wajib membayar *kafarat*.[1572]

1571 Lihat, *al-Kâfî* I/297.
Kata Ibnu Abdul Barr, jika seseorang melakukan hubungan seks dengan istrinya secara suka sama suka, si istri juga harus membayar *kafarat* untuk dirinya, di samping harus meng*qadha'* puasanya. Menurut Imam Malik dan murid-muridnya, ia tidak cukup hanya dengan satu *kafarat* saja. Tetapi jika ia memaksa istrinya, ia harus membayar *kafarat* si istri secara penuh di samping *kafarat* untuk dirinya. Ini inti pendapat Imam Malik dan sebagian besar muridnya. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/552. Dan lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1024.

1572 Imam Syafi'i memiliki tiga versi pendapat. *Pertama,* ini yang paling *shahîh*, yang wajib membayar *kafarat* hanya si suami saja, bukan si istri. *Kedua,* si suami wajib membayar satu *kafarat* untuk dirinya dan istrinya. *Ketiga,* si suami wajib membayar *kafarat*, dan si istri juga wajib membayar *kafarat*. Lihat, *al-Majmû'* VI/298.
Imam Ahmad memiliki dua versi pendapat. *Pertama,* si suami wajib membayar *kafarat*. Ini pendapat pilihan Abu Bakar dan juga pendapat Imam Malik, Imam Abu Hanifah, Abu Tsaur, dan Ibnu al-Mundzir. *Kedua,* si istri tidak wajib membayar *kafarat*. Ini pendapat al-Hasan, kalau si istri juga suka. Tetapi kalau dipaksa, ia tidak wajib membayar *kafarat*, dan hanya wajib meng*qadha'*. Ini juga pendapat ats-Tsauri, al-Auza'i, dan ulama-ulama rasionalis. Sama dengan hal itu ialah kalau si suami melakukan hubungan seks saat istri sedang tidur. Menurut Imam Malik, si istri wajib meng*qadha'* tanpa membayar *kafarat*. Dan untuk istri yang dipaksa, ia harus meng*qadha'* dan juga membayar *kafarat*.
Kata Imam Syafi'i, Abu Tsaur, dan Ibnu al-Mundzir, jika si suami memaksa disertai ancaman sehingga si istri menurut, maka seperti pendapat kami. Lihat, *al-Mughnî* II/122.

Munculnya silang pendapat tersebut, disebabkan ada pertentangan antara lahirah hadits dengan *qiyâs*. Hal itu karena dalam hadits tersebut Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tidak menyuruh seorang wanita membayar *kafarat*. Menurut *qiyâs*, sesungguhnya si wanita sama dengan laki-laki kalau keduanya sama-sama sudah *mukallaf*.

4. Apakah Kafarat Ini Berlaku Secara Berurutan atau Boleh Memilih?

Yang dimaksud berurutan ialah orang yang bersangkutan tidak boleh melakukan urutan kedua kalau ia sanggup melakukan urutan yang pertama. Dan yang dimaksud dengan memilih ialah memilih salah satu yang diinginkan, tanpa harus berurutan. Dalam hal ini para ulama juga berselisih pendapat. Kata Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, ats-Tsauri, dan ulama-ulama Kufah, sanksi *kafarat* harus diurut. *Pertama* ialah memerdekakan budak. Jika tidak mampu, maka berpuasa dua bulan berturut-turut. Dan jika tidak mampu, maka memberi makan orang-orang miskin.[1573] Menurut versi pendapat Imam Malik[1574] lainnya seperti yang dikutip oleh Ibn al-Qasim, sangat dianjurkan memilih sanksi *kafarat* memberi makan orang-orang miskin daripada memerdekakan budak, dan berpuasa dua bulan berturut-turut.

Penyebab timbulnya perbedaan pendapat di antara para ulama tentang kewajiban sanksi *kafarat* secara berurutan ini, karena pertentangan pengertian lahiriah hadits dengan *qiyâs*. Hadits tentang seorang dusun yang datang untuk mengaku kepada Nabi kalau ia telah melakukan hubungan seks dengan istrinya di siang hari bulan Ramadhan seperti yang telah penulis kemukakan sebelumnya, secara lahiriah menunjukkan bahwa sanksi *kafarat* harus berurutan. Soalnya beliau bertanya kepadanya tentang bentuk *kafarat* yang ia sanggupi secara berurutan. Dan hadits yang diriwayatkan oleh Imam Malik,

أَنَّ رَجُلًا أَفْطَرَ فِي رَمَضَانَ فَأَمَرَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُعْتِقَ رَقَبَةً أَوْ يَصُوْمَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ يُطْعِمَ سِتِّيْنَ مِسْكِيْناً

"Sesungguhnya seseorang mengaku telah berbuka pada siang hari di bulan Ramadhan. Oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ia lalu disuruh untuk memerdekaan budak, atau berpuasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan enam puluh orang miskin" ini secara lahiriah menunjukkan boleh memilih sanksi *kafarat*. Sekalipun misalnya kalimat atau dalam hadits tadi berasal dari para perawi, namun mereka adalah orang-orang yang lebih mengetahui akan pengertian situasi dan kondisi serta konotasi-konotasi ucapan.

Adapun *qiyâs-qiyâs* yang bertentangan dalam masalah ini, terkadang menyamakan *kafarat* tersebut dengan *kafarat zhihâr*, dan terkadang menyamakannya dengan *kafarat* sumpah. Tetapi lebih dekat kepada *kafarat zhihâr* daripada kepada *kafarat* sumpah. Penyebutan *kafarat* secara berurutan adalah kalimat dari perawi.

Pendapat Imam Malik yang menganjurkan memilih *kafarat* memberi makan orang miskin yang bertentangan dengan lahiriah hadits, kare-

1573 Lihat, *al-Muhadzab Ma'a al-Majmû'* VI/295. Dan lihat, catatan pinggir *ad-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr* II/412 untuk pendapat Imam Abu Hanifah. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/127. Menurut pendapat populer dari Imam Ahmad, urut-urutan *kafarat* bersetubuh di bulan Ramadhan itu sama seperti *kafarat zhihâr*. Kata Ibnu Qudamah, ini adalah pendapat mayoritas ulama yang dijadikan pegangan oleh ats-Tsauri, al-Auza'i, Imam Syafi'i, dan ulama-ulama rasionalis. Dan menurut versi pendapatnya yang lain, boleh memilih antara memerdekakan budak, berpuasa, dan memberi makan. Apa pun yang dipilih sudah dianggap cukup.

1574 Kata Ibnu Abdul Barr, *kafarat* dalam pelanggaran ini ialah memerdekakan budak, atau puasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan enam puluh orang miskin. Imam Malik menganjurkan untuk memberi makan. Lihat, *al-Kâfî* I/296.

na ia menggunakan pendekatan jalur *qiyâs*. Sebab menurutnya, puasa yang ditinggalkan dan diganti dengan pemberian makanan itu lebih tepat daripada diganti dengan yang lain, berdasarkan dalil ayat yang telah disebutkan sebelumnya.

Itulah sebabnya Imam Malik dan beberapa ulama lainnya menganjurkan untuk memberi makan orang-orang miskin atas nama orang yang meninggal dunia tetapi masih punya tanggungan utang puasa.

Ini seolah-olah termasuk bab mengunggulkan *qiyâs* yang didukung *ushûl* atas hadits yang tidak didukung oleh *ushûl.*

5. Jumlah Orang yang Harus Diberi Makan

Perihal yang diperselisihkan oleh para ulama tentang jumlah orang yang harus diberi makan, menurut Imam Malik, dan Imam Syafi'i berikut murid-muridnya, ialah enam puluh orang miskin. Masing-masing satu *mud* ukuran Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.*[1575] Menurut Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya, yaitu enam puluh orang miskin. Masing-masing minimal dua *mud* ukuran Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* atau masing-masing setengah *sha'*.[1576]

Silang pendapat ini karena ada pertentangan antara hadits dengan *qiyâs*. *Qiyâs*nya ialah menyamakan *fidyah* ini dengan *fidyah* menyakiti orang lain yang telah ditetapkan nashnya. Dan haditsnya ialah riwayat tentang *kafarat* yang menyatakan bahwa satu karung kurma yang dibawa pulang oleh lelaki yang menemui Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berisi lima belas *sha'*. Tetapi ini tidak berarti menunjukkan bahwa lima belas *sha'* untuk diberikan kepada tiap-tiap orang miskin. Melainkan menunjukkan bahwa gantinya puasa ialah *kafarat* sebanyak itu.

6. *Kafarat* Dibayar Berkali-Kali karena Pelanggarannya Juga Dilakukan Berkali-kali

Kafarat dibayar berkali-kali karena pelanggarannya juga dilakukan berkali-kali. Dalam hal ini para ulama sepakat, orang yang melakukan hubungan seks ketika ia sedang berpuasa di bulan Ramadhan, dan ia sudah membayar *kafarat,* namun di hari lain ia melakukannya lagi, maka ia wajib membayar *kafarat* lagi.[1577] Orang yang melakukan hubungan seks beberapa kali dalam sehari, *kafarat*nya hanya sekali.[1578] Yang mereka perselisihkan ialah, orang yang melakukan hubungan seks pada suatu hari, tetapi sebelum membayar *kafarat*nya ia melakuan hubungan seks lagi pada hari berikutnya. Kata Imam Malik, Imam Syafi'i, dan beberapa ulama lainnya, ia harus membayar *kafarat* untuk setiap hari-

1575 Lihat, *al-Kâfî* I/296 untuk pendapat Imam Malik. Lihat, *Raudhah at-Thâlibîn* II/280 untuk pendapat Imam Syafi'i. Dan lihat, *al-Mughnî* II/129 untuk pendapat Imam Ahmad.

1576 Seperti zakat fitrah sebanyak setengah *sha'* gandum atau *sha'* sya'ir atau satu *sha'* kurma. Lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* II/967, 1024.

1577 Kata an-Nawawi, orang yang melanggar hubungan seks dua hari atau beberapa hari, menurut pendapat kami ia wajib membayar *kafarat* untuk setiap harinya. Demikian menurut Imam Malik, Dawud, dan Imam Ahmad dalam salah satu versi pendapatnya. Kata Imam Abu Hanifah, jika ia melanggar pada hari kedua, sebelum membayar *kafarat* untuk pelanggaran hari pertama, ia cukup membayar satu *kafarat* saja. Jika ia melanggar untuk dua Ramadhan, cukup dibayar satu Ramadhan saja. Tetapi menurut versi pendapat yang lain dari Imam Ahmad, harus membayar *kafarat* dua kali, sama seperti masalah hukuman had. Lihat, *al-Majmû'* VI/202. Dan lihat, *al-Mughnî* II/122. Kata Ibnu Qudamah, jika pelanggaran bersetubuh dilakukan dua hari, maka *kafarat*nya juga dua.

1578 Kata an-Nawawi, orang yang melakukan hubungan seks beberapa kali dalam sehari di bulan Ramadhan, menurut kami ia harus membayar *fidyah* satu kali saja untuk hubungan seks yang pertama. Demikian pendapat Imam Abu Hanifah dan Imam Malik. Kata Imam Ahmad, jika ia melakukan hubungan seks yang kedua, sementara yang pertama belum dibayar *kafarat*nya, maka ia harus membayar *kafarat* lagi. Lihat, *al-Majmû'* VI/201. Kata Ibnu Qudamah, dalam kasus tadi mungkin ia melakukannya dalam satu hari atau dalam dua hari. Jika dalam dua hari, ada dua versi pendapat. *Pertama*, cukup membayar *kafarat* satu kali. Ini pendapat pilihan Abu Bakar, az-Zuhri, al-Auza'i, dan para ulama ahli pikir. *Kedua,* harus membayar *kafarat* dua kali. Ini pendapat al-Qadhi, Imam Malik, al-Laits, Imam Syafi'i, Ibnu al-Mundzir, Atha', dan Makhul. Jika setelah membayar *kafarat*, lalu melakukan hubungan seks lagi, dan itu dilakukan dalam dua hari, maka ia harus membayar *kafarat* dua kali. Begitu sebaliknya. Demikian pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/132-133.

nya.[1579] Dan menurut Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, ia hanya membayar satu *kafarat,* asalkan *kafarat* untuk pelanggaran yang pertama belum dibayar.[1580]

Penyebab timbulnya perbedaan pendapat dalam masalah ini, karena sebagian mereka menyamakan *kafarat* tersebut dengan *hadd* atau hukuman berzina, dan sebagian yang lain tidak menyamakannya. Ulama-ulama yang menyamakannya dengan hukuman berzina mengatakan, bahwa *kafarat* tersebut hanya dibayar sekali, walaupun hubungan seks dilakukan beberapa kali dalam beberapa hari. Dengan catatan, asal *kafarat* untuk pelanggaran pada hari pertama belum dibayar. Ini sama dengan kasus orang yang berzina beberapa kali, maka hukuman *hadd*nya hanya sekali, asalkan ia belum pernah dihukum *hadd.* Dan ulama-ulama yang tidak menyamakannya dengan hukuman berzina mengatakan, bahwa ia harus membayar *kafarat* setiap hari. Jika ada beberapa hari, ia wajib membayar *kafarat* sesuai dengan jumlah harinya. Mereka membedakan *kafarat* ini dengan *hadd* berzina, karena tujuan *kafarat* ini ialah untuk mendekatkan diri kepada Allah. Sementara tujuan hukuman berzina adalah murni melaksanakan hukuman.

7. Apakah Seseorang yang Sedang dalam Kesulitan Ekonomi Wajib Memberikan *Fidyah* Makan Begitu Ia Mengalami Kemudahan

Apakah seseorang yang sedang dalam kesulitan ekonomi wajib memberikan *fidyah* makan begitu ia mengalami kemudahan? Menurut al-Auza'i, jika sedang dalam kesulitan ekonomi tidak apa-apa ia menundanya.[1581] Imam Syafi'i dalam masalah ini berpendapat ganda.

Yang menjadi sebab timbulnya perbedaan pendapat dalam masalah ini ialah bahwa hal itu dihukumi sebagai sesuatu yang bersifat implisit. Artinya, hal itu bisa disamakan dengan masalah utang, sehingga begitu mampu orang yang bersangkutan wajib memenuhi tanggungannya. Dan juga bisa dikatakan bahwa seandainya hal itu wajib dilakukan seketika, tentu Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* sudah menjelaskannya. Itulah tentang berbuka yang disepakati hukumnya.

8. Berbuka yang Diperdebatkan Hukumnya

Adapun tentang berbuka yang diperdebatkan hukumnya sebagian ulama ada yang mewajibkan untuk meng*qadha'* dan membayar *kafarat,* dan sebagian lagi ada yang hanya mewajibkan untuk meng*qadha'* saja. Contohnya seperti ulama-ulama yang berpendapat bahwa puasa batal karena berbekam, meminum, menelan kerikil, dan lain sebagainya. Dan

1579 Kata an-Nawawi, teman-teman kami sepakat, jika seseorang melakukan hubungan dengan istrinya dalam dua hari atau beberapa hari, ia harus membayar *kafarat* untuk setiap harinya, baik ia sudah membayarnya untuk hari yang pertama atau belum. Lihat, *al-Majmû'* VI/201. Ini juga pendapat Imam Malik, Dawud, dan Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/122, dan *al-Mudûnah* I/191. Kata Imam Malik, jika seseorang bersetubuh dengan istrinya dalam beberapa hari di bulan Ramadhan, masing-masing harus membayar *kafarat* untuk setiap harinya, jika si istri melakukannya dengan sukarela. Tetapi jika dipaksa, si suami wajib membayar *kafarat* untuk dirinya sendiri dan untuk istrinya. Sementara si istri wajib meng*qadha'* puasanya.

1580 Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1022. Demikian pendapat ath-Thahawi.

1581 Ini juga menurut salah satu versi pendapat Imam Ahmad. Dalilnya ialah, ketika Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* memberikan kurma kepada orang dusun, lalu ia memberitahukan bahwa ia adalah orang yang paling membutuhkan kurma tersebut, beliau bersabda kepadanya, *"Berikan ini kepada keluargamu, dan beliau tidak menyuruhnya untuk membayar kafarat lagi."* Tetapi kata az-Zuhri, harus membayar *kafarat.* Dalil tersebut hanya berlaku pada orang dusun tersebut saja. Buktinya ia memberitahukan kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bahwa ia miskin sebelum beliau memberikan kurma. Lagi pula ini *kafarat* wajib yang tidak bisa hilang karena alasan tidak mampu. Sama seperti *kafarat-kafarat* yang lain. Ini juga pendapat Imam Ahmad versi lain. Dan juga pendapat Imam Abu Hanifah, ats-Tsauri, dan Abu Tsaur. Lihat, *al-Mughnî* II/122. Kata Imam Malik, jika seseorang tidak mampu membayar *kafarat,* itu tetap dalam tanggungannya. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy Syar'iyyah,* hal. 120.

contoh untuk musafir misalnya ia makan dan minum pada hari pertama keberangkatannya, menurut ulama-ulama yang tidak memboleh-kan berbuka pada hari itu. Dalam masalah ini terjadi perselisihan pendapat. Menurut Imam Malik, orang-orang yang berbuka seperti itu ia wajib meng*qadha`* dan membayar *kafarat.*

Dalam hal ini, sebagian besar murid Imam Malik dan para ulama *Amshâr* tidak setuju pada pendapat Imam Malik.[1582] Kewajiban meng*qa-dha`* dan membayar atas orang yang minum tidak disetujui oleh Abu Tsur, al-Auza'i, dan ulama-ulama yang lain. Yang mereka setujui ialah hanya kewajiban meng*qadha`*.[1583] Sebab, yang mengatakan kalau berbekam dapat mem-batalkan puasa hanya Atha' saja.[1584]

Perbedaan pendapat ini terjadi karena tidak adanya ketegasan, apakah puasanya batal atau tidak. Sebagian ulama menganggap batal, dan sebagian yang lain menganggap tidak batal. Itu-lah yang kemudian menimbulkan perbedaan hukum. Mengingat statusnya yang tidak jelas atau diperselisihkan, menurut mayoritas ulama tidak wajib membayar *kafarat.* Namun hanya wajib meng*qadha`*.

Kata Imam Abu Hanifah, orang yang senga-ja berbuka ia tidak wajib membayar *kafarat,* jika belakangan ada alasannya. Contohnya seperti seorang wanita yang sengaja berbuka, lalu be-lakangan ia mengalami haid. Atau orang sehat yang sengaja berbuka, lalu belakangan ia jatuh sakit. Atau orang yang tidak bepergian yang sengaja berbuka, lalu belakangan ia bepergian. Dalam contoh-contoh kasus seperti itu tidak ada kewajiban membayar *kafarat.* Yang diwa-jibkan membayar *kafarat* ialah orang yang ber-buka karena menghina syariat. Dan orang yang berani menghina syariat ia wajib membayar *kafarat.* Demikian pendapat Imam Malik dan Imam Syafi'i.[1585]

1582 Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 120. Kata Ibnu Juzai, para ulama berbeda pendapat tentang kewajiban membayar *kafarat* atas orang yang sengaja muntah-muntah, dan orang yang sengaja menelan benda yang tidak biasa dimakan. Lihat, *al-Kâfî* I/229.

1583 Kata an-Nawawi, orang yang sengaja muntah di bulan Ramadhan, menurut kami hukum puasanya batal, namun tidak wajib membayar *kafarat.*
Kata Ibnu al-Munzdir, para ulama sepakat bahwa orang yang sengaja muntah, maka hukum puasanya batal. Menurut Ali, Ibnu Umar, Zaid bin Arqam, Alqamah, az-Zuhri, Imam Malik, Imam Ahmad, Ishak, dan para ulama ahli pikir, ia tidak wajib membayar *kafarat*, tetapi harus meng*qadha`*. Menurut Atha' dan Abu Tsaur, ia wajib meng*qadha`* dan membayar *kafarat.* Saya cenderung pada pendapat pertama. Tetapi untuk orang yang terpaksa harus muntah, menurut Ali, Ibnu Umar, Zaid bin Arqam, Imam Malik, ats-Tsauri, al-Auza'i, Imam Ahmad, Ishak, dan para ulama rasionalis, puasanya tidak batal. Saya juga cenderung pada pendapat ini.
Dalam masalah ini pendapat al-Hasan al-Bashri ada dua. Yang pertama, batal. Dan yang kedua, tidak batal. Demikian yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dan an-Nawawi. Menurut Ibnu Mas'ud dan Ibnu Abbas, seperti yang dikutip oleh al-Abdari, sengaja muntak tidak membatalkan puasa. Dalam masalah ini di kalangan murid-murid Imam Malik terjadi perbedaan pendapat. Kata Imam Ahmad, jika muntahnya cukup banyak hukumnya batal. Lihat, *al-Majmû'* VI/281, 282. Dan lihat, *al-Mughnî* III/117.

1584 Lihat, *al-Majmû'* VI/318. Kata an-Nawawi, tidak batal puasa orang yang berbekam dan yang membekam. Demikian pendapat Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Anas bin Malik, Sa'id bin al-Khudri, Ummu Salamah, Sa'id bin al-Musayyab, Urwah bin az-Zubair, asy-Syu'bi, Ibrahim an-Nakha'i, Imam Malik, ats-Tsauri, Imam Abu Hanifah, Dawud, dan yang lain.
Kata penulis kitab *al-Ḥâwî*, ini pendapat sebagian besar sahabat.
Menurut sebagian ulama, berbekam itu membatalkan puasa. Demikian pendapat Ali bin Abu Thalib, Abu Hurairah, Aisyah, Hasan al-Bashri, Ibnu Sirin, Atha', al-Auza'i, Imam Ahmad, Ishak, Ibnu al-Mundzir, dan Ibnu Khuzaimah. Kata Imam Ahmad dan Ishak, seperti yang dikutip oleh al-Khithabi, puasa orang yang berbekam dan yang membekam sama-sama batal. Mereka wajib meng*qadha`*, dan tidak wajib membayar *kafarat.*
Kata Atha', orang yang berbekam di bulan Ramadhan, wajib meng*qadha`* dan membayar *kafarat.* Mereka berpedoman pada hadits Tsauban, ia berkata, aku pernah mendengar Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Batal puasa orang yang berbekam dan orang yang membekam."* Diriwayatkan oleh Abu Dawud, an-Nasa`i, dan Ibnu Majah dengan *isnâd-isnâd* yang *shaḥîḥ*, dan *isnâd* Dawud atas syarat Muslim. Lihat, *al-Majmû'* VI/118-119. Dan lihat, *al-Majmû'* II/102.

1585 Menurut versi pendapat yang populer dari Imam Malik, wajib hukumnya membayar *kafarat* besar untuk setiap pembatalan puasa karena suatu perbuatan maksiat. Lihat, *al-Madûnah* I/185, 192.
Adapun menurut Imam Syafi'i, jika seseorang sengaja makan atau minum atau mengkonsumsi apa saja yang dilarang, ia hanya wajib meng*qadha`* saja, dan tidak wajib membayar *kafarat* besar. Lihat, *al-Majmû'* VI/292.

Dari sini Imam Malik hanya mewajibkan meng*qadha`* saja terhadap orang yang masih makan dalam keadaan ragu apakah sudah tiba waktu fajar atau belum. Begitu pula yang berlaku bagi orang yang sudah makan dalam keadaan ragu apakah sudah tiba waktu maghrib atau belum.[1586] Kata mayoritas ulama, orang yang sedang meng*qadha`* puasa Ramadhan lalu sengaja berbuka, maka ia tidak wajib membayar *kafarat*, karena ia tidak dianggap meremehkan kehormatan bulan Ramadhan. Tetapi Qatadah mewajibkan meng*qadha`* sekaligus membayar *kafarat*. Kata Ibnu al-Qasim dan Ibnu Wahab, ia wajib berpuasa dua hari, karena di*qiyâs*kan dengan ibadah haji yang batal.[1587] Menurut kesepakatan para ulama, sunnah hukumnya mengakhirkan sahur dan menyegerakan berbuka, berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,*

مَا زَالَ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا عَجَّلُوْا الْفِطْرَ وَأَخَّرُوْا السَّحُوْرَ

"Manusia selalu dalam kebajikan selagi mereka mau menyegerakan berbuka dan menangguhkan sahur."[1588]

Sabda beliau,

تَسَحَّرُوْا فَإِنَّ السَّحُوْرَ بَرَكَةٌ

"Makanlah sahur, karena sesungguhnya dalam makan sahur ada berkah."[1589]

Dan sabda beliau,

فَصْلُ مَا بَيْنَ صِيَامِنَا وَصِيَامِ أَهْلِ الْكِتَابِ أَكْلَةُ السَّحَرِ

"Batas pemisah antara puasa kita dengan puasa kaum Ahli kitâb ialah makan sahur."[1590]

Menurut mayoritas ulama, di antara yang dianjurkan bahkan ditekankan dalam puasa ialah menahan lisan dari berkata kotor dan keji, berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,*

Apa yang dikemukakan oleh penulis adalah sesuai dengan pendapat Imam Syafi'i tentang orang yang melakukan hubungan seks dengan sengaja. Kata an-Nawawi, jika seseorang membatalkan puasanya karena melakukan hubungan seks, lalu ia bepergian pada hari itu juga, menurut pendapat yang kuat ia tetap wajib membayar *kafarat*. Demikian pendapat mayoritas ulama. Jika seseorang yang sehat membatalkan puasanya karena melakukan hubungan seks, lalu ia jatuh sakit pada hari itu juga, menurut pendapat yang *shahîh* ia juga tetap wajib membayar *kafarat*. Jika seseorang membatalkan puasanya dengan melakukan hubungan seks, tetapi belakangan ia gila atau mengalami haid atau meninggal dunia pada hari itu juga, menurut pendapat yang *shahîh* ia tidak wajib membayar *kafarat*, karena sudah tidak ada peluang untuk berpuasa. Berbeda dengan orang yang sakit. Lihat, *al-Majmû'* VI/205.
Dalam masalah makan, minum, dan hubungan seks, seperti yang telah kami kemukakan, pendapat Imam Ahmad sama seperti pendapat Imam Syafi'i.
Tentang masalah hubungan seks, menurut Imam Malik, al-Laits, Ibnu al-Majisyun, dan Ishak, tidak ada kewajiban membayar *kafarat*. Lihat, *al-Mughnî* II/125.

1586 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy Syar'iyyah*, hal. 166.

1587 Orang yang dengan sengaja membatalkan puasa Ramadhan sehari, menurut mayoritas ulama, ia wajib meng*qadha`* satu hari. Dengan demikian ia lepas dari tanggungannya. Demikian pendapat Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Ahmad, dan sebagian besar ulama. Kata al-Abdari, ini pendapat seluruh ulama ahli fiqih. Ibnu al-Mundzir dan lainnya mengutip pendapat dari Rabi'ah bin Abdurrahman, ia wajib meng*qadha`* selama dua belas hari untuk setiap harinya, karena satu tahun itu ada dua belas bulan. Dan kata Sa'id bin al-Musayyab, ia wajib meng*qadha`* selama tiga puluh hari.
Kata Ibrahim an-Nakha'i, ia wajib meng*qadha`* puasa selama tiga ribu hari, seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dan beberapa murid Imam Syafi'i. Kata Ali bin Abu Thalib dan Ibnu Mas'ud *radhiyallahu 'anhu*, ia tidak meng*qadha`* puasa setahun. Lihat, *al-Majmû'* VI/292.

1588 Diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, Abu Dawud dan Ahmad, sampai pada kalimat *selagi mereka mau menyegarakan berbuka.* Dan tambahannya oleh Ahmad. Lihat, *Bulûgh al-Marâm Ma'a Subûl as-Salâm* II/154.

1589 Diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, dan Ahmad. Lihat, *Bulûgh al-Marâm Ma'a Subûl as-Salâm* II/154.
Ibnu al-Mundzir mengutip kesepakatan para ulama bahwa makan sahur itu anjuran. Berkah yang disyaratkan dalam hadits tersebut ialah terletak pada mengikuti sunnah, dan menyalahi puasa yang dilakukan oleh kaum Ahli Kitab, berdasarkan hadits *marfû'* yang diriwayatkan oleh Muslim, "Yang membedakan antara puasa kita dengan puasa kaum Ahli Kitab ialah makan sahur yang dapat memberikan kekuatan untuk beribadah, menambah semangat, dan menyebabkan orang memberikan sedekah kepada orang yang memintanya." Hadits pertama bersumber dari Anas.

1590 Diriwayatkan oleh Muslim.

إِنَّمَا الصَّوْمُ جُنَّةٌ، فَإِذَا أَصْبَحَ أَحَدُكُمْ صَائِمًا فَلَا يَرْفُثْ وَلَا يَجْهَلْ، فَإِنِ امْرُؤٌ شَاتَمَهُ فَلْيَقُلْ إِنِّي صَائِمٌ

"Puasa adalah perisai. Jika seseorang sedang berpuasa, janganlah ia berkata keji dan berlaku bodoh. Misalkan ada orang lain mencacinya, hendaklah ia katakan, 'Sesungguhnya aku sedang berpuasa.'"[1591]

Menurut ulama-ulama dari mazhab Zhahiri, berkata keji itu dapat membatalkan puasa. Tetapi ini pendapat yang kontroversial.[1592]

Demikianlah masalah-masalah populer yang terkait dengan puasa wajib. Pembicaraan berikutnya pada bagian kedua ialah tentang puasa sunat.[*]

II. PUASA SUNAT

A. RUKUN-RUKUN PUASA

Tinjauan pembahasan tentang puasa sunat meliputi tiga rukun puasa, dan tentang hukum membatalkan puasa.

1. Rukun Pertama waktu puasa

Tentang waktu puasa sunat sebagai rukun pertama, terbagi menjadi tiga yaitu waktu yang disunatkan, waktu yang dilarang, dan waktu yang tidak disunatkan dan juga tidak dilarang. Tentang waktu yang disunatkan berpuasa, sebagian ada yang diperselisihkan oleh para ulama, dan sebagian lagi ada yang disepakati mereka. Yang disepakati oleh para ulama ialah puasa pada hari *'âsyûrâ'*. Sementara yang diperselisihkan kesunatannya ialah puasa pada hari 'Arafah, puasa enam hari di bulan syawal, dan puasa pertengahan tiap bulan pada tanggal tiga belas, empat belas dan lima belas.

a. Waktu yang Disunatkan

1) hari 'asyura'

Puasa pada hari *'âsyura'* ditetapkan berdasarkan hadits yang menyatakan, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berpuasa pada hari *'âsyûrâ'*, dan beliau menyuruh untuk berpuasa pada hari itu."[1593]

Dan juga tentang puasa hari *'âsyûrâ'* ini beliau bersabda, *"Barangsiapa pagi-pagi dalam keadaan berpuasa, hendaklah ia sempurnakan puasanya. Dan barangsiapa pagi-pagi dalam keadaan tidak berpuasa, hendaklah ia sempurnakan sisa harinya."*[1594]

Para ulama berbeda pendapat, apakah puasa hari *'âsyûrâ'* itu pada hari kesembilan atau kesepuluh. Hal itu disebabkan ka-

---

1591 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Abu Hurairah, dengan redaksi, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Jika salah seorang kalian sedang berpuasa, janganlah ia berkata kotor dan jangan berteriak-teriak. Jika seseorang mencaci makinya atau mengajaknya bertengkar, hendaklah ia menjawab, 'Sesungguhnya aku sedang berpuasa.'"* Lihat, *Riyâdh ash-Shâlihîn*, hal. 465.

1592 Lihat, *al-Muhalla* VI/260.

1593 Bersumber dari Mu'awiyah bin Abu Sufyan, ia bercerita, aku pernah mendengar Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Sesungguhnya ini adalah hari asyura'. Allah tidak mewajibkan puasa ini kepada kalian. Tetapi aku sendiri berpuasa. Siapa mau silakan puasa, dan siapa mau silakan berbuka."* Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/269.

1594 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber Salamah bin al-Akwa', ia berkata, *"Nabi shallallahu alaihi wa sallam menyuruh seseorang dari suku Aslam supaya ia memberitahukan kepada manusia bahwa siapa yang sudah makan, hendaklah ia berpuasa pada sisa harinya, dan siapa yang belum makan hendaklah ia tetap berpuasa, karena hari ini adalah hari asyura'."* Lihat, *Nail al-Authâr* IV/269.
Kata al-Hâfizh dalam *Fath al-Bârî, asyura'* adalah nama Islam, bukan nama peninggalan jahiliyah. Para ulama berbeda pendapat tentang kapan hari *asyura'*. Menurut kebanyakan mereka, yakni pada hari kesepuluh. Menurut az-Zain bin al-Munir yang mengutip pendapat sebagian besar ulama, yakni pada hari kesepuluh bulan Muharram. Ada yang mengatakan, pada hari kesembilan.
Diriwayatkan oleh Muslim dari jalur *sanad* al-Hakam bin al-A'raj, aku menemui Ibnu Abbas yang saat itu ia sedang berbaring berbantal kain surbannya. Aku berkata, *"Tolong beritahu aku tentang hari asyura'."* Ia berkata, *"Jika memasuki bulan Muharram, maka akan menghitungnya, dan akan akan berpuasa pada hari kesembilan."* Aku bertanya, *"Apakah seperti itu Nabi shallallahu alaihi wa sallam berpuasa?"* Ia menjawab, *"Ya."*

rena beragamnya beberapa hadits. Muslim meriwayatkan sebuah hadits yang bersumber dari Ibnu Abbas, ia berkata, "Jika kamu sudah melihat bulan (tanggal satu) pada bulan Muharam, bersiap-siaplah untuk berpuasa pada hari kesembilan. Aku bertanya, "Begitukah Muhammad Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dahulu biasa berpuasa pada hari itu?" Ia menjawab, "Ya."

Dalam riwayat lain disebutkan, "Ketika Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berpuasa pada hari *'âsyûrâ'* dan memerintahkan untuk berpuasa pada hari itu, para sahabat berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya *'âsyûrâ'* adalah hari yang diagungkan oleh orang-orang Yahudi dan Nasrani." Beliau bersabda, "Pada tahun depan insya Allah kami akan berpuasa *'âsyûrâ'* pada hari kesembilan." Kata perawi, belum sampai pada tahun depan, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* keburu wafat."[1595]

2) hari 'arafah

Para ulama berbeda pendapat tentang puasa pada hari 'Arafah, karena Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tidak berpuasa pada hari itu. Beliau bersabda, "Puasa pada hari 'Arafah[1596] dapat menghapus dosa selama setahun yang lalu dan yang akan datang."[1597] Itulah sebabnya pendapat para ulama be-

---

Jadi, secara lahiriah hari *asyura'* ialah hari kesembilan. Tetapi menurut az-Zain al-Mur ir, yang dimaksud ialah hari kesepuluh. Hal itu dikuatkan oleh hadits lain yang juga diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Ibnu Abbas, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Jika masih hidup di tahun mendatang, aku akan puasa pada hari kesembilan."* Tetapi sebelum itu beliau keburu wafat. Semua beliau berpuasa pada hari kesepuluh, dan tahun yang akan datang beliau berencana akan berpuasa pada hari kesembilan. Namun ternyata beliau wafat terlebih dahulu.

1595 Kedua hadits tadi diriwayatkan oleh Muslim dan Ahmad. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/272.

1596 Diriwayatkan oleh Al-Bukhari bersumber bdari Maimunah *radhiyallahu 'anha*, *"Sesungguhnya orang-orang ragu tentang puasa Nabi shallallahu alaihi wa sallam pada hari Arafah. Ia lalu mengirim susu kepada beliau ketika beliau sedang wuqûf di tempat wuqûfnya. Ternyata beliau berkenan meminumnya disaksikan oleh banyak orang."*

Kata al-Hâfizh, ini memberi kesan bahwa puasa hari Arafah itu sudah dikenal di kalangan mereka dan sudah biasa dilakukan ketika tidak sedang bepergian. Jadi, faktor musafir dan bukan musafir yang membedakan. Dahulu ada larangan dari Nabi untuk berpuasa fardhu dalam perjalanan, apalagi berpuasa sunat.

Ditambahkan oleh Abu Nu'aim dalam al-Mustakhraj dari jalur *sanad* Yahya bin Sa'id dari Malik, *"...dan beliau berkhutbah di Arafah."* Lihat, *al-Bukhârî Ma'a al-Fath al-Bârî* IV/192.

Kata al-Hâfizh, hal itu menunjukkan sunnah hukumnya berbuka di padang Arafah. Tetapi ini disanggah, karena apa yang dilakukan oleh beliau itu belum tentu menafikan tidak sunat. Sebab, boleh jadi beliau meninggalkan sesuatu yang sunat itu untuk menjelaskan bahwa hal itu boleh, dan itu memang harus beliau sampaikan.

Diriwayatkan oleh Abu Dawud, an-Nasa'i, Ibnu Khuzaimah, dan al-Hakim dari jalur *sanad* Ikrimah, sesungguhnya Abu Hurairah bercerita bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melarang puasa hari arafah di Arafah. Beberapa ulama menjadikan lahiriah hadits ini sebagai pedoman. Kata Yahya bin Sa'id al-Anshari, wajib tidak berpuasa pada hari arafah bagi orang yang sedang menunaikan ibadah haji. Tetapi Ibnu az-Zubair, Usamah bin Zaid, dan Aisyah biasa berpuasa pada hari arafah. al-Hasan cenderung pada pendapat yang ia kutip dari Utsman ini.

Menurut Qatadah, hukumnya tidak apa-apa, asalkan tidak mengganggu semangat berdo'a. Ini pendapat yang dikutip oleh al-Baihaqi dalam *al-Ma'rifah* dari Imam Syafi'i, dan yang juga dipilih oleh al-Khithabi dan al-Mutawali dari mazhab Syafi'i. Menurut kebanyakan ulama, dianjurkan berbuka. Kata Atha', jika seseorang tidak berpuasa supaya kuat untuk berzikir, ia sudah memeroleh pahala yang sama seperti orang yang berpuasa. Kata ath-Thabari, kalau Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tidak berpuasa pada hari Arafah, adalah untuk menunjukkan bahwa bagi orang yang sedang menunaikan ibadah haji di Mekah boleh memilih. Yang penting jangan sampai melemahkan untuk berdo'a, karena hal itu yang sangat ditekankan pada hari arafah. Ada yang mengatakan, alasan beliau tidak berpuasa, karena pada hari itu bertepatan dengan hari Jum'at. Dan ada pula yang mengatakan, alasannya karena pada hari arafah adalah hari raya bagi orang-orang yang sedang berada di padang Arafah. Hal itu diperkuat oleh sebuah haduis *marfû'* yang diriwayatkan oleh *Ashâb as-Sunan* bersumber dari Uqbah bin Amir, *"Hari arafah, hari korban, dan hari-hari di Mina adalah hari raya kita umat Islam."* Lihat, *al-Bukhâri Ma'a Fath al-Bârî* IV/192.

1597 Diriwayatkan oleh jama'ah, kecuali Bukhâri, dan oleh at-Tirmidzi bersumber dari Qatadah dengan redaksi, "Puasa hari arafah dapat menghapus dosa selama dua tahun yang telah lewat dan yang akan datang. Dan puasa hari *asyura'* dapat menghapus dosa setahun yang telah lewat. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* IV/267.

Kata al-Mawardi seperti yang dikutip oleh an-Nawawi, ada dua penafsiran. *Pertama,* sesungguhnya mengampuni dosanya selama dua tahun. *Kedua,* sesungguhnya yang dimaksud ialah mengampuni dosa setahun yang telah lalu, dan satu tahun yang akan datang. Dan tidak ada satu pun ibadah yang bisa menghapus dosa yang akan datang. Hal itu hanya khusus bagi Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* saja berdasarkan nash Al-Qur'an. Lihat, *al-Majmû'* VI/251.

ragam. Imam Syafi'i memilih untuk mengkompromikan kedua hadits yang saling bertentangan. Menurutnya, tidak berpuasa pada hari 'Arafah adalah bagi orang yang sedang menunaikan ibadah haji, dan sunat berpuasa bagi orang yang sedang tidak menunaikan ibadah ini.[1598]

Abu Dawud meriwayatkan sebuah hadits yang menyatakan, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melarang puasa 'Arafah di 'Arafah."[1599]

3) enam hari di bulan syawal

Tentang puasa enam hari di bulan syawal, dasarnya adalah riwayat yang menyatakan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Barangsiapa berpuasa Ramadhan lalu disusul dengan berpuasa enam hari pada bulan Syawal, seolah-olah ia telah berpuasa setahun penuh."*[1600]

Tetapi Imam Malik menganggapnya makruh.[1601] Mungkin karena ia merasa khawatir orang-orang akan menyamakan puasa Ramadhan dengan puasa di luar Ramadhan. Atau mungkin ia belum mendengar hadits tadi, atau mungkin ia menganggap hadits tadi tidak *shahîh*. Imam Malik juga menganggap makruh puasa tiga hari tiap tengah bulan' yaitu pada tanggal tiga belas, empat belas, dan lima belas, meskipun ada hadits yang menerangkannya, karena khawatir orang-orang awam akan menganggapnya sebagai puasa wajib.

4) tiga hari selama sebulan secara tidak menentu

Disebutkan dalam sebuah hadits, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* setiap bulan biasa berpuasa tiga hari secara tidak menentu."[1602] Sesungguhnya beliau bertanya kepada Abdullah bin Amr bin al-Ash yang seringkali berpuasa, *"Apakah tidak cukup kamu berpuasa tiga hari saja setiap bulan?"* Ia menjawab, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku sanggup lebih dari itu." Beliau bersabda, *"Bagaimana kalau lima hari?"* Ia menjawab, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku aku sanggup lebih dari itu." Beliau bertanya, "Bagaimana kalau sembilan hari?" Ia menjawab, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku sanggup lebih dari itu." Beliau bertanya lagi, *"Bagaimana kalau*

1598 Diriwayatkan oleh Imam Syafi'i bersumber dari Ibnu Umar dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* dari Abu Bakar Umar, dan Utsman *radhiyallahu 'anhu.* at-Tirmidzi, al-Mawardi, dan lainnya mengutipnya dari sebagian besar ulama ahli fiqih. Al-Abdari mengutipnya dari sebagian besar ulama ahli fiqih, selain Ibnu az-Zubair dan Aisyah. Ibnu al-Mundzir mengutipnya dari Imam Malik, ats-Tsauri. Ia juga mengutipnya dari Ibnu az-Zubair, Utsman bin al-Ash, Aisyah, Ishak bin Rahawaih, dianjurkan berpuasa. Kata Atha', dianjurkan berpuasa pada musim penghujan dan tidak dianjurkan pada musim kemarau. Kata Qatadah, tidak apa-apa berpuasa asalkan tidak sampai melemahkan berdo'a. Kata Yaha bin Sa'id al-Anshari seperti yang dikutip oleh penulis kitab Al Bayan, wajib tidak berpuasa di Arafah. Lihat, *al-Majmû'* VI/250.

1599 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, an-Nasa`i yang menilainya *shahîh*, dan Ibnu Khuzaimah. Lihat, *Fath al-Bârî.*

1600 Diriwayatkan oleh Muslim, Ahmad, al-Bazzar, an-Nasa`i, Ibnu Majah, Abu Nu'aim, ath-Thabarani, dan ad-Daruquthni. Lihat, *at-Talkhîsh* I/204.

1601 Lihat, *al-Kâfî* I/204.
Kata Ibnu Abdul Barr, Imam Malik sangat menolak puasa enam pada permulaan bulan Syawwal. Ia tidak mengakui puasa tiga hari pada tanggal tiga belas, empat belas, dan lima belas. Lihat, *al-Kâfî.*

1602 Diriwayatkan dari Mu'adzah al-Adawiyah, sesungguhnya ia pernah bertanya kepada Aisyah *radhiyallahu 'anha, "Apakah Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam biasa puasa tiga hari setiap bulan?"* Aisyah menjawab, *"Ya."* Ia bertanya, *"Bulan apa saja?"* Aisyah menjawab, *"Beliau tidak peduli bulan apa saja beliau berpuasa."* Diriwayatkan oleh Muslim. *Riyâdh as-Shâlihîn,* hal. 469.
Bersumber dari Abdullah bin Amr bin al-Ash *radhiyallahu 'anhu,* ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Puasa tiga hari setiap bulan sama seperti puasa setahun penuh."* Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Riyâdh ash-Shâlihîn,* hal. 469.
Kata an-Nawawi, para ulama sepakat bahwa tidak wajib berpuasa pada hari-hari putih.
Kata al-Mawardi, para ulama berbeda pendapat apakah puasa tersebut sudah diwajibkan pada permulaan Islam atau tidak? Ada yang mengatakan, sudah diwajibkan, tetapi kemudian di*nasakh* oleh puasa Ramadhan. Dan ada yang mengatakan, sama sekali tidak pernah diwajibkan. Hanya disunatkan. Ini mirip pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* VI/256.

sebelas hari?" Ia menjawab, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku sanggup lebih dari itu." Beliau bersabda, "*Tidak ada puasa sama sekali di atas puasa ala Dawud selama setengah tahun, yaitu sehari berpuasa dan sehari tidak.*"[1603]

5) senin kamis

Abu Dawud meriwayatkan sebuah hadits yang menyatakan bahwa, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* biasa berpuasa pada hari senin dan kamis."[1604]

6) bulan sya'ban

Disebutkan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tidak pernah berpuasa sebulan penuh, selain pada bulan Ramadhan, dan puasa sunat yang paling banyak beliau lakukan adalah puasa di bulan Sya'ban.[1605]

b. Waktu yang Dilarang

1) îdul fitri dan îdul adha

Di antara waktu yang dilarang berpuasa, sebagian ada yang disepakati oleh para ulama, dan sebagian lagi mereka perselisihkan. Yang mereka sepakati ialah berpuasa pada hari raya fitri dan hari raya adha, karena ada hadits yang melarang berpuasa pada dua hari besar tersebut. Adapun yang diperselisihkan ialah berpuasa pada hari-hari *tasyrîq*, pada hari *syak* (hari yang meragukan), pada hari Jum'at, pada hari sabtu, pada separuh hari terakhir bulan Sya'ban, dan berpuasa setahun secara terus-menerus.

2) hari-hari *tasyrîq*

Tentang hari-hari *tasyrîq*, para ulama mazhab Zhahiri melarang berpuasa. Tetapi sebagian ulama memperbolehkannya. Kata Imam Malik, berpuasa pada hari-hari *tasyrîq* hukumnya makruh. Namun khusus bagi orang yang membayar *kafarat haji tamattu'*[1606], boleh berpuasa pada hari tersebut. Hari-hari *tasyrîq* ialah tiga hari sesudah hari raya kurban, yakni pada hari kesebelas, kedua belas, dan ketiga belas bulan Dzulhijjah.

Perbedaan pendapat tersebut, karena adanya beda pemahaman di kalangan para

---

1603 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr* IV/285.

1604 Diriwayatkan oleh Imam lima, kecuali Abu Dawud, bersumber dari Aisyah dengan redaksi, "Sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* rajin puasa hari senin dan kamis. Abu Dawud juga meriwayatkan hadits senada dari Usamah bin Zaid. Kata asy-Syaukani, hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Hibban. Ia menilainya *shahîh*, tetapi Ibnu al-Qath-than menilainya ada *'illat* pada perawi yang meriwayatkan dari Aisyah, yakni Rabi'ah al-Jarsyi yang tidak diketahui identitasnya. Kata al-Hâfizh, itu salah. Rabi'ah adalah seorang sahabat. Kata at-Tirmidzi, hadits Aisyah ini *hasan shahîh*. Sedangkan hadits Usamah bin Zaid yang diriwayatkan oleh an-Nasa`i, di dalam *isnâd*nya terdapat nama seorang perawi yang tidak diketahui identitasnya. Ibnu Khuzaimah juga menilainya *shahîh*. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/278.

1605 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Aisyah, ia berkata, *"Aku sama sekali tidak pernah melihat Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menyempurnakan puasa sebulan penuh, kecuali pada bulan Ramadhan. Dan aku tidak pernah melihat beliau berpuasa lebih banyak seperti pada bulan Sya'ban."* Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* IV/275.

1606 Terkait hari raya fitri dan hari raya Adha diriwayatkan oleh Abu Sa'id al-Khudri dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "Sesungguhnya beliau melarang puasa dua hari; yakni hari raya fitri dan hari raya adha (kurban)."* Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr.*
Tentang hari-hari *tasyrîq*, ada riwayat dari Ka'ab bin Malik, *"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam mengutus ia dan Aus bin al-Hadatsan pada hari-hari tasyrîq. Mereka berseru bahwa hanya orang beriman yang akan masuk surga. Hari-hari Mina adalah hari-hari makan dan minum."* Diriwayatkan oleh Ahmad dan Muslim. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* IV/262. Kata al-Hâfizh dalam *at-Talkhîsh*, apakah itu bisa diamakan dengan hari *nahar* dalam hal meninggalkan puasa, sebagaimana ia bisa disamakan dalam hal menyembelih kurban dan amalan-amalan haji lainnya? Atau boleh berpuasa pada hari itu secara mutlak, atau hanya bagi orang yang sedang menunaikan ibadah *tamattu'* saja? Dalam hal ini terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama. Menurut Bukhâri, pendapat yang diunggulkan ialah, orang yang sedang menunaikan ibadah *tamattu'* boleh berpuasa pada hari itu. Menurut az-Zubair bin al-Awwam dan Abu Thalhah, seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dan lainnya, boleh secara mutlak, Menurut Ali, Abdullah bin Amr bin al-Ash, dilarang secara mutlak. Ini pendapat yang juga dikutip dari Imam Syafi'i. Menurut Ibnu Umar, Aisyah, dan Ubaid bin Umair, untuk kedua yang terakhir dilarang, kecuali bagi orang yang menunaikan ibadah haji *tamattu'* dan tidak mendapatkan binatang kurban. Ini pendapat Imam Malik dan pendapat versi lama Imam Syafi'i. Sementara menurut al-Auza'i dan lainnya, orang yang menunaikan haji *qirân* juga boleh berpuasa. Lihat, al-Muqni' IV/196.

ulama terhadap sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bahwa hari-hari *tasyrîq* ialah hari-hari makan minum. Persoalannya ialah, apakah hal itu menunjukkan wajib atau sunat.

Ulama-ulama yang memahaminya wajib, mereka mengatakan bahwa hukum berpuasa pada hari-hari *tasyrîq* adalah haram. Tetapi ulama-ulama yang memahaminya sunat, mereka mengatakan bahwa hukum berpuasa pada hari-hari tersebut adalah makruh. Ulama-ulama yang berpendapat kalau hadits yang menyatakan bahwa hari-hari *tasyrîq* adalah hari-hari untuk makan dan minum, tata cara makan dan minumnya tidak wajib, melainkan hanya sekadar anjuran atau sunat. Jadi, berpuasa pada hari-hari itu hukumnya makruh. Sebab kalau dipahami wajib, maka bertentangan dengan hadits Abu Sa'id al-Khudri yang menetapkan *dalîl khitâb*, yakni sesungguhnya ia berkata, aku pernah mendengar Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "Tidak sah berpuasa pada dua hari, yaitu pada hari raya fitri setelah Ramadhan, dan pada hari raya kurban."

Berdasarkan *dalîl khitâb*, bahwa berpuasa di luar dua hari raya tersebut hukumnya sah. Dan hal itu tidak bisa di*takhsîsh*.

c. Waktu yang Tidak Disunatkan dan Juga Tidak Dilarang

1) hari Jum'at

Tentang berpuasa pada hari Jum'at, sebagian ulama termasuk Imam Malik dan murid-muridnya tidak menghukuminya makruh. Tetapi sebagian ulama yang lain menghukuminya makruh, kecuali jika disertai dengan berpuasa sehari sebelum atau sesudahnya.[1607]

Perbedaan pendapat tersebut karena adanya beberapa hadits yang beragam. Diantaranya ialah:

Hadits Ibnu Mas'ud, "Sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* biasa berpuasa tiga hari pada setiap bulan." Kata Ibnu Mas'ud, aku tidak pernah melihat beliau berbuka pada hari Jum'at." Ini adalah hadits *shahîh*.[1608]

Hadits Jabir, "Sesungguhnya seseorang bertanya kepada Jabir, "Apakah Anda pernah mendengar Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melarang berpuasa pada hari Jum'at secara tunggal (yakni tanpa diringi hari sebelum dan sesudahnya-ed)?" Jabir menjawab, "Ya, Demi Tuhan Pemilik Ka'bah ini." Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim.[1609]

Hadits Abu Hurairah, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Janganlah salah seorang kalian berpuasa pada hari Jum'at, kecuali jika sebelum atau sesudahnya ia juga berpuasa."* Hadits ini juga diriwayatkan oleh Muslim.[1610]

1607 Menurut pendapat yang populer dari Imam Syafi'i, makruh puasa hari Jum'at secara tunggal. Demikian yang dikatakan oleh Abu Hurairah, az-Zuhri, Abu Yusuf, Imam Ahmad, Ishak, dan Ibnu al-Mundzir. Tetapi menurut Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan Muhammad bin al-Hasan, tidak makruh. Kata Imam Malik dalam *al-Muwatha`*, saya tidak pernah melihat ada seorang ulama ahli fiqih yang melarang puasa pada hari Jum'at. Saya melihat ada seorang ulama yang bahkan rajin berpuasa pada itu.
Kata an-Nawawi, terdapat beberapa hadits yang melarang berupasa pada hari Jum'at secara tunggal. Jadi, itu yang harus diamalkan, karena tidak ada riwayat yang menentangnya. Mungkin Imam Malik belum mendengarnya. Kata ad-Dawudi, salah seorang murid Imam Malik, Imam Malik belum mendengar hadits yang melarangnya. Sendainya mendengar, tentu ia tidak akan menentangnya. Lihat, *al-Majmû'* VI/292.

1608 Redaksinya, *"Setiap bulan Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam biasa berpuasa pada hari Jum'at. Dan beliau jarang berbuka pada hari Jum'at."* Diriwayatkan oleh Imam Ahmad, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, dan lainnya. Kata at-Tirmidzi, hadits ini *hasan*. Lihat, *al-Majmû'* VI/260.

1609 Hadits ini juga diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *al-Majmû'* VI/260.

1610 Lihat, *al-Majmû'* VI/260.

Ulama-ulama yang berpedoman pada hadits Ibnu Mas'ud, mereka memperbolehkan puasa pada hari Jum'at secara mutlak. Ulama-ulama yang berpedoman pada hadits Jabir, mereka menganggap makruh berpuasa pada hari Jum'at secara mutlak. Dan ulama-ulama yang berpedoman pada hadits Abu Hurairah, mereka mengkompromikan kedua hadits tersebut, yakni hadits Jabir dan hadits Ibnu Mas'ud.

2) hari *syak* (waswas)

Tentang hari *syak* (waswas), mayoritas ulama melarang berpuasa pada hari itu, karena dikhawatirkan sudah masuk dalam bulan Ramadhan. Hal ini berdasarkan beberapa hadits yang menjelaskan bahwa dasar memulai puasa Ramadhan ialah melihat bulan atau menyempurnakan bilangan Sya'ban menjadi tiga puluh hari, kecuali menurut pendapat yang kami kutip dari Ibnu Umar.

Para ulama berbeda pendapat tentang niat berpuasa sunat pada hari *syak*. Sebagian mereka menghukumi makruh, berdasar hadits Ammar, "Barangsiapa berpuasa pada hari *syak* (ragu-ragu), sungguh ia telah durhaka kepada Abul Qasim (Rasulullah)."[1611]

Tetapi sebagian mereka memperbolehkan, berdasarkan riwayat yang menyatakan, "Sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* berpuasa penuh di bulan Sya'ban."[1612] Dan juga berdasarkan riwayat yang menyatakan, bahwa sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "Janganlah kalian berpuasa sehari atau dua hari pada akhir sya'ban (sebelum Ramadhan), kecuali bagi orang yang sudah terbiasa puasa sunat pada hari tersebut. Maka hendaklah ia berpuasa pada hari itu."[1613]

Kata al-Laits bin Sa'ad, jika pada hari *syak* itu diniatkan untuk puasa Ramadhan, kemudian ternyata hari itu benar-benar masuk bulan Ramadhan, maka sah sebagai puasa Ramadhan.

Ini menunjukkan bahwa niat yang dilakukan sesudah fajar tersebut, statusnya beralih dari niat puasa sunat ke niat puasa wajib.

3) hari sabtu

Tentang hari sabtu, alasan perbedaan pendapat para ulama, karena mereka berbeda pendapat soal ke*shahîh*an riwayat hadits dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang menyatakan bahwa beliau bersabda, "Janganlah kalian berpuasa pada hari sabtu, kecuali puasa yang telah diwajibkan atas kalian." Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud.[1614]

1611 Juga diriwayatkan oleh Abu Dawud dan at-Tirmidzi. Katanya, hadits ini *hasan shahîh*. Lihat, *al-Majmû'* VI/368.

1612 Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dengan *sanad* yang *hasan* bersumber dari Ummu Salamah *radhiyallahu 'anha*, ia berkata, *"Aku tidak pernah melihat Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam berpuasa dua bulan berturut-turut, kecuali pada bulan Sya'ban dan Ramadhan."* Lihat, *at-Tâj al-Jâmi' Li al-Ushûl* II/85.

1613 Hadits ini juga diriwayatkan oleh Jama'ah, dengan redaksi, *"Jangan kalian berpuasa mendahului..."* Lihat, *Nail al-Authâr* IV/290.

1614 Kata al-Hâfizh, hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad, *Ashhâb as-Sunan*, Ibnu Hibban, al-Hakim, ath-Thabarani, dan al-Baihaqi bersumber dari Abdullah bin Bisru dari saudara perempuannya ash-Shama'. Ibnu as-Sakan menilainya *shahîh*. Kata az-Zuhri seperti yang dikutip oleh al-Hakim, setiap kali mendengar hadits ini ia mengatakan, ini hadits orang Himsh. Tetapi kata Imam Malik, seperti yang dikutip oleh Abu Dawud dalam *as-Sunan*, hadits ini dusta, karena ada hadits yang menentangnya dengan *sanad* yang *shahîh*, yakni hadits yang diriwayatkan dari Kuraib, sesungguhnya beberapa sahabat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh aku menemui Ummu Salamah untuk bertanya kepadanya tentang hari-hari di mana Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* sangat rajin berpuasa." Ia menjawab, *"Hari sabtu dan hari ahad."* Aku pun pulang. Setelah mendengar dariku, mereka seperti tidak percaya. Mereka lalu menemui Ummu Salamah sendiri. Ia menjawab, "Ia benar. Beliau pernah bersabda, *"Sesungguhnya hari sabtu dan hari ahad adalah hari raya orang-orang musyrik. Dan aku ingin berbeda dengan mereka."* Diriwayatkan oleh an-Nasa'i, al-Baihaqi, dan Ibnu Hibban. Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi bersumber dari Aisyah, ia berkata, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam dalam satu bulan berpuasa hari sabtu, ahad, dan senin. Dan pada bulan berikutnya beliau berpuasa pada hari selasa, rabu, dan kamis."*

Para ulama mengatakan bahwa hadits tadi di*nasakh* oleh hadits Juwairiyah binti al-Harits yang menyatakan, "Sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menemuinya pada hari Jum'at. Saat itu ia sedang berpuasa. Beliau bertanya, "Apa kemarin kamu berpuasa?" Ia menjawab, "Tidak." Beliau bertanya, "Apakah kamu ingin berpuasa besuk?" Ia menjawab, "Tidak." Beliau bersabda, "Kalau begitu berbukalah."[1615]

Tentang berpuasa selama setahun, ada larangan yang menyatakan hal itu. Tetapi Imam Malik menganggapnya tidak apa-apa. Mungkin menurutnya larangan tersebut hanya karena dikhawatirkan bisa melemahkan tubuh dan mengakibatkan sakit.[1616]

4) Setengah Bulan Terakhir dari Bulan Sya'ban

Tentang puasa setengah bulan terakhir dari bulan Sya'ban, sebagian ulama menghukuminya makruh, dan sebagian ulama memperbolehkannya. Ulama-ulama yang menghukuminya makruh, karena berdasarkan riwayat hadits yang menyatakan bahwa sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "Tidak ada puasa sama sekali pada separuh terakhir dari bulan Sya'ban hingga Ramadhan."[1617] Sementara ulama-ulama memperbolehkannya, karena berdasarkan hadits yang bersumber dari Ummu Salamah, ia berkata, "Aku tidak pernah melihat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berpuasa dua bulan berturut-turut, selain Sya'ban dan Ramadhan."[1618]

Dan juga berdasarkan hadits yang bersumber dari Ibnu Umar, ia berkata, "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* biasa merangkap puasa Sya'ban dan Ramadhan."[1619]

Hadits-hadits tersebut diriwayatkan oleh ath-Thawawi.

2. Rukun Kedua Waktu Niat

Rukun yang kedua ialah niat. Setahu penulis, tidak ada seorang ulama pun yang tidak mensyaratkan adanya niat dalam puasa sunat.

Kata al-Hâfizh, hadits ash-Sham'a menjadi *ma'lûl* karena adanya hadits yang kontra tersebut. Tetapi *'illat* ini tidak menjadikannya cacat, karena ia adalah seorang sahabat. Ada yang mengatakan, ia mendapatkan riwayat dari ayahnya Busru. Dan ada yang mengatakan, ia mendapatkan riwayat dari ayahnya dari Ash Sham'a dari Aisyah. Kata an-Nasa`i, hadits ini *mudhtharib*. Abu Dawud mengaku hadits ini di*nasakh*, meskipun tidak jelas segi pe*nasakh*annya. Mungkin semula Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* suka puasa hari sabtu yang bertepatan dengan kebiasaan kaum Ahli Kitab. Namun belakangan beliau bersabda, *"Berbedalah dengan mereka."* Itulah mungkin segi pe*nasakh*annya. *Wallâhu a'lam*. Lihat, *at-Talkhîsh* II/217.

1615 Diriwayatkan oleh Ahmad, Bukhâri, dan Abu Dawud. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/279. Hadits Ummul Mukminin Juwairiyah binti al-Harits bin Dhirar bin Habib al-Khuza'i cukup terkenal. Ketika menjadi seorang tawanan, ia menemui Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dan berkata, *"Namaku Juwairiyah binti al-Harits, seorang pemimpin kaum. Tetapi seperti yang Anda lihat, sekarang ini aku sebagai tawanan."* Menyadari wanita ini sangat berarti untuk dijadikan sarana perkembangan Islam, beliau kemudian mengajukan tawaran untuk menikahinya. Dan setelah ia setuju, beliau lalu memerdekakan dan menikahinya.

1616 Kata an-Nawawi, menurut pendapat kami, tidak makruh puasa setahun penuh jika tidak ada kekhawatiran menimbulkan *mudharat* dan menelantarkan hak. Kata penulis kitab *asy-Syamâ`il*, ini pendapat sebagian besar ulama, seperti yang dikutip oleh al-Qadhi Iyadh dan ulama-ulama lainnya. Di antara yang berpendapat seperti itu ialah Umar bin al-Khathab, Ibnu Umar, Abu Thalhah, Aisyah, dan sahabat-sahabat lainnya *radhiyallahu 'anhu*. Kata Abu Yusuf dan beberapa murid Imam Abu Hanifah lainnya, hukumnya makruh secara mutlak. Lihat, *al-Majmû'* VI/360.

1617 Diriwayatkan oleh *Ashḥab as-Sunan*, dan dinilai *shaḥîḥ* oleh Ibnu Hibban, dengan redaksi, *"Ketika telah tiba pertengahan bulan Sya'ban, janganlah berpuasa."* Lihat, *Nail al-Authâr*. Kata ar-Rauyani, salah seorang murid Imam Syafi'i, berdasarkan hadits tadi haram berpuasa satu atau dua hari sebelum Ramadhan. Dan makruh berpuasa mendahului pertengahannya. Kata sebagian ulama, boleh puasa sunat selepas pertengahan bulan Sya'ban. Mereka menilai *dha'îf* hadits yang melarangnya. Kata Ahmad dan Ibnu Mu'in, hadits ini *munkar*. Atas ke*dha'îf*an hadits ini, al-Baihaqi berpedoman pada hadits Abu Hurairah, *"Janganlah salah seorang kalian mendahului Ramadhan dengan berpuasa satu atau dua hari."* Lihat, *Nail al-Authâr* IV/291.

1618 Diriwayatkan oleh Imam lima, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam tidak pernah berpuasa sebulan penuh dalam setahun kecuali bulan Sya'ban yang beliau sambung dengan puasa Ramadhan."* Menurut redaksi Ibnu Majah, *"Beliau biasa berpuasa pada dua bulan; yakni Sya'ban dan Ramadhan."* Terdapat banyak hadits yang senada itu.

1619 Diriwayatkan oleh ath-Thahawi dalam *Ma'ânî al-Atsar*, dan di dalam *sanad*nya terdapat nama Laits bin Abu Sulaim, seorang perawi yang *dha'îf*. Kata Ibnu Hibban, ketika sudah lanjut usia ia mengalami stres.

Yang mereka perselisihkan hanya tentang waktunya niat, seperti yang telah dikemukakan sebelumnya.

3. Rukun Ketiga Menahan Diri dari Hal-hal yang Membatalkan Puasa

Adapun rukun ketiga ialah menahan diri dari hal-hal yang membatalkan puasa. Hal ini juga berlaku pada puasa wajib. Tentang hukum orang yang berpuasa sunat dan membatalkan puasanya, menurut mayoritas ulama, seseorang yang membatalkan puasa sunatnya karena udzur tidak wajib meng*qadha*`. Tetapi para ulama berbeda pendapat kalau hal itu dilakukan karena sengaja dan tanpa ada uzur. Menurut Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, ia wajib meng*qadha*. Namun menurut Imam Syafi'i dan sebagian ulama, ia tidak wajib meng*qadha*`.[1620]

Perbedaan pendapat tersebut karena adanya beragam hadits tentang hal itu. Sebab Imam Malik meriwayatkan, sesungguhnya Hafshah dan Aisyah, dua istri Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* pernah sedang berpuasa sunat. Mereka dikirimi hadiah berupa berupa makanan, dan mereka membatalkan puasanya. Lalu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "Bayarlah sehari sebagai gantinya."[1621]

Yang bertentangan dengan hadits ini ialah hadits Ummu Hani', ia berkata, "Pada waktu peristiwa penaklukan kota Mekah, Fatimah datang lalu duduk di sebelah kiri Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* dan Ummu Hani' berada di sebelah kanan beliau. Kemudian muncullah seorang budak perempuan dengan membawa sebuah bejana berisi air minum. Ia memberikannya kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Dan setelah meminumnya, beliau lalu memberikannya kepada Ummu Hani'. Dan setelah meminumnya, Ummu Hani' berkata, "Wahai Rasulullah, sungguh aku telah berbuka, padahal aku tadi berpuasa." Beliau bertanya, "Apakah kamu berpuasa *qadha*'?" Ia menjawab, "Tidak." Beliau bersabda, "*Tidak apa-apa, kalau itu puasa sunat.*"[1622]

1620 Kata Ibnu Qudamah, jika seseorang sudah terlanjur puasa sunat, ia dianjurkan menyempurnakannya, bukan diwajibkan. Tetapi jika membatalkannya, ia tidak wajib meng*qadha*`. Diriwayatkan bahwa Ibnu Umar dan Ibnu Abbas pagi-pagi berpuasa, lalu mereka membatalkannya. Ketika ditanya, Ibnu Umar menjawab, *"Tidak apa-apa, asalkan bukan puasa nadzar atau meng*qadha*` puasa Ramadhan."* Kata Ibnu Abbas, jika seseorang berpuasa sunat lalu ia ingin membatalkannya silakan ia batalkan. Dan jika seseorang sedang melakukan shalat sunat dan ingin menghentikannya maka silakan ia hentikan. Dan kata Ibnu Mas'ud, jika kamu ingin berpuasa, kamu punya dua pilihan; terus berpuasa atau membatalkannya.
Ini juga pendapat Imam Ahmad, ats-Tsauri, Imam Syafi'i, dan Ishak.
Menurut salah satu versi pendapat Ahmad, seseorang yang mantap untuk berpuasa lalu ia membatalkannya tanpa ada uzur, maka ia wajib meng*qadha*`nya. Tetapi mungkin yang dimaksud, ia adalah anjuran, supaya cocok dengan riwayat-riwayat yang berlaku.
Kata Ibrahim an-Nakha'i, Imam Abu Hanifah, dan Imam Malik, ia harus melaksanan puasanya sampai selesai. Jika ia membatalkannya tanpa uzur, maka ia harus meng*qadha*`nya. Tetapi menurut Imam Malik dalam salah satu versi pendapatnya, ia tidak wajib meng*qadha*`. Lihat, *al-Mughnî* II/102.

1621 Lihat, *al-Muwatha*` I/206. Kata Ibnu Abdul Barr, diriwayatkan oleh Malik secara *mursal.*

1622 Diriwayatkan oleh Ahmad, an-Nasa`i, dan at-Tirmidzi. Hadits ini diperkuat oleh hadits Abu Sa'id. Lihat, *Fath al-Bârî* IV/172.
Kata al-Hâfizh, Abu Hanifah menyamakan masalah ini dengan masalah orang yang membatalkan haji sunat yang berdasarkan kesepakatan para ulama ia wajib meng*qadha*`. Tetapi ini disanggah, karena ibadah haji memiliki hukum-hukum tertentu yang tidak bisa disamakan dengan yang lain. Salah satu contohnya, orang yang membatalkan haji diperintah untuk meneruskannya. Tetapi tidak demikian dengan orang yang membatalkan puasanya. Jadi, keduanya berbeda. Itu berarti membandingkan *qiyâs* dengan nash. Lihat, *Fath al-Bârî* IV/172.
Kata Ibnu Abdul Barr, orang yang dalam masalah ini berpedoman pada firman Allah, "*Janganlah kamu membatalkan amal-amalmu*" ia tidak mengerti pendapat para ulama bahwa yang dimaksud dengan hal itu ialah larangan riya' atau pamrih. Jadi, dengan kata lain Allah berfirman, "*Janganlah kamu membatalkan amal-amalmu dengan riya'. Tetapi berlakulah ikhlas.*" Juga ada yang mengatakan, bahwa yang dimaksud dengan hal itu ialah larangan membatalkan amal-amal dengan melanggar dosa-dosa besar. at-Tirmidzi, seperti yang dikutip oleh al-Hâfizh meriwayatkan hadits senada dari Ibnu Abu Hafshah dan Shalih bin Abu al-Akhdhar dari az-Zuhri. Juga diriwayatkan oleh Malik, Ma'mar, Ziyad bin Sa'ad, Ibnu Uyainah, dan lainnya dari az-Zuhri dari Aisyah secara *mursal.* Dan itu yang paling *shahîh*, karena Ibnu Juraij mengaku pernah menayakan hal itu kepada az-Zuhri, dan dijawab, dalam hal ini aku tidak pernah mendengar dari Urwah. Tetapi aku mendengarnya dari beberapa orang yang pernah bertanya kepada Aisyah.
Kata al-Hâfizh, kedua versi riwayat yang berbeda tersebut bisa dikompromikan dengan pengertian bahwa yang dimaksud ialah perintah meng*qadha*` secara sunat. Lihat, *Fath al-Bârî* IV/172.

Argumen Imam Syafi'i dalam masalah ini ialah hadits riwayat Aisyah, sesungguhnya ia berkata, "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menemui aku. Aku berkata, "Aku menyimpan suatu makanan untuk Anda." Beliau bersabda, "*Sebenarnya tadi aku ingin berpuasa. Tetapi bawa kemari makanan itu.*"[1623]

Hadits Aisyah dan Hafsah tersebut bukan *musnad*. Alasan lain yang menimbulkan perbedaan pendapat para ulama dalam masalah ini ialah tentang puasa sunat yang bisa di*qiyâs*kan dengan shalat sunat dan juga bisa di*qiyâs*kan dengan haji sunat. Sebab para ulama sepakat, seseorang yang melakukan haji dan *'umrah* sunat, lalu ia membatalkan atau memutuskannya, maka ia wajib meng*qadha*'nya. Dan sepengetahuan kami, mereka juga sepakat bahwa seseorang yang membatalkan atau memutuskan shalat sunat ia tidak wajib meng*qadha*'nya.

Ulama-ulama yang meng*qiyâs*kan puasa sunat dengan shalat sunat, karena mereka menganggap puasa sunat lebih dekat kepada shalat sunat daripada haji sunat. Sebab, haji itu ada ketentuannya tersendiri, yaitu orang yang membatalkan ibadah haji, ia wajib melanjutkan ibadah hajinya sampai akhir.

Seseorang yang berbuka dalam berpuasa sunat karena lupa, menurut mayoritas ulama, ia tidak wajib meng*qadha*'nya. Menurut Ibnu Ulyah, ia wajib meng*qadha*'nya, karena di*qiyâs*kan dengan haji. Mungkin Imam Malik cenderung bahwa hadits Ummu Hani' tersebut berlaku bagi orang yang berbuka puasa karena lupa. Hadits Ummu Hani' tersebut diriwayatkan oleh Abu Dawud. Demikian juga hadits Aisyah, Abu Dawud meriwayatkannya dengan lafal yang mirip dengan apa yang telah kami kemukakan. Adapun hadits Aisyah dan Hafsah, Abu Dawud juga meriwayatkannya dengan isi yang sama.[*]

III. I'TIKÂF[1624]

A. HUKUM I'TIKÂF

I'tikâf hukumnya sunat. Tetapi menjadi wajib bila dinazari. Semua ulama sepakat atas hal itu, kecuali menurut pendapat yang dikutip dari Imam Malik yang mengangap makruh karena dikhawatirkan tidak terpenuhi syarat-syaratnya.

Perawi hadits ini ialah Ummu Hani' *radhiyallahu 'anha* binti Abu Thalib *radhiyallahu 'anhu*, adik perempuan Ali. Ia masuk Islam pada peristiwa penaklukan kota Mekah. Ia menikah dengan Hubairah bin Amr dan dikaruniai empat orang anak bernama Umar, Hanats, Yusuf, dan Ja'dah. Ia pernah meriwayatkan dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* sebanyak empat puluh enam hadits. Lihat, *al-Asmâ' wa ash-Shifât* II/266.

1623 Diriwayatkan oleh Muslim, Abu Dawud, dan an-Nasa`i bersumber dari Aisyah, ia berkata, *"Pada suatu hari Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menemuiku."* Beliau bertanya, *"Apakah kamu punya makanan?"* Aku menjawab, *"Tidak."* Beliau bersabda, *"Kalau begitu aku berpuasa."* Pada hari berikutnya hal itu terulang lagi. Dan hari itu aku mendapatkan kiriman bubur yang sengaja aku simpan untuk beliau, karena beliau menyukainya. Aku berkata, *"Wahai Rasulullah, aku mendapat kiriman hadiah bubur yang masih aku simpan untuk Anda."* Beliau bersabda, *"Bawa ke mari. Sebenarnya sejak pagi aku berpuasa."* Kemudian beliau memakannya. Selanjutnya beliau bersabda kepada kami, *"Sesungguhnya perumpamaan orang yang berpuasa sunat itu seperti perumpamaan seseorang yang ingin mengeluarkan sedekah dari hartanya. Kalau mau ia bisa meneruskannya, dan kalau mau ia bisa menahannya."* Redaksi hadits yang diriwayatkan oleh an-Nasa`i ini lebih lengkap daripada lainnya.
Diriwayatkan oleh Ummu Hani', ia berkata, "Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menemuiku. Beliau disuguhi minuman. Beliau memberikannya padaku, lalu aku minum. Kemudian aku berkata, *"Wahai Rasulullah, aku telah membatalkan puasaku."* Beliau bersabda, *"Apakah kamu sedang membayar puasa?"* Aku menjawab, *"Tidak."* Beliau bersabda, *"Tidak apa-apa kalau kamu hanya puasa sunat."* Diriwayatkan oleh Abu Sa'id, Abu Dawud. Dan al-Atsram. Dalam riwayat lain disebutkan, Ummu Hani' berkata, *"Sebenarnya aku tadi berpuasa,"* Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Sesungguhnya orang yang berpuasa sunat itu seperti raja bagi dirinya sendiri. Kalau mau tetaplah berpuiasa, dan kalau mau batalkan."*
Kata Ibnu Qudamah, hadits ini tidak kuat. Dan kata at-Tirmidzi, hadits ini dikomentari dan dinilai *dha'îf* oleh al-Jurjani dan yang lain. Jika hadits ini *shahîh*, tentu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menganjurkan untuk menyempurnakannya. Dan jika dibatalkan, maka meng*qadha*'nya adalah anjuran. Lihat, *al-Mughnî* II/102. Dan lihat, *al-Majmû'* VI/214.

1624 Dari kalimat *'akafa 'ala asy-Syai'i, akûfan wa akfan*, yakni menekuni dan membiasakan. Disebutkan dalam firman Allah Ta'ala, "يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَّهُمْ", membiasakan (menyembah) berhala mereka. (QS. al A'raf:141) Dan *akaftu asy-Syai'a* sama dengan *habistuhu* yang artinya aku menahan sesuatu. Jadi, *i'tikâf* ialah menahan keinginan nafsu dari aktivitas-aktivitas yang biasa. Lihat, *Al Mishbâh al-Munîr*, materi *'akafa*.
Dalam pengertian syariat, *i'tikâf* ialah berdiam diri di masjid oleh orang tertentu dengan niat tertentu. Lihat, *al-Majmû'* VI/407.

I'tikâf lebih sering dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* pada akhir bulan Ramadhan, terlebih pada sepuluh hari terakhir, dan itulah *i'tikâf* yang terakhir beliau lakukan.

Secara umum, *i'tikâf* mencakup amalan khusus dengan tempat, waktu, syarat, dan larangan yang khusus pula.

B. AMALAN-AMALAN I'TIKÂF

Tentang amalan khusus dalam *i'tikâf*, ada dua pendapat. Menurut pendapat Ibnu al-Qasim, amalannya hanya berupa shalat, dzikir kepada Allah, dan membaca Al-Qur'an.[1625] Bukan berupa amal-amal kebaikan dan *taqarrub* yang lain. Dan menurut pendapat Ibnu al-Wahab[1626], yaitu semua amal untuk mendekatkan diri kepada Allah dan segala kebaikan yang menyangkut urusan akhirat. Pendapat kedua ini memasukkan amal melayat jenazah, menjenguk orang sakit, dan menuntut ilmu. Sedangkan pendapat pertama tidak memasukkannya. Pendapat kedua didukung oleh ats-Tsauri. Sementara pendapat pertama didukung oleh Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah.[1627]

Perbedaan tersebut disebabkan oleh tidak adanya ketentuan dan batasan mengenai amalan *i'tikâf*. Ulama-ulama yang mengartikan *i'tikâf* sebagai tindakan berdiam diri di dalam mesjid untuk melakukan amal tertentu, mereka mengatakan bahwa yang diperbolehkan hanyalah melakukan shalat dan membaca Al-Qur'an.

Sementara ulama-ulama yang mengartikan *i'tikâf* sebagai tindakan berdiam diri di dalam mesjid untuk bertaqarrub kepada Allah dalam semua urusan akhirat, mereka mengatakan bahwa selain shalat dan membaca Al-Qur'an juga boleh melakukan amalan-amalan lain seperti yang telah kami kemukakan tadi.

Diriwayatkan dari Ali *radhiyallahu 'anhu*, sesungguhnya ia berkata, "Barangsiapa beri'tikâf janganlah ia berkata keji dan mencaci maki. Hendaklah ia mendatangi shalat Jum'at dan melayat jenazah." Ali juga berpesan kepada istrinya, kalau ada keperluan yang mendesak, ia akan

---

1625 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy Syar'iyyah*, hal. 132.

1626 *Qawânîn al-Ahkâm asy Syar'iyyah*, hal. 132.

1627 Menurut Imam Syafi'i tidak disyaratkan harus melakukan suatu ibadah. Berdiam diri di masjid adalah ibadah, shalat, dan puasa. Yang paling utama ialah membaca Al-Qur'an. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Majmû'* VI/416, dan *al-Mughnî* II/186.
Menurut Imam Syafi'i dan Imam Ahmad, tidak disyaratkan harus dengan berpuasa. Ini pendapat yang dikutip dari Ali, Ibnu Mas'ud, Sa'id bin al-Musayyab, Umar bin Abdul Aziz, al-Hasan, Atha', Thawus, dan Ishak. Tetapi menurut versi lain dari pendapat Imam Ahmad, puasa adalah syarat *i'tikâf*. Katanya, jika seseorang beri'tikâf ia harus berpuasa. Ini pendapat yang dikutip dari Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Aisyah, az-Zuhri, Imam Malik, Imam Abu Hanifah, al-Laits, ats-Tsauri, dan al-Hasan bin Hayyai. Lihat, *al-Mughnî* III/186, dan *al-Majmû'* VI/416.
Lihat, pendapat Imam Malik pada *al-Kâfî* I/206, dan pendapat Imam Abu Hanifah pada *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/568.
Adapun keluar dari masjid untuk menjenguk orang sakit, atau untuk ikut shalat jenazah, jika *i'tikâf*nya *nadzar*, hal itu tidak boleh. Berarti *i'tikâf*nya batal. Ini pendapat Imam Syafi'i. Ini pendapat yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari Atha', Mujahid, Urwah bin az-Zubair, Imam Malik, Imam Abu Hanifah, Ishak, Abu Tsaur, dan Imam Ahmad dalam salah satu versi pendapatnya. Ini pendapat yang dipilih oleh Ibnu al-Mundzir sendiri, dan dikutip oleh al-Baihaqi dari Sa'id bin al-Musayyab.
Kata al-Hasan al-Bashri, Sa'id bin Jubair, dan Ibrahim an-Nakha'i, boleh. Kata Ibnu al-Mundzir, ini juga pendapat yang katanya dari Ali. Dasarnya ialah hadits dari Anas dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, beliau bersabda, *"Orang yang i'tikâf boleh mengantarkan jenazah dan menjenguk orang sakit."* Diriwayatkan oleh Ibnu Majah. Hadits ini juga berasal dari riwayat Hayyaj al-Kharasani dari Anbasah bin Abdurrahman, keduanya adalah perawi yang sama-sama *dha'if*. Tidak boleh menjadikan riwayat mereka sebagai *hujjah*.
Para ulama yang melarang, mereka mendasarkan pada hadits Aisyah yang menyatakan, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam tidak masuk ke rumah kecuali ada hajat seorang manusia."* Ini lafal yang diriwayatkan oleh Muslim, sementara Bukhâri meriwayatkannya dengan lafal lain. Dan juga berdasarkan pada sebuah hadits yang *mauquf* pada Aisyah.
Untuk *i'tikâf* sunat, menurut Imam Syafi'i dan Imam Ahmad, hal itu boleh, karena menjenguk orang sakit dan shalat jenazah itu hukumnya sunat. Tetapi sebaiknya tetap berdiam di masjid. Lihat, *al-Mughnî* II/195, dan *al-Majmû'* VI/428.
Tetapi menurut Imam Syafi'i, sebaiknya justru keluar, karena shalat jenazah itu *fardhu kifayah* yang harus lebih didahulukan daripada *i'tikâf*. Begitu pula dengan menjenguk orang sakit. Lihat, untuk pendapat Imam Abu Hanifah pada *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/570. Dan lihat, untuk pendapat Imam Malik pada *al-Kâfî* I/207. Menurut mereka, sama saja antara *i'tikâf* wajib dan *i'tikâf* sunat. *Wallâhu a'lam.*

melayaninya dengan berdiri dan tidak duduk. Riwayat ini diketengahkan oleh Abdurrazaq.[1628]

Tetapi yang diriwayatkan dari Aisyah adalah kebalikannya[1629], yakni bahwa orang yang sedang ber*i'tikâf* tidak boleh melayat jenazah dan menjenguk orang sakit. Dan dua versi riwayat yang berbeda inilah yang termasuk menjadi sebab timbulnya perbedaan pendapat di kalangan para ulama.

C. TEMPAT I'TIKÂF

Tentang tempat yang digunakan untuk *i'tikâf*, para ulama berbeda pendapat. Menurut Hudzaifah dan Sa'id bin al-Musayyab, *i'tikâf* harus dilakukan di tiga mesjid, yaitu di Mesjidil Haram, mesjid al-Aqsha, dan Mesjid Nabawi. Menurut Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, Tsauri, dan Imam Malik dalam versi pendapatnya yang populer[1630], *i'tikâf* boleh dilakukan di setiap mesjid. Sedangkan menurut versi pendapat Imam Malik yang dikutip oleh Ibnu Abdul Hakam, *i'tikâf* hanya sah dilakukan di mesjid yang boleh digunakan untuk shalat Jum'at.

D. SYARAT I'TIKÂF

Syarat-syarat *i'tikâf* ada tiga yakni niat, puasa, dan tidak menggauli istri.

1. Niat

Tentang syarat niat, semua ulama sepakat. Tetapi tentang syarat puasa, terdapat beberapa pendapat.

2. Puasa

Menurut Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan sebagian ulama, *i'tikâf* harus dengan berpuasa.[1631] Menurut Imam Syafi'i, boleh *i'tikâf* tanpa berpuasa.[1632] Pendapat Imam Malik sama seperti pendapat Ibnu Umar. Tetapi pendapat Ibnu Abbas berbeda. Sementara pendapat Imam Syafi'i sama seperti pendapat Ali dan Ibnu Mas'ud.

Perbedaan pendapat ini karena adanya pemahaman yang berbeda terhadap riwayat yang menyatakan,

أَنَّ اِعْتِكَافَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا وَقَعَ فِي رَمَضَانَ

"*I'tikâf* Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* hanya dilakukan pada bulan Ramadhan."

Ulama-ulama yang menganggap *i'tikâf* dan puasa secara bersamaan sebagai syarat, mereka mengatakan bahwa syarat *i'tikâf* harus dengan berpuasa. Ulama-ulama yang menganggap pua-

---

1628 Diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan al-Atsram dari Ashim bin Zhamrah. Kata Imam Ahmad, menurut saya Ashim bin Zhamrah merupakan *hujjah*. Dan kata Ibnu al-Mundzir, ini pendapat yang dikutip dari Ali. Lihat, *al-Mughnî* II/195, dan *al-Majmû'* VI/441.

1629 Kata Aisyah, orang yang sedang *i'tikâf* dianjurkan untuk tidak menjenguk orang sakit, mengantarkan jenazah, dan menyentuh istri. Ia boleh keluar hanya karena ada keperluan yang sangat penting. *I'tikâf* harus dengan berpuasa, dan di masjid *Jami'* (agung)." Diriwayatkan oleh Abu Dawud dengan tokoh-tokoh *sanad* yang tidak ada masalah. Lihat, *Bulûgh al-Marâm Ma'a Subûl as-Salâm* II/175.

1630 Kata an-Nawawi, syarat sah *i'tikâf* itu harus di masjid, yaitu di setiap masjid. Demikian pendapat Imam Malik dan Dawud. Kata Sa'id bin al-Musayyab seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir, *i'tikâf* tidak sah kecuali di masjid Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Dan menurut pendapat yang dikiutip dari Hudzaifah al-Yaman, *i'tikâf* tidak sah kecuali di tiga masjid; yakni Masjdil Haram, Masjid An Nabawi, dan Masjid Al Aqsha.
Kata az-Zuhri, al-Hakam, dan Hammad, *i'tikâf* tidak sah kecuali di masjid *Jami'*. Kata Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad, Ishak, dan Abu Tsaur, sah *i'tikâf* di setiap masjid yang biasa digunakan unrtuk melakukan semua shalat, terutama shalat jama'ah. Lihat, *al-Majmû'* VI/412. Lihat, *al-Mughnî* II/188. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* untuk pendapat Imam Abu Hanifah. Dan lihat, *al-Kâfî* I/206 untuk pendapat Imam Malik.

1631 Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/224 untuk pendapat Imam Malik. Dan ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* II/1057 untuk pendapat Imam Abu Hanifah.

1632 Lihat, *al-Majmû'* VI/412. Dianjurkan berpuasa. Ini pendapat Imam Ahmad yang juga pendapat al-Hasan al-Bashri, Abu Tsaur, Dawud, dan Ibnu al-Munzdir. Demikian pula pendapat yang dikutip dari Ali bin Abu Thalib dan Ibnu Mas'ud.
Kata Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Aisyah, Urwah bin az-Zubair, az-Zuhri, al-Auza'i, ats-Tsauri, dan Ishak bin Rahawaih, harus dengan berpuasa. Kata Al-Qadhi Iyadh, inilah pendapat mayoritas ulama. Lihat, *al-Majmû'* VI/417. Dan lihat, *Nail al-Authâr* IV/299.

sa dan *i'tikâf* yang pernah dilakukan oleh Nabi secara bersamaan karena kebetulan, mereka mengatakan bahwa boleh ber*i'tikâf* tanpa berpuasa.

Alasan lain yang menyebabkan timbulnya perbedaan pendapat tersebut ialah, karena *i'tikâf* dan puasa tercantum dalam satu ayat.

Imam Syafi'i berpedoman pada hadits Umar yang menyatakan bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh Umar untuk melaksanakan nadzarnya ber*i'tikâf* selama semalam. Padahal malam hari bukan waktu untuk berpuasa. Sedangkan ulama-ulama kalangan mazhab Maliki berpedoman pada riwayat Abdurrahman bin Ishaq yang bersumber dari Urwah, dari Aisyah, sesungguhnya ia berkata,

السُّنَّةُ لِلْمُعْتَكِفِ أَنْ لاَيَعُوْدَ مَرِيْضًا وَلاَ يَشْهَدَ جَنَازَةً وَلاَ يَمَسَّ امْرَأَةً وَلاَ يُبَاشِرَهَا وَلاَ يَخْرُجَ إِلاَّ إِلَى مَالاَ بُدَّ مِنْهُ وَلاَ اعْتِكَافَ إِلاَّ بِصَوْمٍ وَلاَ اعْتِكَافَ إِلاَّ فِيْ مَسْجِدٍ جَامِعٍ

"Yang dianjurkan kepada orang yang sedang ber*i'tikâf* ialah tidak menjenguk orang sakit, melayat jenazah, menyentuh perempuan, menyetubuhinya, dan keluar kecuali untuk keperluan yang sangat penting. *I'tikâf* tidak sah tanpa berpuasa dan juga tidak sah kecuali di mesjid *jami'* (Agung)."[1633]

Kata Abu Umar bin Abdul Barr, tidak ada satu pun ulama yang mengatakan bahwa hadits Aisyah tersebut sebagai anjuran, kecuali Abdurrahman bin Ishaq, dan tidak ada yang menilainya *shahîh* kecuali az-Zuhri. Kalaupun az-Zuhri dianggap benar, namun *sanad*nya tidak *shahîh*.

3. Tidak Menggauli Istri

Tentang syarat ketiga, yakni larangan menggauli istri, para ulama sepakat bahwa *i'tikâf* batal karena sengaja menggauli istri, kecuali *i'tikâf* yang dilakukan tidak di mesjid yang diperbolehkan oleh Ibnu Lubabah.[1634] Dan para ulama berbeda pendapat kalau menggauli istri karena lupa.[1635]

Mencium dan bersentuhan, menurut Imam Malik, membatalkan *i'tikâf*[1636]. Menurut Imam Abu Hanifah, menggauli istri tidak membatalkan *i'tikâf*, kecuali kalau sampai mengeluarkan sperma.[1637] Pendapat Imam Syafi'i beragam. Ada yang seperti pendapat Imam Malik, dan ada yang seperti pendapat Imam Abu Hanifah.[1638]

Perbedaan pendapat ini karena adanya beda pemahaman terhadap kata *"bercampur"* dalam Al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 187 yang bisa dipahami secara hakiki dan secara majazi, apakah bermakna umum atau bermakna khusus. Kata ini termasuk kata yang memiliki makna ganda.

Ulama-ulama yang memilih makna umum, mereka mengatakan bahwa yang dimaksud dengan kata *bercampur* dalam firman Allah *Ta'âla*, *"(tetapi) janganlah kamu campuri mereka itu, sedang kamu beri'tikâf"*, ialah bersetubuh dan sebagainya. Ulama-ulama yang memilih makna khusus, dan inilah yang lebih terkenal dan yang lebih banyak dipilih oleh mayoritas ulama, me-

1633 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan an-Nasa`i dengan redaksi seperti itu. Juga diriwayatkan oleh Imam Malik. Kata Abu Dawud, seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani, di dalam *isnâd*nya terdapat nama Abdurrahman bin Ishak, seorang perawi yang kontroversial. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/298.

1634 Lihat, *Muqaddimat Ibni Rusyd Ma'a al-Madûnah* I/198.

1635 Menurut Imam Syafi'i, orang yang bersetubuh karena lupa, *i'tikâf*nya tidak batal. Ini yang dikatakan oleh Dawud. Menurut Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan Imam Ahmad, puasanya batal. Lihat, *al-Majmû'* VI/457. Dan lihat, *al-Mughnî* II/197.

1636 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan an-Nasa`i dengan redaksi seperti itu. Juga diriwayatkan oleh Imam Malik. Kata Abu Dawud, seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani, di dalam *isnâd*nya terdapat nama Abdurrahman bin Ishak, seorang perawi yang kontroversial. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/298.

1637 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/573. Dan juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/199.

1638 Lihat, *al-Majmû'* VI/455.

reka mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *bercampur* ialah berstubuh saja. Kalau yang dipilih makna bersetubuh, maka tidak boleh diartikan selainnya, karena pada dasarnya satu kalimat tidak bisa diartikan ganda, yakni hakiki dan majazi. Alasan ulama-ulama yang menyamakan keluar sperma dengan bersetubuh, karena keluar sperma itu identik dengan bersetubuh. Kalau keluar sperma diartikan bersentuhan dan berciuman, itu berarti memilih makna hakiki, bukan makna *majazi.*

Jika seseorang bersetubuh saat ber*i'tikâf* di dalam mesjid, menurut mayoritas ulama, tidak berkewajiban membayar *kafarat*[1639]. Tetapi menurut sebagian ulama, ia wajib membayar *kafarat.* Menurut Hassan, *kafarat*nya sama seperti bersetubuh di siang hari pada bulan Ramadhan.[1640] Menurut Mujahid, *kafarat*nya ialah itu bersedekah dua *dinar.* Menurut sebagian ulama, *kafarat*nya ialah memerdekakan seorang budak. Kalau tidak mampu, maka wajib memberikan seekor unta betina. Dan kalau tidak mampu, maka bersedekah dua puluh *sha'* kurma.

Perbedaan pendapat tersebut karena persoalan, apakah *kafarat* dalam masalah boleh di*qiyâs*kan dengan *kafarat* dalam masalah lain atau tidak. Menurut pendapat yang diunggulkan, tidak boleh.

Para ulama berselisih pendapat tentang, apakah nadzar *i'tikâf* secara mutlak wajib dilaksanakan berturut-turut.

Menurut Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, wajib dilaksanakan berturut-turut, walaupun nadzarnya tidak diikrarkan dengan kalimat *berturut-turut.*[1641] Sedangkan Imam Syafi'i berpendapat sebaliknya.[1642]

Perbedaan pendapat tersebut, karena mereka meng*qiyâs*kan nadzar dengan puasa secara mutlak.

Semua ulama sepakat bahwa salah satu syarat *i'tikâf* ialah harus di mesjid, kecuali Ibnu Lubabah yang memperbolehkan *i'tikâf* tidak di mesjid, dan bahwa larangan bersetubuh hanya berlaku kalau *i'tikâf* dilakukan di mesjid.[1643] Jadi, kalau *i'tikâf* dilakukan di selain mesjid, maka larangan tersebut tidak berlaku. Menurut pendapat Imam Abu Hanifah, tempat *i'tikâf* bagi perempuan ialah di *mushalla* dalam rumahnya.[1644]

Beda pendapat para ulama mengenai mesjid sebagai syarat *i'tikâf* atau bukan, adalah akibat pemahaman yang berbeda terhadap firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 187, "*(tetapi) janganlah kamu campuri mereka itu, sedang kamu beri'tikâf dalam mesjid.*"

Sebagian ulama memandangnya sebagai *dalîl khitâb.* Tetapi sebagian yang lain tidak. Ulama-ulama yang memandangnya sebagai *dalîl khitâb* berpendapat bahwa tidak ada sah *i'tikâf* selain di mesjid, dan bahwa diantaranya syaratnya tidak boleh bersetubuh. Sementara ulama-ulama yang memandang ayat tersebut

---

1639 Ini menurut versi pendapat yang terkenal dari Imam Ahmad, dan pendapat Imam Syafi'i. Demikian pendapat Atha', Ibrahim an-Nakha'i, ulama-ulama Madinah, Imam Malik, ulama-ulama Irak, ats-Tsauri, ulama-ulama Syiria, dan al-Auza'i. Menurut versi lain dari pendapat Imam Ahmad, ia wajib membayar *kafarat.* Demikian pendapat al-Hasan dan az-Zuhri. Al-Qadhi cenderung pada pendapat ini, karena *i'tikâf* adalah ibadah yang batal disebabkan oleh hubungan seks itu sendiri. Jadi, harus membayar *kafarat.* Sama seperti ibadah haji, dan puasa di bulan Ramadhan. Lihat, *al-Mughnî* II/198, dan *al-Majmû'* VI/457. Kata Ibnu al-Mundzir, seperti yang dikutip oleh an-Nawawi, menurut sebagian besar ulama, tidak ada kewajiban membayar *kafarat.*

1640 Lihat, *al-Majmû'* VI/457. Ini pendapat az-Zuhri. Menurut al-Hasan dalam versi pendapat yang lain, ia harus memerdekakan seorang budak. Jika tidak mampu, ia menyembelih binatang kurban. Dan jika tidak mampu, ia bersedekah dua puluh *sha'* kurma.

1641 Lihat, *al-Kâfî* I/206 untuk pendapat Imam Malik. Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/575 untuk pendapat Imam Abu Hanifah.

1642 Lihat, *al-Muhadzab Ma'a al-Majmû'* VI/421. Pendapat Imam Ahmad ada dua. *Pertama,* sama seperti pendapat Imam Malik dan Imam Abu Hanifah. *Kedua,* sama seperti pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Mughnî* II/212.

1643 Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy Syar'iyyah,* hal. 121 untuk pendapat Imam Abu Hanifah.

1644 Kata Ala'uddin as-Samarqandi, seorang wanita ber*i'tikâf* di mushalla rumahnya sendiri. Sebaiknya ia tidak keluar dari tempat itu. Menurut Imam Abu Hanifah seperti yang dikutip oleh al-Hasan, seorang wanita boleh ber*i'tikâf* di masjid *Jami'.* Tetapi kalau mau ia boleh melakukannya di mushalla rumahnya sendiri, bahkan ini yang lebih baik. Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/570.

bukan sebagai *dalîl khitâb* berpendapat bahwa *i'tikâf* bisa dilakukan di tempat selain mesjid, sehingga boleh bersetubuh. Ini seperti contoh seseorang yang mengatakan, "Jangan memberikan sesuatu kepada si fulan kalau ia berada di dalam rumah." *Dalîl khitâb*nya ialah, "Beri ia sesuatu kalau ia berada di luar rumah." Tetapi pendapat ini kontroversial. Menurut mayoritas ulama, *i'tikâf* dikaitkan dengan mesjid karena salah satu syaratnya memang harus bertempat di mesjid.

Adapun perbedaan pendapat antara kelompok ulama yang menyaratkan *i'tikâf* harus dilakukan di mesjid-mesjid tertentu dengan kelompok ulama yang tidak menyaratkannya, adalah akibat dari pertentangan antara pemahaman umum dengan *qiyâs* khusus.

Ulama-ulama yang lebih mengunggulkkan pemahaman umum, mereka mengatakan bahwa *i'tikâf* sah apabila dilakukan di mesjid mana pun, karena bunyi ayatnya memang seperti itu. Sedangkan ulama-ulama yang membatasi *i'tikâf* hanya boleh dilakukan di mesjid-mesjid tertentu, seperti di mesjid yang boleh diselenggarakan shalat Jum'at, mereka menggunakan dasar *qiyâs*, yakni supaya *i'tikâf*nya tidak terputus jika ia menjalani shalat Jum'at. Dengan demikian ia tidak perlu harus keluar dari mesjid. Atau seperti di Mesjidil Haram, Mesjid al-Aqsha, dan Mesjid Nabawi, karena pahalanya berlipat ganda dibanding di mesjid-mesjid lainnya.

Sumber perselisihan pendapat mengenai *i'tikâf* seorang perempuan, ialah karena adanya pertentangan antara *qiyâs* dengan hadits. Haditsnya ialah,

أَنَّ حَفْصَةَ وَعَائِشَةَ وَزَيْنَبَ أَزْوَاجُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِسْتَأْذَنَّ رَسُوْلَ اللَّه صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْاِعْتِكَافِ فَأَذَنَ لَهُنَّ حِيْنَ ضَرَبْنَ أَخْبِيَتَهُنَّ فِيْهِ

"Sesungguhnya Hafshah, Aisyah, dan Zainab, istri-istri Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* meminta izin kepada beliau untuk ber*i'tikâf* di mesjid, dan beliau mengizinkan setelah bilik-bilik mereka terpasang dalam mesjid."

Berdasarkan hadits ini, seorang perempuan boleh ber*i'tikâf* di mesjid. Jelasnya, karena *i'tikâf* di*qiyâs*kan dengan shalat. Shalat seorang perempuan, seperti yang dijelaskan dalam sebuah hadits, adalah lebih utama dilakukan di dalam rumah daripada di mesjid. Begitu pula dengan *i'tikâf*nya.

Kata mereka, seorang perempuan boleh ber*i'tikâf* di mesjid kalau bersama suaminya, adalah berdasarkan keterangan sebuah hadits tentang *i'tikâf* yang dilakukan oleh istri-istri Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang selalu bersama beliau. Begitu pula kalau mereka bepergian yang tidak pernah sendirian. Ini adalah upaya menggabungkan antara *qiyâs* dengan keterangan hadits.[1645]

E. WAKTU I'TIKÂF

Tentang waktu *i'tikâf*, menurut mayoritas ulama, tidak ada batasan tertentu. Tetapi yang lebih utama ialah pada sepuluh hari terakhir di bulan Ramadhan.

Ulama-ulama yang mengaitkan *i'tikâf* dengan waktu puasa, mereka mengatakan bahwa kebolehan *i'tikâf* selama setahun tidak berlaku mutlak, karena hari-hari yang dilarang untuk berpuasa juga dilarang untuk *i'tikâf*. Sedangkan ulama-ulama yang tidak mengaitkan dengan waktu puasa, mereka mengatakan bahwa waktu *i'tikâf* itu bebas selama berhari-hari dalam seta-

1645 Diriwayatkan oleh jama'ah, kecuali at-Tirmidzi, bersumber dari Aisyah, ia berkata, *"Setiap kali hendak melakukan i'tikâf, Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam shalat shubuh terlebih dahulu, baru kemudian beliau masuk ke tampat i'tikâfnya..."* Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* IV/266.

hun. Menurut Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, dan sebagian besar ulama, tidak ada batasannya. Imam Malik memiliki dua versi pendapat. Menurut versi pendapat yang pertama, tiga hari. Dan menurut versi pendapat kedua, sehari semalam. Menurut Ibnul Qasim, sepuluh hari. Menurut ulama-ulama Baghdad, yang dianjurkan ialah sepuluh hari. Tetapi minimal ialah sehari semalam.[1646]

Perbedaan pendapat ini karena ada pertentangan antara hadits dengan *qiyâs*.

*Qiyâs*nya ialah, bagi ulama-ulama yang mengaitkan waktu puasa dengan waktu *i'tikâf*, mereka mengatakan bahwa *i'tikâf* tidak boleh dilakukan hanya semalam saja. Artinya, *i'tikâf* tidak boleh dilakukan kurang dari sehari semalam, karena puasa pada siang hari itu pelaksanaannya menyangkut malam.

Adapun haditsnya ialah seperti yang diriwayatkan oleh al-Bukhâri,

أَنَّ عُمَرَ رَضِيَ اللَّه عَنْهُ نَذَرَ أَنْ يَعْتَكِفَ لَيْلَةً فَأَمَرَهُ رَسُوْلُ اللَّه صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَفِيَ بِنَذْرِهِ

"Sesungguhnya Umar *radhiyallahu 'anhu* bernazar untuk ber*i'tikâf* selama semalam, lalu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruhnya supaya melaksanakan nadzarnya itu."[1647]

Para ulama berbeda pendapat tentang seseorang yang bernazar akan melakukan *i'tikâf* selama beberapa hari atau selama sehari saja, kapan ia harus memulainya?

Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Abu Hanifah sepakat, seseorang yang bernazar *i'tikâf* selama sebulan ia harus mulai masuk mesjid sebelum matahari terbenam.[1648] Tentang seseorang yang bernadzar *i'tikâf* hanya selama sehari, menurut Imam Syafi'i ia harus mulai masuk mesjid sebelum terbit fajar, dan keluar sesudah matahari terbenam.[1649] Tetapi menurut Imam Malik, ia mulai masuk sebelum matahari terbenam, baik bernadzar *i'tikâf* selama sebulan atau sehari.[1650] Tetapi menurut Zufar dan al-Laits, ia harus mulai masuk sebelum terbit fajar, baik bernadzar *i'tikâf* selama sebulan atau sehari.[1651] Sementara menurut Abu Tsaur, harus dibedakan antara nadzar selama beberapa malam dengan bernadzar selama beberapa siang. Katanya, kalau ia bernadzar *i'tikâf* selama sepuluh siang hari, ia harus mulai masuk mesjid sebelum terbit fajar. Dan kalau ia bernadzar *i'tikâf* selama sepuluh malam, maka ia mulai masuk mesjid sebelum terbenam matahari.[1652] Tetapi kata al-Auzai, ia mulai masuk mesjid sesudah shalat subuh.[1653]

Perbedaan pendapat ini karena ada pertentangan antara *qiyâs* sesama *qiyâs*, dan juga

1646 Menurut Imam Syafi'i, sah hukumnya baik lama maupun sebentar. Ini juga pendapat Dawud, Imam Ahmad, dan Imam Abu Hanifah. Kata Imam Malik dan Imam Abu Hanifah dalam versi pendapatnya yang populer, minimal sehari penuh seperti yang disyaratkan untuk puasa. Kata ulama-ulama mazhab Syafi'i dan mazhab Hanbali, *i'tikâf* boleh hanya sebentar. Syariat tidak menentukan batas waktunya. Lihat, *al-Majmû'* VI/420 untuk pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *Ad-Durr al-Mukhtâr Syarah Tanwîr al-Abshâr* II/422 untuk pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *al-Kâfî* I/26 untuk pendapat Imam Malik. Dan lihat, *Manâr as-Sabîl* I/225 untuk pendapat Imam Ahmad.

1647 Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Ibnu Umar *radhiyallahu 'anhu*. Kata Ibnu Hibban seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani, yaitu *nadzar i'tikâf* sehari semalam. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail Authâr* IV/200.

1648 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy Syar'iyyah*, hal. 122 untuk pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Majmû'* VI/422 untuk pendapat Imam Syafi'i. Dan lihat, *al-Muqni'* I/282 untuk pendapat Imam Ahmad.
Sementara menurut Imam Abu Hanifah, ia mulai masuk masjid sebelum terbit fajar. Jadi, begitu fajar terbit ia harus sudah ada di dalam masjid, dan keluar setalah matahari terbenam, karena itulah yang disebut satu hari. Lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* II/1059.

1649 Lihat, *al-Majmû'* VI/422. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/212.

1650 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy Syar'iyyah*, hal. 122.

1651 Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/226.

1652 Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/226.

1653 Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/226.

pertentangan antara hadits dengan semua jenis *qiyâs*.

Ulama-ulama yang berpendapat bahwa awal bulan dimulai begitu tiba waktu malam[1654], mereka mengatakan bahwa ia harus memulai *i'tikâf* sebelum matahari terbenam.[1655] Ulama-ulama yang berpendapat bahwa awal bulan dimulai begitu tiba waktu siang, mereka mengatakan bahwa ia harus memulai *i'tikâf* sebelum terbit fajar. Ulama-ulama yang berpendapat bahwa yang disebut hari itu mencakup siang dan malam, mereka mengatakan bahwa orang yang bernadzar *i'tikâf* selama sehari ia harus memulainya sebelum matahari terbenam. Ulama-ulama yang berpendapat bahwa yang dimaksud hari ialah siang, mereka mengatakan bahwa ia harus memulai *i'tikâf* sebelum fajar terbit. Dan ulama-ulama yang berpendapat bahwa siang hari dan malam hari itu terpisah, mereka membedakan antara nadzar *i'tikâf* pada siang dan nadzar *i'tikâf* pada malam hari.

Dalam tradisi Arab, sebutan hari itu berarti siang, namun terkadang diartikan mencakup malamnya. Hadits yang bertentangan dengan *qiyâs-qiyâs* tersebut ialah hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhâri dan perawi-perawi lain yang tergolong *shahîh*, dari Aisyah, ia berkata,

كَانَ رَسُوْلُ اللّٰه صَلَّى اللّٰه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْتَكِفُ فِي رَمَضَانَ وَإِذَا صَلَّى الْغَدَاةَ دَخَلَ مَكَانَهُ الَّذِيْ يَعْتَكِفُ فِيْهِ

"Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* biasa beri*'tikâf* pada bulan Ramadhan. Begitu selesai melakukan shalat subuh, beliau kembali lagi ke tempat semula di mana beliau beri*'tikâf*."[1656]

Menurut Imam Malik, orang yang beri*'tikâf* sepuluh hari terakhir bulan Ramadhan disunatkan keluar dari Mesjid untuk mengikuti shalat *'îdul fithrî*. Jika ia keluar sesudah matahari terbenam, hitungannya sudah cukup.[1657] Menurut Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah, ia harus keluar mesjid sesudah matahari terbenam. Sedangkan menurut Sahnun dan Ibnu al-Majisyun, jika ia pulang ke rumah sebelum shalat *'îdul fithrî*, *i'tikâf*nya batal.[1658]

Perbedaan pendapat tersebut karena persoalan, apakah sisa malam, yakni malam *'îdul fithrî* termasuk sepuluh hari terakhir bulan Ramadhan atau tidak.

F. LARANGAN-LARANGAN I'TIKÂF DAN YANG MEMBATALKANNYA

Tentang larangan-larangan *i'tikâf*, para ulama sepakat bahwa yang seseorang yang beri*'tikâf* dilarang melakukan perbuatan-perbuatan yang tidak termasuk dalam amalan-amalan *i'tikâf*. Ia juga dilarang keluar dari mesjid kecuali untuk keperluan darurat. Hal ini berdasarkan hadits Aisyah, sesungguhnya ia berkata,

1654 Hadits Aisyah menyangkal semua pendapat tersebut. Hadits Aisyah kuat sehingga bisa dijadikan sebagai *hujjah*. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/226.
Inilah yang benar, sehingga tidak perlu ada *ijtihad*, dan tidak perlu ada perbedaan pendapat sepanjang masih ada nashnya.

1655 Kata Imam Syafi'i dan murid-muridnya seperti yang dikutip oleh an-Nawawi, siapa yang ingin mengikuti jejak Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dalam beri*'tikaf* pada sepuluh hari terakhir di bulan Ramadhan, sebaiknya ia masuk masjid pada hari kedua puluh satu sebelum matahari terbenam supaya tidak terlambat, dan keluar ketika matahari terbenam pada hari raya, baik sudah genap satu bulan atau kurang. Sebaiknya pada malam hari raya ia tetap berada di dalam masjid sampai melakukan shalat *'îd* di sana, atau ia boleh keluar untuk shalat *'îd* di mushalla lain. Lihat, *al-Majmû'* VI/408.
Dengan demikian ini pendapat Imam Syafi'i cocok dengan pendapat Imam Malik dan Imam Ahmad. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1060 untuk pendapat Imam Abu Hanifah.

1656 Diriwayatkan oleh Imam lima, dengan redaksi, *"Setiap kali hendak i'tikâf, Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam shalat shubuh terlebih dahulu baru kemudian beliau memasuki tempat i'tikâfnya..."* seperti yang telah dikemukakan sebelumnya.

1657 Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/226. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/212.

1658 Yang dikemukakan oleh penulis dari Sahnun juga begitu. Berbeda dengan yang dikutip oleh al-Qurthubi dari Ibnu al-Majisyun, bahwa pada malam hari raya orang yang beri*'tikâf* tidak disyaratkan harus masih berada di masjid. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/227. Ini sama seperti pendapat Imam Syafi'i.

كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اعْتَكَفَ يُدْنِيْ إِلَى رَأْسِهِ وَهُوَ فِيْ الْمَسْجِدِ فَأُرَجِّلَهُ وَكَانَ لَايَدْخُلُ الْبَيْتَ إِلَّا لِحَاجَةِ الْإِنْسَانِ

"Ketika sedang ber*i'tikâf*, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menjulurkan kepalanya kepadaku, sedangkan posisi beliau tetap berada di dalam mesjid. Aku lalu lalu menyisirnya. Dan beliau tidak masuk rumah kecuali untuk buang hajat."[1659]

Para ulama berbeda pendapat tentang seseorang yang keluar dari mesjid tanpa ada alasan darurat, kapankah *i'tikâf*nya putus.

Menurut Imam Syafi'i, yaitu sejak begitu ia keluar dari mesjid.[1660] Sebagian ulama memberi kemurahan, yakni satu jam berikutnya. Sebagian yang lain memberi kemurahan, yakni satu hari berikutnya.

Para ulama berbeda pendapat, bolehkah seseorang memasuki rumah selain rumah mesjidnya?

Menurut sebagian ulama termasuk Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Abu Hanifah, boleh.[1661] Menurut sebagian yang lain, tidak boleh karena mengakibatkan *i'tikâf*nya batal.[1662] Kata Imam Malik, orang yang ber*i'tikaf* boleh melaksanakan kegiatan jual beli dan akad nikah. Tetapi selain Imam Malik melarangnya.[1663]

Perbedaan pendapat tersebut karena tidak adanya batasan yang diterangkan dalam *nash*, kecuali hanya ijtihad, dan kerancuan antara yang disepakati dan yang tidak disepakati.

Para ulama juga berbeda pendapat, apakah perbuatan yang boleh dilakukan di luar *i'tikâf* seperti melayat jenazah dan sebagainya menjadi terlarang pada saat sedang ber*i'tikâf*. Boleh jadi sebagian dari larangan tersebut termasuk sebagian *i'tikâf*. Dan apakah syarat tersebut harus diketahui oleh orang yang ber*i'tikâf*.

Menurut sebagian besar ulama, tidak. Tetapi kalau dilakukan bisa membatalkan *i'tikâf*nya. Menurut Imam Syafi'i, harus diketahui.[1664]

Perbedaan tersebut karena mereka menyamakan *i'tikâf* dengan haji, yakni bahwa kedua

---

1659 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Subûl as-Salâm* II/174.

1660 Lihat, *al-Majmû'* VI/429. Ini untuk puasa *nadzar*. Juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/194. Juga pendapat Imam Abu Hanifah dan Imam Malik. Menurut Muhammad bin al-Hasan, seperti yang dikutip oleh Abu Yusuf, tidak batal asal belum lebih dari setengah hari. Kalau hanya sebentar ditolerir. Buktinya, Shafiyah pernah menemui Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* di tempat *i'tikâf*nya. Ketika ia pulang, beliau ikut mengantarkannya sebentar. Tetapi ini disanggah, bahwa beliau harus mengantarkan Shafiyah demi menjaga keamanan karena waktu itu malam hari. Lihat, *al-Mughnî* II/194. Ini juga pendapat Imam Malik. Lihat, *asy-Syarḥ ash-Shaghîr* I/726.

1661 Karena beliau punya dua rumah. Yang satu cukup dekat. Imam Syafi'i memiliki dua versi pendapat. Menurut versi pendapat yang paling *shaḥîḥ*, tidak boleh. Lihat, *al-Majmû'* VI/421. Kata Ibnu al-Abidin, para ulama berbeda pendapat tentang seseorang yang memiliki dua rumah lalu ia pulang ke rumah yang lebih jauh. Sebagian mereka mengatakan, batal. Dan sebagian yang lain mengatakan, sebaiknya ia pulang. Lihat, *Radd al-Mukhtâr 'Ala ad-Durr al-Mukhtâr Syaraḥ Tanwîr al-Abshâr* II/445. Dan lihat, *al-Madûnah* I/205.

1662 Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/194.

1663 Disebutkan dalam *al-Kâfî*, ia tidak boleh melakukan jual beli, dan aktivitas lain yang dapat mengganggu zikir. Lihat, *al-Kâfî* I/207. Lihat pula, *al-Mudunah* I/204. Kalau akad nikah dan memakai parfum, ia membolehkannya. Lihat, *al-Kâfî* I/208. Ini berbeda dengan yang dikemukakan oleh penulis.
Begitu pula menurut Imam Ahmad, ia tidak boleh menjual atau membeli. Kecuali membeli makanan dan lain sebagainya yang memang sangat dibutuhkan. Untuk berdagang tidak diperbolehkan. Lihat, *al-Mughnî* II/202. Tidak apa-apa menikah atau menjadi saksi pernikahan. Kata an-Nawawi, hukumnya makruh, seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari Atha', az-Zuhri, dan Mujahid. Imam Abu Hanifah memperbolehkannya. Kata Sufyan ats-Tsauri dan Imam Ahmad, boleh membeli kue jika tidak ada orang yang bisa disuruh untuk membelikannya. Pendapat yang dikutip dari Imam Malik ada yang seperti pendapat ats-Tsauri, dan ada yang mengatakan, boleh menjual dan membeli yang ringan-ringan. Kata Ibnu al-Mundzir, tidak boleh menjual, dan tidak boleh membeli kecuali barang-barang yang memang sangat dibutuhkan. Untuk kegiatan-kegiatan jual beli lainnya yang dilakukan di masjid hukumnya makruh. Dan jika ia keluar untuk melakukan hal itu, *i'tikâf*nya batal. Jika ia keluar untuk keperluan yang sangat penting lalu ketika lewat ia menjual atau membeli sesuatu, hukumnya tidak makruh. Lihat, *al-Majmû'* VI/462.

1664 Menurut Imam Syafi'i, terkait *i'tikâf nadzar*, tidak boleh keluar untuk menjenguk orang sakit atau shalat jenazah, sehingga *i'tikâf*nya batal. Ini pendapat yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari Atha', Mujahid, Urwah bin az-Zubair, az-Zuhri, Imam Malik, Imam Abu

ibadah tersebut sama-sama melarang hal-hal yang semula boleh dilakukan. Ulama-ulama yang mensyaratkan hal itu pada ibadah haji, adalah berdasarkan hadits Dhiba'ah, bahwa sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah bersabda kepadanya, "Mulailah melakukan haji, ketahuilah syarat-syaratnya, dan janganlah berhias yang sekiranya bisa memikatku."[1665]

Tetapi hadits ini diperselisihkan sebagai dasar haji, dan menyamakan *i'tikâf* dengan haji dalam hal ini adalah tidak tepat. Dan bagi para ulama yang kontra, *qiyâs* seperti itu sangat lemah.

Para ulama berbeda pendapat soal *i'tikâf* nadzar seseorang yang mensyaratkan berturut-turut atau memang harus berturut-turut. Menurut mereka yang berpendapat seperti itu, kalau sampai putus karena alasan sakit misalnya, apakah ia wajib melanjutkan atau memulainya lagi dari awal.

Menurut Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan Imam Syafi'i, ia wajib mengulang lagi dari awal.[1666] Menurut An-Nawawi, ia cukup melanjutkan lagi setelah sembuh, bukan harus memulai dari awal.[1667] Namun kalau alasan putusnya karena haid, maka semua ulama sepakat harus memulai lagi dari awal.[1668]

Para ulama juga berbeda pendapat tentang *i'tikâf nadzar* yang putus karena alasan sakit, apakah seseorang yang bersangkutan boleh keluar dari mesjid atau tidak. Dan juga tentang

---

Hanifah, Ishak, Abu Tsaur, Imam Ahmad dalam salah satu versi pendapatnya, dan ia sendiri. Dan juga menurut pendapat yang dikutip oleh al-Baihaqi dari Sa'id bin al-Musayyab. Kata al-Hasan al-Bashri, Sa'id bin Jubair, dan Ibrahim an-Nakha'i, boleh. Kata Ibnu al-Mundzir, begitu pula yang dikutip dari Ali. Lihat, *al-Majmû'* VI/441. Ini yang berlaku untuk *i'tikâf nadzar*. Adapun untuk *i'tikâf* sunat, boleh memilih. Jika seseorang keluar untuk shalat jenazah, *i'tikâf*nya batal. Dan jika seseorang keluar untuk shalat Jum'at dari *i'tikâf nadzar* yang berturut-turut, menurut pendapat yang *shahîh* dari Imam Syafi'i, hukumnya batal. Ini yang dikatakan oleh Imam Malik, dan Imam Abu Hanifah dalam salah satu versi pendapatnya. Tetapi menurut Sa'id bin Jubair, al-Hasan al-Bashri, Ibrahim an-Nakha'i, Imam Ahmad, Abdul Malik salah seorang murid Imam Malik, Ibnu al-Mundzir, dan Dawud, *I'tikâf*nya tidak batal. Lihat, *al-Majmû'* VI/442. Lihat, *al-Mughnî* II/195. Dan lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/571.

Tentang syarat keluar untuk menjenguk orang sakit atau melayat jenazah, menurut Imam Ahmad, boleh. Tetapi tidak boleh mensyaratkan akan keluar untuk berekreasi, atau melakukan jual beli, atau bekerja atau melakukan hubungan seks, dan lain sebagainya. Lihat, *al-Mughnî* II/196. Kata ats-Tsauri, Imam Syafi'i, dan Ishak, seperti yang dikutip oleh al-Hâfizh, jika ia mensyaratkan hal itu sejak awal, maka *i'tikâf*nya tidak batal jika hal itu dilakukan. Lihat, *Fath al-Bârî* IV/221. Dan lihat, *ar-Raudhah* II/402.

1665 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Aisyah, dengan redaksi, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menemui Dhuba'ah binti az-Zubair. Beliau bertanya, *"Barangkali kamu ingin menunaikan ibadah haji?"* Ia menjawab, *"Demi Allah, aku merasa sakit."* Beliau bersabda, *"Berhajilah dan syaratkanlah..."* Ia adalah istri Al Miqdad bin al-Aswad. Diriwayatkan oleh Ahmad, dan Ibnu Khuzaimah bersumber dari Ikrimah dari Dhuba'ah binti az-Zubair bin Abdul Muthalib, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Berihramlah dan katakanlah..."*

Kata asy-Syaukani, al-Baihaqi meriwayatkannya dari Anas, dari Jabir, dan dari Ibnu Mas'ud. Juga diriwayatkan oleh Ahmad dari ath-Thabarani dari Ummu Salamah, dan di dalam *isnâd*nya terdapat nama Ibnu Ishak, seorang perawi yang *dha'îf*. ath-Thabarani meriwayatkannya dalam *al-Kabîr* dari Ibnu Umar, dan di dalam *isnâd*nya terdapat nama Ali bin Ashim, seorang perawi yang *dha'îf*. Kata al-Uqaili, kisah tentang Dhuba'ah ini juga diriwayatkan dari Ibnu Abbas dengan *sanad-sanad* yang sangat bagus. Al-Ashili membuat kesalahan sangat fatal, karena menganggap tidak ada satu pun hadits yang menyebutkan syarat tersebut. Ia tidak membaca hadits yang ada dalam *Shahîh Bukhârî* dan *Shahîh Muslim*. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/244.

Kata Imam Syafi'i, Dhuba'ah alias Ummu Hakim adalah putri paman Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Ayahnya ialah Zubair bin Abdul Muthalib bin Hasyim.

1666 Lihat, *al-Kâfî* I/207 untuk pendapat Imam Malik. Lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* II/1076. Dan lihat, *al-Majmû'* VI/446 untuk pendapat Imam Syafi'i.

1667 Saya tidak menemukan pendapat ini dikemukakan oleh an-Nawawi dalam *Al Majmu'*. Lihat, *al-Majmû'* VI/446, dan juga dalam *Syarah Muslim*. Ia mengemukakan ada tiga sakit yang menghalangi. *Pertama*, sakit ringan yang tidak mengganggu untuk tetap tinggal di masjid. Ia tidak boleh keluar dari masjid. *Kedua*, sakit cukup berat sehingga membutuhkan alas dan pelayan. Ia boleh keluar dan hal itu tidak membatalkan. *Ketiga*, sakit yang dikhawatirkan dapat mengotori masjid. Ia boleh keluar. Lihat, *ar-Raudhah* II/408, dan *al-Majmû'* VI/446.

1668 Kata Ibnu Qudamah, semua ulama sepakat ia harus keluar dari masjid, karena wanita yang haid dilarang berdiam di sana. Jadi, ia harus pulang. Dan setelah suci, ia kembali lagi untuk meneruskannya. Ia wajib mengqadha` dan tidak wajib membayar *kafarat*. Demikikan pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/209. Dan lihat, *al-Majmû'* VI/450.

i'tikâf nadzar yang putus karena alasan gila atau pingsan, apakah wajib diulangi lagi dari awal atau cukup dilanjutkan setelah sadar.[1669]

Perbedaan pendapat ini karena tidak adanya ketentuan yang jelas, melainkan hanya berdasarkan ijtihad, yang hasilnya berbeda antara ulama yang satu dengan ulama yang lainnya. Juga karena sebagian ulama ada yang menyamakan *i'tikâf* dengan puasa, sementara yang lain tidak menyamakannya.

Menurut mayoritas ulama, jika *i'tikâf* sunat putus tanpa ada uzur, maka wajib di*qadha'*. Hal ini berdasarkan riwayat yang menyatakan,

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرَادَ أَنْ يَعْتَكِفَ الْعَشْرَ الْأَوَاخِرَ مِنْ رَمَضَانَ فَلَمْ يَعْتَكِفْ فَاعْتَكَفَ عَشْرًا مِنْ شَوَّالٍ

"Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ingin ber*i'tikâf* pada sepuluh hari terakhir di bulan Ramadhan. Tetapi karena tidak terlaksana, maka beliau ber*i'tikâf* sepuluh hari di bulan Syawal."[1670]

Tentang *i'tikâf* wajib karena *nadzar*, setahu penulis semua ulama sepakat wajib di*qadha'* apabila terputus. *I'tikâf* menjadi batal karena menggauli istri yang sudah tua.

Demikian pembahasan tentang dasar dan kaidah-kaidah *i'tikâf* dalam bahasan ini. Allahlah yang selalu memberikan pertolongan. Semoga rahmat serta keselamatan selalu terlimpahkan kepada junjungan Nabi kita Muhammad berikut segenap keluarga dan sahabatnya.[*]

~o~

1669 Menurut Imam Syafi'i, pingsan dan gila tidak membatalkan *i'tikâf*nya, dan tidak menghentikan berturut-turutnya. Lihat, *al-Majmû'* VI/447. Ini juga pendapat Imam Malik. Lihat, asy-Syarḥ *ash-Shaghîr* I/728. Tetapi menurut Imam Abu Hanifah, jika seseorang mengalami pingsan selama beberapa hari, maka *i'tikâf*nya batal. Dan begitu sadar ia harus mengulangi lagi dari awal secara berturut-turut. Ini yang pernah dialami oleh Shafiyah. Jika seseorang mengalami gila, dan setelah beberapa tahun baru sadar, apakah ia wajib mengq*qadha'* atau tidak? Dalam masalah ini ada dua pendapat yang berbeda. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1072.

1670 *Takhrîj*nya sudah disebutkan.

Bab 6

Haji

Pembicaraan tentang haji terbagi menjadi tiga jenis. *Pertama,* melakukan haji, syarat-syaratnya, dan orang-orang yang wajib melakukan haji. *Kedua,* membahas tentang rukun-rukun yang harus ditunaikan dalam ibadah haji, dan larangan-larangan yang tidak boleh dilanggar dalam ibadah haji. Dan *ketiga,* hukum-hukum yang terkait dengan ibadah haji.

I. JENIS PERTAMA

Jenis ini mencakup dua hal:

1. kewajiban dan syarat-syarat haji, dan
2. orang yang wajib haji, dan kapan ia diwajibkan

A. KEWAJIBAN DAN SYARAT-SYARAT HAJI

Tentang kewajiban melakukan ibadah haji, tidak ada seorang ulama pun yang mempersoalkannya, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* di surat Ali Imran ayat 97:

وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴿٩٧﴾

"Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullâh."

Ada pun syarat-syaratnya ada dua:

1. syarat sahnya,
2. syarat wajibnya.

Tentang syarat sahnya haji, tidak ada perbedaan pendapat di antara para ulama. Diantaranya ialah harus Islam. Jadi, tidak sah hajinya orang non muslim. Mereka berbeda pendapat tentang sah dan tidaknya haji seorang anak. Imam Malik dan Imam Syafi'i memperbolehkannya.[1671] Sementara Imam Abu Hanifah melarangnya.[1672]

Perbedaan pendapat tersebut terjadi karena ada perbedaan antara hadits dengan *ushûl* (dasar) dalam masalah ini. Ulama-ulama yang memperbolehkannya, mereka berpedoman pada hadits masyhur Ibnu Abbas yang diriwa-

1671 Juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, asy-Syarh *al-Kabîr* berikut catatan kakinya oleh ad-Dasuqi II/3 untuk pendapat Imam Malik, *al-Majmû'* VII/22 untuk pendapat Imam Syafi'i, dan *al-Mughnî* II/248 untuk pendapat Imam Malik.

1672 Kata an-Nawawi, tentang keabsahan hajinya anak kecil, ini adalah pendapat kami, pendapat Imam Malik, Imam Ahmad, Dawud, dan mayoritas ulama dari kalangan generasi terdahulu dan belakangan. Kata Ibnu al-Mundzir, ini berdasarkan kesepakatan para ulama. Menurut Imam Abu Hanifah dalam versi pendapatnya yang poluler, tidak sah, meskipun beberapa muridnya menganggap sah. Lihat, *al-Majmû'* VII/22. Tetapi as-Samarqandi dan al-Kasani memperbolehkan anak kecil haji, bahkan sunat. Lihat, *Tuhfah Al Fuqaha`* I/583, dan *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* III/1084.

yatkan oleh al-Bukhâri dan Muslim. Antara lain disebutkan:

أَنَّ امْرَأَةً رَفَعَتْ إِلَيْهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صَبِيًّا فَقَالَتْ: أَلِهَذَا حَجٌّ يَا رَسُوْلَ اللهِ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَلَكِ أَجْرٌ

Sesungguhnya seorang wanita mengangkat anak kecil ditunjukkan kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* seraya berkata, "Apakah anak ini boleh melakukan haji, wahai Rasulullah?" Beliau bersabda, *"Ya, dan bagimu pahala."*[1673]

Sementara ulama-ulama yang melarangnya, mereka berpedoman bahwa pada dasarnya ibadah itu hanya sah kalau dilakukan oleh orang yang berakal *(baligh)*.

Juga terjadi silang pendapat di kalangan murid-murid Imam Malik sendiri tentang keabsahan ibadah haji yang dilakukan oleh seorang anak yang masih menyusui. Sebaiknya tidak perlu diperselisihkan tentang keabsahan haji yang dilakukan oleh seorang anak yang sudah sah melakukan shalat, yaitu yang sudah berusia antara tujuh hingga sepuluh tahun. Hal itu seperti yang disabdakan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Dari tujuh hingga sepuluh tahun."[1674]

Perihal syarat-syarat wajibnya haji yang harus disebutkan, karena ada pendapat yang mengatakan bahwa orang-orang kafir terkena juga *khitâb* (perintah) syariat-syariat Islam. Semua ulama sepakat atas syarat "harus sudah mampu", berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat Ali Imran ayat 97, *"yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullâh."* Meskipun tentang detailnya mengundang perdebatan para ulama, namun secara global hal itu menggambarkan dua hal yakni apakah kemampuan tersebut harus dijalankan sendiri atau mencari orang lain yang mewakili atau menggantikannya. Semua ulama sepakat, bahwa di antara syarat melakukan ibadah haji ialah memiliki kemampuan secara fisik, kemampuan ekonomi, dan situasinya aman.[1675] Tetapi mereka berbeda pendapat tentang uraian mengenai 'mampu secara fisik' dan 'mampu secara ekonomi'. Kata Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, dan Imam Ahmad, menurut pendapat Ibnu Abbas dan Umar bin al-Khattab, di antara syaratnya ialah harus ada bekal dan biaya transportasi.[1676] Dan kata Imam Malik, bagi orang yang mampu berjalan kaki,

1673 Kata al-Hâfizh, hadits Ibnu Abbas, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* mendapati seorang wanita berpakaian rapat. Ia memegang lengan anaknya yang masih kecil yang dibawanya dan bertanya, *"Apakah anak ini boleh berhaji?"* Beliau bersabda, *"Boleh, dan kamu mendapatkan pahala."* Diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha`*, Muslim, Abu Dawud, an-Nasa`i, dan Ibnu Hibban dari hadits Kuraib. at-Tirmidzi meriwayatkannya dari hadits Jabir, dan menilainya hadits *gharîb*. Ia membuat catatan dengan mengutip ucapan ar-Rafi'i, beberapa ulama mazhab Syafi'i mengatakan bahwa seorang ibu boleh mengajaknya anaknya yang masih kecil berhaji atau ber'*umrah*, berdasarkan hadits Ibnu Abbas ini.

1674 Yang dimaksud ialah sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Perintahlah anak-anakmu untuk shalat ketika mereka sudah berusia tujuh tahun. Pukullah mereka jika sudah berusia sepuluh tahun karena meninggalkannya. Dan pisahlah tempat tidur mereka."* Diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, dan al-Hakim. Lihat, *al-Jâmi' as-Shaghîr* II/155.

1675 Kata Ibnu Qudamah, terdapat beberapa versi riwayat tentang dua syarat; yakni sepanjang perjalanan harus aman tanpa ada gangguan berupa musuh dan lain sebagainya, dan dimungkinkan mengadakan perjalanan. Menurut salah satu versi riwayat, keduanya termasuk syarat wajib. Jadi, haji harus memenuhi kedua syarat ini. Soalnya Allah mewajibkan haji hanya kepada orang yang mampu. Sementara orang yang tidak memenuhi kedua syarat tersebut, dianggap belum mampu, karena ia kesulitan melakukan ibadah haji. Jadi, hal itu merupakan syarat. Sama seperti syarat bekal dan kendaraan. Inilah pendapat Imam Abu hanifah dan Imam Syafi'i. Tetapi menurut versi riwayat lain, hal itu bukan termasuk syarat wajib. Jika seseorang telah memenuhi lima syarat tadi, tetapi ia keburu meninggal dunia sebelum terpenuhinya dua syarat terakhir ini, harus ada keluarga yang berhaji atas namanya. Dan jika ia tetap berangkat haji sebelum kedua syarat ini terpenuhi, itu menjadi tanggungannya. Ini menurut pendapat *Al Kharqî*. Beda dua syarat ini dengan syarat bekal dan kendaraan ialah, karena kehilangan dua syarat ini hanya menghalangi menunaikan haji secara *adâ'* bukan *qadha`*. Tetapi kehilangan syarat bekal dan kendaraan, jelas menghalangi pelaksanaannya. Jadi, keduanya harus dibedakan. Lihat, *al-Mughnî* II/218-219.

1676 Lihat, *al-Mughnî* III/218 untuk pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Majmû'* VII/48 untuk pendapat Imam Syafi'i. Dan lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/587 untuk pendapat Imam Abu Hanifah.

keberadaan sarana transportasi sudah tidak lagi termasuk syarat. Jadi, ia wajib melaksanakan haji dengan berjalan kaki. Demikian pula wajibnya orang melaksanakan ibadah haji tanpa bekal, jika ia bisa mencari bekal dalam perjalanan, walaupun dengan cara meminta.[1677]

Silang pendapat tersebut karena ada pertentangan antara hadits yang menafsiri tentang "*mampu*" dengan pengertian teksnya yang bersifat umum. Disebutkan dalam sebuah hadits dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, sesungguhnya beliau ditanya, "Apa yang dimaksud "mampu"?" Beliau bersabda, "Ada bekal dan kendaraan."[1678]

Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i menerapkan hadits ini berlaku bagi setiap orang *mukallaf* tanpa terkecuali. Sementara Imam Malik menerapkan hadits tersebut hanya berlaku bagi orang yang tidak mampu berjalan kaki dan tidak mampu mencari bekal hidup dalam perjalanan. Jadi, orang yang mampu berjalan kaki, wajib menjalankan haji tanpa harus menunggu sampai mampu membayar biaya transportasi. Begitu pula yang berlaku bagi orang yang tidak mempunyai bekal dalam perjalanan.

Menurut pendapat Imam Syafi'i, jika ada ayat Al-Qur'an yang bersifat umum, dan ada hadits yang menafsirkan lain dari hadits yang menjelaskannya, maka penafsiran tersebut tidak boleh digantikan.

B. ORANG YANG WAJIB HAJI, DAN KAPAN IA DIWAJIBKAN ?

1. Orang yang Wajib Haji

Tentang kewajiban beribadah haji karena mampu dengan cara mewakilkan, menurut Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, jika bisa melakukannya sendiri meskipun tidak langsung, maka tidak boleh diwakilkan.[1679] Dan menurut Imam Syafi'i, orang yang mampu secara ekonomi namun tidak mampu secara fisik, ia wajib mewakilkan hajinya kepada orang lain untuk menunaikan ibadah hajinya. Tentu saja dengan harta orang yang diwakili. Jika ada saudara atau kerabatnya yang mewakilinya menunaikan ibadah haji dengan biaya dari saudara atau kerabat tersebut, maka gugurlah kewajibannya menunaikan ibadah haji.[1680] Begitu pula jika ada

---

Di antara yang mensyaratkan bekal dan kendaraan ialah al-Hasan, Mujahid, Sa'id bin Jubair, Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan Ishak. Kata at-Tirmidzi, inilah yang diamalkan oleh mayoritas ulama. Kata Ikrimah, inilah pendapat yang *shahîh*. Dan kata adh-Dhaha, bagi orang yang masih muda ia bisa sambil mencari penghasilan. Lihat, *al-Mughnî* II/220.

1677 Kata Ibnu Abdul Barr, menurut Imam Malik, bekal dan kendaraan bukan termasuk syarat mampu, asalkan secara fisik mampu. Katanya, seseorang yang secara fisik tidak mampu dan juga tidak punya kendaraan, ia tidak wajib haji, meskipun dengan menggunakan harta orang lain. Jika seseorang pergi haji dengan cara meminta-minta bantuan orang lain karena ia tidak punya harta, menurut Imam Malik hajinya sah dan tidak ada masalah. Lihat, *al-Kâfî* I/209, dan *esy-Syarh ash-Shaghîr* 12.

1678 Kata al-Hâfizh dalam *at-Talkhîsh*, hadits tentang Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yang ditanya soal yang dimaksud dengan jalan, lalu beliau menjawab, *"Yakni bekal dan kendaraan"*, diriwayatkan oleh ad-Daruquthni, al-Hakim, dan al-Baihaqi dari jalur *sanad* Sa'id bin Abu Arubah dari Qatadah dari Anas dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tentang firman Allah Ta'ala, *"Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah."* Beliau ditanya, *"Wahai Rasulullah, apa yang dimaksud dengan jalan?"* Beliau bersabda, *"Yaitu bekal dan kendaraan."*
Kata al-Baihaqi, yang benar hadits ini diriwayatkan oleh ad-Daruquthni bersumber dari Qatadah dari al-Hasan secara mursal. *Sanad*nya *shahîh* sampai kepada al-Hasan. Ini bukan hadits *maushûl*. Juga diriwayatkan oleh al-Hakim dari hadits Hammad bin Salamah dari Qatadah dari Anas. Tetapi si perawi yang meriwayatkan dari Hammad, yakni Abu Qatadah alias Abdullah bin Waqid Al Harrani, menurut Abu Hatim suka meriwayatkan hadits *munkar*. Juga diriwayatkan oleh Imam Syafi'i, at-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan ad-Daruquthni dari hadits Ibnu Abbas. Tetapi *sanad*nya *dha'if*. ad-Daruquthni juga meriwayatkannya dari beberapa sumber, yakni dari Jabir, dari Ali bin Abu Thalib, dari Ibnu Mas'ud, dari Aisyah, dan dari Amr bin bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya. Semua jalur *sanad* tersebut *dha'if*, seperti yang dikatakan oleh Abdul Haq. Kata Abu Bakar bin al-Mundzir, hadits-hadits ini tidak bisa dijadikan dasar. Di antara riwayat-riwayat tersebut yang *shahîh* ialah versi riwayat *mursal* al-Hasan, II/221.

1679 Pendapat Imam Malik sama seperti yang dikemukakan oleh penulis. Lihat, *al-Kâfî* I/208. Sementara menurut Imam Abu Hanifah seperti yang dikutip oleh al-Kasani, orang yang tidak wajib haji karena uzur sepeti sakit dan lain sebagainya, tetapi ia punya harta, maka ia wajib mewakilkannya kepada orang lain jika sudah terpenuhi syarat-syaratnya. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* III/1092. Jadi, dalam masalah ini pendapatnya sama seperti pendapat Imam Syafi'i dan Imam Ahmad.

1680 Lihat, al-Mu*hadzab Ma'a al-Majmû'* VII/66. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* III/228. Kata an-Nawawi, ini pendapat yang dijadikan pegangan oleh mayoritas ulama. Di antara mereka ialah Ali bin Abu Thalib, Hasan al-Bashri, ats-Tsauri, Imam Abu

orang yang meninggal dunia sebelum menunaikan haji, dan ia meningalkan harta pusaka yang cukup banyak, maka ahli warisnya wajib menggunakan harta pusaka tersebut untuk menunaikan ibadah haji atas nama mendiang. Orang yang mampu secara ekonomi namun lemah secara fisik disebut al-*Ma'dhûb*.[1681]

Silang pendapat tadi karena ada pertentangan antara *qiyâs* dan hadits. *Qiyâs*nya, pada dasarnya ibadah tidak bisa diwakilkan kepada orang lain. Berdasarkan kesepakatan para ulama, seseorang tidak bisa mewakili shalat atau zakat atas nama orang lain.[1682]

Hadits yang kontra dengan *qiyâs* tersebut, ialah hadits *masyhûr* dari Ibnu Abbas yang diriwayatkan oleh al-Bukhâri dan Muslim. Antara lain disebutkan,

أَنَّ امْرَأَةً مِنْ خَثْعَمَ قَالَتْ لِرَسُوْلِ اللَّهِ: يَا رَسُوْلَ اللَّهِ! فَرِيْضَةُ اللَّهِ فِي الْحَجِّ عَلَى عِبَادِهِ أَدْرَكَتْ أَبِيْ شَيْخًا كَبِيْرًا لَا يَسْتَطِيْعُ أَنْ يَثْبُتَ عَلَى الرَّاحِلَةِ أَفَأَحُجُّ عَنْهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَذَلِكَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ

Sesungguhnya seorang wanita dari suku Khats-'am bertanya kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* "Wahai Rasulullah, Allah mewajibkan ibadah haji kepada hamba-hamba-Nya. Aku mendapati ayahku sudah sangat renta sehingga tidak mampu naik kendaraan. Apakah aku boleh menunaikan haji atas namanya?" Beliau bersabda, *"Boleh."*[1683]

Hal itu terjadi dalam peristiwa haji *wadâ'*[1684], dan ini menyangkut orang yang masih hidup. Ada pun yang menyangkut orang yang sudah meninggal dunia telah diterangkan dalam hadits Ibnu Abbas yang diriwayatan oleh al-Bukhâri dan Muslim, ia berkata,

جَاءَتِ امْرَأَةٌ مِنْ جُهَيْنَةَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللَّهِ! إِنَّ أُمِّي نَذَرَتِ الْحَجَّ فَمَاتَتْ أَفَأَحُجُّ عَنْهَا؟ قَالَ: حُجِّي عَنْهَا أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَيْهَا دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَتَهُ؟ دَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ

seorang wanita dari suku Juhainah menemui Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* dan berkata, "*Wahai Rasulullah, sesungguhnya ibuku sudah bernadzar haji, tetapi ia keburu meninggal dunia. Apakah aku boleh menunaikan ibadah haji atas namanya?*" Beliau bersabda, "*Pergilah haji atas nama mendiang ibumu. Bagaimana menurutmu jika misalnya ibumu punya tanggungan utang, bukankah kamu yang akan membayarnya? Padahal utang kepada Allah itu lebih wajib untuk dilunasi.*"[1685]

Hanifah, Imam Ahmad, Ishak, Ibnu al-Mundzir, dan Dawud. Menurut mereka, seorang maghshub wajib menunaikan haji jika ia memiliki harta dan mendapati orang yang dibayar dengan upah standar yang berlaku.

1681 *Ma'dhûb* ialah orang yang lemah. Syaratnya ia harus mengalami kelemahan yang sudah tidak bisa diharapkan hilang. Contohnya seperti karena sudah terlalu renta, atau menderita penyakit yang susah disembuhkan, atau sudah tidak sanggup naik kendaraan atau masih berusia muda namun tubuhnya sangat kurus dan lemas. Lihat, *al-Majmû'* VII/68. Begitu pula sebaliknya. Lihat, *al-Mughnî* II/228.

1682 Kata an-Nawawi, seseorang yang sudah memungkinkan menunaikan ibadah haji tetapi keburu meninggal dunia, menurut pendapat kami ia wajib dihajikan dengan menggunakan harta peninggalannya, baik sebelumnya ia memberikan wasiat atau tidak. Demikian pendapat Ibnu Abbas dan Abu Hurairah. Tetapi menurut Imam Abu Hanifah dan Imam Malik, tidak wajib, kecuali sudah ada wasiat sebelumnya. Lihat, *al-Majmû'* VII/84. Demikian pula pendapat yang dikutip dari al-Hasan, Thawus, dan Imam Ahmad. Kata Imam Abu Hanifah dan Imam Malik, kewajibannya gugur karena alasan meninggal dunia. Jika ia berwasiat, maka diambilkan dari sepertiga. Demikian pendapat asy-Syu'bi dan Ibrahim an-Nakha'i. Alasannya, karena ini adalah ibadah fisik, sehingga hukumnya gugur. Sama seperti shalat.

1683 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari jalur *sanad* Muhammad bin Kuraib dari ayahnya dari Ibnu Abbas. Lihat, *at-Talkhîsh* II/224.

1684 Haji perpisahan, yakni haji terakhir kali yang dilakukan oleh Nabi sebelum meninggal dunia-ed

1685 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan an-Nasa`i. Hadits senada diriwayatkan oleh Bukhâri. Di dalamnya disebutkan, seseorang datang dan berkata, "*Sesungguhnya kakak perempuanku bernadzar hendak menunaikan ibadah haji .....*" Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* IV/220. Tetapi dengan menggunakan redaksi, "*Bayarlah utang Allah, karena utang-Nya lebih wajib untuk dibayar.*"

Tidak ada perselisihan di antara kaum muslimin, bahwa melakukan ibadah haji atas nama orang lain bagi pelaku itu sendiri bernilai sebagai haji sunat. Yang diperdebatkan ialah kalau itu adalah ibadah haji wajib. Dalam masalah ini para ulama berbeda pendapat tentang seseorang yang melakukan ibadah haji atas nama orang lain yang masih hidup maupun yang sudah meninggal dunia, apakah syaratnya ia harus sudah pernah melakukan haji untuk dirinya sendiri atau tidak? Menurut sebagian mereka, tidak disyaratkan seperti itu. Tetapi jika ia sudah pernah menunaikan ibadah haji *fardhu* untuk diri sendiri, hal itu lebih utama. Kata Imam Malik, ini khusus untuk orang yang sudah meninggal dunia. Sebab menurutnya, haji orang yang masih hidup tidak boleh diwakilkan kepada orang lain.[1686] Sebagian ulama yang lain berpendapat, untuk menghajikan orang lain, pelakunya disyaratkan harus sudah pernah melakukan haji untuk dirinya sendiri. Demikian pendapat Imam Syafi'i dan lainnya. Jika seseorang yang belum pernah menunaikan ibadah haji *fardhu* untuk dirinya sendiri menghajikan orang lain, maka status haji yang dilakukannya beralih menjadi haji *fardhu* baginya, bukan bagi orang yang diwakili.[1687] Mereka berpegang pada hadits Ibnu Abbas:

أَنَّ النَّبِيَّ سَمِعَ رَجُلًا يَقُوْلُ: لَبَّيْكَ عَنْ شُبْرُمَةَ؟ فَقَالَ: أَخٌ لِيْ أَوْ قَالَ: قَرِيْبٌ لِيْ، أَوْ قَالَ: أَفَحَجَجْتَ عَنْ نَفْسِكَ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: فَحُجَّ عَنْ نَفْسِكَ ثُمَّ حُجَّ عَنْ شُبْرُمَةَ

"Sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* mendengar seseorang mengucapkan *talbiyah* atas nama Syibramah. Beliau bertanya kepada orang itu, *"Siapa itu Syibramah?"* Ia menjawab, "Saudaraku." Atau ia menjawab, "Kerabat dekatku." Beliau bertanya, "*Apakah kamu sudah pernah menunaikan haji atas nama dirimu sendiri?*" Ia menjawab, "Belum." Beliau bersabda, "*Kalau begitu tunaikan ibadah haji atas nama dirimu sendiri, kemudian baru kamu menghajikan Syibramah.*"[1688]

Kelompok ulama pertama beralasan bahwa hadits ini diriwayatkan secara *mauqûf* kepada Ibnu Abbas. Selanjutnya dalam pembahasan ini mereka juga berbeda pendapat tentang orang yang menghajikan orang lain dengan mendapat upah. Imam Malik dan Imam Syafi'i menganggapnya makruh. Kata mereka, jika hal itu terjadi, maka boleh.[1689] Imam Abu Hanifah tidak

1686 Lihat, *al-Kâfî* I/210 untuk pendapat Imam Malik, tetapi makruh.

1687 Kata an-Nawawi, ia wajib mendahulukan haji fardhu. Demikian pendapat yang dikutip dari Ibnu Umar, Atha', Ahmad, Ishak, dan Abu Ubaid. Tetapi kata Ibnu Abbas, Ikrimah, dan al-Auza'i, ia cukup berhaji satu kali. Lihat, *al-Muhadzab Ma'a al-Majmû'* VII/90, 92. Jika ia melakukan *ihrâm* atas nama orang lain, maka hal itu dianggap berlaku untuk dirinya sendiri, bukan untuk orang lain. Ini pendapat Imam Syafi'i, Ibnu Abbas, al-Auza'i, Imam Ahmad, dan Ishak. Tetapi menurut versi lain dari pendapat Imam Ahmad, hal itu tidak berlaku untuk dirinya sendiri dan juga untuk orang lain. Lihat, al-Mu*hadzdzab Ma'a al-Majmû'* VII/91.

1688 Kata al-Hâfizh, hadits dari Syibramah ini diriwayatkan oleh Abu Dawud. Ibnu Majah meriwayatkannya dari Abdah bin Sulaiman dari Sa'id bin Abu Arubah dari Qatadah dari Azrat bin Tsabit dari Sa'id bin Jubair. Dalam riwayat lain disebutkan, Kalau begitu tunaikan ibadah haji atas nama dirimu sendiri, kemudian baru kamu menghajikan Syibramah. Ini juga diriwayatkan oleh ad-Daruquthni, Ibnu Hibban, dan al-Baihaqi. Katanya, *isnâd*nya *shahîh*. Dalam bab ini, itu yang paling *shahîh*. Tetapi Ghandar meriwayatkannya secara *mauqûf* pada Sa'id bin Jubair. Sementara Muhammad bin Basyir dan Muhammad bin Abdullah al-Anshari meriwayatkannya secara *marfû'*. Kata ath-Thahawi, yang benar adalah *mauqûf*, seperti yang dibenarkan oleh Ahmad bin Hanbal dan Ibnu al-Munzdir. Juga diriwayatkan oleh Sa'id bin Manshur dari Sufyan bin Uyainah dari Ibnu Juraij dari Atha' dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Tentang seorang perawi bernama Azrat, menurut Yahya bin Mu'in seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Jauzi, tidak ada masalah. Diriwayatkan oleh Sufyan dari Ayyub bin Abu Qalabah, ia berkata, Ibnu Abbas mendengar seseorang berhaji atas nama Syabramah..... Kata Ibnu al-Mughlas, Abu Qilabah tidak penah mendengar dari Ibnu Abbas. Lihat, *at-Talkhîsh* II/222.

1689 Lihat, *al-Kâfî* I/210. Ini menurut Imam Malik. Sementara menurut Imam Syafi'i, sebagaimana yang ia katakan dalam *al-Umm*, boleh mengupahkan haji seperti halnya mengupahkan pekerjaan-pekerjaan lain. Bahkan insya Allah ini sangat baik. Lihat *al-Kâfî* II/106. Imam Ahmad setuju pada pendapat ini.

memperbolehkannya.[1690] Dasarnya ialah, bahwa haji adalah ibadah untuk mendekatkan diri kepada Allah Yang Mahamulia lagi Mahaagung. Jadi, tidak boleh menerima upah daripadanya.

Sementara dasar yang dibuat pegangan oleh kelompok pertama ialah kesepakatan mereka tentang boleh hukumnya mendapatkan upah dari menulis mushaf Al-Qur'an dan membangun mesjid. Keduanya juga ibadah untuk mendekatkan diri kepada Allah.

Menurut Imam Malik, upah menghajikan itu ada dua macam. *Pertama,* orang yang oleh murid-murid Imam Malik disebut *al-Balagh,* yaitu orang yang mendapat upah buat biaya hidup selama melakukan haji dan biaya perjalanan. Tetapi dengan catatan jika biaya tersebut ternyata tidak cukup, ia tidak meminta tambahan. Dan jika lebih, ia mengembalikannya kepada orang yang membiayainya. *Kedua,* orang yang mendapat upah untuk biaya hidup selama melakukan ibadah haji dan biaya perjalanan. Dengan catatan jika upah tersebut kurang atau tidak cukup, ia tidak meminta tambahan. Tetapi jika lebih, itu menjadi miliknya.[1691]

Menurut mayoritas ulama, seorang budak tidak wajib menunaikan ibadah haji sebelum ia berstatus merdeka. Tetapi ulama-ulama dari madzab Zhâhiri mewajibkannya.[1692] Ini adalah termasuk masalah dalam pembahasan tentang siapa yang wajib dan yang tidak wajib menunaikan ibadah haji.

2. Dan Kapan Ia Diwajibkan?

Tentang kapan ibadah haji wajib ditunaikan, para ulama berbeda pendapat apakah seketika atau boleh ditunda. Yang jelas menurut murid-murid Imam Malik dari generasi belakangan, boleh ditunda. Sementara menurut para ulama Baghdad dari murid-murid Imam Malik, harus seketika.[1693] Dalam masalah ini pendapat Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya beragam. Tetapi menurut pendapat yang populer di kalangan mereka, harus seketika.[1694] Menurut Imam Syafi'i, tidak harus seketika. Tetapi dilonggarkan.[1695] Dasar ulama-ulama yang berpendapat hal itu longgar ialah, sesungguhnya ibadah haji baru diwajibkan dua tahun sebelum Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menunaikannya.[1696] Seandainya harus seketika, tentu beliau tidak akan menundanya. Dan seandainya tertunda karena ada uzur, tentu beliau menjelaskannya.

Sementara *hujjah* ulama-ulama yang berpendapat kewajiban haji itu seketika ialah, bahwa waktu pelaksanaan haji itu terbatas. Sama seperti waktu untuk shalat. Jadi, bagi orang yang sudah mampu, ia berdosa kalau tidak menunaikannya seketika. Menurut mereka, beda antara haji dan shalat ialah, bahwa kewajiban ibadah haji itu berulang-ulang sesuai dengan berulang-ulangnya waktu, sedangkan kewajiban shalat itu berulang-ulang sesuai dengan berulang-ulangnya waktu.

Secara keseluruhan, ulama-ulama yang menyamakan awal waktu ibadah haji yang mun-

---

1690 Kata as-Samarqandi, jika seseorang yang sudah berkewajiban haji karena ia punya harta, bekal, dan kendaraan, namun tidak bisa menunaikannya sendiri, ia boleh menyuruh orang lain yang menunaikannya atas namanya. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/586. Jadi, yang boleh ialah menyuruh atau meminta tolong orang lain, bukan membayarinya. Imam Ahmad juga cenderung tidak memperbolehkannya. Lihat, *al-Mughnî* II/231.

1691 Lihat, *asy-Syarh al-Kabîr* berikut catatan kakinya oleh ad-Dasuqi II/11.

1692 Lihat, *al-Muhalla* VII/15. Dalam masalah ini argumen ulama-ulama madzhab Zhahiri cukup kuat, karena tidak ada ketentuan harus oleh orang yang berstatus merdeka. Seorang budak pun juga dibebani melaksanakan rukun-rukun Islam seperti shalat dan lainnya. *Wallâhu a'lam.*

1693 Lihat, *al-Kâfî* I/211. Ini juga pendapat Sahnun yang didukung oleh Ibnu Abdul Barr.

1694 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/578.

1695 Lihat, *al-Majmû'* VII/76. Ini juga pendapat al-Auza'i, ats-Tsauri, dan Muhammad bin al-Hasan. Juga pendapat Ibnu Abbas, Anas, Jabir, Artha', dan Thawus, seperti yang dikutip oleh al-Mawardi.

1696 Sudah dikemukakan sebelumnya oleh an-Nawawi.

cul belakangan pada orang *mukallaf* yang sudah mampu dengan shalat yang masih di awal waktu, mereka mengatakan bahwa kewajiban menunaikan ibadah haji boleh ditunda. Ulama-ulama yang menyamakannya dengan shalat yang sudah berada di akhir waktu, mereka mengatakan, bahwa kewajiban menunaikan ibadah haji harus seketika. Kalau batas waktu untuk shalat disamakan dengan batas waktu haji, maka orang yang sudah mampu berhaji pada tahun ini wajib menunaikannya pada tahun ini pula, karena kewajiban tersebut ada di tahun ini. Kalau sampi ditunda pada tahun depan, berarti menunaikan kewajiban di luar waktu yang telah ditentukan. Ini sama dengan pelaksanaan shalat zhuhur yang ditunda di waktu ashar.

Dari sisi lain, menyamakan batas waktu shalat dengan batas waktu haji, secara mutlak tidak bisa diterima. Menunda pelaksanaan haji sampai tahun berikutnya itu berisiko, karena boleh jadi ia keburu telah meninggal dunia. Tetapi seseorang yang menunda shalat hingga akhir waktu, kemungkinan kecil ia akan meninggal dunia dalam batas waktu yang singkat. Hal ini jarang terjadi. Menurut para ulama yang memperbolehkan menunda ibadah haji bagi orang yang sudah mampu, penyamaan secara mutlak antara batas waktu shalat dengan batas waktu haji seperti itu tidak tepat. Memang benar, shalat zhuhur tidak sah jika dilakukan pada waktu ashar. Namun ini tidak berlaku pada ibadah haji yang tetap sah dilakukan pada tahun kapan saja, asal dalam bulan-bulan di musim haji. Jadi, perselisihan para ulama dalam masalah ini bukan perselisihan mereka tentang sesuatu yang mutlak, apakah ibadah haji harus ditunaikan seketika atau boleh ditunda, seperti yang mereka kira.

- **Hukum Wanita Berhaji Secara Sendirian**

Dalam pembahasan ini para ulama juga berbeda pendapat, apakah kewajiban seorang wanita menunaikan ibadah haji harus didampingi suami atau *mahramnya*, atau setidaknya atas seizin mereka? Menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i, tidak harus. Seorang wanita boleh berhaji bersama teman yang bisa dipercaya.[1697] Menurut Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad, dan beberapa ulama lain, keberadaan *mahram* atau izinnya merupakan syarat wajib.[1698]

Silang pendapat para ulama ini, karena ada pertentangan antara perintah haji dan larangan kepada seorang wanita bepergian selama tiga hari tanpa ditemani *mahramnya*. Itulah yang ditetapkan dari riwayat hadits Abu Sa'id al-Khudri, Abu Hurairah, Ibnu Abbas, dan Ibnu Umar, bahwa sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ إِلَّا مَعَ ذِيْ مَحْرَمٍ

"Tidak halal bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk bepergian, kecuali bersama mahram."[1699]

Ulama-ulama yang cenderung pada dalil umum mengatakan, seorang wanita boleh pergi haji, walaupun ia tidak disertai *mahram*. Dan ulama-ulama yang mentakh-

1697 Lihat, *asy-Syarh al-Kabîr* berikut catatan pinggirnya oleh ad-Dasuqi II/9 untuk pendapat Imam Malik. Lihat, al-Mu*hadzab Ma'a al-Majmû'* VII/60 untuk pendapat Imam Syafi'i. Dan ini juga salah satu versi pendapat Imam Ahmad.

1698 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/589 untuk pendapat Imam Abu Hanifah. Juga menurut Imam Ahmad dalam salah satu versi pendapatnya. Lihat, *al-Mughnî* II/227. Dan juga pendapat al-Hasan, Ibrahim an-Nakha'i, Ishak, dan Ibnu al-Mundzir. Tetapi menurut Imam Ahmad dalam versi pendapatnya yang lain, muhrim termasuk syarat sunat, bukan wajib.

1699 Hadits Abu Sa'id bin al-Khudri diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Demikian pula dengan hadits dari Abu Hurairah, dari Ibnu Abbas, dan dari Ibnu Umar. Lihat, *al-Majmû'* VII/62.

sîsh (merinci) dalil umum tersebut dengan hadits tadi, atau menurut mereka hal itu menafsiri masalah syarat mampu, mereka mengatakan, seorang wanita tidak boleh pergi haji tanpa ditemani oleh *mahram*nya.

- **Hukum 'Umrah**

Setelah membicarakan tentang kewajiban ibadah haji, kenapa diwajibkan, kepada siapa diwajibkan, dan kapan diwajibkan, maka pembicaraan berikutnya ialah tentang hukum *'umrah*. Menurut sebagian ulama, hukum *'umrah* itu wajib. Demikian yang dikatakan oleh Imam Syafi'i, Imam Ahmad, Abu Tsaur, Abu Ubaid, ats-Tsauri, dan al-Auza'i. Inilah pendapat yang dikutip dari Ibnu Abbas, Ibnu Umar, dan beberapa ulama dari generasi *tâbi'în*.[1700] Menurut Imam Malik dan beberapa ulama lainnya, hukum *'umrah* itu sunat. Sementara menurut Imam Abu Hanifah, Abu Tsaur, dan Dawud, hukum *'umrah* itu sunat.[1701]

Ulama-ulama yang mewajibkan *'umrah*, mereka berpedoman pada firman Allah *Ta'âla* dalam surat al-Baqarah ayat 196:

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴿١٩٦﴾

"Dan sempurnakanlah ibadah haji dan 'umrah karena Allah."

Dan pada beberapa hadits. Diantaranya hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Umar, dari ayahnya ia berkata,

دَخَلَ أَعْرَابِيٌّ حَسَنُ الْوَجْهِ أَبْيَضُ الثِّيَابِ عَلَى رَسُوْلِ اللَّهِ فَقَالَ: مَا الْإِسْلَامُ؟ يَا رَسُوْلَ اللَّهِ! ؟ فَقَالَ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللَّهِ وَتُقِيْمَ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ وَتَصُوْمَ رَمَضَانَ وَتَحُجَّ وَتَعْتَمِرَ وَتَغْتَسِلَ مِنَ الْجَنَابَةِ

"Seorang dusun berwajah tampan dan berpakaian putih menemui Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* lalu bertanya, "Apa itu Islam, wahai Rasulullah?" Beliau bersabda, *"Yaitu kamu bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah, kamu mendirikan shalat, kamu menunaikan zakat, kamu berpuasa bulan Ramadhan, kamu pergi haji, kamu ber'umrah, dan kamu mandi janâbah."*[1702]

Abdurrazaq berkata, Ma'mar bercerita kepada kami, dari Qatadah, sesungguhnya ia bercerita,

أَنَّهُ لَمَّا نَزَلَتْ: وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا. قَالَ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بِاثْنَتَيْنِ حَجَّةٍ وَعُمْرَةٍ، فَمَنْ قَضَاهُمَا فَقَدْ قَضَى الْفَرِيْضَةَ

"Ketika turun ayat '*Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullâh*', Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* lalu bersabda, "Dengan dua kali haji dan satu kali *'umrah*. Barangsiapa

1700 Lihat, *al-Majmû'* VII/9. Dan lihat, *al-Mughnî* III/223. Ini juga menurut versi pendapat pertama dari Imam Ahmad. Yang berpendapat wajib ialah Umar, Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Jabir, Zaid bin Tsabit, Sa'id bin al-Musayyab, Sa'id bin Jubair, Hasan al-Bashri, Ibnu Sirin, asy-Syu'bi, Masruq, Abu Burdah, Abu Musa Al-Hadhrami, Abdullah bin Syaddad, ats-Tsauri, Ahmad, Ishak, Abu Ubaid, Dawud, Mujahid, Thawus, dan Atha'. Tetapi menurut Abu Tsaur, tidak wajib. Penulis mengemukannya sampai dua kali.

1701 Lihat, *asy-Syarh al-Kabîr* berikut catatan kakinya oleh ad-Dasuqi II/2. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/595. Sementara menurut Dawud, hukumnya wajib. Lihat, *al-Muhalla* VII/14, dan *al-Majmû'* VII/9.

1702 Diriwayatkan oleh ad-Daruquthni. Katanya, *isnâd* hadits ini kuat dan *shahîh*. Diriwayatkan oleh Abu Bakar Al Jauzaqi dalam kitabnya *al-Makhraj 'ala ash-Shahîhain*. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* IV/315. Terusannya ialah, *" .... Kamu menyempurnakan wudhu, dan berpuasa Ramadhan."*

yang telah melaksanakan keduanya, berarti ia telah melaksanakan kewajiban."[1703]

Diriwayatkan dari Zaid bin Tsabit, dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau bersabda,

اَلْحَجُّ وَالْعُمْرَةُ فَرِيْضَتَانِ لَا يَضُرُّكَ بِأَيِّهِمَا بَدَأْتَ

"Haji dan 'umrah adalah dua kewajiban yang tidak mengapa kamu memulai dengan yang mana di antara keduanya."[1704]

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas,

اَلْعُمْرَةُ وَاجِبَةٌ

"'Umrah itu wajib."

Sebagian ahli hadits menilai riwayat tersebut *marfû'* kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.*[1705]

Sementara dasar yang dijadikan pedoman oleh ulama-ulama yang berpendapat *'umrah* itu tidak wajib, ialah beberapa hadits *masyhûr* yang menetapkan beberapa kewajiban Islam, tanpa menyebut *'umrah.* Contohnya seperti hadits Ibnu Umar:

بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ فَذَكَرَ الْحَجَّ مُفْرَدًا

"Islam didirikan atas lima perkara ....."[1706]
Kewajiban haji disebut tanpa 'umrah.

Seperti hadits yang menceritakan tentang malaikat Jibril yang pura-pura bertanya tentang Islam kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Di antara isi jawaban beliau ialah, "..... *dan kamu pergi haji."*

Mungkin mereka mengatakan, bahwa perintah menyempurnakan bukan berarti mewajibkan, karena hal ini hanya tertentu pada yang sunat dan yang wajib. Artinya, jika hal itu sudah dilaksanakan, hendaklah disempurnakan dan jangan berhenti.

Mereka juga berpedoman pada beberapa hadits. Diantaranya ialah hadits al-Hajjaj bin Arthat, dari Muhammad bin al-Munkadir, dari Jabir bin Abdullah, ia berkata,

سَأَلَ رَجُلٌ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْعُمْرَةِ أَوَاجِبَةٌ هِيَ؟ قَالَ: لَا، وَلِأَنْ تَعْتَمِرَ خَيْرٌ لَكَ

"Seseorang bertanya kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tentang *'umrah,* apakah itu wajib? Beliau bersabda, *"Tidak. Sesungguhnya ber'umrah lebih baik bagimu."*[1707]

1703 Diriwayatkan oleh Abdurrazaq secara *mursal.*

1704 Kata al-Hâfizh, hadits, Haji dan *'umrah* itu fardhu diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dari Zaid bin Tsabit, dengan ada tambahan: *"Tidak mengapa kamu memulai dengan yang mana di antara keduanya."* Di dalam *isnâd*nya terdapat nama Ismail bin Muslim al-Makki, seorang perawi yang *dha'îf.* Ia juga meriwayatkannya dari Ibnu Sirin, dari Zaid secara *munqathi'.* Al-Baihaqi meriwayatkannya secara *mauqûf* pada Zaid juga dari jalur *sanad* Ibnu Sirin. Tetapi *isnâd*nya lebih *shahîh,* dan dinilai *shahîh* oleh al-Hakim. Ibnu Adi dan al-Baihaqi meriwayatkannya dari Ibnu Luhai'ah dari Atha' dari Jabhir. Ibnu Luhai'ah adalah seorang perawi yang *dha'îf.* Kata Ibnu Adi, riwayat dari Atha' tidak *mahfûzh.* Lihat, *at-Talkhîsh* II/225.

1705 Diriwayatkan oleh Bukhâri dengan ada komentar, bahwa hal itu karena ada *qarînah* berupa firman Allah, *"Dan sempurnakanlah haji dan 'umrah karena Allah."* Tetapi kata al-Hâfizh, komentar ini dinilai *maushûl* oleh Imam Syafi'i dan Sa'id bin Manshur bersumber dari Sufyan bin Uyainah dari Amr bin Dinar, ia berkata, aku pernah mendengar Thawus mengatakan, aku pernah mendengar Ibnu Abbas mengatakan, *"Demi Allah..."* Diriwayatkan oleh al-Hakim dari jalur *sanad* Atha' dari Ibnu Abbas, ia berkata, "Haji dan *'umrah* itu fardhu." *Isnâd*nya *dha'îf.* Lihat, *Fath al-Bârî* II/471.

1706 Takhrijnya sudah dikemukakan dalam hadits Jibril.

1707 Kata al-Hâfizh, hadits Jabir, "Seseorang bertanya kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tentang *'umrah,* apakah itu wajib?" Beliau bersabda, *"Tidak! Sesungguhnya ber'umrah lebih baik bagimu"*, ini diriwayatkan oleh Ahmad, at-Tirmidzi, dan al-Baihaqi dari riwayat al-Hajjaj bin Arthat dari Muhammad bin al-Munkadar dari Jabir. Al Hajjaj bin Arthat adalah seorang perawi yang *dha'îf.* Hadits dari Jabir ini *mauqûf.* Demikian pula yang diriwayatkan oleh Ibnu Juraij dan lainnya. Tetapi ada riwayat lain juga dari Jabir yang *marfû',* yakni hadits Ibnu Luhai'ah. Kedua-duanya *dha'îf.* At-Tirmidzi, seperti yang dikutip oleh beberapa ulama ahli hadits, mereka menilainya *shahîh* dari segi ini. Begitu juga dalam riwayat Ma'ruf al-Kharakhi. Bahkan ia menilainya *hasan shahîh.* Pendapat yang menilainya *shahîh* perlu dilihat kembali, karena sebagian besar ulama ahli hadits menilainya *dha'îf.* Bahkan kata an-Nawawi, sebaiknya tidak terkecoh oleh at-Tirmidzi yang menilainya *shahîh,* karena semua ulama ahli hadits yang bergelar al-Hâfizh menilainya *dha'îf.* Kata

Kata Abu Umar bin Abdul Barr, hadits ini tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah*, karena hanya tunggal atau satu-satuya.

Para ulama yang berpendapat *'umrah* itu bukan wajib, terkadang mereka juga berpegang pada hadits yang diriwayatkan dari Abu Shalih al-Hanafi, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

اَلْحَجُّ وَاجِبٌ وَالْعُمْرَةُ تَطَوُّعٌ

"Haji itu wajib, dan 'umrah itu sunat." Ini hadits *munqathi'*

Kalau begitu yang menjadi sebab silang pendapat tentang hukum *'umrah* ini ialah pertentangan beberapa hadits yang menyinggung tentang masalah tersebut, dan ayat Al-Qur`an yang memerintahkan untuk menyempurnakan haji dan *'umrah*, apakah itu perintah yang menuntut hukum wajib atau tidak?

II. JENIS KEDUA

Ibadah ini, seperti yang penulis kemukakan, ada dua yakni haji dan *'umrah*. Ibadah haji ada tiga jenis[1708]: Pertama, *ifrâd. Kedua, tamattu'. Ketiga, qirân.*

Imam Syafi'i, seperti yang dikutip oleh at-Tirmidzi, *'umrah* itu sunat. Diriwayatkan oleh al-Baihaqi dari hadits Sa'id bin Ufair dari Yahya bin Ayyub dari Abdullah dari Abu az-Zubair dari Jabir, ia berkata, aku bertanya, *"Wahai Rasulullah, apakah 'umrah itu wajib sebagaimana haji?"* Beliau bersabda, *"Tidak! Tetapi kalau kamu ingin melakukan 'umrah, hal itu baik bagimu."* Ubaidillah di sini ialah Ibnu al-Mughirah, seperti yang dikatakan oleh Ya'qub bin Sufyan, Muhammad bin Abdurrahim bin Al Barqi, dan lainnya. Ada yang mengatakan, Ubaidillah ialah Ibnu Abu Ja'far, meskipun pendapat ini disanggah. Ia meriwayatkan hadits ini secara tunggal dari Abu az-Zubair, dan juga dari Yahya bin Ayyub. Riwayat yang populer dari Jabir ialah hadits al-Hajjaj, meskipun disanggah oleh Ibnu Luhai'ah, seorang perawi yang *dha'if*. Yang *shahîh* ialah hadits Jabir seperti yang diriwayatkan oleh Ibnu Juraij dari Ibnu al-Munkadir. *Wallâhu a'lam.*

Imam Syafi'i juga meriwayatkan hadits ini dari Sa'id bin Salim dari ats-Tsauri dari Mu'awiyah bin Ishak dari Abu Shalih Al Hanafi, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Haji itu jihad, dan 'umrah itu sunat."* Ibnu Majah meriwayatkannya dari hadits Thalhah dengan *isnâd* yang *dha'if*. Dan al-Baihaqi meriwayatkannya dari hadits Ibnu Abbas. Sebagian ulama berpedoman pada hadits *marfû'* yang diriwayatkan oleh ath-Thabari dari jalur *sanad* Yahya bin al-Harits dari al-Qasim dari Abu Umamah, *"Barangsiapa hendak menunaikan shalat fardhu dengan berjalan kaki, maka pahalanya seperti haji. Dan barangsiapa yang hendak melakukan shalat sunat dengan berjalan kaki, maka pahalanya seperti 'umrah."* Lihat, *at-Talkhîsh* II/226, dan *al-Muhalla* VII/5.

1708 Haji *ifrâd* (menyendiri) adalah melaksanakan *ihrâm* untuk berhaji saja (tanpa *'umrah*) di bulan-bulan haji. Disebut *ifrâd* bila seseorang bermaksud menyendiri, baik menyendirikan haji maupun menyendirikan 'umrah. Dalam hal ini, yang didahulukan adalah ibadah haji. Artinya, ketika mengenakan pakaian *ihrâm* di mîqât-nya, orang tersebut berniat melaksanakan ibadah haji dahulu. Apabila ibadah haji sudah selesai, maka orang tersebut mengenakan *ihrâm* kembali untuk melaksanakan *'umrah*.

Setiba di Mekah, ia melakukan *thawâf qudûm* (*thawâf* di awal kedatangan di Mekah), kemudian shalat dua rakaat di belakang *maqâm* Ibrahim. Setelah itu ber*sa'i* di antara Shafa dan Marwah untuk hajinya tersebut (tanpa ber*tahallul*), kemudian menetapkan diri dalam kondisi ber*ihrâm* hingga datang masa *tahallul*nya di hari *nahr* (penyembelihan hewan kurban) (tanggal 10 Dzul Hijjah). Boleh pula baginya untuk mengakhirkan *sa'i* dari *thawâf qudûm*nya, dan dikerjakan setelah *thawâf* hajinya (*ifâdhah*). Terlebih ketika kedatangannya di Mekah agak terlambat dan khawatir tidak bisa tuntas mengerjakan hajinya bila disibukkan dengan kegiatan *sa'i*, sebagaimana haji *Qirân*. Untuk haji *ifrâd* ini, tidak ada kewajiban menyembelih hewan kurban

Haji *Tamattu'* (bersenang-senang atau bersantai-santai) adalah ber*ihrâm* untuk menunaikan *'umrah* di bulan-bulan haji (Syawwal, Dzul Qa'dah, 10 hari pertama dari Dzul Hijjah), dan diselesaikan *'umrah*nya (ber*tahallul*) pada waktu-waktu tersebut. Kemudian pada hari *Tarwiyah* (tanggal 8 Dzul Hijjah) ber*ihrâm* kembali dari Mekah untuk menunaikan hajinya hingga sempurna. Bagi yang berhaji *tamattu'*, wajib baginya menyembelih hewan kurban (seekor kambing/sepertujuh dari sapi/sepertujuh dari unta) pada tanggal 10 Dzul Hijjah atau di hari-hari *tasyrîq* (tanggal 11,12,13 Dzul Hijjah). Bila tidak mampu menyembelih, maka wajib berpuasa 10 hari; 3 hari di waktu haji (boleh dilakukan di hari *tasyrîq*. Namun yang lebih utama dilakukan sebelum tanggal 9 Dzul Hijjah/hari Arafah) dan 7 hari setelah pulang ke kampung halamannya.

Haji *qirân (*menggabungkan, menyatukan atau menyekaliguskan) adalah ber*ihrâm* untuk menunaikan *'umrah* dan haji sekaligus, dan menetapkan diri dalam keadaan ber*ihrâm* (tidak ber*tahallul*) hingga hari *nahr* (tanggal 10 Dzul Hijjah). Atau ber*ihrâm* untuk *'umrah*, dan sebelum memulai *thawâf 'umrah*nya dia masukkan niat haji padanya (untuk dikerjakan sekaligus bersama *'umrah*nya). Kemudian melakukan *thawâf qudûm* (*thawâf* di awal kedatangan di Mekah), lalu shalat dua rakaat di belakang *maqâm* Ibrahim. Setelah itu ber*sa'i* di antara Shafa dan Marwah untuk *'umrah* dan hajinya sekaligus dengan satu *sa'i* (tanpa ber*tahallul*), kemudian masih dalam kondisi ber*ihrâm* hingga datang masa *tahallul*nya di hari *nahr* (tanggal 10 Dzul Hijjah). Boleh pula baginya untuk mengakhirkan *sa'i* dari *thawâf qudûm*nya yang nantinya akan dikerjakan setelah *thawâf* haji *(ifâdhah).* Terlebih bila kedatangannya di Mekah agak terlambat dan khawatir tidak bisa tuntas mengerjakan hajinya bila disibukkan dengan *sa'i*. Untuk haji *qirân* ini, wajib menyembelih hewan kurban (seekor kambing, sepertujuh dari sapi, atau sepertujuh dari unta) pada tanggal 10 Dzul Hijjah atau di hari-hari *tasyrîq* (tanggal 11, 12, 13 Dzul Hijjah). Bila tidak mampu menyembelih, maka wajib berpuasa 10 hari; 3 hari di waktu haji (boleh dilakukan di hari *tasyrîq*, namun yang lebih utama dilakukan sebelum tanggal 9 Dzul Hijjah/hari Arafah) dan 7 hari setelah pulang ke negerinya.

Tiga jenis haji itu semuanya berisi perbuatan-perbuatan tertentu yang dilakukan di tempat-tempat tertentu, dan pada waktu-waktu tertentu pula. Diantaranya ada yang *fardhu*, dan ada yang tidak *fardhu*. Selama melakukan ibadah haji, ada pula larangan-larangan yang harus dihindari. Di samping itu, juga ada ketentuan-ketentuan yang harus dipatuhi.

Pembahasan di sini sebagian menyangkut empat masalah yaitu haji *ifrâd*, haji *tamattu'*, haji *qirân*, dan *'umrah*. Dan sebagian menyangkut satu persatu dari empat masalah tersebut. Mari kita mulai dari empat masalah itu. Kemudian pada pembahasan berikutnya nanti kita urai satu persatu. Perlu penulis kemukakan bahwa perbuatan yang pertama kali dilakukan di dalam ibadah haji dan *'umrah* ialah *ihrâm*.

A. IHRÂM

1. Syarat Ihrâm

Syarat *ihrâm* yang pertama ialah tempat dan waktu. Tempat untuk memulai *ihrâm* disebut *mîqât-mîqât* haji. Penulis akan memulai dengan membicarakan yang ini. Penulis katakan, seluruh ulama sepakat, bahwa dari *mîqât-mîqât* inilah ibadah haji dimulai. *Mîqât* bagi penduduk Madinah ialah daerah Dzulhulaifah. *Mîqât* bagi penduduk Syiria ialah daerah Juhfah. *Mîqât* bagi penduduk Najed ialah Qarnu al-Manzil. Dan *mîqât* bagi penduduk Yaman ialah Yulamlam. Hal itu adalah berdasarkan hadits dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yang bersumber dari jalur *sanad* Ibnu Umar dan lainnya.[1709]

Para ulama berselisih pendapat tentang *mîqât* bagi penduduk Irak. Menurut sebagian besar ulama ahli fiqih Bashrah dan Baghdad, *mîqât* mereka ialah Dzatu Irq.[1710] Kata Imam

---

Ada pun *'umrah* adalah melaksanakan thawâf di Ka'bah dan sa'i antara Shofa dan Marwah, setelah memakai ihrâm yang diambil dari mîqât. Sering disebut pula dengan *haji kecil*.

Perbedaan *'umrah* dengan haji adalah terletak pada **waktu** dan **tempat.** *'Umrah* dapat dilaksanakan sewaktu-waktu (setiap hari, setiap bulan, setiap tahun) dan hanya di Mekah, sedangkan haji hanya dapat dilaksanakan pada beberapa waktu antara tanggal 8 Dzuhijjah hingga 12 Dzulhijjah serta dilaksanakan sampai ke luar kota Mekah.

Sementara *ihrâm* (dalam ibadah haji) adalah meniati diri untuk masuk dalam ibadah haji atau *'umrah*. Dan bila seseorang telah masuk dalam ibadah haji atau *'umrah* maka dia terlarang melakukan hal-hal yang dilarang bagi orang yang sedang *ihrâm*.

Keadaan yang ia masuki adalah dengan mengenakan pakaian putih yang tidak boleh dijahit. Mengenakan pakaian *ihrâm* merupakan tanda ibadah Haji atau *'umrah* dimulai dengan mengucapkan *talbiyah* (*Labbaik Allahumma Labbaik, Labbaik laa syarikka laka labbaik, Innal haamda wanni'mata laka wal mulk Laa syariika laka*: Aku datang memenuhi panggilan-Mu ya Allah, Aku datang memenuhi panggilan-Mu, Tidak ada sekutu bagi-Nya, Ya Allah aku penuhi panggilan-Mu. Sesungguhnya segala puji dan kebesaran untuk-Mu semata-mata. Segenap kerajaan untuk-Mu. Tidak ada sekutu bagi-Mu).

Jadi, sebenarnya *ihrâm* bukan hanya sekadar pakaian. Sebab boleh jadi seorang memakai kain dan selendang ketika berada di daerahnya dan dengan tanpa niat namun dia tidak disebut orang yang sedang *ihrâm*. Terkadang seorang yang telah *ihrâm* dengan hatinya dan membiarkan pakaian biasanya, seperti qamis, surban dan lain-lain dan dia membayar *fidyah* karena dia melanggar ketentuan dalam *ihrâm*.-ed

1709 Hadits Ibnu Umar diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, dan Ahmad dengan redaksi, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Penduduk Madinah memulai ihrâm dari Dzul Hulaifah, penduduk Syam memulai dari Juhfah, dan penduduk Nejd memulai dari Qaran."* Kata Ibnu Umar, saya tidak mendengar Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Penduduk Yaman memulai dari Yulamlam."* Dalam satu riwayat Imam Ahmad menambahkan, *"Orang-orang menyamakan Dzatu Riqa' dengan Qaran."* Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* IV/220. Dzul Hulaifah, sebuah tempat terkenal yang terletak 198 mil dari Mekah. Kata Ibnu Hazm dan lainnya, terletak beberapa sepuluh *marhalah* dari Mekah. Kata an-Nawawi, terletak 6 mil dari Madinah. Ibnu Ash Shabagh ragu-ragu ketika ia mengatakan, 1 mil. Di Dzul Hulaifah ada sebuah masjid yang dikenal dengan sebutan Masjid Syajarah, dan ada sebuah sumur yang terkenal dengan sebutan Bi'r Ali. Juhfah adalah sebuah desa yang berjarak 5 sampai 6 *marhalah* dari Mekah. Kata an-Nawawi dalam Syarah al-Muhadzab, yakni 3 *marhalah*. Dan katanya Dalam *al-Qâmûs*, berjarak 82 mil dari Mekah. Di sana terdapat sebuah tempat bersejarah bernama Ghadir Khaum, seperti yang dikatakan oleh penulis kitab *an-Nihâyah*. Qaran al-Manazil, adalah nama untuk jalan, seperti yang dikatakan oleh Iyadh yang mengutip dari al-Qabis. Gunung di sana berjarak dua *marhalah* dari arah timur Mekah. Yulamlam adalah *mîqât* penduduk Yaman berjarak 2 *marhalah* dari Mekah, seperti yang dikatakan dalam *al-Qâmûs*. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/230. Dan lihat, *al-Majmû'* VII/174.

1710 Menurut sebagian besar ulama ahli fiqih Bashrah dan Baghdad, *mîqât* mereka ialah Dzatu Irq. Kata Imam Syafi'i dan ats-Tsauri, jika mereka memulai dari daerah al-Aqiq, hal itu lebih baik.

Syafi'i dan ats-Tsauri, jika mereka memulai dari daerah al-Aqiq, hal itu lebih baik.[1711]

Para ulama juga berselisih pendapat tentang orang yang telah menentukan *mîqât* untuk penduduk Iraq. Menurut sebagian mereka, yaitu Umar bin al-Khattab. Dan menurut sebagian yang lain, yaitu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* sendiri. Beliaulah yang menentukan *mîqât* daerah Dzatu Riqa' dan daerah al-Aqiq bagi penduduk Iraq. Hal itu diriwayakan dari hadits Jabir, Ibnu Abbas, dan Aisyah.[1712]

Berdasarkan kesepakatan para ulama, orang yang melakukan kesalahan atas hal itu, di mana tujuannya ber*ihrâm* namun ia baru ber*ihrâm* sesudahnya, maka ia wajib membayar *dam* (denda). Di antara mereka, termasuk Imam Syafi'i[1713], mengatakan, jika ia segera kembali ke *mîqât* lalu ber*ihrâm* dari sana, maka ia tidak jadi membayar *dam*. Di antara mereka juga ada yang mengatakan, ia tetap harus membayar *dam*, walaupun ia kembali ke *mîqât*. Imam Malik cenderung pada pendapat ini.[1714] Kata sebagian ulama, ia tidak wajib membayar *dam*.[1715] Dan kata sebagian yang lain, jika ia tidak kembali lagi ke *mîqât*, hajinya batal. Ia harus kembali lagi ke *mîqât* lalu memulai dengan *'umrah*.[1716]

Menurut mayoritas ulama, orang yang rumahnya di luar wilayah yang telah disebutkan tadi, *mîqât*nya adalah sejak dari rumahnya.[1717] Orang yang rumahnya di luar wilayah yang telah disebutkan di atas, *mîqât* mana yang lebih utama? Apakah di mulai dari rumah, atau dari *mîqât-mîqât* yang telah disebutkan di atas? Kata Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, ats-Tsauri,

---

1711 Lihat, *al-Muhadzab Ma'a al-Majmû'* VII/172.

1712 Pendapat yang mengatakan ini bisa di-ijtihadi ialah pendapat Imam Syafi'i dalam *al-Umm*. Di antara yang berpendapat seperti itu ialah Thawus, Ibnu Sirin, dan Abu Tsa'tsa' alias Jabir bin Zaid, seperti yang dikutip oleh al-Baihaqi dan lainnya. Dan di antara ulama *salaf* yang mengatakan ini berdasarkan nash ialah Atha' bin Abu Rabbah. Ibnu ash-Shabagh mengutip pendapat ini dari Imam Ahmad dan beberapa murid Imam Abu Hanifah. Kata an-Nawawi, hadits Jabir tentang Dzatur Riqa' adalah hadits *dha'îf*. Muslim meriwayatkannya dalam *Shahîh Muslim*. Tetapi dalam versi riwayat dari Abu az-Zubair ia mengatakan, bahwa ia mendengar Jabir menanyakan tentang *mîqât*. *Isnâd*nya *shahîh*, tetapi Ibnu Hazm tidak yakin hadits ini *marfû'* kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Ibrahim bin Yazid al-Khauzi berikut *isnâd*nya dari Jabir tanpa ada keraguan. Tetapi al-Khauzi adalah seorang perawi *dha'îf* yang haditsnya tidak bisa dijadikan *hujjah*. Imam Ahmad meriwayatkannya dalam Musnad Ahmad dari Jabir dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tanpa ada keraguan. Tetapi dari riwayat al-Hajjaj bin Arthat, seorang perawi yang juga *dha'îf*.
Diriwayatkan dari Aisyah, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menentukan *mîqât* untuk penduduk Irak ialah Dzatu Irq. Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, an-Nasa`i, ad-Daruquthni, dan lainnya dengan *isnâd* yang *shahîh*. Tetapi Ibnu Adi mengutip bahwa Ahmad bin Hambal menyangkal ada nama Aflah bin Humaid dalam riwayat ini.
Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, ia berkata, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menentukan *mîqât* untuk penduduk al-Masyriq ialah al-Aqiq. Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan at-Tirmidzi. Katanya, ini hadits *hasan*. Tetapi ini tidak benar, karena ia berasal dari riwayat Yazid bin Ziyad yang berdasarkan kesepakatan para ulama ahli hadits adalah seorang perawi yang *dha'îf*.
Diriwayatkan dari al-Harits bin Amr as-Sahmi *radhiyallahu 'anhu*, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menentukan *mîqât* untuk penduduk Irak ialah Dzatu Irq. Diriwayatkan oleh Abu Dawud.
Diriwayatkan dari Atha' dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, sesungguhnya beliau menentukan *mîqât* penduduk Masyriq ialah Dzatu Irq. Diriwayatkan secara *mursal* oleh Imam Syafi'i dan al-Baihaqi dengan *isnâd* yang *hasan* dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Atha' adalah salah seorang sahabat senior. Kata Imam Syafi'i dalam *al-Umm*, ini tidak dinash. Ia cenderung pada riwayat dari Ibnu Umar yang menyatakan, *"Setelah Mesir ditaklukkan, orang-orang lalu menemui Umar radhiyallahu 'anhu. Mereka mengatakan, sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menentukan mîqât bagi penduduk Najd ialah Qaran. Tetapi itu memberatkan kami."* Maka Umar berkata, *"Kalau begitu mulailah dari jalan yang sejajar dengannya."* Umar akhirnya menentukan *mîqât* mereka dari Dzatu Irq. Diriwayatkan oleh Bukhâri dalam Shahîh al-Bukhârî. Lihat, al-Mu*hadzab Ma'a al-Majmû'* VII/172, 173.

1713 Lihat, *al-Muhadzab Ma'a al-Majmû'* VII/186. Ini yang juga dikatakan oleh ats-Tsauri, Abu Yusuf, Muhammad, dan Abu Tsaur. Lihat, *al-Muhadzab Ma'a al-Majmû'* VII/188.

1714 Selain Imam Malik yang berpendapat seperti ini ialah Ibnu al-Mubarak, Zufar, dan Imam Ahmad. Kata Imam Abu Hanifah, jika ia kembali ber*talbiyah*, maka tidak wajib membayar *dam*. Begitu pula sebaliknya. Lihat, *al-Muhadzab Ma'a al-Majmû'* VII/188.

1715 Dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari al-Hasan, dan Ibrahim an-Nakha'i. Katanya, ini adalah salah satu versi pendapat Atha'. Lihat, *al-Muhadzab Ma'a al-Majmû'* VII/188.

1716 Kata Ibnu az-Zubair, ia harus meng*qadha`* hajinya, lalu kembali ke *mîqât*, dan melakukan *ihrâm 'umrah*. Menurut Sa'id bin Jubair seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Munzdir dan lainnya, hajinya sama sekali tidak sah. *Wallâhu a'lam*. Lihat, *al-Muhadzab Ma'a al-Majmû'* VII/188.

1717 Inilah pendapat Thawus, Imam Malik, Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad, Abu Tsaur, dan mayoritas ulama. Kata Mujahid, ia *ihrâm* dari Mekah. Lihat, *al-Majmû'* VII/182.

dan beberapa ulama lainnya, *mîqât*nya lebih utama dimulai dari rumahnya. Sebab, berihrâm dari tempat-tempat *mîqât* tersebut merupakan *rukhsah* atau kemurahan. Demikian pendapat Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, ats-Tsauri, dan beberapa ulama lainnya.[1718] Kata Imam Malik, Ishaq, dan Imam Ahmad, *mîqât*nya lebih utama dimulai di tempat-tempat yang telah ditentukan.

Kelompok ulama pertama berpegang pada hadits-hadits yang telah dikemukakan tadi. Sesungguhnya itulah sunnah yang telah ditentukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* dan itulah yang lebih utama. Ada pun kelompok ulama kedua berpegang pada apa yang pernah dilakukan oleh para sahabat. Yang memulai *ihrâm* dari sebelum *mîqât-mîqât* tersebut ialah Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Ibnu Mas'ud, dan sahabat-sahabat lainnya. Mereka adalah orang-orang yang lebih mengetahui akan sunnah. Prinsip-prinsip para ulama dari mazhab Zhâhiri menuntut, bahwa *ihrâm* tidak boleh dimulai kecuali dari *mîqât-mîqât* yang telah disebutkan didalam hadits Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* kecuali kesepakatan yang menentangnya bisa dibenarkan.[1719]

Para ulama berselisih pendapat tentang orang yang tidak berihrâm dari *mîqât*nya, tetapi memilih *mîqât* lain yang bukan *mîqât*nya. Contohnya seperti penduduk Madinah yang tidak berihrâm dari Dzul Hulaifah, melainkan malah berihrâm dari Juhfah. Kata sebagian ulama, ia wajib membayar *dam*. Di antara yang brpendapat seperti itu ialah Imam Malik dan beberapa muridnya.[1720] Kata Imam Abu Hanifah, ia tidak wajib membayar *dam*.[1721]

Silang pendapat tersebut muncul karena ada pertanyaan, apakah tidak mematuhi *mîqât* dalam memulai *ihrâm* itu termasuk melanggar kewajiban atau tidak? Semua ulama sepakat, bahwa orang yang hendak melakukan ibadah haji atau *'umrah*, *ihrâm*nya tidak boleh dimulai setelah melewati batas-batas *mîqât* yang telah ditentukan. Dan tentang orang-orang yang melewati *mîqât* namun tidak bertujuan melakukan haji atau *'umrah*, menurut sebagian ulama, termasuk Imam Malik[1722], setiap orang yang melewati *miqât* saat melakukan ibadah haji atau *'umrah* ia wajib berihrâm, kecuali orang yang sering keluar masuk di situ. Contohnya seperti para pencari kayu dan lain sebagainya. Dan kata sebagian ulama yang lain, ia tidak wajib *ihrâm*, kecuali bagi orang yang hendak menunaikan ibadah haji atau *'umrah*.[1723]

Itu semua berlaku bagi selain orang-orang yang tinggal di Mekah. Ada pun bagi orang-orang yang tinggal di Mekah, *ihrâm*nya dimulai di Mekah sendiri, baik *ihrâm* haji maupun *'umrah*, sampai ia bertahallul. Itu harus. Tentang kapan orang yang tinggal di Mekah sendiri memulai *ihrâm* haji? Ada yang berpendapat, ketika ia sudah melihat tanggal di awal bulan. Dan

1718 Tentang yang lebih utama, Imam Syafi'i memiliki dua versi pendapat. Lihat, *al-Majmû'* VII/180. Kata an-Nawawi, ihram dari *mîqât* lah yang lebih utama. Lihat, *al-Majmû'* VII/182. Atha', al-Hasan al-Bashri, Imam Malik, Imam Ahmad, dan Ishak setuju pada pendapat ini. Begitu pula dengan Umar bin al-Khathab, seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir. Tetapi sebagian ulama berpendapat lain. Dan inilah pendapat yang terkenal dari Umar dan Ali. Imam Abu Hanifah juga setuju. Begitu pula dengan Alqamah bin al-Aswad, Abdurrahman, dan Abu Ishak, seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir. Katanya, Ibnu Umar memulai *ihrâm* dari Baitul Maqdis. Lihat, *al-Majmû'* VII/182.

1719 Kata ulama-ulama mazhab Zhahiri, orang yang sampai melewati *mîqât*, maka haji atau *umrah*nya tidak sah, kecuali jika ia kembali lagi ke *mîqât* yang telah dilewatinya, lalu niat dari sana. Lihat, *al-Muhalla* VII/62.

1720 Lihat, *asy-Syarh al-Kabîr* berikut catatan kakinya oleh ad-Dasuqi II/23, 24.

1721 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/599. Ini juga pendapat Imam Syafi'i. Lihat, al-Mu*ahdzab Ma'a al-Majmû'* VII/178. Dan juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/262.

1722 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 127. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/269. Ini juga pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Tuhfah al-Fuqaha`* I/602. Dan juga pendapat versi lama Imam Syafi' dalam *al-Umm*. Lihat, *al-Umm* II/121.

1723 Ini versi pendapat lain dari Imam Syafi'i. Menurut salah satu versi pendapat Ibnu Abbas, ia tidak wajib. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/226. Pendapat yang dikutip dari Imam Ahmad juga menunjukkan seperti itu. Diriwayatkan dari Ibnu Umar, bahwa ia memasuki *mîqât* tanpa *ihrâm*. Lihat, *al-Mughnî* II/269.

ada pula yang berpendapat, ketika orang-orang berangkat menuju Mina. Itulah *mîqât-mîqât* tempat yang disyaratkan bagi berbagi jenis ibadah tersebut.

Tentang *mîqât* waktu juga sudah ditentukan dalam tiga jenis ibadah haji, yakni pada bulan Syawwal, bulan Dzul Qa'dah, dan sembilan hari bulan Dzulhijjah. Pelaksanaan tiga macam haji itu waktunya terbatas. Hal ini berdasarkan *ijmâ'*. Kata Imam Malik, ketiga bulan tersebut adalah waktu pelasanaan ibadah haji.[1724] Kata Imam Syafi'i, pelaksanaannya ialah dua bulan sembilan hari dari bulan Dzulhijjah.[1725] Dan kata Imam Abu Hanifah, hanya sepuluh hari saja.[1726] Dalil Imam Malik ialah pengertian umum dari firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 197, "*Musim haji itu pada bulan-bulan yang dimaklumi.*" Ini berarti secara lepas, selain hari-hari di bulan Dzulhijjah, juga meliputi hari-hari yang ada pada bulan Syawal, dan bulan Dzul Qa'dah.

Dalil yang digunakan oleh kelompok ulama kedua ialah, bahwa selesainya *ihrâm* sebelum habis bulan ketiga karena perbuatan-perbuatannya yang wajib telah dilakukan. Catatan yang diakibatkan dari perbedaan pendapat tersebut ialah, ada *thawâf ifâdhah* yang dilakukan sampai akhir bulan. Jika seseorang melakukan *ihrâm* haji sebelum bulan-bulan haji, menurut Imam Malik hukumnya makruh, tetapi *ihrâm*nya sah.[1727] Menurut ulama yang lain, *ihrâm*nya tidak sah.[1728] Dan menurut Imam Syafi'i, *ihrâm*nya beralih menjadi *ihrâm 'umrah*.[1729]

Ulama-ulama yang menyamakan *mîqât zaman* dengan waktu shalat mengatakan, tidak boleh melakukan *ihrâm* sebelum waktunya. Dan ulama-ulama yang berpegang pada firman Allah *Ta'âla, "Sempurnakanlah haji dan 'umrah karena Allah"* mengatakan, "Kapan saja ia melakukan *ihrâm* maka *ihrâm*nya sah, karena ia diperintahkan untuk menyempurnakannya. Dalam masalah ini terkadang para ulama menyamakan haji dengan *'umrah*. Mereka juga menyamakan *mîqât* yang menyangkut waktu dengan *mîqât 'umrah*. Pendapat Imam Syafi'i didasarkan pada pengertian bahwa *ihrâm* tersebut disamakan dengan menjalankan puasa *nadzar* pada bulan Ramadhan. Makanya status puasa yang dilakukan itu beralih menjadi status puasa Ramadhan. Dasar ini diperselisihkan di kalangan madzab kami.

Tentang pelaksanaan ibadah *'umrah*, para ulama sepakat boleh dilakukan selama berhari-hari dalam satu tahun, karena pada zaman jahiliyah, *'umrah* hanya dilakukan pada hari-hari di musim haji saja. Itulah makna sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam:*

دَخَلَتِ الْعُمْرَةُ فِي الْحَجِّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

1724 Kata al-Khalil dalam kitabnya *Mukhtashar al-Khalîl*, itu adalah waktu pelaksanaan haji, bukan batas akhir waktunya. Kata ad-Dardir, yang dimaksud bukan berarti semua waktu yang telah dikemukakan tadi adalah waktu kebolehan melakukan *ihrâm*, karena yang dimaksud ialah bahwa sebagian waktu tersebut adalah waktu yang boleh memulai *ihrâm*, yakni saat terbit fajar hari *nahr* di bulan Syawwal. Dan sebagian lagi ialah waktu boleh *tahallul*, yakni waktu fajar hari korban. Lihat, *asy-Syarh al-Kabîr* II/21. Ini pendapat Umar, Ibnu Umar, dan Ibnu Abbas.

1725 Kata Imam Syafi'i dalam kitab *Mukhtashar al-Muzanî*, seperti yang dikutip oleh an-Nawawi, bulan-bulan haji ialah Syawwal, Dzul Qa'dah, dan Dzul Hijah, yakni hari Arafah. Orang yang tidak mendapati sampai fajar hari *nahr*, berarti ia terlambat menunaikan ibadah haji. Lihat, *al-Majmû'* VII/118.

1726 Saya tidak tahu, apa yang dimaksud dengan kalimat *saja*. Kalimat ini tidak ada artinya sama sekali. Kata Imam Abu Hanifah, bulan-bulan haji ialah Syawwal, Dzul Qa'dah, dan sepuluh hari dari bulan Dzul Hijjah. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/294, dan *al-Mughnî* II/295. Inilah pendapat Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Ibnu az-Zubair, Atha', Mujahid, al-Hasan, asy-Syu'bi, Ibrahim an-Nakha'i, dan ats-Tsauri.

1727 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy Syar'iyyah*, hal. 127. ini juga pendapat Imam Ahmad, Ibrahim an-Nakha'i, ats-Tsauri, Imam Abu Hanifah, Imam Malik, dan Ishak. Lihat, *al-Mughnî* II/271.

1728 Ini pendapat Dawud. Lihat, *al-Majmû'* VII/119.

1729 Ini pendapat Atha', Thawus, Mujahid, dan Abu Tsaur. Dan juga pendapat Umar, Ibnu Mas'ud, Jabir, Ibnu Abbas, dan Ahmad, seperti yang dikutip oleh al-Mawardi. Kata al-Auza'i, ia *tahallul* dengan *'umrah*. Dan kata Ibnu Abbas, ihram haji hanya boleh dilakukan pada bulan-bulan haji. Lihat, *al-Majmû'* VII/119.

"'umrah masuk dalam haji sampai hari kiamat."[1730]

Kata Imam Abu Hanifah, boleh dilakukan selama hari-hari dalam satu tahun, kecuali pada hari 'Arafah, hari kurban, dan hari-hari *tasyrîq*, karena hal itu makruh.[1731]

Para ulama berbeda pendapat tentang melakukan *'umrah* beberapa kali dalam satu tahun. Imam Malik menganjurkan *'umrah* dilakukan setiap tahun sekali.[1732] Menurutnya, makruh *ihrâm* dilakukan sebanyak dua atau tiga kali dalam satu tahun. Menurut Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah, tidak makruh.[1733]

Itulah pendapat tentang syarat-syarat *ihrâm* yang menyangkut waktu dan tempat. Sebelum membahas tentang *ihrâm*, terlebih dahulu akan dibahas larangan-larangannya, kemudian tentang perbuatan-perbuatan tertentu yang dilakukan oleh orang yang *ihrâm*, yaitu semua amalan-amalan haji berikut larangan-larangannya. Mari kita mulai dengan pembahasan tentang larangan-larangannya.

2. Sesuatu yang Melarang *Ihrâm* dari Hal-hal yang Mubah[1734]

Dasar dalam pembahasan ini ialah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Malik bersumber dari Nafi', dari Abdullah bin Umar, ia berkata,

أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا لَبِسَ الْمُحْرِمُ مِنَ الثِّيَابِ ؟ فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَلْبَسُوا الْقَمِيْصَ وَلَا الْعَمَائِمَ وَلَا السَّرَاوِيْلَاتِ وَلَا الْبَرَانِسَ وَلَا الْخِفَافَ إِلَّا أَحَدٌ لَا يَجِدُ نَعْلَيْنِ فَيَلْبَسُ خُفَّيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ وَلَا تَلْبَسُوْا مِنَ الثِّيَابِ شَيْئًا مَسَّهُ الزَّعْفَرَانُ وَلَا الْوَرْسُ

Sesungguhnya seseorang bertanya kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* tentang pakaian yang dikenakan oleh orang yang sedang *ihrâm*. Beliau bersabda, "Janganlah mengenakan baju, sorban, celana, mentel, dan *khûf*, kecuali bagi seseorang yang tidak mendapati sepasang sandal, maka ia boleh mengenakan *khûf*, dan hendaklah ia memotongnya bagian bawah mata kaki. Dan janganlah mengenakan pakaian yang diberi *za'faran* dan *wars*."[1735]

a. Larangan Mengenakan Baju dan Pakaian yang Ada Jahitannya

Para ulama sepakat atas sebagian ketentuan hukum yang ditetapkan dalam hadits

---

1730 Diriwayatkan oleh Imam Ahmad bersumber dari Suraqah bin Malik. Selengkapnya ialah, ia berkata, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menggabungkan 'umrah dan haji dalam peristiwa haji wadâ'."* Kata asy-Syaukani, dalam *isnâd* hadits Suraqah ini terdapat nama Dawud bin Yazid, seorang perawi yang *dha'îf*. Hadits senada diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, Abu Dawud, dan an-Nasa'i bersumber dari IKbnu Abbas. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* IV/252. Hadits ini menunjukkan atas haji *qirân*, karena menjadikan *'umrah* sebagai bagian dari haji, atau seperti haji. Lihat, *al-Majmû'* VII/119.

1731 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/597. Tetapi kata al-Kasani, makruh melakukannya pada hari-hari itu. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1222.

1732 Lihat, *al-Kâfî* I/361. al-Hasan dan Ibnu Sirin menghukuminya makruh. Lihat, *al-Mughnî* II/226.

1733 Lihat, *al-Umm* II/115. Lihat, *Radd al-Mukhtâr Hâsyiyah ad-Durr al-Mukhtâr* II/472. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Dan juga pendapat yang dikutip dari Ali, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Anas, Aisyah, Atha', Thawus, dan Ikrimah. Lihat, *al-Mughnî* II/226.

1734 Yang tidak diharamkan.

1735 Diriwayatkan oleh Imam enam bersumber dari Ibnu Umar. Kata mereka, kecuali Muslim dan Ibnu Majah. Dan ada tambahan seorang wanita tidak boleh mememakai tutup kepala dan kaos tangan. Tetapi menurut az-Zaila'i, al-Hakim an-Naisaburi, dan Abu Ali al-Hâfizh, kalimat ini adalah ucapan Ibnu Umar yang dimasukkan ke dalam hadits. Tetapi kata *asy-Syaikh*, ini memerlukan dalil, karena menyalahi dengan apa yang sudah jelas. Dengan kata lain, status *marfû'* atau *mauqûf* hadits ini dipertanyakan. Kendatipun demikian, ada dua *qarînah* atau indikasi yang memang menunjukkan sebaliknya.
Pertama, ada riwayat yang melarang seorang wanita memakai tutup kepala, seperti yang dikemukakan oleh Abu Dawud Dari Nafi' dari Ibnu Umar dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, beliau bersabda, *"Seorang wanita yang ihrâm tidak boleh memakai kain tutup kepala dan sarung tangan."*
Kedua, larangan seperti itu dikemukakan pada bagian awal hadits tadi. Ini berarti menepis anggapan bahwa kalimat tersebut dimasukkan dalam hadits. Juga diriwayatkan oleh Abu Dawud dengan *isnâd* yang sama, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa*

tadi, dan juga berselisih atas sebagian yang lain. Di antara ketentuan yang disepakati ialah larangan mengenakan baju dan pakaian yang ada jahitannya. Contohnya seperti yang telah disebutkan dalam hadits tadi. Tetapi larangan mengenakan pakaian yang ada jahitannya ini khusus berlaku bagi kaum laki-laki. Sedangkan bagi seorang wanita boleh mengenakan baju, jubah harian, celana, *khûf* (sepatu), dan kerudung. Para ulama berselisih pendapat tentang orang yang hanya mendapati celana, bolehkan ia mengenakannya? Menurut Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, tidak boleh mengenakan celana. Jika mengenakan celana, ia harus membayar *fidyah* (tebusan).[1736] Menurut Imam Syafi'i, ats-Tsauri, Imam Ahmad, Abu Tsaur, dan Dawud, tidak apa kalau ia memang tidak memiliki kain.[1737]

Pendapat Imam Malik berdasarkan pada makna lahiriah hadits Ibnu Umar yang telah dikemukakan sebelumnya. Kata Imam Malik, seandainya hal itu merupakan *rukhshah* atau keringanan, tentu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* sudah mengecualikannya, sebagaimana beliau mengecualikan mengenakan *khûf*. Sementara dasar yang dijadikan pegangan oleh kelompok ulama yang kedua ialah hadits Amr bin *Dinar* yang bersumber dari Jabir, dari Ibnu Abbas, ia bercerita, aku pernah mendengar Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

اَلسَّرَاوِيْلُ لِمَنْ لَمْ يَجِدِ الْإِزَارَ وَالْخُفُّ لِمَنْ لَمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ

"Celana adalah bagi orang yang tidak memiliki kain, dan khûf adalah bagi orang yang tidak memiliki sepasang sandal."[1738]

Mayoritas ulama sepakat memperbolehkan mengenakan *khûf* yang sudah dipotong rendah bagi orang yang tidak memiliki sandal. Kata Imam Ahmad, bagi orang yang tidak memiliki sandal boleh memakai *khûf* tanpa dipotong, berdasarkan makna umum hadits Ibnu Abbas.[1739] Kata Atha', memotong *khûf* berarti merusak, dan Allah tidak menyukai pengrusakan.

Para ulama berselisih pendapat tentang orang yang mengenakan *khûf*, padahal ia bisa mendapatkan sandal. Menurut Imam Malik, ia harus membayar *fidyah*. Abu Tsaur menganut pendapat ini.[1740] Dan menurut Imam Abu Hanifah, ia tidak wajib mem-

---

sallam melarang kaum wanita yang sedang ihram mengenakan sarung tangan, tutup kepala, dan pakaian yang dioles dengan minyak waras dan za'faran." Kata al-Mundziri, tokoh-tokoh *sanad*nya adalah para perawi hadits *shahîh*, kecuali Ibnu Ishak. *Wallâhu a'lam*. Alur *sanad*nya ialah diriwayatkan oleh Imam Ahmad bin Hanbal, dari ayahnya, dari Ibnu Ishak, dan seterusnya. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/27.

1736 Lihat, *al-Kâfî* I/226. Dan lihat, *Ad-Durr al-Mukhtâr Ma'a Hâsyiyatihi Ibni Âbidîn* II/489.

1737 Lihat, *al-Majmû'* VII/220. Dan lihat, *al-Mughnî* II/300. Inilah pendapat Atha', Ikrimah, dan ats-Tsauri. *Ad-Durr al-Mukhtâr Ma'a Hâsyiyatihi Ibni Âbidîn* II/489.

1738 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Ibnu Abbas. Dan juga diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Jabir. Lihat, *al-Mughnî* II/201.

1739 Kata Ibnu Qudamah, jika seseorang mengenakan khuf (sepatu) karena tidak punya sandal, menurut pendapat yang populer dari Imam Ahmad, ia tidak wajib memotongnya. Inilah pendapat yang dikutip dari Ali bin Abu Thalib *radhiyallahu 'anhu*. Atha', Ikrimah, dan Sa'id bin Salim al-Qaddah juga cenderung pada pendapat ini. Tetapi menurut versi pendapat lain dari Imam Ahmad, ia harus memotongnya sampai lebih rendah daripada mata kaki. Jika ia memakainya tanpa dipotong, ia harus membayar *fidyah*. Inilah pendapat Urwah bin az-Zubair, Malik, ats-Tsauri, Imam Syafi'i, Ishak, Ibnu al-Mundzir, dan para ulama rasioanalis, berdasarkan riwayat dari Ibnu Umar dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, sesungguhnya beliau bersabda, *"Barangsiapa tidak punya sandal, silakan ia memakai khuf. Tetapi ia harus memotongnya sampai lebih rendah daripada posisi mata kaki."* Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Hadits ini mencakup tambahan pada hadits Ibnu Abbas dan Jabir. Tetapi tambahan dari perawi yang *tsiqat* itu bisa diterima. Kata al-Khithabi, dalam hal ini saya heran terhadap Ahmad yang selalu menyalahi hadits yang sudah ia dengar, karena jarang sekali ada hadits yang tidak ia dengar. Ia berpedoman pada hadits Ibnu Abbas dan Jabir. Lihat, *al-Mughnî* II/201.

1740 Ini pendapat yang dijadikan pegangan oleh Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/202.

bayar *fidyah*. Imam Syafi'i memiliki[1741] dua versi pendapat yang insya Allah akan penulis kemukakan nanti.

Para ulama sepakat bahwa orang yang berihrâm tidak boleh mengenakan pakaian yang dicelup atau diberi *wars* dan parfum, berdasar sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dalam hadits Ibnu Umar,

لَا تَلْبَسُوْا فِي الثِّيَابِ شَيْئًا مَسَّهُ الزَّعْفَرَانُ وَلَا الْوَرْسُ

"Janganlah memakai pakaian yang diberi sedikit za'faran maupun wars."

Para ulama juga berbeda pendapat tentang pakaian yang diberi *'usfur*. Menurut Imam Malik, ia tidak wajib membayar *fidyah,* karena *'usfur* bukan termasuk parfum. Tetapi menurut Imam Abu Hanifah dan ats-Tsauri, *'usfur* itu parfum. Jadi, orang yang mengenakan pakaian seperti itu ia wajib membayar *fidyah*.[1742] Dasar yang dibuat pedoman oleh Imam Abu Hanifah ialah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Malik bersumber dari Ali:

أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ نَهَى عَنْ لُبْسِ الْقِسِيِّ وَعَنْ لُبْسِ الْمُعَصْفَرِ

"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam melarang mengenakan pakaian yang diberi qis, dan melarang memakai pakaian yang diberi 'usfur."[1743]

Para ulama sepakat bahwa seorang wanita yang sedang berihrâm boleh membuka wajahnya, Tetapi ia harus menutupi kepalanya, menutupi rambutnya, dan menjulurkan cadar dari kepala ke wajahnya yang dapat menghalangi pandangan laki-laki. Ini sesuai dengan hadits yang diriwayatkan dari Aisyah, sesungguhnya ia berkata,

كُنَّا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ مُحْرِمُوْنَ، فَإِذَا مَرَّ بِنَا رَكْبٌ سَدَلْنَا عَلَى وُجُوْهِنَا الثَّوْبَ قِبَلَ رُؤُوْسِنَا وَإِذَا جَاوَزْنَا الرَّكْبُ رَفَعْنَا.

"Kami bersama Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Saat itu kami sedang *ihrâm*. Jika ada rombongan kaum laki-laki melewati kami, kami menjulurkan pakaian dari kepala ke wajah kami. Dan jika rombongan

---

1741 Lihat, *al-Mughnî* II/202, oleh Ibnu Qudamah.

1742 Kata Ibnu Qudamah, setahu saya dalam masalah ini semua ulama sepakat. Inilah pendapat Jabir, Ibnu Umar, Imam Malik, Imam Syafi'i, Abu Tsaur, dan ulama-ulama ahli pikir. Kata Ibnu Abdul Barr, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan para ulama tentang masalah ini. Setiap pakaian yang dicelup dengan *za'faran* atau *waras*, maka tidak boleh dipakai oleh orang yang *ihrâm*. Jika dilanggar, ia wajib membayar *fidyah*. Demikian pula dengan menggunakannya untuk alas duduk atau untuk tidur. Ini pendapat Imam Syafi'i. Kata Ibnu Qudamah, *'usfur* itu bukan parfum. Jadi, tidak apa-apa menggunakan atau menciumnya. Demikian pendapat Jabir, Ibnu Umar, Abdullah bin Abu Ja'far, Aqil bin Abu Thalib, dan juga Imam Syafi'i. Aisyah, Asma', dan istri-istri Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* lainnya biasa berihrâm dengan menggunakan pakaian yang diberi usfur. Tetapi Imam Malik menmganggap makruh, namun tidak mewajibkan membayar *fidyah*. Ats-Tsauri, Imam Abu Hanifah, dan Muhammad bin al-Hasan melarangnya. Mereka menyamakannya dengan *waras* dan *za'faran*. Lihat, *al-Mughnî* II/218, dan lihat, *al-Majmû'* VII/256.

1743 Hadits ini diriwayatkan dari Ali *radhiyallahu 'anhu*, ia berkata, *"Nabi shallallahu alaihi wa sallam melarang aku dari mengenakan cincin emas, dari memamakai kain sutra, dari membaca Al-Qur'an dalam ruku' serta sujud, dan dari memakai 'usfur."* Diriwayatkan oleh Imam lima, kecuali an-Nasa'i.
Lihat, *al-Jâmi' li al-Ushûl* II/140. Tetapi yang dibuat *hujjah* oleh ulama-ulama mazhab Hanafi ialah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Malik bersumber dari Nafi' sesungguhnya ia mendengar budak Umar bin al-Khathab bercerita kepada Abdullah bin Umar bahwa Umar bin al-Khathab melihat Thalhah bin Ubaid yang sedang *ihrâm* memakai pakaian yang dicelup. Umar berkata, *"Kenapa kamu memakai pakaian seperti ini, wahai Thalhah?"* Ia menjawab, *"Wahai Amirul Mukminin, ini hanya sedikit saja."* Umar berkata, *"Sesungguhnya kalian ini adalah golongan pemimpin yang menjadi panutan manusia. Kalau ada orang awam yang melihat pakaianmu ini, maka ia akan mengatakan, 'Sesungguhnya Thalhah bin Ubaidillah yang sedang ihram memakai pakaian yang dicelup.'" Oleh karenanya, jangan memakai pakaian yang seperti itu."* Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/20, dan *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1228.

itu sudah berlalu, kami mengangkatnya kembali."[1744]

Pendapat yang menyatakan seorang wanita harus menutup wajah, hanya berdasarkan hadits yang diriwayatkn oleh Imam Malik dari Fatimah binti al-Mundzir, sesungguhnya ia berkata, "Kami menutupkan kain kerudung pada wajah kami ketika kami sedang berihrâm bersama Asma' binti Abu Bakar Ash Shiddiq."[1745]

Para ulama berselisih pendapat tentang orang berihrâm yang menutupi wajahnya, setelah sebelumnya mereka sepakat ia tidak boleh menutupi kepalanya.[1746] Imam Malik mengutip pendapat dari Ibnu Umar, bagian atas janggut orang yang sedang berihrâm tidak boleh ditutup. Imam Malik setuju pada pendapat ini. Jika hal itu dilanggar, harus membayar *fidyah*.[1747] Kata Imam Syafi'i, ats-Tsauri, Imam Ahmad, Abu Dawud, dan Abu Tsaur, wajah yang harus ditutup ialah sampai pada alis mata.[1748] Pendapat ini dikutip dari Ustman, Zaid bin Tsabit, Jabir, Ibnu Abbas, dan Sa'ad bin Abu Waqqash.

Para ulama berselisih pendapat tentang seorang wanita yang memakai sarung tangan. Menurut Imam Malik, ia harus membayar *fidyah*. Tetapi menurut ats-Tsauri, ia diberikan kemurahan, dan itulah yang diriwayatkan dari Aisyah.[1749] Hujjah yang dibuat pedoman oleh Imam Malik ialah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam:*

أَنَّهُ نَهَى عَنِ النِّقَابِ وَالْقُفَّازَيْنِ

"Sesungguhnya beliau melarang (seorang wanita yang berihrâm) mengenakan cadar dan kaos tangan."[1750]

Sebagian perawi meriwayatkan hadits ini secara *mauqûf* kepada Ibnu Umar, Dan sebagian lagi meriwayatkannya secara *marfû'* kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Itulah perdebatan dan kesepakatan para ulama yang cukup terkenal tentang masalah pakaian *ihrâm* bagi wanita.

Pada dasarnya, pangkal perbedaan para ulama dalam semua masalah ini, ialah perbedaan mereka dalam meng*qiyâs*kan hukum

---

1744 Diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, Ibnu Majah, dan Ibnu Khuzaimah. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/7. Kata asy-Syaukani, hadits yang sama diriwayatkan dari jalur *sanad* Yazid bin Abu Ziyad dari Fatimah binti al-Mundziri dari Asma' binti Abu Bakar yang dinilai *shahîh* oleh al-Hakim. Kata al-Mundziri, sebagian ulama mengamalkan lahiriah hadits ini. Kata al-Khithabi, Imam Syafi'i mengomentari keshahihannya. Yazid bin Abu Ziyad, menurut Adz Dzahabi, adalah seorang perawi yang jujur. Tetapi ia pernah meriwayatkan hadits *ma'lûl* dari riwayat Mujahid dari Aisyah, karena menurut Yahya bin Sa'id al-Qathan dan Ibnu Mu'in, Mujahid tidak pernah mendengar dari Aisyah. Kata Abu Hatim ar-Razi, *sanad* Mujahid dari Aisyah adalah *mursal*. Tetapi beberapa hadits riwayat Mujahid dari Aisyah dijadikan *hujjah* dalam *Shahîh Bukhârî* dan *Shahîh Muslim*.

1745 Lihat, *al-Muwatha`* I/228.

1746 Lihat, *al-Muwatha`* I/227.

1747 Lihat, *al-Kâfî* I/227. Ini juga menurut versi pendapat kedua dari Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/225. dan juga menurut pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *al-Majmû'* VII/244, dan *al-Mughnî* II/235.

1748 Lihat, *al-Majmû'* VII/244. dan juga menurut versi pendapat kedua Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/235. kata an-Nawawi, ini pendapat yang dijadikan pedoman oleh mayoritas ulama, dan yang dikutip dari Utsman bin Affan, Abdurrahman bin Auf, Zaid bin Tsabit, Ibnu az-Zubair, Sa'ad bin Abu Waqqash, Jabir, Thawus, dan ats-Tsauri. Lihat, *al-Majmû'* VII/244, dan *al-Mughnî* II/225.

1749 Lihat, *al-Kâfî* I/227. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Juga pendapat Ibnu Umar, Atha', Thawus, Mujahid, Ibrahim an-Nakha'i, Malik, dan Ishak. Sa'ad bin Abu Waqqash membiarkan putri-putrinya yang sedang *ihrâm* memakai sarung tangan. Yang termasuk memberikan keringanan dalam masalah ini ialah Ali, Aisyah, dan Atha'. Inilah pendapat yang dijadikan pedoman oleh ats-Tsauri dan Imam Abu Hanifah. Imam Syafi'i memiliki dua versi pendapat. Dan an-Nawawi cenderung pada pendapat yang melarangnya. Lihat, *al-Mughnî* II/225, dan *al-Majmû'* VII/244.

1750 Hadits: *"Seorang wanita yang berihrâm tidak boleh mengenakan tutup kepala dan kaos tangan"*, ini Diriwayatkan oleh Bukhâri dari Nafi' dari Ibnu Umar. Tetapi al-Baihaqi mengutip dari al-Hakim dari Abu Ali al-Hâfizh, bahwa itu berasal dari ucapan Ibnu Umar yang dimasukkan ke dalam teks hadits. Namun ini membutuhkan dalil. Ibnu al-Munzdir juga mengutip perbedaan pendapat sekitar masalah apakah ini termasuk ucapan Umar atau bagian dari haditsnya. Imam Malik meriwayatkannya dari Nafi' secara *mauqûf* pada Ibnu Umar. Lihat, *at-Talkhîsh* II/271.

yang *implisit* kepada hukum yang *eksplisit*. Di samping itu, karena hadits-hadits yang menyangkut pakaian *ihrâm* tersebut oleh sebagian ulama dianggap *shahîh*, dan oleh sebagian yang lain dianggap tidak *shahîh*.

b. Memakai Wewangian atau Parfum

Termasuk yang dilarang atau yang harus ditinggalkan ialah wewangian atau parfum. Sesungguhnya para ulama sepakat bahwa orang yang sedang berihrâm, baik *ihrâm* haji atau *ihrâm* sunat, dilarang memakai seluruh jenis wewangian. Tetapi mereka berselisih pendapat tentang orang berihrâm yang terkena bekas wewangian dari pemakaian sebelum *ihrâm*. Menurut sebagian ulama, hukumnya makruh. Dan menurut sebagian yang lain, hukumnya boleh. Di antara yang menghukumi makruh ialah Imam Malik yang mengutip pendapat itu dari Umar bin al-Khathab. Ini pula pendapat Ustman, Ibnu Umar, dan beberapa ulama dari generasi *tâbi'în*. Dan di antara para ulama yang memperbolehkannya ialah Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i, ats-Tsauri,Imam Ahmad, dan Dawud.[1751]

Hujjah yang dijadikan dasar oleh Imam Malik ialah hadits Shafwan bin Ya'la yang ditetapkan dalam *'Shahîh* al-*Bukhâri'* dan *'Shahîh Muslim'*. Antara lain disebutkan, "Sesungguhnya seseorang datang menemui Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* memakai jubah yang diolesi dengan wewangian. Ia berkata, "Wahai Rasulullah, bagaimana pendapat Anda tentang seseorang yang berihrâm *'umrah* dengan mengenakan jubah yang telah diolesi dengan wewangian? Tiba-tiba turun wahyu kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* sehingga beliau pingsan. Begitu siuman beliau bertanya, "Mana tadi orang yang menanyakan tentang *'umrah*?" Setelah dicari dan ditemukan, orang itu lalu dibawa menghadap beliau. Selanjutnya beliau bersabda, "Tentang wewangian yang kamu pakai, basuhlah darimu sebanyak tiga kali. Dan tentang jubah, lepaskanlah. Kemudian berbuatlah sekehendakmu dalam ibadah *'umrah*mu, seperti kamu berbuat dalam ibadah hajimu."[1752]

Hadits ini penulis ringkas yang maksudnya seperti apa yang telah penulis sebutkan tadi.

Kelompok ulama kedua, berdasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh Imam Malik yang bersumber dari Aisyah, sesungguhnya ia berkata, "Aku biasa mengoleskan wewangian pada kepala Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* sebelum beliau berihrâm, dan sebelum beliau ber*thawâf* di Ka'bah untuk *tahallul*nya."[1753]

Kelompok ulama yang pertama menganggap bahwa Aisyah tidak pernah mengatakan seperti itu. Setelah mendengar Ibnu Umar tidak setuju seseorang yang akan berihrâm memaki wewangian, Aisyah mengatakan, "Semoga Allah merahmati Abu Abdurrahman. Aku telah memberi wewangian kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Setelah menggilir istri-istrinya, pagi-pagi beliau berihrâm."[1754]

Kata mereka, setiap kali selesai menggilir istri-istrinya, Rasulullah *shallallahu alaihi*

1751 Kata Ibnu Qudamah, secara keseluruhan bisa disimpulkan bahwa orang yang hendak berihrâm dianjurkan memakai parfum hanya pada tubuhnya saja, tanpa dibedakan jenis apa pun parfumnya. Inilah pendapat Ibnu Abbas, Ibnu az-Zubair, Sa'ad bin Abu Waqqash, Aisyah, Ummu Habibah, dan Mu'awiyah. Juga inilah pendapat yang dikutip dari Muhammad bin Al Hanafiyah, Abu Sa'id al-Khudri, Urwah, al-Qasim, asy-Syu'bi, dan Ibnu Juraij. Kata Atha', hukumnya makruh. Ini pendapat Imam Malik. Dan juga pendapat yang dikutip dari Umar, Utsman, dan Ibnu Umar *radhiyallahu 'anhu*. Lihat, *al-Mughnî* II/272, dan *Nail al-Authâr* IV/240.

1752 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *al-Mughnî* II/272, *Nail al-Authâr* IV/240, dan *Subûl as-Salâm* II/192.

1753 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Demikian pula diriwayatkan oleh an-Nasa'i. Lihat, *Subûl as-Salâm* II/191.

1754 Diriwayatkan oleh Bukhâri. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/240.

wa sallam pasti mandi kemudian ber*ihrâm*. Jadi, kalau masih ada wewangian yang tersisa, itu bukan karena sudah disengaja sebelumnya.

Kata mereka lagi, kalau sudah ada kesepakatan bahwa pakaian yang ada jahitannya dan membunuh binatang buruan tidak boleh dilakukan sejak seseorang memulai *ihrâm*, maka wewangian pun tidak boleh terbawa pada saat seseorang sudah memulai *ihrâm*. Yang menyebabkan timbulnya perselisihan pendapat ialah pertentangan beberapa hadits dalam hukum ini.

c. Berhubungan Seks

Larangan ketiga ialah melakukan hubungan seks dengan istri. Kaum muslimin sepakat bahwa melakukan hubungan seks bagi orang yang sedang menunaikan ibadah haji itu **haram** semenjak ia ber*ihrâm*, berdasaran firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 197, "*.... maka tidak boleh bersetubuh, berbuat fasik, dan berbantah-bantahan ketika melakukan ibadah haji.*"

d. Memotong Kuku, Mencukur Rambut, dan Membunuh Kutu Kepala

Mereka sepakat bahwa orang yang sedang ber*ihrâm* boleh membasuh kepalanya dari mandi *janâbah*. Mereka berselisih tentang hukum membasuh kepala bukan dari mandi *janâbah*. Menurut mayoritas ulama, tidak apa-apa membasuh kepala.[1755] Tetapi kata Imam Malik, hukumnya makruh.[1756] Dasar yang dijadikan pegangan oleh Imam Malik ialah, sesungguhnya Abdullah bin Umar ketika sedang ber*ihrâm* tidak membasuh kepalanya kecuali mandi besar karena mimpi.[1757] Dan dasar yang dijadikan pegangan oleh mayoritas ulama ialah hadits yang diriwayatkan oleh Malik bersumber dari Abdullah bin Jubair, "Sesungguhnya Ibnu Abbas dan al-Miswar bin Makhramah berselisih pendapat di al-Abwa'. Kata Abdullah bin Abbas, orang yang sedang ber*ihrâm* boleh membasuh kepalanya. Dan kata al-Miswar bin Makhramah, orang yang sedang ber*ihrâm* tidak boleh membasuh kepalanya. Abdullah bin Abbas lalu menyuruh aku menemui Abu Ayyub al-*Anshâri*. Aku mendapati Abu Ayyub sedang mandi di antara sepasang pancuran dengan mengenakan pakaian. Aku mengucapkan salam kepadanya. Ia bertanya, "Siapa itu?" Aku menjawab, "Aku Abdullah bin Jubair. Abdullah bin Abbas menyuruh aku menemui Anda untuk menanyakan, bagaimana dahulu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* membasuh kepalanya ketika beliau sedang ber*ihrâm*." Abu Ayyub meletakkan tangannya pada baju, lalu ia membungkuk sehingga kepalanya tampak jelas olehku. Kemudian ia menyuruh seseorang untuk menuangkan air pada kepalanya, lalu ia menggerakkan kedua tangannya maju mundur pada kepalanya. Setelah itu ia berkata, "Begitulah aku melihat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melakukannya."[1758]

Umar juga membasuh kepalanya ketika sedang ber*ihrâm*. Ia mengatakan, "Air hanya membikin rambut ini menjadi kusut"[1759], sebagaimana yang diriwayatkan oleh Malik dalam kitabnya al-*Muwatha'*, Namun, Imam

1755 Ini dilakukan oleh Umar dan Ibnu Umar. Ali, Jabir, Sa'id bin Jubair, Imam Syafi'i, dan Abu Tsaur memberikan keringanan masalah ini. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/299.

1756 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy Syar'iyyah*, hal. 144.

1757 Diriwayatkan oleh Imam Malik. Lihat, *al-Muwatha`* I/224.

1758 Hadits ini diriwayatkan oleh jama'ah, kecuali at-Tirmidzi. Juga diriwayatkan oleh Imam Malik. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr* V/15, dan *al-Muwatha`* I/224.

1759 Lihat, *al-Muwatha`* I/224.

Malik cenderung memberlakukan hadits Abu Ayyub tersebut untuk mandi *janâbah*, bukan membasuh di luar mandi *junub*. Ia juga mengatakan, kesepakatan para ulama bahwa orang yang berihrâm memang dilarang membunuh kutu kepala, merontokkan rambut, dan memotong kuku. Sementara orang yang membasuh rambut kepala, mungkin bisa diartikan membasuh seluruhnya dan bisa membasuh sebagiannya.

Para ulama sepakat atas larangan keramas dengan *khatmi*.[1760] Kata Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, atas pelanggaran hal itu maka harus membayar *fidyah*. Tetapi menurut Abu Tsaur dan lainnya, tidak apa-apa.[1761]

Para ulama berselisih pendapat tentang masuk ke pemandian. Imam Malik menghukuminya makruh. Orang yang memasuki tempat tersebut harus membayar *fidyah*.[1762] Sementara menurut Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i, ats-Tsauri dan Dawud, hal itu tidak apa-apa.[1763] Diriwayatkan dari dua jalur *sanad*, bahwa Ibnu Abbas pernah masuk ke pemandian ketika ia sedang berihrâm.[1764] Jadi, sebaiknya hal itu dihukumi makruh.

e. Berburu

Larangan ini juga telah disepakati oleh para ulama, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Maa-idah ayat 96,

وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ﴿٩٦﴾

"Dan diharamkan atasmu (menangkap) binatang buruan darat, selama kamu dalam ihrâm."

Dan firman Allah *Ta'âla* surat al-Maa-idah ayat 95:

لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴿٩٥﴾

"Janganlah kamu membunuh binatang buruan, ketika kamu sedang ihrâm."

Mereka sepakat bahwa selain dilarang berburu, juga dilarang memakan hasil buruan.[1765] Tetapi mereka berselisih pendapat tentang misalnya yang berburu ialah orang yang tidak sedang berihrâm, bolehkah hasil buruannya dimakan oleh orang yang sedang berihrâm? Dalam masalah ini ada tiga pendapat. Menurut Imam Abu Hanifah, boleh secara mutlak.[1766] Ini pendapat Umar bin Khathab dan Az-Zubair. Menurut ats-Tsauri, tidak boleh. Ini pendapat Ibnu Abbas, Ali, dan Ibnu Umar. Sementara menurut Imam Malik, jika tujuan berburu untuk melayani kebutuhan orang yang tidak berihrâm, maka

1760 Kata penulis kitab *al-Mishbâh al-Munîr*, yakni jenis mandi yang cukup terkenal.

1761 Kata Ibnu Qudamah, makruh mandi dengan menggunakan daun bidara, bunga kembang sepatu dan lain sebagainya, karena bisa menimbulkan kerontokan. Pendapat yang sama disampaikan oleh Jabir bin Abdullah, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan para ulama rasionalis. Tetapi jika dilanggar tidak wajib membayar *fidyah*. Demikian pendapat Imam Syafi'i, Abu Tsaur, dan Ibnu al-Mundzir. Menurut Imam Ahmad, harus membayar *fidyah*. Imam Malik dan Imam Abu Hanifah setuju pada pendapat ini. Alasannya, karena bunga kembang sepatu itu harum baunya, bisa menghilangkan kusut, dan membunuh kutu. Jadi, wajib membayar *fidyah*. Sama seperti minyak *wars*. Lihat, *al-Mughnî* II/299. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1242. Dan lihat, *al-Majmû'* VII/226.

1762 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 144. kata Ibnu Juzai, dilarang masuk ke pemandian untuk membersihkan diri, bukan untuk mencari udara dingin.

1763 Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Ma'a Hâsyiyatihi Ibni Âbidîn* II/490. Lihat, *al-Majmû'* VII/225. Ini pendapat yang dijadikan pegangan oleh mayoritas ulama.

1764 Kata al-Hâfizh, hadits Ibnu Abbas, "Sesungguhnya ia memasuki pemandaian al-Juhfah dalam keadaan *ihrâm*, dan ia berkata, *"Sesungguhnya Allah sama sekali tidak peduli terhadap kotoran kalian"*, ini diriwayatkan oleh Imam Syafi'i dan al-Baihaqi. Tetapi di dalam *sanad*nya terdapat nama Ibrahim bin Abu Yahya, seorang perawi yang tidak dikenal identitasnya. Lihat, *at-Talkhîsh* II/282.

1765 Lihat, kesepakatan masalah ini dalam *al-Majmû' Li an-Nawawi* VII/269.

1766 Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1272 untuk pendapat Imam Abu Hanifah.

orang yang sedang berihrâm boleh memakannya. Tetapi jika tujuannya untuk melayani orang yang berihrâm, maka orang yang berihrâm dilarang memakannya.[1767]

Silang pendapat mereka tersebut disebabkan ada beberapa hadits yang terkesan saling bertentangan.

Pertama, hadits yang diriwayatan oleh Imam Malik bersumber dari Abu Qatadah:

أَنَّهُ كَانَ مَعَ رَسُوْلِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى إِذَا كَانُوْا بِبَعْضِ طُرُقِ مَكَّةَ تَخَلَّفَ مَعَ أَصْحَابٍ لَهُ مُحْرِمِيْنَ وَهُوَ غَيْرُ مُحْرِمٍ فَرَأَى حِمَارًا وَحْشِيًّا فَاسْتَوَى عَلَى فَرَسِهِ فَسَأَلَ أَصْحَابُهُ أَنْ يُنَاوِلُوْهُ سَوْطَهُ فَأَبَوْا عَلَيْهِ فَسَأَلَهُمْ رُمْحَهُ فَأَبَوْا عَلَيْهِ فَأَخَذَهُ ثُمَّ شَدَّ عَلَى الْحِمَارِ فَقَتَلَهُ، فَأَكَلَ مِنْهُ بَعْضُ أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبَى بَعْضُهُمْ فَلَمَّا اَدْرَكُوْا رَسُوْلَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَأَلُوْهُ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: إِنَّمَا هِيَ طَعْمَةٌ اَطْعَمَكُمُوْهَا اللَّهُ

"Sesungguhnya ia sedang ikut bersama Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Sampai ketika orang-orang berada di jalan yang menuju Mekah, ia tertinggal bersama beberapa temannya yang sedang berihrâm, dan ia sendiri tidak sedang berihrâm. Tiba-tiba ia melihat seekor keledai liar. Ia lalu naik ke atas punggung kudanya, dan meminta teman-temannya untuk mengambilkan cemetinya. Mereka menolaknya. Ia lalu meminta mereka mengambilkan tombaknya. Tetapi mereka juga menolaknya. Akhirnya ia mengambilnya sendiri. Ia lalu memburu keledai itu dan berhasil membunuhnya. Sebagian sahabat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memakannya, dan sebagian yang lain menolak. Ketika bertemu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* mereka menanyakan hal itu kepada beliau. Dan beliau bersabda, "*Sesungguhnya itu adalah makanan yang diberikan oleh Allah kepada kalian.*"[1768]

Senada dengan hadits ini ialah hadits Thalhah bin Ubaidillah yang diriwayatkan

1767 Kata an-Nawawi, daging binatang yang diburu oleh orang yang sedang *ihrâm*, atau yang diburu oleh orang yang sudah *tahallul* atas perintahnya atau atas perintah orang lain, atau dengan jasanya berupa apa pun, hukumnya haram dimakannya. Tetapi binatang yang diburu oleh orang yang *tahallul* untuk dirinya sendiri, atau yang dijualnya, atau yang dihibahkannya adalah halal bagi orang yang *ihrâm*. Ini menurut pendapat kami. Dan inilah yang dijadikan pegangan oleh Imam Malik, Imam Ahmad, dan Dawud. Kata Imam Abu Hanifah, tidak haram binatang buruan yang didapat tanpa bantuan dari orang yang berihrâm. Dalam masalah ini Ibnu al-Mundzir mengutip tiga pendapat. Kata Umar bin al-Khathab, Abu Hurairah, Mujahid, dan Sa'id bin Jubair, semua binatang hasil buruan yang sudah tahalul itu halal bagi orang yang sedang *ihrâm*. Pendapat ini juga dikutip dari az-Zubair bin al-Awwam. Kata Atha', Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Ahmad, Ishak, dan Abu Tsaur, ia boleh memakannya kecuali yang sengaja diburu untuknya. Pendapat yang sama dikutip dari Utsman bin Affan. Tetapi Imam Malik dan Imam Syafi'i berbeda pendapat tentang orang yang memakan binatang yang diburu untuk orang yang sedang *ihrâm*. Menurut Imam Malik, harus ada sanksinya. Tetapi menurut Imam Syafi'i, tidak ada sanksinya sama sekali. Dan menurut pendapat ketiga, haram hukumnya secara mutlak. Menurut Ali bin Abu Thalib dan Ibnu Umar, tidak apa-apa orang yang sedang *ihrâm* memakan binatang buruan. Tetapi Thawus, Jabir bin Zaid, dan ats-Tsauri, menghukuminya makruh. Ibnu Abbas dan Atha' punya pendapat keempat. Kata mereka, binatang buruan yang disembelih haram bagi orang yang sedang *ihrâm*. Ulama-ulama yang mengharamkannya secara mutlak berpedoman pada firman Allah *Ta'ala, "Diharamkan atas kamu binatang buruan darat selagi kamu sedang ihrâm."* Kata mereka, yang dimaksud dengan binatang buruan ialah yang diburu. Lihat, *al-Majmû'* VII/298. Mungkin yang benar ialah pendapat para ulama yang memperbolehkan orang yang sedang ihram memakan binatang yang tidak ia buru. Dan inilah pendapat yang diunggulkan oleh asy-Syaukani.

1768 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Kata al-Hâfizh dalam *at-Talkhîsh*, ada banyak versi redaksi hadits yang mereka riwayatkan. Disebutkan dalam riwayat yang dikemukakan oleh Muslim dan an-Nasa`i, ...Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bertanya, *"Apakah kalian ikut memberikan petunjuk? Apakah kalian ikut membantu?."* Mereka menjawab, *"Tidak."* Beliau bersabda, *"Kalau begitu makanlah."* Dalam versi riwayat yang dikemukakan oleh Muslim saja disebutkan, *".....aku mendapat bagian lengannya, lalu aku*

oleh an-Nasa'i, sesungguhnya Abdurrahman at-Tamimi berkata, "Kami sedang bersama Thalhah bin Ubaidillah. Saat itu kami semua dalam keadaan *ihrâm*. Ketika sedang tidur, ada kiriman seekor biawak untuknya. Sebagian kami memakannya. Thalhah bangun. Dan setelah ikut memakannya, ia berkata, "Kami pernah memakannya bersama Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*."

Hadits kedua ialah hadits Ibnu Abbas yang juga diriwayatkan oleh Imam Malik, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ketika sedang berada di daerah Abwa' atau Waddan mendapat kiriman hadiah berupa seekor keledai liar. Beliau menolaknya seraya bersabda, "Sesungguhnya kami mengembalikan hadiah ini kepadamu karena kami sedang berihrâm."[1769]

Sebab lain yang melatarbelakangi timbulnya perbedaan pendapat tersebut ialah, apakah larangan memakan binatang buruan itu murni larangan atau merupakan satu kesatuan dengan larangan membunuhnya? Ulama-ulama yang berpegang pada hadits Qatadah mengatakan, sesungguhnya larangan ini mengaitkan makan dengan membunuh binatang buruan tersebut. Ulama-ulama yang berpegang pada hadits Ibnu Abbas mengatakan, bahwa larangan tersebut memang murni larangan tanpa ada kaitannya satu dengan lainnya. Ulama-ulama yang menggunakan pendekatan *tarjîh*, atau mengunggulkan terhadap hadits-hadits tersebut mengatakan, bisa berdasarkan hadits Abu Qatadah, dan bisa berdasarkan hadits Ibnu Abbas. Dan ulama-ulama yang menggunakan pendekatan *jam'u* atau mengkompromikan hadits-hadits tersebut mengatakan, berdasarkan pendapat ketiga. Dan kata mereka, ini yang paling utama. Mereka memperkuat hal itu dengan sebuah hadits yang bersumber dari Jabir, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, sesungguhnya beliau bersabda,

صَيْدُ الْبَرِّ حَلَالٌ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ مَا لَمْ تَصِيْدُوْهُ أَوْ يُصَدَّ لَكُم

"Binatang buruan darat itu halal bagi kalian ketika kalian sedang ihrâm, selama kalian tidak memburunya atau kalian diburukan."[1770]

Para ulama berselisih pendapat tentang orang berihrâm yang menghadapi keadaan

---

makan." Dalam versi yang lain, *"... aku mendapatkan bagian kakinya, lalu aku makan."* Versi riwayat ath-Thahawi dalam *Syarah al-Atsar* disebutkan, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam menyuruh Abu Qatadah memungut zakat. Beliau dan beberapa orang sahabatnya yang sedang ihram sama berangkat. Ketika mereka sedang istirahat di daerah Asafan, Abu Qatadah datang..."* Dan masih banyak lagi versi riwayat yang lain tentang masalah ini. Lihat, *al-Muwatha`* I/250.

1769 Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Abdullah bin Abbas dari ash-Shu'bu bin Jatsamah, sesungguhnya ia dihadiahi... Lihat, *al-Muwatha`* I/252. Dan lihat, *at-Talkhîsh* II/278. Nama asli ash-Shu'b bin Jatsamah ialah Yazid bin Qais al-Kannani al-Laitsi yang tinggal di daerah Waddan. Ibnu Abbas biasa meriwayatkan hadits darinya. Lihat, *Tajrîd Asmâ' ash-Shahâbah.*

1770 Kata al-Hâfizh dalam *at-Talkhîsh*, hadits, *"Binatang buruan darat itu halal bagi kalian ketika kalian sedang ihrâm, selama kalian tidak memburunya atau kalian diburukan"* ini Diriwayatkan oleh *Ashhâb as-Sunan*, Ibnu Khuzaimah, Ibnu Hibban, al-Hakim, ad-Daruquthni, dan al-Baihaqi bersumber dari Amr bin Abu Amr budak Muthalib bin Abdullah bin Hanthab dari Muthalib dari Jabir, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Binatang buruan darat itu halal bagi kalian ketika kalian sedang ihrâm, selama kalian tidak memburunya atau kalian diburukan."* Dalam riwayat al-Hakim disebutkan, *"Daging buruan darat itu halal bagi kalian ketika kalian sedang ihrâm, asalkan kalian tidak memburunya, atau kalian diburukan."* Tentang Amr bin Amr ini kontroversial. Sekalipun ia termasuk tokoh perawi hadits *shahîh*, tetapi si Muthalib tuannya itu tidak pernah mendengar dari Jabir. Hal itu diperkuat oleh pengakuan Muhammad. Imam Syafi'i meriwayatkannya dari ad-Darawardi dari Amr dari seorang sahabat Anshar dari Jabir. Kata Imam Syafi'i, Ibrahim bin Muhamamd bin Abu Yahya lebih *hafizh* daripada ad-Darawardi. Ia dan Sulaiman bin Bilal juga mengomentari tentang Muthalib. Hadits ini juga diriwayatkan oleh ath-Thabarani dalam *al-Kabîr* dari Yusuf bin Khalid as-Samti dari Amr dari Muthalib dari Abu Musa. Yusuf adalah seorang perawi yang haditsnya diabaikan, tetapi disetujui oleh Ibrahim bin Suwaid. Dan hadits ini juga diriwayatkan oleh al-Khathib dalam *ar-Ruwaah* dari Malik dari Utsman bin Khalid al-Makhzumi dari Malik dari Nafi' dari Ibnu Umar. Tetapi Utsman adalah seorang perawi yang sangat *dha'if*. Kata al-Khatib, ia meriwayatkan dari Malik secara tunggal. Lihat, *at-Talkhîsh* II/277.

darurat, apakah ia harus memakan bangkai atau berburu di *Tanah Haram*? Kata Imam Malik, Imam Abu Hanifah, ats-Tsauri, Zufar, dan beberapa ulama lainnya, jika sedang **dalam keadaan darurat** ia boleh memakan bangkai, dan memakan daging babi. Bukan berburu.[1771] Kata Abu Yusuf, ia boleh berburu lalu memakan hasil buruannya. Dan ia harus menerima sanksi balasannya. Pendapat pertama lebih baik. Alasannya sebagai tindakan pencegahan. Sedangkan pendapat Abu Yusuf cenderung menggunakan pendekatan *qiyâs*, karena membandingkan antara sesuatu yang secara substantif memang diharapkan dengan sesuau yang diharamkan karena ada tujuan tertentu. Tentu saja sesuatu yang kedua tadi lebih ringan risikonya daripada sesuatu yang pertama.

- **Pernikahan Orang yang Sedang *Ihrâm***

Itulah lima larangan *ihrâm* yang telah disepakati oleh kaum muslimin. Selanjutnya para ulama berselisih pendapat tentang pernikahan orang yang sedang *ihrâm*. Kata Imam Malik, Imam Syafi'i, al-Laits, dan al-Auza'i, orang yang sedang *ihrâm* tidak boleh menikah dan menikahkan. Jika ia menikah, maka hukum nikahnya batal. Inilah pendapat yang dikutip dari Umar, Ali bin Abu Thalib, Ibnu Umar, dan Zaid bin Tsabit. Kata Imam Abu Hanifah dan ats-Tsauri, seorang yang sedang *ihrâm* tidak apa-apa menikah atau menikahkan.[1772]

Silang pendapat ini terjadi karena adanya beragam hadits tentang hal itu. *Pertama,* hadits yang diriwayatkan oleh Imam Malik bersumber dari Utsman bin Affan, sesungguhnya ia bercerita, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

لَا يَنْكِحُ الْمُحْرِمُ وَلَا يُنْكَحُ وَلَا يَخْطُبُ

"Orang yang ihrâm tidak boleh menikah, menikahkan, dan melamar."[1773]

Hadits yang kontra dengan hadits ini ialah hadits Ibnu Abbas:

أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَكَحَ مَيْمُوْنَةَ وَهُوَ مُحْرِمٌ

"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menikahi Maimunah ketika beliau sedang berihrâm."[1774] Hadits ini diriwayatkan oleh para perawi hadits *shahîh*. Tetapi ha-

1771 Lihat, *al-Kâfî* I/228 untuk pendapat Imam Malik. Lihat, *Hâsyiyah Ibni Âbidîn 'ala ad-Durr al-Mukhtâr* II/562.

1772 Lihat, *al-Kâfî* I/228 untuk pendapat Imam Malik. Dan lihat, *al-Muhadzab Ma'a al-Majmû'* VII/257. Inilah pendapat yang dianut oleh mayoritas ulama dari kalangan sahabat, tabi'in, dan generasi sesudah mereka. Inilah pendapat Umar bin al-Khathab, Utsman, Ali, Zaid bin Tsabit, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Sa'id bin al-Musayyab, Sulaiman bin Yassar, az-Zuhri, Malik, Ahmad, Ishak, Dawud, dan lainnya. Kata al-Hakam, ats-Tsauri, dan Imam Abu Hanifah, ia boleh menikah dan menikahkan. Lihat, *al-Majmû'* VII/262. dan lihat, *al-Mughnî Li Ibni Qudâmah* II/222.

1773 Diriwayatkan oleh jama'ah. Diriwayatkan oleh Bukhâri, *"Nabi shallallahu alaihi wa sallam menikahi Maimunah ketika beliau sedang ihrâm, dan memboyongnya ketika beliau sudah tahallul. Maimunah meninggal di Saraf."* Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr.*

1774 Diantaranya ialah riwayat dari Yazid bin al-Asham dari Maimunah, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam menikahinya ketika sudah tahallul, memboyongnya juga ketika sudah tahallul. Dan ia meninggal dunia di Saraf. Beliau memakamkannya di tempat yang pernah beliau gunakan memboyongnya."* Diriwayatkan oleh Ahmad dan at-Tirmidzi. Juga diriwayatkan oleh Muslim dan Ibnu Majah. Diriwayatkan oleh Abu Dawud, sesungguhnya Sa'id bin al-Musayyab mengatakan, *"Ibnu Abbas ragu-ragu ketika mengatakan bahwa Nabi menikahi Maimunah ketika beliau sedang ihrâm."* Kata asy-Syaukani, hadits Ibnu Abbas ini disanggah karena bertentangan dengan riwayat sebagian besar sahabat. Kata mereka, hanya Ibnu Abbas yang meriwayatkan seperti itu, seperti yang dikutip oleh Iyadh. Tetapi ini juga dikomentari bahwa ada riwayat *shahîh* dari Aisyah dan Abu Hurairah yang menerangkan hal itu, sebagaimana yang ditegaskan oleh al-Hâfizh dalam *Fath al-Bârî*. Sanggahan kedua ialah, bahwa Nabi menikahi Maimunah di *tanah haram* tetapi beliau sendiri sudah dalam keadaan *tahallul*. Lalu Ibnu Abbas mengatakan seperti itu secara mutlak. Tetapi alasan ini sulit diterima. Sanggahan ketiga dengan riwayat kontra dari Maimunah sendiri selaku orang yang bersangkutan. Ini juga dibantah bahwa riwayat Maimunah dan Abu Rafi' menetapkan terjadinya akad nikah. Sementara Nabi dalam keadaan sudah *tahallul*. Dan sanggahan keempat, bahwa hadits Ibnu Abbas hanya menceritakan tentang suatu perbuatan yang tidak bisa dipertentangkan dengan pernyataan.

dits ini disanggah oleh beberapa hadits yang menceritakan tentang Maimunah. Contohnya seperti hadits yang menyatakan:

أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ حَلَالٌ

"Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menikahi Maimunah dalam keadaan beliau sudah *tahallul*." Hadits ini diriwayatkan dari beberapa jalur *sanad*, yaitu dari Abu Rafi', dari Sulaiman bin Yassar yang notabene mereka berdua adalah budaknya Maimunah, dan dari Zaid bin al-Asham.

Tetapi kedua hadits tersebut bisa dikompromikan, dengan pengertian hadits pertama memiliki konotasi hukum makruh, dan hadits yang kedua memiliki konotasi hukum boleh atau mubah.

Itulah keharaman-keharaman cukup terkenal yang diberlakukan terhadap orang yang sedang ber*ihrâm*. Tentang kapan ia *tahallul*, insya Allah hal ini akan kami kemukakan dalam pembahasan tentang perbuaan-perbuatan haji. Orang yang sedang ber*'umrah* praktis memasuki *tahallul* jika ia sudah melakukan *thawâf, sa'i*, dan mencukur rambut. Dalam masalah ibadah haji, para ulama berselisih pendapat tentang beberapa hal sebagai berikut.

Orang melakukan *ihrâm* itu ada yang *ihrâm 'umrah* saja, atau *ihrâm* haji saja, atau *ihrâm* haji sekaligus *'umrah*.

1) Tamattu'

Sesungguhnya *ifrâd* ialah jenis haji yang terpisah dari ciri-ciri jenis haji *tamattu'* dan jenis haji *qirân*. Oleh karena itu, harus dimulai dengan menjelaskan ciri haji *tamattu'* terlebih dahulu. Kemudian disusul dengan ciri haji *qirân*.

Sesungguhnya para ulama sepakat bahwa haji *tamattu'* disinggung dalam firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 196:

فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ﴿١٩٦﴾

"Maka bagi siapa yang ingin mengerjakan 'umrah sebelum haji (di dalam bulan haji), (wajiblah ia menyembelih) kurban yang mudah didapat."

Tamattu' ialah seseorang memulai dengan melakukan *'umrah* di bulan-bulan haji dari *mîqât*. Hal itu kalau ia berdomisili di luar Mekah. Selanjutnya ia datang ke Baitullâh untuk melakukan *thawâf 'umrah*, ber*sa'i*, memotong rambut di bulan-bulan haji, lalu ber*tahallul*. Ia harus tetap berada di Mekah tidak boleh pulang ke kampung halamannya. Dan di Mekah ia melaksanakan haji pada tahun itu juga. Kecuali menurut pendapat yang dikutip dari al-Hasan. Katanya, seseorang tetap disebut melakukan haji *tamattu'*, walaupun ia kemudian pulang ke negaranya tanpa melakukan haji. Artinya, ia wajib menyembelih hewan kurban *tamattu'* yang telah ditentukan dalam firman Allah, *"Maka bagi siapa yang ingin mengerjakan 'umrah sebelum haji (di dalam bulan haji), (wajiblah ia menyembelih) kurban yang mudah didapat."* Soalnya ia berpendapat, bahwa melakukan *'umrah* pada bulan-bulan haji itu

---

Kata Atha', Ikrimah, dan ulama-ulama Kufah, orang yang sedang *ihrâm* boleh menikah, sebagaimana ia boleh membeli seorang budak perempuan yang sudah digauli. Inilah yang disebut *qiyâs* dengan membandingkan nash, dan ini tidak bisa diterima. Yang jelas, larangan ini juga berlaku untuk orang yang menikah dengan cara diwakilkan kepada wali khusus atau wali umum seperti penguasa atau hakim. Tetapi menurut beberapa ulama mazhab Syafi'i dan Imam Yahya, orang yang sedang *ihrâm* boleh menikah lewat wali umum. Ini disebut merinci nash yang bersifat umum tanpa ada yang merincinya. Lihat, *Nail al-Authâr* V/17, 18. Yang benar ialah seperti yang dikatakan oleh asy-Syaukani, yakni bahwa orang yang sedang *ihrâm* dilarang menikah atau menikahkan. Dan inilah pendapat yang dianut oleh mayoritas ulama. *Wallâhu a'lam.*

termasuk *tamattu'*.[1775] Kata Thawus, orang yang melaksanakan *'umrah* sebelum tiba bulan haji, lalu dia menetap di tanah suci sampai tiba bulan haji, kemudian melakukan haji pada tahun itu, maka ia adalah orang yang melakukan haji *tamattu'*.[1776] Para ulama berselisih pendapat tentang penduduk Mekah, apakah hal itu jadi haji *tamattu'* atau tidak? Ulama-ulama yang menganggapnya *tamattu'* sepakat bahwa *tamattu'* orang Mekah tersebut tidak wajib membayar *dam*, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah, ayat 196,

ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴿١٩٦﴾

"Demikian itu (kewajiban membayar fidyah) bagi orang-orang yang keluarganya tidak berada (di sekitar) Masjidil Harâm (orang-orang yang bukan penduduk kota Mekah)."[1777]

Para ulama sepakat bahwa orang yang keluarganya tidak berada di sekitar *Masjidil Harâm* adalah orang yang melakukan haji *tamattu'*. Mereka berbeda pendapat tentang orang yang tinggal di sekitar *Masjidil Harâm* tetapi ia bukan penduduknya.

Kata Imam Malik, yang tinggal di *Masjidil Harâm* ialah penduduk Mekah dan Dzu Thuwa serta daerah lain yang jaraknya ke Mekah sepadan dengan Dzu Thuwa.[1778] Kata Imam Abu Hanifah, yaitu penduduk yang tinggal di tempat-tempat yang menjadi *mîqât*, dan penduduk yang tinggal di tempat yang jaraknya ke Mekah sama dengan *mîqât* tersebut.[1779] Kata Imam Syafi'i, ketika seseorang berada di Mesir, jarak antara Mesir ke Mekah sejauh perjalanan kaki selama dua malam. Inilah batas *mîqât* yang paling sempurna.[1780] Kata ulama-ulama mazhab Zhâhiri, orang yang tinggal di *tanah haram*.[1781] Kata ats-Tsauri, yaitu penduduk Mekah saja.[1782] Dan kata Imam Abu Hanifah, haji orang yang tinggal di sekitar Mesjidil Haram bukan haji *tamattu'*. Tetapi Imam Malik tidak setuju pada pendapat Imam Abu Hanifah tersebut.[1783]

1775 Lihat, *al-Mughnî* II/471 untuk pendapat al-Hasan, dan yang menjadi pilihan Ibnu al-Mundzir. Kata Imam Ahmad, antara *'umrah* dan haji tidak boleh bepergian jauh yang diperbolehkan mengqashar shalat. Inilah pendapat yang dikutip dari Atha', al-Mughirah, al-Madini, dan Ishak. Kata Imam Syafi'i, kalau ia kembali lagi ke *mîqât*, maka tidak ada kewajiban membayar *dam*. Kata Imam Abu Hanifah, kalau ia kembali ke kotanya, *tamattu'*nya batal. Begitu pula sebaliknya. Dan kata Imam Malik, kalau ia kembali ke kotanya atau ke tempat lain yang lebih jauh dari kotanya, *tamattu'*nya batal. Begitu pula sebaliknya. Lihat, *al-Mughnî* II/471.

1776 Lihat, pendapat Thawus pada *al-Mughnî* II/470.

1777 Lihat kesepakatan para ulama bahwa dam *tamattu'* itu tidak wajib bagi penduduk Masjidil Haram, II/472. Kata Ibnu al-Mundzir, inilah yang disepakati oleh para ulama. Jika seseorang lahir dan tumbuh besar di Mekah, lalu ia pindah dan tinggal di daerah lain, kemudian ia kembali lagi ke Mekah melakukan haji *tamattu'* dengan niat tinggal di sana, atau tanpa niat seperti itu, maka ia wajib membayar *dam tamattu'*. Inilah pendapat Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan Ishak. Kata Imam Ahmad, boleh *tamattu'*nya penduduk Mekah. Ini pendapat yang *shahîh*, karena *tamattu'* adalah satu satu di antara tiga jenis ibadah haji. Jadi, boleh dilakukan oleh penduduk Mekah, sebagaimana oleh penduduk yang lain. Lagi pula, pada hakikatnya *tamattu'* ialah melakukan *'umrah* di bulan-bulan haji, kemudian berhaji pada tahun itu. Dan ini ada pada penduduk Mekah. Tetapi menurut versi pendapat lain dari Imam Ahmad, penduduk Mekah tidak boleh *tamattu'*. Artinya, mereka tidak berkewajiban membayar *dam tamattu'*. Lihat, *al-Mughnî* II/472.

1778 Lihat, *al-Kâfî* I/221.

1779 Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1192.

1780 Kata asy-Syairazi dalam *al-Muhadzab*, yaitu penduduk yang tinggal di sekitar Masjidil Haram dan orang-orang yang tinggal berjarak tempuh yang belum diperbolehkan meng*qashar* shalat. Lihat, al-Mu*hadzab Ma'a al-Majmû'* VII/152. Ini pendapat Imam Ahmad, dan yang juga dikutip dari Atha'. Kata Mujahid, mereka adalah penduduk Mekah, seperti yang juga dikutip dari Thawus. Pendapat Makhul sama seperti pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *al-Mughnî* II/472.

1781 Lihat, al-Mu*halla* VII/291.

1782 Lihat, al-Mu*halla* VII/197. Ini juga pendapat Dawud Azh Zhahiri. Barangkali pendapat ats-Tsauri dan Dawud lah yang paling tepat dalam masalah ini. *Wallâhu a'lam.*

1783 Kata Ibnu Abdul Barr, orang yang tinggal di sekitar Masjidil Haram boleh melakukan haji *tamattu'*. Ia tidak menyebutkan hal itu makruh. Katanya, seseorang yang tinggal di sekitar Masjidil Haram lalu ia melakukan haji *tamattu'*, maka ia tidak wajib membayar *dam* dan juga tidak wajib berpuasa. Lihat, *al-Kâfî* I/231.

Perbedaan pendapat tersebut disebabkan oleh beda pengertian tentang siapa sebenarnya yang disebut sebagai orang yang tinggal di sekitar *Masjidil Harâm* yang batasannya relatif. Artinya, ada sebagian ulama yang membatasinya dengan jarak yang dekat, dan ada yang membatasinya dengan jarak yang jauh. Itulah sebabnya tidak perlu diragukan lagi bahwa penduduk Mekah adalah orang-orang yang tinggal di sekitar *Masjidil Harâm*, bukan selain mereka. Inilah jenis *tamattu'* yang *masyhûr.*

Makna *Tamattu'*

Makna *tamattu'* ialah merasa senang dengan ber*tahallul* di antara dua ibadah (*'umrah* dan haji), dan tidak usah pergi yang kedua kalinya untuk melaksanakan ibadah haji. Di sini ada dua jenis *tamattu'* yang diperdebatkan oleh para ulama. Pertama, mengubah haji menjadi *'umrah*, yakni mengalihkan niat dari *ihrâm* haji kepada *'umrah*. Sejak dahulu mayoritas ulama menganggap hal itu makruh. Demikian pula dengan para ulama ahli fiqih *Amshâr*. Tetapi Ibnu Abbas memperbolehkannya. Bahkan, Imam Ahmad dan Dawud menganut pada pendapat Ibnu Abbas ini.[1784] Semua ulama sepakat bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah menyuruh sahabat-sahabatnya untuk mengubah haji menjadi *'umrah* pada tahun musim haji, yaitu sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam:*

لَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِى مَا اسْتَدْبَرْتُ لَمَا سُقْتُ الْهَدْىَ وَلَجَعَلْتُهَا عُمْرَةً

"Seandainya aku mengalami lagi peristiwa yang aku alami, niscaya aku tidak kembali dengan membawa hewan kurban, dan sungguh aku jadikan haji itu sebagai 'umrah."[1785]

Sementara menurut Imam Abu Hanifah, orang yang tinggal di sekitar Masjidil Haram makruh melakukan haji *tamattu'* maupun haji *qirân.* Tetapi jika mereka melakukannya, hukumnya boleh tetapi harus membayar dam, karena mereka dianggap telah melakukan kesalahan. Mereka harus meemberikan dam tersebut kepada orang-orang miskin. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/627. Yang berpendapat boleh ialah Imam Ahmad.

1784 Kata Ibnu Qudamah, jika seseorag kurban, maka ia tidak boleh melakukan *tahallul* dari *ihram* haji. Tetapi ia harus menjadikannya *'umrah*. Diriwayatkan oleh Ibnu Umar, sesungguhnya ketika sudah tiba di Mekah, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda kepada para sahabatnya, *"Siapa di antara kalian membawa binatang kurban, ia tidak boleh tahallul sebelum menyelesaikan hajinya. Dan siapa yang tidak membawanya, hendaklah ia melakukan thawâf di Ka'bah, sa'i antara Shafa dan Marwa, mencukur rambut, tahallul, lalu menyembelih kurban bagi yang tidak membawa kurban, ia harus berpuasa selama tiga hari dalam haji, dan tujuh hari ketika sudah pulang kepada keluarganya."* Disepakati oleh Bukhâri dan Muslim.
Ada pun bagi orang yang melakukan haji *ifrâd* atau *qirân* dan tidak membawa binatang kurban, maka ketika *thawâf* dan *sa'i* dianjurkan untuk membatalkan niat hajinya. Ia harus niat *'umrah ifrâd*. Dan setelah mencukur rambut, ia *tahallul* dari *ihram*nya untuk menunaikan *tamattu'* jika ia tidak berada di Arafah. Sementara menurut Ibnu Abbas, orang yang sudah *thawâf* dan *sa'i,* berarti ia sudah *tahallul,* meskipun ia tidak niat itu. Tetapi menurut al-Hasan, Mujahid, Dawud, dan sebagian besar ulama, hal itu tidak boleh, karena haji adalah salah satu *nusuk*, sehingga tidak boleh dibatalkan begitu saja sebagaimana *'umrah*.
Diriwayatkan oleh Ibnu Majah berikut *isnâd*nya dari al-Harits dari Bilal al-Muzani dari ayahnya, sesungguhnya ia bertanya, *"Wahai Rasulullah, membatalkan haji itu khusus untuk kita saja atau juga untuk orang-orang yang akan datang nanti?"* Beliau bersabda, *"Khusus untuk kita saja."*
Ibnu Majah juga meriwayatkan dari al-Mirfa' al-Asadi dari Abu Dzar, ia berkata, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam tidak mengizinkan kami mengubahnya menjadi 'umrah sebelum kami memasuki Mekah, dan bertahallul dari segala sesuatu. Ini adalah kemurahan yang khusus diberikan oleh beliau hanya kepada kami saja, bukan kepada semua orang."*
Tetapi juga ada riwayat *shahîh* dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yang menyatakan bahwa dalam peristiwa haji *wadâ'* beliau menyuruh para sahabatnya yang melakukan haji *ifrâd* dan haji *qirân* supaya mereka *tahallul* dari semuanya, dan mengubahnya menjadi *'umrah*, kecuali bagi yang membawa binatang kurban. Hal ini juga ditetapkan dalam beberapa hadits yang diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim yang mendekati status *mutawâtir.* Tidak ada seorang ulama pun yang menyangkal bahwa riwayat tersebut *shahîh* dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Yang mengatakan boleh membatalkan haji ialah Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Jabir, dan Aisyah. Hadits-hadits mereka diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim, dan juga diriwayatkan oleh yang lain. Dan semua hadits mereka *shahîh*. Lihat, *al-Mughnî* II/298, 299.

1785 Diriwayatkan oleh Ahmad. Hadits senada diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Jabir. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/252. Dan lihat, *al-Majmû'* VII/144.

Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh sahabat-sahabatnya yang tidak mampu membayar *hadyu* agar mengurungkan niat hajinya, lalu dialihkan menjadi *'umrah*. Inilah pendapat yang dibuat pegangan oleh ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri.

Menurut mayoritas ulama, ketentuan tersebut hanya berlaku untuk para sahabat saja, tidak berlaku umum. Mereka berpedoman pada hadits yang diriwayatkan dari Rabi'ah bin Abdurrahman, dari al-Harits bin Bilal bin Ibnu al-Harits al-Madani, dari ayahnya, ia berkata,

قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! اَفَسخٌ لَنَا خَاصَّةً أَمْ لِمَنْ بَعْدَنَا؟ قَالَ: لَنَا خَاصَّةً

"Aku bertanya kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* "Apakah hal itu (mengalihkan *ihrâm 'umrah* ke *ihrâm* haji) khusus bagi kita saja, atau juga kepada orang-orang setelah kita?" Beliau bersabda, *"Khusus bagi kita."*[1786] Menurut ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, tidak benar kalau hadits ini bertentangan dengan apa yang telah diamalkan tersebut.

Diriwayatkan dari Umar, sesungguhnya ia berkata,

مُتْعَتَانِ كَانَتَا عَلَى عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا أُنْهَى عَنْهُمَا وَأُعَاقِبُ عَلَيْهِمَا، مُتْعَةُ النِّسَاءِ وَمُتْعَةُ الْحَجِّ

"Ada dua *mut'ah* pada zaman Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yang aku dilarang daripadanya, dan yang aku dicela karenanya yaitu *mut'ah* wanita, dan *mut'ah* haji."[1787]

Diriwayatkan dari Utsman, sesungguhnya ia berkata, "*Mut'ah* haji itu untuk kami, dan bukan untuk kalian."[1788]

1786 Diriwayatkan oleh Imam lima, kecuali at-Tirmidzi, bersumber dari Bilal bin al-Harits al-Muzani. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr* IV/268. Kata an-Nawawi, *isnâd*nya *shahîh*, kecuali nama al-Harits bin Bilal yang tidak diketahui apakah ia perawi yang cacat atau adil. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Dawud, dan ia tidak menilainya *dha'if*. Dan seperti yang sudah kami kemukakan beberapa kali bahwa hadits yang tidak dinilai *dha'if* oleh Abu Dawud, menurutnya adalah hadits *hasan*. Keculi ada unsur yang menuntut harus dianggap *dha'if*. Kata al-Imam Ahmad bin Hanbal, menurut saya hadits ini tidak kuat, dan saya pun tidak menjadikannya sebagai dasar. Dan kata an-Nawawi, tidak ada yang perlu dipertentangkan soal pembatalan haji yang hanya khusus berlaku bagi para sahabat saja. Teman-teman kami berpedoman pada hadits Abu Dzar *radhiyallahu 'anhu*, ia berkata, "*Mut'ah haji itu hanya khusus berlaku untuk sahabat-sahabat Muhammad shallallahu alaihi wa sallam saja.*" Diriwayatkan oleh Muslim secara *mauqûf* pada Abu Dzar. Kata al-Baihaqi dan lainnya, yang dimaksud dengan *mut'ah* ialah mengubah haji menjadi *'umrah* demi suatu kemaslahatan, yakni menjelaskan soal kebolehan melakukan *'umrah* pada bulan-bulan haji. Dan ini sudah berlalu, sehingga sekarang siapa pun tidak boleh melakukannya. Dalam hal ini, Abu Dawud. al-Baihaqi, dan lainnya berpedoman pada riwayat Muhammad bin Ishak dari Abdurrahman bin al-Aswad dari Sulaiman bin al-Aswad bahwa Abu Dzar pernah mengatakan tentang kasus seseorang yang melakukan ibadah haji kemudian ia merubahnya dengan *'umrah*, "*Hal ini hanya berlaku untuk golongan orang-orang yang pernah bersama Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam saja.*" Tetapi *isnâd* riwayat ini tidak bisa dijadikan argumen, karena Muhammad bin Ishak adalah seorang perawi yang suka meriwayatkan hadits *mudallas*.
Sahabat-sahabat kami menyanggah bahwa yang dimaksud dengan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* kepada Suraqah, *"Bahkan berlaku untuk selamanya"*, ialah kebolehan melakukan *'umrah* pada bulan-bulan haji. Jadi, bukan merubah haji menjadi *'umrah*. Atau dengan kata lain, memasukkan amalan-amalan *'umrah* pada amalan-amalan haji, dan inilah yang disebut *qirân*. Sesungguhnya *'umrah* itu tidak wajib, karena yang wajib dilakukan oleh orang *mukallaf* ialah haji fardhu.
Teman-teman kami juga menyanggah kalau hal itu hanya berlaku bagi para sahabat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* saja. Beliau hanya memerintahkan untuk membatalkan haji, supaya mereka bisa berihram *'umrah* di bulan-bulan haji, dan supaya berbeda dengan kebiasaan orang-orang jahiliyah yang melakukan *'umrah* di bulan-bulan haji. Lihat, *al-Majmû'* VII/144. Lihat, *Sunan al-Baihaqî* IV/345. Lihat, *Bukhârî Ma'a Fath al-Bârî* III/222. Dan lihat, *Nail al-Authâr* IV/362.

1787 Kata asy-Syaukani, hadits yang diriwayatkan oleh al-Bazzar bersumber dari Umar: *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam pernah menghalalkan mut'ah kemudian melarang kami"*, menurut Ibnu al-Qayyim sama sekali tidak ada *sanad* dan *matan*nya. Yang dimaksud ialah bahwa *isnâd*nya tidak bisa dijadikan *hujjah* oleh para ulama ahli hadits, dan yang dimaksud dengan *mut'ah* dalam *matan*nya ialah *mut'ah* wanita. Padahal berdasarkan kesepakatan umat bahwa *mut'ah* haji itu tidak diharamkan. Kata Umar, *"Nanti kalau haji lagi aku akan melakukannya dengan tamattu'."* Dan ketika ditanya, *"Apakah Nabi melarang mut'ah haji?"*, ia menjawab, *"Tidak."* Lihat, *Nail al-Authâr* IV/364.

1788 Diriwayatkan oleh Ibnu Hazm. Lihat, *al-Muhalla*.

Kata Abu Dzar, seorang sesudah kami tidak boleh yang berihrâm haji, kemudian ia mengubahnya menjadi *'umrah*."[1789] Itu semua sejalan dengan pengertian lahiriah firman Allah *Ta'âla*, "*Dan sempurnakanlah ibadah haji dan 'umrah karena Allah.*"

Menurut ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, pada dasarnya apa yang dilakukan oleh para sahabat harus diikuti, sampai ada dalil dari Kitab Allah atau hadits yang menyatakan bahwa hal itu bersifat khusus.

Jadi, pangkal perselisihannya ialah, apakah yang dilakukan oleh para sahabat itu cenderung pada umum atau pada khusus?

Jenis *tamattu'* kedua ialah yang menurut Ibnu Zubair bahwa *tamattu'* yang disebutkan oleh Allah *Ta'âla* adalah *tamattu'* orang yang mempercepat haji karena sakit atau karena menghadapi musuh. Contohnya seperti seseorang yang sudah berangkat untuk melaksanakan ibadah haji, kemudian di tengah perjalanan ia ditawan oleh musuh, atau ia menghadapi suatu kesulitan yang menghalangi ia menunaikan ibadah haji sampai musim haji selesai. Ia lalu menuju ke Baitullâh untuk berthawâf, dan melakukan *sa'i* antara Shafa dan Marwah. Setelah bertahallul, ia bertamattu' dengan tahallulnya sampai tahun depan. Selanjutnya ia berhaji dan membayar *hadyu*. Berdasarkan pendapat ini, maka menurut *ijmâ'*, *tamattu'* yang dikemukakan oleh Ibnu Zubair tadi bukan *tamattu'* yang populer.

Thawus juga mengemukakan pendapat yang kontroversial. Katanya, jika seorang penduduk Mekah memulai *ihrâm*nya dari suatu negeri selain Mekah, maka ia terkena *hadyu*.[1790]

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang memulai *'umrah* di luar bulan-bulan haji, dan setelah melakukannya di bulan-bulan haji, kemudian ia berhaji pada musim haji pada tahun itu.

Menurut Imam Malik, *'umrah*nya pada bulan di mana ia *tahallul*. Jika ia *tahallul* pada bulan-bulan musim haji, ia adalah orang yang berhaji *tamattu'*. Begitu pula sebaliknya.[1791] Mirip dengan itu ialah pendapat Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i, dan ats-Tsauri. Namun ats-Tsauri mensyaratkan seluruh *thawâf*nya dilakukan pada bulan Syawal. Dan Imam Syafi'i setuju pada pendapat ini.[1792] Kata Imam Abu Hanifah, jika ia *thawâf* tiga putaran di bulan Ramadhan dan empat putaran di bulan Syawal, berarti ia orang yang melakukan haji *tamattu'*. Tetapi jika ia *thawâf* empat putaran di bulan Ramadhan dan tiga putaran di bulan Syawal, berarti ia bukan orang yang melakukan haji *tamattu'*[1793]. Kata Abu Tsaur, jika seseorang memasuki *'umrah* di luar bulan-bulan haji, baik ia *thawâf* untuknya di luar bulan haji atau di dalam bulan haji, maka ia bukan orang yang melakukan haji *tamattu'*.

Sumber perbedaan tersebut ialah, apakah predikat *tamattu'* ditentukan dengan melaksanakan *ihrâm 'umrah* pada bulan-bulan haji saja atau menjalankan *thawâf* bersamanya? Jika dengan menjalankan *thawâf* bersamanya, apakah seluruhnya atau seba-

1789 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, Muslim, an-Nasa'i, dan Ibnu Majah.

1790 Lihat, *al-Majmû'* VII/153.

1791 Lihat, *al-Madûnah* I/212. Ini juga pendapat Atha'. Lihat, *al-Mughnî* II/471.

1792 Kata an-Nawawi, jika seseorang berihrâm *'umrah* di luar bulan-bulan haji, dan melakukan amalan-amalannya di bulan-bulan haji, menurut pendapat yang paling *shahîh* di kalangan kami, dia tidak wajib membayar *dam 'amattu'*. Inilah pendapat Jabir bin Abdullah, Qatadah, Imam Ahmad, Ishak, Dawud, dan sebagian besar ulama. Tetapi menurut al-Hasan, al-Hakam, dan Ibnu Syabramah, wajib. Lihat, *al-Majmû'* VII/161. Kata an-Nawawi, inilah yang ditetapkan oleh Imam Syafi'i dalam kitabnya *al-Umm*, yakni menurut pendapat versi baru. Tetapi menurut pendapat versi lama, ia wajib membayar *dam*. Imam Ahmad setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Mughnî* II/470.

1793 Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1191.

gian besarnya? Kata Abu Tsaur, tidak disebut melakukan haji *tamattu'* tanpa melaksanakan *ihrâm* di bulan-bulan haji, karena keabsahan *'umrah* adalah berkat *ihrâm*. Dan kata Imam Syafi'i, *thawâf* adalah rukun *'umrah* yang paling besar. Jadi, kalau *thawâf*nya sampai memasuki musim haji berarti termasuk *tamattu'*. Kata mayoritas ulama, orang yang melaksanakan sebagian *'umrah* di bulan-bulan haji, sama dengan orang yang melaksanakan seluruhnya. Menurut Imam Malik, syarat *tamattu'* ada enam: *Pertama,* menghimpun antara haji dan *'umrah* pada bulan yang sama. *Kedua,* haji dan *'umrah* berada dalam tahun yang sama. *Ketiga,* melakukan sebagian rukun *'umrah* pada bulan-bulan haji. *Keempat, 'umrah* dilakukan sebelum haji. *Kelima*, haji dilakukan setelah selesai *'umrah*, yakni setelah *tahallul 'umrah. Keenam,* tempat tinggalnya di luar Mekah. Itulah bentuk *tamattu'*. Perselisihan dan kesepakatan para ulama tentang masalah ini sudah cukup populer.

2) Qirân

Qirân ialah memulai dua ibadah sekaligus, yaitu *'umrah* dan haji bersama-sama di dalam bulan-bulan haji, atau memulai *'umrah* terlebih dahulu kemudian disusul dengan haji sebelum *'umrah* berakhir. Di kalangan murid-murid Imam Malik sendiri terjadi silang pendapat tentang waktu untuk memulai hajinya. Kata sebagian mereka, yakni selama sebelum memulai *thawâf,* walaupun sekali putaran. Kata sebagian yang lain, yakni salama belum memulai melakukan *thawâf* dan sebelum shalat. Jika hajinya dimulai sesudah *thawâf* dan sebelum shalat, hukumnya makruh namun sah. Dan kata sebagian lagi, hajinya dimulai selama *'umrah*nya belum selesai, bisa *thawâf* atau *sa'i*nya yang belum dilaksanakan.[1794] Tetapi mereka sepakat, jika hajinya dimulai sesudah *'umrah*nya selesai, kecuali memotong rambut yang belum dilaksanakan, berarti bukan haji *qirân.*

Menurut mayoritas ulama, orang yang melakukan haji *qirân* yang harus membayar *hadyu* seperti orang yang diwajibkan terhadap orang yang melakukan haji *tamattu'* ialah orang yang tidak tinggal di sekitar Mesjidil Haram. Tetapi Ibnu al-Majisyun, salah seorang murid Imam Malik, berpendapat lain. Katanya, penduduk Mekah yang melakukan haji *qirân* juga dikenakan *hadyu.*[1795]

3) Ifrâd

Ada pun haji *ifrâd* berbeda dengan haji *tamattu'* dan *qirân*, yaitu *'umrah* dan hajinya berdiri sendiri-sendiri secara terpisah.

Para ulama berbeda pendapat tentang mana yang jenis haji yang paling utama, apakah *ifrâd*, atau *qirân* atau *tamattu'*? Perbedaan tersebut muncul karena mereka berbeda dalam mengartikan apa yang telah

1794 Lihat, *al-Kâfî* I/222. Berdasarkan kesepakatan para ulama, boleh memasukkan haji pada *'umrah*, sehingga menjadi haji *qirân*. Dan jika seseorang memasukkan haji pada *'umrah* sebelum *thawâf* tanpa khawatir terlambat, menurut Imam Ahmad juga boleh. Hal itu pernah dilakukan oleh Umar, dan diriwayatkan dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Bukan sesudah *thawâf*.
Demikian pula yang dikatakan oleh Imam Syafi'i, Abu Tsaur, dan Atha'. Tetapi menurut Imam Malik, hal itu menjadi haji *qirân*, seperti yang dikutip dari Imam Abu Hanifah. Soalnya ia memasukkan haji pada ihram *'umrah*. Jadi, sah kalau dilakukan sebelum *thawâf*. Lihat, *al-Majmû'* VII/149 untuk pendapat Imam Syafi'i.
Tetapi kalau memasukkan *'umrah* pada haji, menurut Imam Ahmad tidak boleh. Jika dilakukan, maka tidak sah, dan tidak bisa menjadi haji *qirân*. Inilah pendapat Ali yang dijadikan pedoman oleh Ishak, Abu Tsaur, dan Ibnu al-Mundzir. Sementara menurut pendapat Imam Abu Hanifah, sah dan menjadi haji *qirân*. Lihat, *al-Mughnî* II/484. Menurut pendapat versi lama Imam Syafi'i, sah. Dan menurut pendapat versi baru, tidak sah. Lihat, *al-Majmû'* VII/151.

1795 Kata Ibnu Abdul Barr, menurut murid-murid Imam Malik, penduduk Mekah yang melakukan haji *qirân* tidak wajib membayar *dam*. Tetapi sebagian mereka ada yang mewajibkannya. Imam Malik sendiri mengatakan, *"Saya tidak suka ada penduduk Mekah yang melakukan haji qirân, dan saya tidak pernah mendengarnya."* Lihat, *al-Kâfî* I/224.

dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Diriwayatkan bahwa sesungguhnya beliau melakukan haji *ifrâd*. Diriwayatkan bahwa sesungguhnya beliau melakukan haji *tamattu'*. Dan diriwayatkan pula bahwa sesungguhnya beliau melakukan haji *qirân*.[1796] Imam Malik cenderung memilih haji *ifrâd*. Ia berpegang pada sebuah hadits yang diriwayatkan dari Aisyah, sesungguhnya ia berkata,

خَرَجْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ حَجَّةِ الْوَدَاعِ، فَمِنَّا مَنْ أَهَلَّ بِعُمْرَةٍ وَمِنَّا مَنْ أَهَلَّ بِحَجٍّ وَعُمْرَةٍ وَأَهَلَّ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَجِّ

"Pada tahun haji *wadâ'*, kami ikut berangkat bersama Rasulullah *shallallahu alaihi wa*

1796 Menurut Imam Syafi'i, *ifrâd* lebih utama. Ini pendapat Umar bin al-Khathab, Utsman, Ali, Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar, Jabir, Aisyah, Malik, al-Auza'i, Abu Tsaur, dan Dawud. Kata Imam Abu Hanifah, Sufyan ats-Tsauri, Ishak bin Rahawaih, al-Muzani, Ibnu al-Mundzir, dan Abu Ishak al-Maruzi, *qirân* lebih utama. Dan kata Imam Ahmad, *tamattu'* lebih utama, seperti yang dikutip dari Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Ibnu az-Zubair, Aisyah, al-Hasan, Atha', Thawus, Mujahid, Jabir bin Zaid, al-Qasim, Salim, Ikrimah, dan Imam Syafi'i dalam salah satu versi pendapatnya. Mereka mengatakan, *tamattu'* lebih utama. Kata Abu Yusuf, *tamattu'* dan *qirân* lebih utama daripada *ifrâd*. Kata sebagian ulama seperti yang dikutip oleh Al-Qadhi Iyadh, semuanya sama. Sebagian tidak ada yang lebih utama daripada sebagian yang lain. Lihat, *al-Majmû'* VII/128, dan *al-Mughnî* VII/286.

Kata asy-Syaukani, tentang haji yang dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* memang diperselisihkan, apakah haji *qirân*, atau *tamattu'*, atau *ifrâd*? Dan dalam masalah ini haditsnya pun beragam. Ada banyak riwayat dari sebagian sahabat yang mengatakan bahwa itu adalah haji *qirân*. Antara lain hadits dari Ibnu Umar yang diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim, dari Ibnu Umar yang diriwayatkan oleh Muslim saja, dari Aisyah yang diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim, dari Aisyah yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, dari Aisyah yang diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha'*, dari Jabir yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzi, dari Ibnu Abbas yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, dari Umar bin al-Khathab yang diriwayatkan oleh Bukhâri, dari al-Barra' bin Azib yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, dari Ali yang diriwayatkan oleh an-Nasa'i, dari Ali yang diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim, dari Imran bin Hashin yang diriwayatkan oleh Muslim, dan dari Abu Qatadah yang diriwayatkan oleh ad-Daruqthni yang kata Ibnu al-Qayyim memiliki beberapa jalur *sanad* yang *shahîh*, dari Suraqah bin Malik yang diriwayatkan oleh Ahmad dengan tokoh-tokoh *sanad* terdiri dari para perawi yang *tsiqat*, dari Abu Thalhah al-Anshari yang diriwayatkan boleh Imam Ahmad dan Ibnu Majah yang di dalam *isnâd*nya terdapat nama al-Hajjaj bin Arthat, dari al-Harmas bin Ziyad al-Bahili yang juga diriwayatkan boleh Imam Ahmad, dari Ibnu Abu Aufa yang diriwayatkan oleh al-Bazzar dengan *isnâd* yang *shahîh*, dari Abu Sa'id yang juga diriwayatkan oleh al-Bazzar, dari Jabir bin Abdullah yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan di dalam *isnâd*nya terdapat nama al-Hajjaj bin Arthat, dari Ummu Salamah yang juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad, dari Hafshah yang diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim, dari Sa'ad bin Abu Waqqash yang diriwayatkan oleh an-Nasa'i serta at-Tirmidzi yang menilainya *shahîh*, dan dari Anas yang diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim.

Yang mengatakan itu haji *tamattu'* ialah hadits dari Aisyah dan Ibnu yang diriwayatkan boleh Bukhâri dan Muslim, dari Ali dan Utsman yang diriwayatkan oleh Muslim dan Ahmad, dari Ibnu Abbas yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad, dan dari Sa'ad bin Abu Waqqash yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzi. Lihat, *al-Majmû'* VII/129.

Ada pun yang mengatakan itu haji *ifrâd* ialah hadits dari Aisyah yang diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim, dari Aisyah yang diriwayatkan oleh Bukhâri saja, dari Ibnu Umar yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Muslim, dari Ibnu Abbas yang diriwayatkan oleh Muslim, dari Jabir yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah, dan dari Jabir yang diriwayatkan oleh Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/247.

Kata asy-Syaukani lebih lanjut, muncul berbagai pandangan dan komentar terhadap berbagai riwayat hadits tersebut. Di antara para ulama, ada yang menghimpun atau mengkompromikan riwayat-riwayat ini. Contohnya seperti al-Khithabi. Katanya, semua diperintahkan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Tetapi beliau menguatamakan haji *ifrâd*. Demikian pula yang dikatakan oleh al-Qadhi Iyadh yang menambahkan, tentang *ihrâm* yang dilakukan beliau terdapat banyak riwayat *shahîh* yang menyatakan bahwa itu adalah *ihrâm* haji *ifrâd*. Tentang riwayat *tamattu'*, artinya bahwa beliau memerintahkannya dengan tegas, *"Seandainya membawa binatang kurban, aku akan tahallul."* Dan tentang riwayat *qirân*, itu adalah pemberitahuan tentang keadaan terakhir beliau karena beliau memasukkan *'umrah* pada haji. Kata al-Hâfizh, ini upaya mengkompromikan yang sangat bagus, seperti yang dijelas oleh Ibnu al-Mundzir dan Ibnu Hazm tentang haji *wadâ'*. Bahkan al-Muhib ath-Thabari menjabarkannya secara luas dan panjang lebar. Demikian pula yang telah dilakukan oleh Syaikh al-Islam Ibnu Taimiyah.

Kata al-Khithabi, seperti yang dikutip oleh an-Nawawi, ada sementara orang-orang bodoh yang mencela hadits-hadits yang berlaku dan para perawi yang berselisih tentang jenis ibadah haji yang dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* apakah *ifrâd*, atau *tamattu'*, atau *qirân*. Kalau punya pengetahuan yang baik, tentu mereka tidak akan mencela dan menolaknya. Imam Syafi'i sudah menjelaskan masalah ini dengan sangat terang, termasuk meninjaunya dari segi bahasa. Yang jelas berbagai riwayat tersebut bukan saling mendustakan. Untuk mengkompromikan pengertiannya sangat mudah.

Kata Al-Qadhi Iyad, seperti yang dikutip oleh an-Nawawi, kesimpulan dari semua hadits tersebut ialah bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* membolehkan manusia melakukan tiga jenis ibadah haji itu. Sebab kalau hanya satu jenis saja yang diperintahkan, khawatir muncul anggapan bahwa jenis ibadah haji yang lainnya tidak sah. Begitu pula tentang *ihrâm* yang dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.*

sallam. Di antara kami ada yang memulai dengan *'umrah*, dan ada yang memulai dengan haji dan *'umrah*. Sementara Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* sendiri memulai dengan haji."

Hadits ini diriwayatkan dari Aisyah dari beberapa jalur *sanad*. Kata Abu Umar bin Abdul Barr, *ifrâd* yang dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* ini diriwayatkan dalam sebuah hadits dari Jabir bin Abdullah lewat beberapa jalur sanad yang *mutawâtir* dan *shahîh*. Inilah pendapat Abu Bakar, Umar, Utsman, Aisyah, dan Jabir.

Ulama-ulama yang berpendapat bahwa *tamattu'* yang paling utama berpedoman pada hadits yang diriwayatkan oleh al-Laits dari Aqil bin Syihab, dari Salim, dari Ibnu Umar, ia berkata,

تَمَتَّعَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَجَّةَ الْوَدَاعِ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ وَأَهْدَى وَسَاقَ الْهَدْىَ مَعَهُ مِنْ ذِى الْحُلَيْفَةِ

"Pada tahun haji *wadâ'*, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melakukan haji *tamattu'* dengan ber*'umrah* kemudian berhaji. Beliau memberikan binatang kurban, dan beliau menuntunnya sendiri dari Dzul Hulaifah."

Inilah pendapat Abdullah bin Umar, Ibnu Abbas, dan Ibnu Zubair. Riwayat dari Aisyah tentang *tamattu'* dan *ifrâd* berbeda dengan ini.

Sementara ulama-ulama yang berpendapat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melakukan haji *qirân* berpedoman pada beberapa hadits. Diantaranya hadits Ibnu Abbas dari Umar bin al-Khathab, ia berkata, aku pernah mendengar Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda di lembah al-Aqiq, "Semalam Jibril datang menemuiku. Ia berkata, 'Mulailah di lembah yang berkah ini, yaitu memulai *'umrah* dan haji secara bersama-sama.'" Hadits ini diriwayatkan oleh al-Bukhâri.

Hadits Marwan bin al-Hakam, ia berkata, "Aku menyaksikan Utsman dan Ali melarang *mut'ah*, yaitu menghimpun antara *'umrah* dan haji. Ketika melihat hal itu, Ali memulai dengan keduanya sekaligus seraya mengucapkan *Labbaika fî umratin wa hajjatin* (Aku penuhi panggilan-Mu dalam menunaikan *'umrah* dan haji). Katanya, aku tidak akan meninggalkan sunnah Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* karena ucapan seseorang." Hadits ini juga diriwayatkan oleh al-Bukhâri.

Hadits dari Anas yang juga diriwayatkan oleh al-Bukhâri, ia berkata, "Aku pernah mendengar Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* mengucapkan *Labbaika umratun wa hajjatun* (Aku penuhi panggilan-Mu, dengan menunaikan *'umrah* dan haji)."

Dan hadits Malik dari Ibnu Syihab, dari Urwah, dari Aisyah, ia bercerita, pada peristiwa haji *wadâ'* aku ikut berangkat bersama Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Kami memulai dengan *'umrah*. Kemudian beliau bersabda, "Barangsiapa yang membawa binatang kurban, hendaklah ia memulai dengan haji sekaligus *'umrah*. Kemudian ia belum *tahallul* sampai ia *tahallul* dari keduanya."

Kata mereka, sesunguhnya telah diketahui bahwa saat itu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* membawa binatang kurban. Tidak mungkin beliau menyuruh orang yang membawa binatang kurban untuk melakukan ibadah haji *qirân* kalau beliau sendiri tidak melakukan haji *qirân*.

Juga berdasarkan hadits Malik dari Nafi', dari Ibnu Umar, dari Hafsah, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, sesungguhnya beliau bersabda,

إِنِّى قَلَّدْتُ هَدْيِىْ وَلَبَّدْتُ رَأْسِىْ فَلَا أُحِلُّ حَتَّى

أَنْحَرَ هَدْيِي

"Sesungguhnya aku mengalungi binatang kurbanku dan menutupi kepalaku. Aku tidak akan melakukan tahallul sebelum aku menyembelih binatang kurbanku."

Kata Imam Ahmad, aku tidak ragu kalau Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pada saat itu melakukan haji *qirân*. Tetapi yang paling aku sukai ialah haji *tamattu'*. Pilihan Imam Ahmad ini berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, "Seandainya aku mengalami lagi apa yang pernah aku alami, tentu aku tidak menuntun hewan kurban, dan akan aku ubah haji itu menjadi *'umrah*."[1797]

Ulama-ulama yang menganggap *ifrâd* yang paling utama, berpedoman dari segi pemahaman, bahwa *tamattu'* dan *qirân* adalah *rukhsah* atau keringanan. Makanya ada kewajiban membayar *dam*.

Demikian yang penulis kemukakan tentang kewajiban haji, siapa yang diwajibkan, apa syarat-syarat wajibnya, dan kapan maupun di mana diwajibkan. Juga telah penulis kemukakan tentang perbuatan-perbuatan yang harus dihindari oleh orang yang sedang berihrâm, dan jenis-jenis haji. Berikut ini akan penulis bahas tentang permulaan amalan haji dan *'umrah*, yaitu *ihrâm*.

1797 Takhrij hadits-hadits tersebut sudah dikemukakan sebelumnya, seperti yang baru saja dikemukakan oleh asy-Syaukani. Dasar ulama-ulama yang mengatakan haji *tamattu'* lebih utama adalah sebagai berikut.
Pertama; Kami menolak kalau ada pendapat yang menyatakan Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* melakukan *ihrâm* tanpa *tamattu'*. Dan hadits-hadits yang mereka jadikan *hujjah* tidak *shahîh*, berdasarkan beberapa alasan. *Pertama*, para perawi hadits-hadits meriwayatkan bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* mengerjakan *'umrah* sebelum haji (di bulan haji)". Hal itu diriwayatkan oleh Ibnu Umar, Jabir, dan Aisyah dari beberapa jalur *sanad* yang *shahîh*, sehingga tidak perlu dijadikan sebagai *hujjah*. *Kedua,* riwayat mereka beragam. Sekali waktu mereka meriwayatkan beliau melakukan haji *ifrâd*, tempo yang lain beliau melakukan haji *tamattu'*, dan tempo yang lain lagi beliau melakukan haji *qirân*. Padahal satu masalah itu tidak boleh dihimpun. Jadi, semua riwayat tersebut harus dikesampingkan. Di antara hadits-hadits tentang haji *qirân*, yang paling *shahîh* ialah hadits Anas yang dinilai *munkar* oleh Ibnu Umar. Katanya, *"Semoga Allah mengasihi Anas. Mungkin ia sedang bingung."* Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Ada yang mengatakan, saat itu Anas masih kecil. Yang lain ialah hadits Hafshah yang diriwayatkan oleh Abu Dawud. Hadits *dha'îf* ini diriwayatkan dari Ibnu Abu Laila, seorang perawi yang sering ragu-ragu, seperti yang dikatakan oleh ad-Daruquthni. *Ketiga*, sebagian besar riwayat bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* melakukan haji *tamattu'* diriwayatkan oleh Umar, Ali, Utsman, Sa'ad bin Abu Waqqash, Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Mu'awiyah, Abu Musa, Jabir, Aisyah, dan Hafshah.
Kedua; Adanya sanggahan bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh sahabat-sahabatnya untuk berpindah dari haji *ifrâd* dan *qirân* ke haji *tamattu'*. Perintah beliau ini muncul, karena *tamattu'* dianggap lebih utama.
Ketiga; Argumen mereka bahwa apa yang dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* itu tidak berlaku bagi orang lain, adalah sama seperti ketika beliau melarang puasa *wishâl* tetapi beliau sendiri melakukannya. Apa yang dikatakan oleh Abu Dzar bahwa haji *tamattu'* itu hanya khusus bagi para sahabat, seperti yang diriwayatkan oleh Muslim, itu adalah ucapan seorang sahabat yang menyalahi ayat Al-Qur'an, hadits, *ijmâ'*, dan ucapan orang yang lebih utama darinya. Ayat Al-Qur'annya ialah firman Allah, *"...bagi siapa yang ingin mengerjakan 'umrah sebelum haji (di bulan haji)"* ini bersifat umum, dan kaum muslimin sepakat atas kebolehan melakukan haji *tamattu'* kapan saja. Yang mereka perselisihkan ialah tentang keutamaannya. Haditsnya ialah seperti yang diriwayatkan oleh Sa'id dari Husyaim dari Hajjaj dari Atha' dari jabir sesungguhnya Suraqah bin Malik bertanya kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Apakah tamattu' ini khusus bagi kita atau berlaku untuk selamanya?"* Beliau bersabda, *"Untuk selamanya."* Dan tentang hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud berikut *isnâd*nya dari Sa'id bin al-Musayyab bahwa seorang sahabat Nabi menemui Umar untuk memberikan kesaksian bahwa ia pernah mendengar Nabi melarang melakukan *'umrah* sebelum haji, menurut kami ini menyalahi Al-Qur'an, hadits, dan *ijmâ'*. Masalahnya sama seperti hadits Abu Dzar yang tingkatannya lebih rendah, karena *sanad*nya dikomentari oleh para ulama ahli hadits. Dan tentang larangan Umar, Utsman, serta Mu'awiyah, hal ini disanggah oleh sebagian sahabat yang lain. Lihat, *al-Mughnî* II/278 – 280. Menurut Imam Syafi'i, seperti yang dikutip oleh an-Nawawi, yang utama ialah ialah haji *ifrâd*. Alasan kenapa lebih mengutamakan riwayat dari Aisyah, Jabir, dan Ibnu Umar daripada para sahabat yang meriwayatkan tentang keutamaan haji *qirân*, karena Jabir lebih dahulu menemani Nabi, karena hafalan Aisyah lebih baik, dan karena Ibnu Umar sangat dekat dengan beliau. Inilah yang dikemukakan dalam *Mukhtashar al-Muzanî*. Lihat, *al-Majmû'* VII/127. Asy-Syaukani cenderung pada pendapat ulama yang mengatakan, haji *tamattu'* lebih utama, berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang memberikan alasan, *"Supaya jangan ada yang mengira kalau ada suatu jenis ibadah haji itu lebih utama dari jenis ibadah haji lain yang dipilih oleh utusan Allah untuk seluruh manusia."* Tentang alasan beliau bersabda seperti itu demi menyenangkan hati para sahabat yang merasa sedih karena terlambat melakukan haji, jelas itu adalah alasan yang keliru. Soalnya ini menyangkut masalah *tasyri'* kepada manusia yang harus apa adanya. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/248.

3. Amalan-Amalan Ihrâm

Mayoritas ulama sepakat bahwa mandi untuk memulai *ihrâm* hukumnya sunat, dan termasuk amalan-amalan *ihrâm*. Sampai-sampai Ibnu Nawwar mengatakan, sesungguhnya mandi sebelum *ihrâm* menurut Imam Malik lebih ditekankan daripada mandi shalat Jum'at. Kata ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, mandi sebelum *ihrâm* hukumnya wajib. Kata Imam Abu Hanifah dan ats-Tsauri, cukup wudhu saja.[1798]

Dasar yang digunakan oleh ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri ialah hadits *mursal* yang diriwayatkan oleh Imam Malik, dari Asma' binti Umais, "Sesungguhnya ia melahirkan Muhammad bin Abu Bakar di Baida'. Abu Bakar menceritakan hal itu kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Beliau bersabda, *"Suruh ia supaya mandi, lalu memulai ihrâm."*[1799] Menurut mereka, itu adalah perintah wajib.

Sementara argumen mayoritas ulama ialah, bahwa pada dasarnya hukum asli ialah lepas tanggungan atau netral, sampai ada dalil yang menetapkan wajib berdasarkan perintah yang tidak bisa ditolak. Abdullah bin Umar biasa mandi sebelum menunaikan *ihrâm*, ketika hendak memasuki Mekah, dan pada sore hari ketika hendak *wuqûf* di 'Arafah.[1800] Kata Imam Malik, tiga mandi tersebut adalah bagian dari amalan-amalan *ihrâm*.[1801]

Para ulama sepakat bahwa *ihrâm* harus dengan niat.[1802] Tetapi mereka berselisih pendapat, apakah sah niat yang tanpa membaca *talbiyah?* Kata Imam Malik dan Imam Syafi', sah niat tanpa membaca *talbiyah*.[1803] Dan kata Imam Abu Hanifah, *talbiyah* dalam ibadah haji itu sama seperti *takbiratul ihram* dalam ibadah shalat. Tetapi menurutnya, setiap lafal yang dianggap bisa menggantikan *talbiyah* adalah sah, sebagaimana menurutnya sah membuka atau memulai shalat dengan membaca setiap lafal yang dianggap bisa menggantikan *takbiratul ihram*, yakni yang berisi mengagungkan Allah.[1804]

Para ulama sepakat bahwa lafal-lafal *talbiyah* yang dikumandangkan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ialah:

لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيْكَ لَكَ لَبَّيْكَ،
إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ لَا شَرِيْكَ لَكَ

1798 Lihat, *al-Kâfî* I/216, *al-Majmû'* VII/192, dan *al-Mughnî* II/271. Hukumnya sunat. Di antara ulama-ulama yang mengatakan seperti itu ialah Thawus, Ibrahim an-Nakha'i, ats-Tsauri, dan para ulama ahli pikir. Kata Imam Syafi'i, jika tidak mungkin mandi maka harus tayamum. Tetapi kata Imam Ahmad, tidak dianjurkan tayamum, karena itu menjadi gantinya mandi wajib. Kata ulama-ulama mazhab Syafi'i, tidak cukup hanya dengan wudhu. Dan kata ulama-ulama mazhab Hanafi, mandi lebih baik, dan bisa digantikan dengan wudhu. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr* II/280. Jadi, tidak perlu tayamum, karena tidak dianjurkan.

1799 Kata Ibnu Hazm, mandi ketika akan *ihrâm* itu dianjurkan bagi kaum laki-laki dan kaum perempuan. Jadi, bukan fardhu. Ia berpedoman pada hadits Asma'. Lihat, *al-Muhalla* VII/85. Dan lihat, hadits Asma' pada *al-Muwatha`* I/222.

1800 Lihat, *al-Muwatha`* I/222.

1801 Kata Ibnu Juzai, mandi yang disunatkan ada empat; yakni mandi untuk *ihrâm*, mandi untuk *thawâf qudûm*, mandi saat hendak berangkat ke Arafah, dan mandi untuk *thawâf ifâdhah*. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 136. Kata ulama-ulama mazhab Syafi'i, mandi oleh orang yang *ihrâm* terletak pada tujuh tempat; yakni untuk *ihrâm*, untuk memasuki Mekah, untuk *wuqûf* di Arafah, untuk *wuqûf* di Muzdalifah, dan untuk melempar tiga *jamarat*. Lihat, *al-Majmû'* VII/194.
Kata Ibnu al-Mundzir, para ulama sepakat *ihrâm* tanpa mandi terlebih dahulu hukumnya boleh, karena memang tidak wajib. Kata al-Hasan, jika seseorang lupa mandi, begitu ingat sebaiknya segera mandi. Dan kata al-Atsram, aku pernah mendengar Abu Abdullah ditanya oleh seorang ulama Madinah tentang tidak mandi saat hendak *ihrâm*. Ia menjawab, ia harus membayar *dam*. Hal itu berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* kepada Asma' yang sedang bersalin, *"Mandilah."* Lalu bagaimana dengan orang yang dalam keadaan suci? Lihat, *al-Mughnî* II/272.

1802 Lihat, *al-Majmû'* VII/205.

1803 Disebutkan dalam *al-Madûnah*, Ibnu al-Qasim ditanya, bagaimana menurut Anda tentang seseorang yang lupa membaca *talbiyah* dari halaman masjid, apakah ia tetap sebagai orang yang sedang *ihrâm*? Ia menjawab, *"Ya, dengan niatnya. Tetapi jika tidak lama kemudian ingat, ia harus membaca talbiyah, sehingga ia tidak berkewajiban apa-apa. Tetapi jika setelah lama baru ingat, atau ia tidak membacanya sampai selesai ibadah hajinya, ia harus membayar dam."* Lihat, *al-Madûnah* I/290. Kata Ibnu Juzai, Ibnu Habib mensyaratkan *talbiyah*. Katanya, tidak *sah ihrâm* tanpa *talbiyah*. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy Syar'iyyah*, hal. 128. Lihat, al-Mu*hadzab Ma'a al-Majmû'* VII/205 untuk pendapat Imam Syafi'i. Juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/281. Maksudnya, *talbiyah* bukan syarat haji, dan tidak mewajibkan membayar *dam*.

1804 Lihat, catatan pinggir Ibnu Abidin atas kitab *ad-Durr al-Mukhtâr* II/280.

"Aku penuhi panggilan-Mu ya Allah. Aku penuhi panggilan-Mu. Aku penuhi panggilan-Mu. Tidak ada sekutu sama sekali bagi-Mu, aku penuhi panggilan-Mu. Sesungguhnya segala puji, semua nikmat, dan seluruh kekuasaan adalah milik-Mu. Tidak ada sekutu sama sekali bagi-Mu."[1805]

Hadits ini riwayat dari Malik, dari Nafi', dari Ibnu Umar, dan dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. *Sanad* riwayat ini sangat *shahîh*.

Para ulama berselisih pendapat, apakah *talbiyah* itu wajib dengan menggunakan lafal-Lafal tersebut atau tidak?

Kata ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, *talbiyah* wajib dengan menggunakan lafal-Lafal tersebut.[1806] Tetapi menurut mayoritas ulama, menggunakan lafal-lafal tersebut hukumnya sunat. Yang diperselisihkan ialah menambahi atau menggantinya. Ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri mewajibkan membaca *talbiyah* dengan suara keras. Tetapi menurut mayoritas ulama, hal itu hukumnya sunat, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Imam Malik sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

أَتَانِي جِبْرِيْلُ فَأَمَرَنِي أَنْ آمُرَ أَصْحَابِي وَمَنْ مَعِي أَنْ يَرْفَعُوْا أَصْوَاتَهُمْ بِالتَّلْبِيَةِ وَالْإِهْلَالِ

"Jibril pernah datang kepadaku. Ia menyuruh aku agar aku memerintahkan sahabat-sahabatku dan orang-orang yang bersamaku supaya mereka mengeraskan suara dalam membaca talbiyah dan ihlâl."[1807]

Para ulama sepakat bahwa *talbiyah* yang dibaca oleh seorang wanita, seperti yang diriwayatkan oleh Abu Umar, ialah asal bisa didengar sendiri. Kata Imam Malik, orang yang berihrâm tidak boleh mengeraskan bacaan *talbiyah* ketika berada di mesjid-mesjid yang sedang ada jamaah. Tetapi cukup bisa didengar oleh orang yang berada di sampingnya. Kecuali di *Masjidil Harâm* dan mesjid Mina, maka *talbiyah* dikumandangkan dengan suara keras.[1808]

Mayoritas ulama menganjurkan untuk mengumandangkan *talbiyah* ketika bertemu rombongan, dan ketika naik ke ketinggian tanah. Kata Abu Hazim, sahabat-sahabat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ketika sampai di Rauha'[1809], kerongkongan mereka parau.

Menurut Imam Malik, *talbiyah* bukan termasuk rukun haji. Tetapi orang yang meninggalkan wajib membayar *dam*. Sementara menurut ulama lainnya, *talbiyah* termasuk rukun haji.

Argumen ulama-ulama yang menganggap *talbiyah* itu wajib ialah, bahwa jika tindakan-tindakan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* merupakan penjelasan, maka hal itu harus harus diartikan sebagai suatu kewajiban, sampai ada dalil yang menunjukkan lainnya, berdasarkan sabda beliau, "Ambillah contoh dariku untuk *manâsik-manâsik* hajimu."[1810]

Itulah *hujjah* yang digunakan oleh para ulama yang mewajibkan bacaan *talbiyah* dengan lafal tersebut saja. Sementara ulama-ulama yang tidak mewajibkannya berpegang pada hadits yang diriwayatkan dari Jabir, ia berkata,

---

1805 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Ibnu Umar. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* IV/258. Kata al-Farra', makna *talbiyah* ialah memberikan jawaban demi jawaban, atau memberikan jawaban yang semestinya. Tetapi ada yang mengartikannya lain. Kata sebagian ulama, seperti yang dikutip oleh Ibnu Abdul Barr, makna *talbiyah* ialah jawaban atas seruan Nabi Ibrahim ketika ia mengumumkan ibadah haji kepada manusia. Inilah yang diketengahkan oleh Abdu bin Humaid, Ibnu jarir, dan Ibnu Abu Hatim dalam *isnâd-isnâd* mereka dalam menafsiri riwayat dari Ibnu Abbas, Mujahid, Atha', Ikrimah, dan Qatadah. Kata al-Hâfizh, *isnâd-isnâd* yang sampai kepada mereka kuat. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/259.

1806 Lihat, al-Muhalla VII/104. Kata Ibnu Hazm, bagi seorang lelaki maupun wanita harus dengan menyuarakan kalimat tersebut, walaupun hanya sekali.

1807 Diriwayatkan oleh Malik, Abu Dawud, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, dan Ibnu Majah. Lihat, *al-Muwatha'* I/224.

1808 Lihat, *al-Muwatha'* I/224.

1809 Nama sebuah tempat yang terletak antara Mekah dan Madinah. Lihat, *al-Mishbâh al-Munîr*.

1810 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *at-Talkhîsh* II/245.

أَهَلَّ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

"Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memulai *ihlâl*....." Jabir lalu menuturkan *talbiyah* yang terdapat dalam hadits Ibnu Umar yang mengatakan dalam haditsnya, "Orang-orang sama menambahkan *Labbaik dza al-Ma'ârij* dan lain sebagainya. Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* mendengar itu, namun beliau diam saja."[1811]

Dan juga berdasarkan riwayat dari Ibnu Umar, bahwa ia memberi tambahan pada *talbiyah*. Hal itu juga diriwayatkan dari Umar bin al-Khattab, Anas, dan lainnya.[1812]

Para ulama menganjurkan supaya orang yang ber*ihrâm* memulai *talbiyah* setelah ia melakukan shalat *fardhu*. Sementara Imam Malik menganjurkan hal itu setelah melakukan shalat sunat, berdasarkan riwayat hadits *mursal* dari Hisyam bin Urwah, dari ayahnya:

كَانَ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي فِي مَسْجِدِ ذِي الْحُلَيْفَةِ رَكْعَتَيْنِ فَإِذَا اسْتَوَتْ بِهِ رَاحِلَتُهُ أَهَلَّ

"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam shalat dua rakaat di mesjid Dzul Hulaifah. Ketika kendaraannya sudah siap, beliau mengumandangkan talbiyah."[1813]

Terdapat beragam hadits tentang tempat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memulai *ihrâm* hajinya. Sebagian ulama mengatakan dari kawasan Dzul Hulaifah. Sebagian yang lain mengatakan, beliau memulai *ihrâm*nya dari mesjid Dzul Hulaifah setelah beliau shalat di sana. Sebagian lagi mengatakan, beliau baru memulai *ihrâm*nya setelah tiba di daerah Biada'. Dan sebagian lagi mengatakan, beliau memulai *ihrâm*nya setelah siap berada di atas kendaraannya.[1814]

Ibnu Abbas ditanya tentang perbedaan pendapat tersebut, dan ia menjawab, masing-masing pendapat di atas tidak menyebutkan tentang kapan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memulai *ihrâm*nya, tetapi tentang kapan mereka mendengar beliau mengumandangkan *talbiyah*. Sebab kedatangan mereka tidak bersamaan, melainkan saling susul-menyusul. Berdasarkan hal itu sebenarnya tidak ada perselisihan, yaitu bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memulai *talbiyah ihrâm*nya setelah selesai shalat.

Para ulama ahli fiqih *Amshâr* sepakat bahwa orang Mekah tidak harus memulai *ihrâm* sebelum ia keluar menuju Mina untuk meneruskan amalan haji. Dasar mereka ialah riwayat yang diketengahkan oleh Malik dari Ibnu Juraij, sesungguhnya ia berkata kepada Abdullah bin Umar, "Di sini aku melihat Anda melakukan empat hal yang belum pernah aku melihat seorang pun melakukannya." Dan setelah menyebutkan beberapa diantaranya, Ibnu Juraij melanjutkan, "Dan aku melihat Anda ketika di Mekah begitu melihat tanggal orang-orang memulai *ihrâm*, tetapi Anda belum juga memulainya sampai hari *tarwiyah*." Ibnu Umar menjawab, "Tentang

---

1811 Hadits senada diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, dan Muslim bersumber dari Jabir. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr* IV/259.

1812 Diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Ibnu Umar. Dalam riwayat lain disebutkan adanya tambahan dari Umar. Lihat, *at-Talkhîsh* II/240.

1813 Lihat, *al-Muwatha`* I/222. Hadits ini diriwayatkan boleh Bukhâri secara *maushûl*.

1814 Hadits senada diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Jabir. Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Ibnu Umar, *"Tiba di masjid Dzul Hulaifah, Nabi shallallahu alaihi wa sallam shalat dua rakaat. Lalu beliau naik kembali. Dan begitu telah siap di atas kendaraan, beliau mulai berihrâm. Demikian yang pernah aku lihat pada beliau."*
Diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, dan al-Hakim bersumber dari Ibnu Abbas, ia berkata, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam pergi haji. Setelah menunaikan shalat dua rakaat di masjid Dzul Hulaifah, beliau tetap berada di tempatnya. Dan beliau mulai menunaikan haji setelah selesai shalat dua rakaat."* Masih banyak lagi hadits-hadits serupa. Lihat, *at-Talkhîsh* II/228. Bersumber dari Ibnu Jabir dari Abdullah, ia berkata, *"Ketika hendak melakukan ibadah haji, beliau memberitahukan kepada manusia. Dan mereka pun segera berkumpul. Ketika sampai di Baida', beliau memulai ihrâm."* Diriwayatkan oleh al-Baghawi dan at-Tirmidzi. Katanya, hadits ini *hasan shahîh*. Lihat, *Syarh as-Sunnah* VII/57.

memulai *ihrâm*, sesungguhnya aku tidak pernah melihat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memulainya sebelum beliau berada di atas kendaraannya."[1815]

Diriwayatkan oleh Imam Malik, sesungguhnya Umar bin al-Khatab menyuruh penduduk Mekah agar memulai *ihrâm*nya begitu mereka melihat tanggal di awal bulan.[1816]

Tidak ada perselisihan pendapat di antara para ulama, bahwa orang Mekah yang berhaji hanya memulai *ihrâm* dari dalam Mekah. Ada pun jika ber*'umrah*, maka harus dimulai setelah keluar terlebih dahulu ke *tanah halal*. Kemudian dari sana ia ber*ihrâm*, supaya antara *tanah halal* dan *tanah haram* menjadi terpadu, seperti orang haji yang keluar dari *tanah haram* (Mekah) ke tanah halal ('Arafah).[1817] Alhasil mereka sepakat bahwa itulah sunnah orang yang ber*'umrah*. Mereka berbeda pendapat kalau ia tidak melakukannya. Menurut sebagian ulama, tetap sah. Tetapi ia wajib membayar *dam*. Imam Abu Hanifah dan Ibnu al-Qasim setuju pada pendapat ini. Sementara menurut sebagian ulama yang lain, tidak sah. Ats-Tsauri dan Asyhab setuju pada pendapat ini.[1818]

Tentang kapan orang yang ber*ihrâm* menghentikan *talbiyah*, para ulama berbeda pendapat soal masalah ini. Pendapat Ali bin Abu Thalib *radhiyallahu 'anhu* yang dikutip oleh Imam Malik menyatakan, ia menghentikan *talbiyah* saat matahari condong ke barat pada hari 'Arafah. Kata Imam Malik, riwayat inilah yang selalu dijadikan pedoman oleh ulama-ulama di negeri kami.[1819]

Kata Ibnu Syihab, para khalifah *radhiyallahu 'anhum*, yaitu Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali menghentikan *talbiyah* saat matahari condong ke barat pada hari 'Arafah.[1820] Kata Abu Umar bin Abdul Barr, dalam hal ini riwayat dari Utsman dan dari Aisyah berbeda. Mayoritas ulama ahli fiqih *Amshâr*, ulama-ulama ahli hadits, Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i, ats-Tsauri, Imam Ahmad, Ishaq, Abu Tsaur, Dawud, Ibnu Abu Laila, Abu Ubaid, Ath-Thabari, dan al-Hasan bin Hayai berpendapat, orang yang ber*ihrâm* tidak boleh menghentikan *talbiyah* sebelum ia melempar *jumrah 'aqabah*, berdasarkan riwayat *shahîh*, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* terus-menerus mengumandangkan *talbiyah* sampai beliau melempar *jumrah 'aqabah*."[1821]

Tetapi para ulama berbeda pendapat, kapan seseorang menghentikannya. Kata sebagian ulama, yaitu ketika seseorang sudah melempar semua *jumrah*, berdasarkan riwayat dari Ibnu Abbas, sesungguhnya al-Fudhail bin Abbas diboncengkan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, dan sesungguhnya beliau terus mengumandangkan *talbiyah* sampai beliau melempar *jumrah 'aqabah*. Beliau baru menghentikan *talbiyah* setelah lemparan batu kerikil yang terakhir.[1822]

1815 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Dan juga diriwayatkan oleh Bukhâri. Lihat, *Syarh as-Sunnah* VII/56.

1816 Redaksinya, *"Sesungguhnya Umar bin* al-Khathab *berseru, 'Wahai penduduk Mekah! Bagaimana tentang orang-orang yang datang dengan kusut, sementara kalian begitu rapi? Mulailah ihrâm begitu kalian melihat tanggal."*

1817 Lihat, *al-Mughnî* II/259 oleh Ibnu Qudamah.

1818 Jika seseorang memulai *ihrâm 'umrah* dari *tanah haram*, *ihrâm*nya sah tetapi ia harus membayar *dam* karena tidak ber*ihrâm* dari *mîqât*. Jika ia keluar ke *tanah halal* sebelum *thawâf*, lalu kembali lagi, hal itu sah, karena ia telah menghimpun keduanya. Dan jika ia tidak keluar sampai menyelesaikan *'umrah*nya, hukumnya juga sah karena ia telah melakukan rukun-rukunnya. Tetapi ia telah merusak ihram dari *mîqât*. Inilah pendapat Abu tsaur, Ahmad, Ibnu al-Mundzir, Imam Abu Hanifah, dan Imam Syafi'i dalam salah satu versi pendapatnya. Sedangkan menurut versi pendapatnya yang kedua, *'umrah*nya tidak sah. Lihat, *al-Mughnî* VII/261.

1819 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 128, dan *al-Kâfî* I/225.

1820 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 128.

1821 Lihat, *al-Mughnî* II/420, dan *Nail al-Authâr* IV/261.

1822 Diriwayatkan oleh jama'ah. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* IV/260. Tetapi hanya sampai pada kalimat sampai melempar *jumrah aqabah*. Ada pun tambahan dan beliau baru menghentikan *talbiyah* setelah lemparan batu kerikil yang terakhir

Kata sebagian ulama, seseorang menghentikan *talbiyah* pada awal melempar *jumrah 'aqabah*. Pendapat ini dikutip dari Ibnu Mas'ud.[1823] Sebenarnya banyak pendapat tentang kapan waktunya menghentikan *talbiyah*. Namun dua pendapat itulah yang populer.

Para ulama berbeda pendapat tentang waktu menghentikan *talbiyah 'umrah*. Menurut Imam Malik, yakni saat sudah berada di *tanah haram*.[1824] Imam Abu Hanifah setuju pada pendapat ini. Dan menurut Imam Syafi'i, yakni jika sudah memulai *thawâf*.[1825] Dalam hal ini Imam Malik ikut pada pendapat Ibnu Umar dan Urwah.[1826] Argumen Imam Syafi'i, sesungguhnya makna *talbiyah* ialah ungkapan untuk memenuhi panggilan *thawâf* di Baitullâh. Makanya *talbiyah* tidak boleh dihentikan sebelum memulai *thawâf*.

Perbedaan pendapat tersebut muncul, karena ada pertentangan antara *qiyâs* dengan apa yang dilakukan oleh sebagian sahabat. Mayoritas ulama, seperti yang telah penulis kemukakan, sepakat memperbolehkan *'umrah* diikuti dengan haji. Tetapi mereka berdebat tentang haji yang diikuti dengan *'umrah*. Kata Abu Tsaur, sebelum *'umrah* berakhir tidak boleh memulai haji, dan sebelum haji berakhir tidak boleh memulai *'umrah*. Hal ini sama seperti larangan memulai shalat yang baru sebelum shalat yang sebelumnya selesai dilakukan.

Demikianlah pembahasan tentang *ihrâm*. Dan berikut ini ialah pembahasan tentang *thawâf* ketika memasuki Mekah.

B. THAWÂF

1. *Thawâf* di Ka'bah dan Berbicara Saat Sedang *Thawâf*

Mayoritas ulama sepakat bahwa tata cara setiap *thawâf*, baik yang wajib maupun yang sunat, dimulai dari *hajar aswad*. Jika memungkinkan, sebaiknya terlebih dahulu mencium atau menyentuhnya dengan tangan dengan bolak-balik. Posisi Ka'bah ada di sebelah kiri, dan seseorang berjalan di sebelah kanannya. Lalu ia memulai ber*thawâf* tujuh kali putaran dengan berjalan cepat pada tiga putaran pertama, dan berjalan biasa pada empat putaran berikutnya. Demikian untuk *thawâf qudûm* bagi orang yang berhaji dan ber*'umrah*, bukan orang yang ber*tamattu'*.

Kaum wanita tidak perlu berjalan cepat pada tiga putaran yang pertama. Ketika sampai di *rukun yamani* (salah satu sudut Ka'bah), ia mengusapnya dengan tangan. Itulah tata cara yang pernah dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*.[1827]

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum berjalan cepat pada tiga putaran yang pertama ketika *thawâf qudûm* bagi orang yang melakukan *thawâf qudûm*, apakah itu sunat atau hanya keutamaan.

---

berasal dari riwayat Ibnu Khuzaimah yang mengatakan, hadits *hasan shahîh* ini menafsiri makna yang masih samar dalam riwayat-riwayat lainnya. Asy-Syaukani setuju pada apa yang dikatakan oleh Ibnu Khuzaimah, karena tambahan tersebut bisa diterima. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/261.

1823 Ini juga pendapat Imam Ahmad dan beberapa ulama dari murid Imam Syafi'i. Lihat, *Nail al-Authâr* IV/261.

1824 Lihat, *al-Muwatha`* I/242.

1825 Lihat, *ar-Raudhah* II/72. Ini pendapat versi baru. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Dan juga pendapat Ibnu Abbas, Atha', Amr bin Maimun, Thawus, Ibrahim an-Nakha'i, ats-Tsauri, Ishak, dan ulama-ulama rasionalis. Kata Ibnu Umar, Urwah, dan al-Hasan, ia menghentikan *talbiyah* setelah masuki *Tanah Haram*. Sementara kata Sa'id bin al-Musayyab, ia menghentikannya saat melihat langit Mekah. Lihat, *al-Mughnî Li Ibni Qudâmah* II/401.

1826 Lihat, *al-Muwatha`* I/242.

1827 Kata al-Hâfizh, hadits Ibnu Umar: "Sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* mengusap *rukun yamani* dan *hajar aswad* setiap kali putaran, dan beliau tidak mengusap dua *rukun* yang ada di samping *hajar aswad*" ini diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim tanpa ada kalimat "*setiap kali putaran*". Tetapi ada dalam hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan an-Nasa`i, *"Beliau mengusap rukun yamani dan hajar aswad setiap kali putaran."* Diriwayatkan oleh al-Hakim, *"Jika thawâf di ka'bah, beliau mengusap hajar aswad dan rukun yamani setiap kali putaran."* Lihat, *at-Talkhîsh* II/246.

Kata Ibnu Abbas, itu sunat. Demikian pendapat Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, Ishaq, Imam Ahmad dan Abu Tsaur.[1828] Dalam masalah ini Imam Malik berbeda pendapat dengan murid-muridnya sendiri.

Letak perbedaan antara dua pendapat tersebut, karena para ulama yang menganggap berjalan cepat pada tiga putaran pertama sebagai sunat, mereka mewajibkan *dam* jika hal itu tidak dilakukan. Sebaliknya para ulama yang mengangap hal itu sebagai keutamaan, mereka tidak mewajibkan apa pun jika hal itu tidak dilakukan.[1829] Kelompok ulama yang pertama berpedoman pada hadits Ibnu Thufail dari Ibnu Abbas, ia berkata,

"Aku berkata kepada Ibnu Abbas, 'Kaum Anda menyangka bahwa ketika sedang *thawâf* di Ka'bah, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berjalan cepat pada tiga putaran yang pertama, dan sesungguhnya hal itu adalah sunat.'" Kata Ibnu Abbas, "Mereka itu benar dan salah." Aku bertanya, "Kenapa mereka bisa benar dan salah?" Ia menjawab, "Mereka benar, karena memang Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berjalan cepat pada tiga putaran yang pertama. Tetapi mereka salah kalau itu sunat. Pada peristiwa di Hudaibiyah, orang-orang Quraisy mengatakan, "Sesungguhnya Muhammad dan sahabat-sahabatnya sudah kecapaian." Maknya mereka lalu duduk di atas tanah yang keras sambil memandangi beliau. Ketika mengetahui hal itu, beliau bersabda kepada sahabat-sahabatnya, "Berjalanlah cepat, dan perlihatkan kepada mereka bahwa kalian memiliki kekuatan." Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berjalan cepat pada tiga putaran yang pertama dari *hajar aswad* sampai ke *rukun yamani*. Jika sudah tidak terlihat oleh mereka, beliau berjalan biasa."[1830]

Sementara mayoritas ulama berdasarkan pada hadits Jabir:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَمَلَ فِي الثَّلَاثَةِ الْأَشْوَاطِ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ وَمَشَى أَرْبَعًا

"Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berjalan cepat pada tiga putaran yang

---

1828 Kata an-Nawawi, menurut kami hal hukumnya sunat. Demikian pendapat yang dijadikan pedoman oleh mayoritas ulama dan yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari Abdullah, Urwah bin az-Zubair, Ibrahim an-Nakha'i, Imam Malik, ats-Tsauri, Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad, Ishak, Abu Yusuf, Muhammad, dan abu Tsaur. Saya juga setuju pada pendapat ini. Namun menurut Thawus, Atha', Mujahid, Salim bin Abdullah, al-Qasim bin Muhammad, al-Hasan al-Bashri, dan Sa'id bin Jubair, tidak berjalan cepat ketika sampai di dua rukun. Lihat, *al-Majmû'* VIII/62, dan *al-Mughnî* II/274.
Menurut mayoritas ulama, dianjurkan jalan cepat pada tiga putaran yang pertama dari tujuh putaran. Ini pendapat Ibnu Umar. Menurut Ibnu az-Zubair, seperti yang dikutip oleh Al-Qadhi Abu Thayyib, harus berjalan cepat pada seluruh putaran. Dan menurut Ibnu Abbas, tidak ada jalan cepat sama sekali dalam *thawâf*. Disebutkan dalam *Shahîh Bukhârî* sebuah riwayat dari Umar bin al-Khathab *radhiyallahu 'anhu*, ia berkata, *"Kenapa kita harus berjalan cepat? Itu kalau kita sedang dilihat oleh orang-orang musyrik. Padahal mereka telah dibinasakan oleh Allah."* Kemudian ia berkata, *"Saya tidak suka meninggalkan sesuatu yang telah dilakukan oleh Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam."* Demikian pula yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas, ia berkata, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam dan para sahabatnya tiba di Mekah. Saat itu mereka tengah dilanda oleh wabah demam Madinah yang melemahkan badan mereka. Tetapi Allah memberitahukan kepada Nabi tentang apa yang mereka katakan. Ketika mereka tiba di Mekah, orang-orang musyrik sudah duduk menunggu di dekat hajar aswad. Beliau menyuruh para sahabatnya untuk berjalan cepat pada putaran ketiga, dan berjalan biasa di antara dua rukun, supaya orang-orang musyrik melihat kekuatan mereka. Begitu melihat mereka berjalan cepat, orang-orang musyrik berkata, 'Mereka itukah yang kalian kira sudah lemah akibat serangan demam? Ternyata mereka lebih kuat daripada kita.'"* Jadi, itulah tujuan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh para sahabat untuk berjalan cepat. Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *al-Mughnî* II/274, *al-Majmû'* VIII/62, dan *Nail al-Authâr* V/45.

1829 Kata Imam Syafi'i, tidak berjalan cepat pun tidak akan mendapatkan keutamaan, dan tidak wajib membayar *dam*. Inilah pendapat yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari Ibnu Abbas, Atha', Ayyub as-Sakhtayani, Ibnu Juraij, al-Auza'i, Ahmad, Ishak, Abu Tsaur, dan Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya. Dan saya sendiri setuju pada pendapat ini. Tetapi menurut al-Hasan al-Bashri, ats-Tsauri, dan Abdul Malik al-Majisyun al-Maliki, ia wajib membayar *dam*. Semula Imam Malik berpendapat wajib membayar *dam*. Tetapi kemudian ia menarik kembali pendapatnya. Kata Ibnu al-Marzaban yang mengutip dari seorang ulama, seperti yang dikemukakan oleh al-Qadhi Iyadh, orang yang tidak berjalan cepat atau mengusap *hajar aswad*, ia harus membayar *dam*, berdasarkan sebuah hadits yang menyatakan barangsiapa yang meninggalkan satu amalan haji ia wajib membayar *dam*. Penduduk Mekah tidak wajib berjalan cepat. Lihat, *al-Mughnî* II/274.

1830 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/45.

pertama dalam haji *wadâ'*, dan berjalan biasa pada empat putaran berikutnya."[1831]

Ini adalah hadits *shahîh* yang diriwayatkan oleh Malik dan lainnya. Kata mereka, Ibnu Thufail berbeda dengan sahabat lain yang sama-sama meriwayatkan hadits dari Ibnu Abbas. Juga diriwayatkan dari Ibnu Abbas:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَمَلَ فِي الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ إِلَى الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ

"Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berjalan cepat pada tiga putaran yang pertama dari *hajar aswad* ke *hajar aswad* lagi." Ini berbeda dengan riwayat yang pertama tadi.[1832]

Menurut ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, berjalan cepat tersebut hukumnya wajib, berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Tirulah aku dalam melaksanakan manâsik-manâsikmu."*

Itulah pendapat mereka dan juga pendapat selain mereka sepanjang yang aku ketahui sekarang.[1833]

Para ulama sepakat, penduduk dari luar Mekah yang berihrâm haji mulai dari Mekah tidak harus berjalan cepat, yakni mereka yang melakukan haji *tamattu'*, karena mereka sudah berjalan cepat ketika baru tiba di Mekah pada saat *thawâf qudûm.*[1834]

Para ulama berbeda pendapat tentang penduduk Mekah sendiri yang berhaji, apakah ia berjalan cepat atau tidak.

Menurut Imam Syafi'i, setiap *thawâf* yang dilakukan sebelum *wuqûf* di 'Arafah yang berlanjut ke *sa'i,* harus berjalan cepat pada tiga putaran yang pertama.[1835] Menurut Imam Malik, hal itu hukumnya sunat bagi penduduk Mekah. Dan kata Ibnu Umar, penduduk Mekah tidak wajib berjalan cepat ketika *thawâf* di Ka'bah. Demikian pendapat Ibnu Umar yang dikutip oleh Imam Malik.[1836]

Perbedaan pendapat tersebut disebabkan oleh masalah, apakah berjalan cepat yang dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tersebut ada sebabnya atau tidak?

Dan lagi, apakah berjalan cepat tersebut khusus bagi musafir atau tidak. Sebab, ketika sedang melakukan hal itu, status Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* adalah sebagai seorang musafir dari Madinah ke Mekah, bukan sebagai penduduk Mekah.

2. Sunat-Sunat *Thawâf*

Para ulama sepakat salah satu sunat *thawâf* ialah mengusap atau mencium *hajar aswad* dan *rukun yamani* bagi kaum laki-laki, bukan bagi kaum wanita.[1837] Tetapi mereka berbeda pendapat, apakah yang diusap harus semua *rukun* atau tidak. Menurut mayoritas ulama, yang diusap hanya dua *rukun* atau sudut, yaitu *Hajar aswad* dan *rukun yamani* saja, berdasarkan hadits Ibnu Umar:

1831 Diriwayatkan oleh Muslim, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, dan Ibnu Majah dari Ja'far bin Muhammad dari ayahnya dari Jabir. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Malik. Hadits senada diriwayatkan oleh Muslim, Abu Dawud. an-Nasa`i, dan Ibnu Majah bersumber dari Ibnu Umar. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/46.

1832 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Abu Thufail dari Ibnu Abbas, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* melambaikan kedua tangan, lalu mengusap *Hajar Aswad*, bertakbir, dan berjalan cepat pada tiga putaran begitu sampai di *rukun yamani...*" Kata Ibnu Abbas, hal ini hukumnya sunat. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/45.

1833 Lihat, *al-Muhalla* VII/108. Mereka mewajibkan berjalan cepat.

1834 Lihat, *al-Mughnî Li Ibni Qudâmah* II/276.

1835 Imam Syafi'i memiliki dua versi pendapat. Menurut pendapat yang kuat, harus berjalan cepat. Lihat, *al-Majmû'* VIII/46. Dan menurut Imam Ahmad, tidak harus berjalan cepat. Lihat, *al-Mughnî* II/276.

1836 Lihat, *al-Muwatha`* I/265.

1837 Lihat, *al-Majmû'* VIII/62, berdasarkan kesepakatan kaum muslimin atas hal itu. Kata Imam Syafi'i, kaum wanita dianjurkan mengusap *hajar aswad* jika dalam keadaan sepi di waktu malam. Kecuali kalau akan menimbulkan mudharat. Lihat, *al-Majmû'* VIII/27.

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَكُنْ يَسْتَلِمُ إِلَّا الرُّكْنَيْنِ فَقَطْ

"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam hanya mengusap dua rukun itu saja."[1838]

Ulama-ulama yang berpendapat semua rukun harus diusap berpegang pada riwayat dari Jabir, ia berkata, *"Menurut kami, jika sedang thawâf kita harus mengusap semua rukun."*[1839]

Seorang ulama *salaf* ada yang suka mengusap kedua rukun tersebut hanya pada putaran-putaran ganjil saja.

1838 Hadits Ibnu Umar, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam mengusap rukun yamani dan Hajar Aswad setiap kali putaran, dan beliau tidak mengusap dua rukun yang ada di samping Hajar Aswad"* ini diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim tanpa ada kalimat *setiap kali putaran*. Tetapi ada dalam hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan an-Nasa'i, *"Beliau mengusap rukun yamani dan Hajar Aswad setiap kali putaran."* Diriwayatkan oleh al-Hakim, *"Jika thawâf di ka'bah, beliau mengusap Hajar Aswad dan rukun yamani setiap kali putaran."* Lihat, *at-Talkhîsh* II/246

Kata an-Nawawi, kaum muslimin sepakat sunat hukumnya mengusap *Hajar Aswad*. Bahkan menurut kami, juga menciumnya, dan bersujud di dekatnya. Jika tidak sanggup mencium langsung, boleh mencium dari jauh dengan isyarat. Di antara yang memperbolehkan mencium dari jauh ialah Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Jabir bin Abdullah, Abu Hurairah, Abu Sa'id al-Khudri, Sa'id bin Jubair, Atha', Urwah, Ayyub as-Sakhtayani, ats-Tsauri, Ahmad, dan Ishak, seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Munzdir. Kata al-Qasim bin Muhammad dan Imam Malik, cukup menempelkan telapak tangan pada mulut tanpa harus memberi isyarat mencium. Kata Ibnu al-Mundzir, saya sendiri setuju pada pendapat yang pertama, karena itulah yang dilakukan oleh sahabat-sahabat Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, dan diikuti oleh banyak orang. Dan itu pula yang kami riwayatkan dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*.

Tentang sujud pada *Hajar Aswad*, dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari Umar bin al-Khathab, Ibnu Abbas, Thawus, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad. Kata Ibnu al-Mundzir, saya sendiri setuju pada pendapat ini, karena kami juga meriwayatkannya dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Kata Imam Malik, itu adalah *bid'ah*. Tetapi al-Qadhi Iyadh penganut mazhab Maliki justru menentang pendapat kontroversial Imam Malik dalam dua masalah. Sebab menurut mayoritas ulama, mencium dari jarak jauh itu dianjurkan, kecuali menurut salah satu versi pendapat Imam Malik dan al-Qasim bin Muhammad yang tidak memperbolehkannya. Begitu pula dengan bersujud yang menurut Imam Malik adalah bid'ah.

Tentang *rukun yamani*, menurut Imam Syafi'i, dianjurkan mengusapnya, bukan menciumnya. Bahkan dianjurkan mencium tangan setelah mengusapnya. Ini pendapat yang dikutip dari Jabir, Abu Sa'id al-Khudri, dan Abu Hurairah. Kata Imam Abu Hanifah, tidak boleh mengusapnya. Kata Imam Malik dan Imam Ahmad, mengusapnya tetapi tidak mencium tangan yang dipergunakan mengusap. Tetapi cukup menempelkan pada mulut. Menurut versi pendapat lain dari Imam Malik, mencium tangan setelah mengusap. Dan menurut versi pendapat lain dari Imam Ahmad, seperti yang dikutip oleh al-Abdari, adalah menciumnya.

Dan tentang dua *rukun syam* yang terletak di samping *hajar aswad*, menurut kami tidak boleh dicium maupun diusap. Ini pendapat mayoritas ulama, termasuk Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan Imam Ahmad. Kata Al-Qadhi Iyadh, ini adalah kesepakatan ulama-ulama *Amshar* (kota besar). Semula para ulama dari generasi sahabat dan tabi'in memperselisihkan hal ini, tetapi kemudian perselisihan itu mengerucut. Kemudian mereka sepakat, bahwa kedua rukun tersebut tidak boleh diusap. Di antara yang berpendapat demikian ialah al-Hasan, al-Husain, Ibnu az-Zubair, Jabir bin Abdullah, Anas bin Malik, Urwah bin az-Zubair, dan Abu Tsa'tsa'. Lihat, *al-Majmû'* VIII/62.

Hikmah larangan mencium kedua rukun tersebut karena ia bukan termasuk fondasi Ka'bah, seperti yang disebutkan dalam hadits Aisyah dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Seandainya kaumku masih dekat dengan zaman kemusyrikan, tentu akan aku robohkan Ka'bah lalu aku dirikan lagi di atas tanah dan aku pasang dua pintu; yakni pintu timur dan pintu barat, dan aku tambahkan enam hasta pada Hajar Aswad. Tetapi ketika membangun Ka'bah, sesungguhnya orang-orang Quraisy merasa cukup seperti itu."* Diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, dan al-Baghawi. Lihat, *Syarh as-Sunnah* VII/111. Juga diriwayatkan oleh Bukhâri II/252. Hadits senada diriwayatkan oleh Muslim. Lihat, catatan kaki *Syarh as-Sunnah*.

1839 Kata al-Hâfizh dalam *Fath al-Bârî, atsar* ini diriwayatkan oleh Ibnu al-Mundzir dan lainnya dari Jabir, Anas, al-Hasan, dan al-Husain.

Keutamaan Hajar Aswad:

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas *radhiyallahu 'anhu*, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Hajar Aswad itu diturunkan dari surga. Semula warnanya seputih susu, dan menjadi hitam oleh dosa-dosa manusia."* Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi. Katanya, ini hadits *hasan shahîh*.

Diriwayatkan dari Abdullah bin Amr bin Al Ash, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Rukun yamani dan maqam Ibrahim adalah sepasang mutiara dari surga yang kilau cahayanya sudah dihapus oleh Allah. Seandainya masih ada, niscaya cahayanya akan mampu menerangi jagad timur sampai barat."* Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dan lainnya. Hadits ini juga diriwayatkan oleh al-Baihaqi berikut *isnâd*nya yang *shahîh* atas syarat Muslim.

Dalam riwayat lain disebutkan, *"Rukun yamani dan maqam Ibrahim itu terbuat dari mutiara surga. Kalau saja cahayanya tidak terhapus oleh dosa-dosa manusia, niscaya akan menerangi jagad timur sampai barat. Dan setiap penderita penyakit apa pun yang menyentuhnya akan sembuh."* Dan masih banyak lagi hadits serupa yang menerangkan tentang keutamaan *Hajar Aswad*. Lihat, *al-Majmû'* VIII/29.

Ka'bah dibangun sebanyak lima kali. Ada yang mengatakan, tujuh kali. Tahap pertama, Ka'bah dibangun oleh malaikat sebelum Adam tercipta dan sebelum ia menunaikan ibadah haji di sana. Tahap kedua, dibangun oleh nabi Ibrahim as. Tahap ketiga, dibangun

Para ulama juga sepakat bahwa mencium *Hajar Aswad* ketika *thawâf* hanya berlaku bagi orang-orang yang mampu menciumnya. Jika tidak bisa masuk untuk menciumnya, cukup mengusapnya dengan tangan lalu tangannya yang dicium. Hal ini berdasarkan hadits bersumber dari Umar bin al-Khathab yang diriwayatkan oleh Malik saat sedang *thawâf* di Ka'bah, dan ketika sampai di hajar aswad, Umar bin al-Khathab berkata kepadanya,

إِنَّمَا أَنْتَ حَجَرٌ، وَلَوْلَا أَنِّي رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبَّلَكَ مَا قَبَّلْتُكَ ثُمَّ قَبَّلَهُ

"Sesungguhnya kamu hanya seonggok batu. Kalau saja aku tidak pernah menyaksikan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menciummu, aku tidak mau menciummu." Lalu kemudian ia pun mencium *hajar aswad*.[1840]

Para ulama sepakat, bahwa di antara sunat *thawâf* ialah shalat dua rakaat setelah selesai *thawâf*.[1841] Menurut sebagian besar mereka, orang yang melakukan *thawâf* seminggu sekali, sebaiknya ia tidak menghimpun shalat dua rakaat tersebut pada *thawâf* yang lain. Sebagian ulama *salaf* memperbolehkan shalat dua rakaat tersebut dihimpun pada *thawâf* yang lain. Hal itulah yang diriwayatkan dari Aisyah, sesungguhnya ia tidak melakukan shalat dua rakaat secara terpisah pada tiga pekan, kemudian ia shalat enam rakaat."

Argumen yang digunakan oleh mayoritas ulama ialah riwayat hadits:

أَنَّ رَسُوْلَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَافَ بِالْبَيْتِ سَبْعًا وَصَلَّى خَلْفَ الْمَقَامِ رَكْعَتَيْنِ وَقَالَ: خُذُوْا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ

"Sesungguhnya ketika selesai *thawâf* di Ka'bah sebanyak tujuh putaran, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* lalu shalat dua rakaat di belakang *maqâm Ibrâhîm*. Lalu beliau bersabda, "*Tirulah aku dalam melaksanakan manâsik-manâsikmu.*"[1842]

Sementara argumen ulama-ulama yang memperbolehkan menghimpun ialah, bahwa yang dimaksud ialah shalat dua rakaat untuk

---

oleh orang-orang Quraisy di zaman jahiliyah dan ikut disaksikan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* sebelum *nubuwat*, yakni ketika beliau berusia 25 tahun. Ada yang mengatakan, 35 tahun. Tahap keempat, dibangun oleh Ibnu az-Zubair. Dan tahap kelima, dibangun oleh Al Hajjaj bin Yusuf pada rezim pemerintahan khalifah Abdul Malik bin Marwan. Dan bangunannya tetap kokoh sampai sekarang. Ada yang mengatakan, sebelum dibangun oleh orang-orang Quraisy, Ka'bah sempat dibangun sebanyak dua kali.
Kata Imam Syafi'i, *"Saya suka Ka'bah dibiarkan apa adanya. Tidak perlu dirobohkan, karena hal itu dapat menghilangkan kehormatannya dan menjadi seperti mainan."* Lihat, *al-Majmû'* VII/402.
Kata al-Hâfizh, *"Ada yang mengatakan al-Hajjaj merobohkan secara total bangunan Ka'bah, lalu ia membangun kembali dalam bentuk seperti sekarang. Itu tidak benar. Ia hanya merobohkan sisi yang bersebelahan dengan Hajar Aswad, seperti yang dijelaskan oleh al-Azraqi dan al-Fakihi.*

1840 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Teks hadits yang diriwayatkan oleh Muslim ialah, *"...Sesungguhnya kamu ini hanya seonggok batu yang tidak bisa menimpakan mudharat dan mendatangkan manfaat. Kalau saja aku tidak pernah melihat sendiri Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menciummu, aku enggan menciummu."* Tambahan kalimat *lalu ia maju dan menciumnya* diriwayatkan oleh al-Hakim dari hadits Abu Sa'id al-Khudri dari Umar. Di dalam *isnâd*nya terdapat nama Abu Harun al-Abdi, seorang perawi yang sangat *dha'îf*. Lihat, *at-Talkhîsh* II/246. Dan tambahan ini juga diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha`*. Lihat, *al-Muwatha`* I/267.

1841 Lihat, *al-Majmû'* VIII/55. Tetapi itu anjuran, bukan sunat seperti yang dikemukakan oleh penulis. Menurut mayoritas ulama, termasuk Imam Syafi'i dalam versi pendapatnya yang paling *shahîh*, Imam Malik, Imam Ahmad, dan Dawud, hal itu sunat. Dan menurut Imam Abu Hanifah, hal itu wajib. Lihat, *al-Majmû'* VIII/66. Lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* II/1145. Kata an-Nawawi, seseorang yang melakukan beberapa kali *thawâf* dan tidak shalat karenanya, kemudian ia shalat dua rakaat untuk semuanya, menurut pendapat kami hukumnya boleh, bukan makruh. Yang utama ialah shalat setiap kali selesai *thawâf*. Inilah pendapat yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari Al Miswar, Aisyah, Thawus, Atha', Sa'id bin Jubair, Ahmad, Ishak, dan Abu Yusuf. Kata Ibnu al-Mundzir, yang menganggap makruh ialah Ibnu Umar, al-Hasan, az-Zuhri, Imam Malik, Imam Abu Hanifah, Abu Tsaur, dan Muhammad bin al-Hasan. Ibnu Mundzir sendiri setuju pada pendapat mereka ini. Dan pendapat inilah yang dikutip oleh al-Qadhi Iyadh dari sebagian besar ulama. Lihat, *al-Majmû'* VIII/67. Dan lihat, *al-Mughnî* oleh Ibnu Qudamah II/284.

1842 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Ibnu Umar. Juga diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Jabir. Lihat, *al-Majmû'* VIII/54.

setiap pekan. Sementara *thawâf* tidak memiliki waktu tertentu. Demikian pula dengan shalat sunat dua rakaat sesudahnya. Makanya boleh menghimpun atau menggabungkan antara shalat sunat lebih dari dua rakaat dengan *thawâf* lebih dari dua pekan. Sementara argumen ulama-ulama yang berpendapat bahwa shalat dua rakaat sunat dilakukan setiap tiga kali *thawâf*, yaitu digabungkan pada *thawâf-thawâf* yang berikutnya pada kali yang ketiga pada pekan ketiga, karena Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* baru melakukan shalat dua rakaat setelah setelah hitungan ganjil dari *thawâf*nya. Jadi, orang yang melakukan *thawâf* dalam beberapa pekan namun hitungan *thawâf*nya tersebut genap, kemudian ia melakukan *thawâf* lagi, berarti *thawâf*nya tidak terhitung ganjil.

3. Syarat-Syarat Thawâf

Ada pun syarat-syaratnya, diantaranya adalah batas letaknya. Mayoritas ulama berpendapat bahwa Hijir (Hijir Ismail) termasuk bagian dari Ka'bah dan bahwa orang yang *thawâf* di Ka'bah harus menetapkannya sebagai cakupan Ka'bah, serta menjadikannya syarat sah *thawâf ifâdhah*.[1843] Abu Hanifah dan sahabat-sahabatnya berpendapat bahwa hukumnya sunnah.[1844]

Hujjah mayoritas ulama adalah hadits yang diriwayatkan Malik dari Aisyah bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

لَوْلَا حَدَثَانُ قَوْمِكَ بِالْكُفْرِ، لَهَدَمْتُ الْكَعْبَةَ، وَلَصَيَّرْتُهَا عَلَى قَوَاعِدِ إِبْرَاهِيمَ، فَإِنَّهُمْ تَرَكُوْا مِنْهَا سَبْعَةَ أَذْرُعٍ مِنَ الْحِجْرِ، ضَاعَتْ بِهِمُ النَّفَقَةُ وَالْخَشَبُ

"Seandainya bukan karena lantaran kaummu masih baru dalam kekafiran, niscaya aku hancurkan Ka'bah, dan aku membuatnya di atas fondasi-fondasi (yang dibangun) Ibrahim,[1845] *karena mereka meninggalkan tujuh hasta dari Hijir sebagai bagian darinya, mereka keberatan*

1843 Nawawi berpendapat bahwa jika orang *thawâf* di tempat saluran air Ka'bah, atau lewat di Hijir, atau pada dinding Hijir, maka *thawâf*nya tidak sah. Pendapat ini juga dianut oleh Ahmad dan Abu Dawud, demikian yang disampaikan oleh Abdari dari mereka.
Ibnu Mundzir menuturkan, Ibnu Abbas berkata, *"Hijir (bagian) dari Ka'bah."* Lanjut beliau, *"Mereka berselisih pendapat terkait orang yang melintasi Hijir dalam thawâf nya. Menurut pendapat Atha', Malik, Syafii, Ahmad, dan Abu Tsaur; yang dilakukannya di Hijir tidak sah, maka dia mesti mengulangi (pada bagian) itu."*
Kata Hasan al-Bashri, hendaklah ia mengulangi seluruh *thawâf*nya, dan jika dia sudah *tahallul* maka dia harus menunaikan denda *dam*.
Abu Hanifah menyatakan, jika dia berada di Mekah maka dia harus mengqadha yang tertinggal saja, dan jika dia sudah pulang ke negerinya maka dia harus menunaikan denda dam.
Ibnu Mundzir mengatakan, *"Aku berpendapat sebagaimana pendapat Atha'."* Baca *al-Majmû'* 8/28, dan baca *al-Mughnî* karya Ibnu Qudamah III/382.

1844 Kata Ala'uddin as-Samarqandi, semestinya *thawâf* dilakukan pada setiap putarannya melalui belakang *Hathim* (bangunan yang berhadapan dengan saluran air di luar Ka'bah), karena *Hathim* termasuk bagian dari Ka'bah dan tidak terpisah. Baca *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/612. Penulis *ad-Durr al-Mukhtâr* berpendapat, dia wajib *thawâf* di belakang *Hathim*, karena jaraknya enam hasta dari Ka'bah. Jika dia *thawâf* dari selanya maka tidak diperkenankan. Kemudian Ibnu Abidin menjelaskan di dalam *Hâsyiyah*nya; walaupun dia tidak mengulang, maka *thawâf*nya sah, namun dia wajib menunaikan denda *dam*. Baca *Hâsyiyah Ibni Âbidîn* II/496. Sebagaimana yang kita ketahui bahwa mereka membedakan antara fardhu dan wajib.
Kasani memerinci dengan mengatakan, seandainya dia *thawâf* di dalam Hijir, maka dia harus mengulang, karena Hathim lantaran termasuk bagian dari Ka'bah, maka jika dia *thawâf* di dalam Hathim berarti dia telah meninggalkan *thawâf* di bagian dari Ka'bah, padahal yang ditetapkan adalah *thawâf* dengan mengelilingi keseluruhan Ka'bah. Yang afdhal adalah mengulang *thawâf* secara keseluruhan demi menjaga urutan *thawâf*. Namun jika dia hanya mengulang pada Hijir saja maka sah baginya, karena bagian itulah yang tertinggal, bukan yang lain, dan dia telah memenuhi pelaksanaannya. Jika dia tidak mengulang hingga dia sampai menemui keluarganya (di rumahnya atau negerinya), maka dia wajib menunaikan denda *dam*, karena Hathim adalah bagian seperempat dari Ka'bah, maka berarti dia meninggalkan seperempat dari *thawâf*nya. Baca *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* III/1108. Dengan demikian jelaslah bahwa pernyataan Penulis bahwa *thawâf*nya sunnah menurut Abu Hanifah adalah tidak pada tempatnya, akan tetapi hukumnya fardhu namun ditutupi dengan denda *dam* jika dia sudah pulang ke negerinya, karena dia telah menunaikan *thawâf* pada sebagian besar dari Ka'bah, dan itu menurut mereka boleh, dan ditutupi dengan denda *dam*. Cermati hal itu.

1845 Hadits, *"Seandainya bukan lantaran kaummu masih baru dalam syirik, niscaya aku hancurkan Ka'bah dan niscaya aku membangunnya di atas fondasi-fondasi Ibrahim, lantas aku menjadikannya menempel dengan tanah, dan aku buatkan baginya dua pintu; timur dan barat."* Redaksi ini menurut al-Hafizh di dalam *at-Talkhîsh* adalah redaksi **muttafaq 'alaih** (Bukhâri-Muslim) dari

memenuhi pembiayaan dan kayu." Ini pendapat Ibnu Abbas, dan dia berhujjah dengan firman Allah *subhanahu wa ta'ala, "Dan hendaklah mereka melakukan thawâf sekeliling Rumah Tua (Ka'bah)."*[1846] Kemudian beliau berkata, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam thawâf dengan melalui belakang Hijir."*[1847] Hujjah Abu Hanifah adalah makna dominan secara tekstual dari ayat.

Ada pun mengenai waktu dibolehkannya, mereka berselisih dalam tiga pendapat terkait hal ini.

Pendapat pertama menyatakan bahwa *thawâf* boleh dilaksanakan setelah Shubuh dan Ashar, namun *thawâf* dilarang pada waktu matahari terbit dan terbenam, ini adalah pendapat Umar bin Khaththab, Abu Said al-Khudri, dan juga dianut oleh Malik, sahabat-sahabatnya, dan beberapa kalangan lainnya.

Pendapat kedua menyatakan makruh *thawâf* setelah Shubuh dan Ashar, dan dilarang pada saat matahari terbit dan terbenam. Pendapat ini juga dianut oleh Said bin Jubair, Mujahid, dan beberapa kalangan lainnya.

Pendapat ketiga menyatakan *thawâf* boleh dilaksanakan pada seluruh waktu tersebut. Pendapat ini juga dianut oleh Syafii dan sejumlah kalangan yang lain.[1848]

Landasan dalil-dalil mereka mengacu pada larangan shalat pada waktu-waktu tersebut atau pembolehannya. Ada pun terkait waktu matahari terbit, atsar-atsarnya bersesuaian terkait

---

hadits Aisyah, dan al-Hafizh pun memiliki banyak redaksi yang bermacam-macam pada Bukhâri dan Muslim, diantaranya adalah redaksi Muslim dari Abdullah bin Zubair bahwa Aisyah menyampaikan kepadaku dengan mengatakan; Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Hai Aisyah, seandainya bukan lantaran kaummu masih baru dalam syirik, niscaya aku hancurkan Ka'bah, lalu aku membuatnya menyentuh tanah, dan aku buatkan untuknya dua pintu; pintu timur dan pintu barat, dan aku tambahkan enam hasta dari Hijir, karena Quraisy mengabaikannya saat mereka membangun Ka'bah."* Baca II/244.

1846 Surah al-Hajj ayat 29.

1847 Baca *Nail al-Authâr* V/50 terkait pendapat Ibnu Abbas.

1848 Nawawi menuturkan, Abdari mengatakan mereka sepakat bahwa *thawâf* boleh dilaksanakan pada waktu-waktu yang dilarang untuk pelaksanaan shalat. Ada pun shalat *thawâf*, kami berpendapat boleh dilakukan pada seluruh waktu tanpa ketentuan makruh. Pendapat ini disampaikan oleh Ibnu Mundzir dari Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Hasan dan Husain putra Ali, Ibnu Zubair, Thawus, Atha`, Qasim bin Muhammad, Urwah, Mujahid, Ahmad, Ishaq, dan Abu Tsaur. Menurut Malik *thawâf* dan shalat *thawâf* makruh hukumnya bila dilaksanakan pada waktu-waktu terlarang tersebut sebagaimana yang disebutkannya di dalam *al-Muwaththa`*, dan dia menyebutkan dengan *isnâd*nya yang *shahîh*, *"Bahwa Umar bin Khaththab radhiyallahu 'anhu thawâf setelah Shubuh lantas memandang ke arah matahari, namun dia tidak melihatnya terbit, maka dia pun naik hingga berada di atas puncak Dzi Thuwa, lantas menunaikan shalat."* Baca *al-Majmû'* VIII/61.

Ada pun al-Hafizh Ibnu Hajar, menuturkan, Ibnu Abdul Barr berkata, *"Makruh menurut Tsauri, sementara menurut ulama Kufah (ketentuan makruh tersebut) setelah Ashar dan Shubuh. Mereka berpendapat, jika dia melakukan (pada waktu itu), maka hendaknya dia mengakhirkan shalat."* Al-Hafizh melanjutkan, barangkali pendapat ini dari sebagian ulama Kufah, karena jika tidak demikian maka yang *masyhur* menurut Madzhab Hanafi adalah *thawâf*nya tidak makruh, akan tetapi yang makruh adalah shalatnya. Lanjut beliau, Ibnu Mundzir mengatakan terkait shalat setelah *thawâf* pada setiap waktu merupakan keringanan menurut mayoritas generasi sahabat dan generasi setelah mereka, dan di antara mereka ada yang menyatakan itu makruh sebagai penerapan keumuman larangan shalat setelah Shubuh dan Ashar. Ini adalah pendapat Umar, Tsauri, dan kalangan lainnya.

Malik dan Abu Hanifah juga berpendapat demikian. Abu Zubair mengatakan; aku melihat Ka'bah kosong setelah dua shalat ini tanpa ada seorang pun yang *thawâf* mengelilinginya. Ahmad meriwayatkan dengan *isnâd* hasan dari Abu Zubair dari Jabir yang mengatakan; kami *thawâf* lalu kami mengusap *Rukun Pembuka* dan *Penutup*, namun kami tidak *thawâf* setelah Shubuh hingga matahari terbit, tidak pula setelah Ashar hingga matahari terbenam. Dia mengatakan; dan aku mendengar Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Terbitnya matahari di antara dua tanduk setan."* Baca *al-Fath* III/383. Yang dominan pada kesimpulan Penulis adalah dinyatakan bahwa larangan *thawâf* pada waktu matahari terbit dan waktu matahari terbenam merupakan pendapat Umar, Abu Said, dan Malik. Yang tepat adalah bahwa pendapat Umar dan Malik dilarang shalat dua rakaat *thawâf* setelah Shubuh dan Ashar sebagaimana yang dipaparkan oleh al-Hafizh dan Nawawi. Di dalam al-Mudûnah Malik berkata; jika dia *thawâf* mengelilingi Ka'bah di selain waktu shalat maka tidak masalah bila dia mengakhirkan shalatnya, dan jika dia keluar ke selain tanah suci (di luar area *ihrâm*), maka hendaknya dia menunaikan shalat dua rakaat di luar Tanah Suci, dan dua rakaat ini sah baginya selama wudhunya belum batal. Jika wudhunya telah batal sebelum menunaikan shalat dua rakaat, sementara *thawâf*nya ini adalah *thawâf* wajib, maka dia mesti kembali hingga menunaikan *thawâf* di Ka'bah dan menunaikan shalat dua rakaat kecuali bila jedanya cukup berjauhan, maka hendaknya dia menunaikan shalat dua rakaat dan tidak perlu kembali, serta menyembelih *hadyu*. *al-Madûnah* I/318. Di dalam *al-Muwaththa`* dinyatakan; Malik berkata, *"Siapa yang thawâf di Ka'bah dengan sebagian dari tujuh putarannya kemudian shalat Shubuh atau shalat Ashar ditunaikan, maka dia mesti shalat bersama Imam, kemudian melanjutkan thawâfnya hingga menyempurnakannya tujuh putaran. Kemudian tidak menunaikan shalat hingga matahari terbit atau terbenam."*

larangan shalat pada waktu ini. Namun apakah *thawâf* dapat dikategorikan dalam shalat? Terdapat perbedaan pendapat dalam hal ini.

Di antara hujjah-hujjah yang dijadikan landasan Madzhab Syafii adalah hadits Jubair bin Muth'im bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ، أَوْ يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ؛ إِنْ وَلَّيْتُمْ مِنْ هَذَا الْأَمْرِ شَيْئًا، فَلَا تَمْنَعُوْا أَحَدًا طَافَ بِهَذَا الْبَيْتِ أَنْ يُصَلِّيَ فِيْهِ أَيَّ سَاعَةٍ شَاءَ مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ

"Wahai Bani Abdu Manaf, atau wahai Bani Abdul Muththalib jika kalian benar-benar konsisten dan setia terhadap masalah ini, maka janganlah kalian mencegah seorang pun yang thawâf di Rumah ini untuk menunaikan shalat di dalamnya pada saat kapan pun dia menghendaki malam ataupun siang." Diriwayatkan oleh Syafii dan lainnya dari Ibnu Uyainah dengan *sanad*nya pada Jubair bin Muth'im.[1849]

Diriwayatkan oleh Syafi'i dan lainnya dari Ibnu Uyainah dengan *sanad*nya pada Jubair bin Muth'im.

Mereka berselisih pendapat terkait dibolehkannya *thawâf* tanpa bersuci, di samping adanya *ijma'* mereka terkait bahwa bersuci merupakan sunnah *thawâf*. Malik dan Syafi'i mengatakan, tidak sah *thawâf* tanpa bersuci, baik disengaja maupun lalai.[1850] Abu Hanifah berpendapat, sah[1851] namun dianjurkan kepadanya untuk mengulang, dan dia mesti menunaikan denda *dam*.[1852] Abu Tsaur menyatakan jika dia *thawâf* tanpa wudhu maka *thawâf*nya sah jika dia tidak

---

Lanjut beliau, *"Tidak masalah bila orang thawâf satu kali setelah Shubuh dan setelah Ashar tanpa ada tambahan pada sepertujuh putarannya satu kali pun, dan mengakhirkan shalat dua rakaat hingga matahari terbit sebagaimana yang dilakukan oleh Umar bin Khaththab". Al-Muwatha`* I/369.

Ini menunjukkan kepada kita bahwa pendapatnya tidak melarang *thawâf* pada waktu-waktu yang makruh, akan tetapi melarang shalat dua rakaat *thawâf*. Barangkali penulis memiliki gambaran yang tidak jelas terkait larangan shalat dengan *thawâf*. Cermati hal ini.

Ada pun terkait larangan *thawâf* sebelum matahari terbit dan sebelum matahari terbenam yang dinisbatkannya kepada Said bin Jubair dan Mujahid, saya tidak melihat ada seorang pun yang menukil itu dari mereka, khususnya lantaran Nawawi telah menyatakan dibolehkannya shalat dua rakaat pada semua waktu, ini merupakan pendapat Mujahid. Ini berarti bahwa Mujahid berpendapat dibolehkan *thawâf* pada semua waktu.

1849 Diriwayatkan oleh Syafi'i dan para penyusun *as-Sunan*, dinilai *shahîh* oleh Tirmidzi, Ibnu Khuzaimah, dan lainnya. Baca *al-Fath* 3/383. Jubair bin Muth'im adalah seorang generasi sahabat yakni Abu Muhammad (julukannya). Dikatakan; Abu Adi Jubair bin Muth'im bin Adi bin Naufal bin Qushiy al-Qurasy an-Naufali al-Madani. Dia masuk Islam sebelum tahun terjadinya peristiwa Khaibar. Menurut pendapat yang lain dia masuk Islam pada saat penaklukan kota Mekah. Periwayatannya dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* mencapai enam puluh hadits yang enam diantaranya disepakati oleh Bukhâri dan Muslim, tiga diantaranya diriwayatkan oleh Bukhâri saja, dan satu hadits oleh Muslim. Yang meriwayatkan darinya adalah Sulaiman bin Shard ash-Shahabi dan kedua anaknya, Nafi' dan Muhammad, putra Jubair, Said bin Musayyab, dan lainnya. Zubair dan Bakkar mengatakan; dia termasuk ulama Quraisy dan pemuka mereka, dia wafat di Madinah pada tahun lima puluh empat (Hijriyah). Ibnu Qutaibah mengatakan, tahun lima puluh sembilan. Baca *al-Asmâ` wa ash-Shifât* I/146.

1850 Baca *al-Madûnah* I/315, dan baca *al-Majmû'* VIII/18. Nawawi mengatakan, hal ini telah disampaikan oleh Mawardi dari mayoritas ulama. Disampaikan pula oleh Ibnu Mundzir dari ulama pada umumnya terkait bersuci dari hadas, Abu Hanifah menyampaikannya sendiri, beliau mengatakan; bersuci dari hadas dan najis bukan syarat *thawâf*. Dengan demikian, jika dia *thawâf* sementara terdapat najis atau hadas padanya, atau dia sedang junub, maka *thawâf*nya sah. Sahabat-sahabat Abu Hanifah berselisih pendapat terkait kewajiban bersuci di samping kesepakatan mereka bahwa bersuci bukan syarat. Dengan demikian kalangan yang mewajibannya di antara mereka berpendapat (*pertama*); jika dia *thawâf* dalam keadaan berhadas maka dia mesti menyembelih satu domba, dan jika dia *thawâf* dalam keadaan junub maka dia mesti menyembelih onta, mereka mengatakan; dan dia mengulangi *thawâf*.

Dari Ahmad terdapat dua riwayat yang salah satunya seperti pendapat Syafi'i. *Pendapat kedua;* jika dia tinggal di Mekah maka dia mesti mengulanginya, dan jika dia kembali ke negerinya maka dapat ditutupi dengan pembayaran denda *dam*. Kata Dawud, bersuci untuk *thawâf* adalah wajib, namun jika orang *thawâf* dalam keadaan berhadas maka sah baginya kecuali wanita yang haid. Manshuri dari kalangan sahabat Dawud mengatakan bahwa bersuci adalah syarat. Baca *al-Majmû'* 8/19, dan baca *al-Mughnî* karya Ibnu Qudamah III/377. Pendapat yang menyatakan bahwa itu adalah syarat merupakan pendapat yang masyhur dari Ahmad, demikian pula dengan kesucian pakaian. Baca *al-Mughnî*.

1851 Pada redaksi Darul Fikr "tidak sah" namun yang tepat adalah yang kami cantumkan.

1852 Baca *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/594 terkait pendapat Abu Hanifah, dan itu merupakan pendapat Ibnu Hazm. Dan baca *al-Muhalla* VII/256.

mengetahui, namun tidak sah baginya jika dia mengetahui.

Syafi'i mensyaratkan kesucian pakaian orang yang menunaikan *thawâf* seperti penetapan syarat ini bagi orang yang menunaikan shalat.[1853]

Landasan kalangan yang mensyaratkan bersuci pada *thawâf* adalah sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* kepada wanita yang haid yaitu Asma` binti Umais:

اِصْنَعِي مَا يَصْنَعُ الْحَاجُّ غَيْرَ أَلَّا تَطُوْفِي بِالْبَيْتِ

"Lakukanlah apa yang dilakukan orang yang menunaikan ibadah haji, hanya saja jangan thawâf di Ka'bah."[1854]

Ini hadits *shahîh*. Mereka juga berhujjah dengan hadits yang menyatakan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

اَلطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ إِلَّا أَنَّ اللّٰهَ أَحَلَّ فِيْهِ النُّطْقَ، فَلَا يَنْطِقُ إِلَّا بِخَيْرٍ

"Thawâf di Ka'bah merupakan shalat hanya saja Allah memperkenankan berbicara dalam thawâf, maka jangan ada yang berbicara kecuali (pembicaraan) yang baik."[1855]

Landasan kalangan yang membolehkan *thawâf* tanpa bersuci adalah ijma ulama atas dibolehkannya sa'i antara Shafa dan Marwah tanpa bersuci dan (bahwasanya tidak semua ibadah yang disyaratkan padanya suci dari haid disyaratkan suci dari hadas, asalnya pada ibadah puasa).[1856]

4. Jumlah Thawâf

Perihal jumlah *thawâf*, para ulama sepakat ada tiga jenis *thawâf*: *Pertama, thawâf qudûm* (*thawâf* kedatangan di Mekah). *Kedua, thawâf ifâdhah* setelah melempar *jumrah* aqabah pada hari kurban. *Ketiga, thawâf wadâ'*.

Mereka juga sepakat bahwa di antara tiga *thawâf* tersebut yang jika ditinggalkan menyebabkan batalnya haji ialah *thawâf ifâdhah*. Dan itulah yang dimaksudkan dengan firman Allah *Ta'âla* surat al-Hajj ayat 29:

1853 Baca *al-Majmû'* VIII/19.

1854 Hadits Asma` diriwayatkan oleh Nasai dari Jabir bin Abdullah yang mengatakan, *"Asma` binti Umais Muhammad bin Abu Bakar mengalami nifas, lalu dia pergi menemui Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam untuk menanyakan kepada beliau bagaimana yang dilakukannya? Lalu beliau menyuruhnya agar mandi, membalutkan pakaiannya dengan erat, dan mengucapkan talbiyah."* Dengan redaksi ini. Ibnu Majah meriwayatkannya dengan redaksi, *"Lalu Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menyuruh Abu Bakar agar menyuruhnya mandi dan mengucapkan talbiyah."* Dari Aisyah. Baca *an-Nasâ`i* V/128 dan *Ibnu Majah* II/971. Ada pun hadits yang diriwayatkan oleh Penulis, yaitu hadits Aisyah terkait kisah haidnya, dengan redaksi, *"Kami keluar bersama Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam tanpa menyebutkan selain ibadah haji hingga kami tiba di Sarif (tempat yang banyak ulatnya) lalu aku mengalami haid. Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam pun menemuiku sementara aku menangis."* Beliau bertanya, *"Apa yang membuatmu menangis?"* Aku jawab, *"Demi Allah, aku benar-benar menginginkan untuk tidak keluar tahun ini."* Beliau menanyakan, *"Tampaknya kamu mengalami haid."* "Ya", jawabku. Beliau pun bersabda, *"Ini merupakan sesuatu yang telah ditetapkan oleh Allah pada perempuan-perempuan keturunan Adam. Lakukanlah apa yang dilakukan oleh orang yang menunaikan ibadah haji hanya saja jangan thawâf di Ka'bah hingga kamu suci."* Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim dari Aisyah. Ibnu Abi Syaibah meriwayatkannya dengan *isnâd shahîh* dari hadits Ibnu Umar. Thabrani menyampaikan hadits serupa darinya dengan *isnad* yang di dalamnya terdapat periwayat yang diabaikan. Baca *Muntaqâ al-Akhbâr ma'a Nail al-Authâr* V/52.

1855 Al-Hafizh menjelaskan, diriwayatkan oleh Tirmidzi, Hakim, dan Daraquthni dari hadits Ibnu Abbas. Dinilai *shahîh* oleh Ibnu Sakan, Ibnu Khuzaimah, dan Ibnu Hibban. Tirmidzi menerangkan; diriwayatkan secara *marfu'* dan *mauquf* namun kami tidak mengetahuinya secara *marfû'* selain dari hadits Atha` dan acuannya pada Atha` bin Saib dari Thawus dari Ibnu Abbas, dan terkait kategori *marfu'* dan *mauqûf*nya diperselisihkan. Yang menguatkan riwayat *mauqûf* adalah Nasai, Baihaqi, Ibnu Shalah, Mundziri, dan Nawawi yang menambahkan bahwa riwayat *marfû' dha'îf*. Namun penetapan penilaian ini secara mutlak perlu dicermati lagi, karena Atha` bin Saib sebagai periwayat yang jujur, dan jika kadang hadits diriwayatkan darinya secara *marfu'* dan di lain kesempatan secara *mauquf* maka penilaiannya menurut kalangan tersebut adalah *marfû'*. Nawawi termasuk kalangan yang mengacu pada ketentuan ini dan sering menyatakannya tanpa memperhatikan adanya penilaian kelemahan hadits lantaran ketentuan ini, yaitu jika yang meriwayatkan secara *marfû'* adalah periwayat tepercaya, sehingga berdasarkan ketentuan penilaiannya ini dinyatakan bahwa yang *marfû'* adalah *shahîh*. Sekian penjelasan al-Hafizh. Hadits ini dengan lafal, *"Thawâf di Ka'bah adalah shalat, hanya saja Allah memperkenankan pembicaraan di dalamnya."* Baca *at-Talkhîsh* I/129.

1856 Makna ungkapan di atas adalah tidak semua ibadah yang disyaratkan padanya suci dari haid, disyaratkan juga padanya suci dari hadas, karena puasa adalah ibadah dan tidak boleh berpuasa bagi wanita yang haid dan nifas, namun demikian tidak disyaratkan dalam ibadah puasa suci dari hadas. Ini yang dapat saya simpulkan. *Wallahu A'lam.*

ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴿٢٩﴾

"Kemudian hendaklah mereka menghilangkan kotoran yang ada pada badan mereka dan hendaklah mereka menyempurnakan nazar-nazar mereka dan hendaklah mereka melakukan melakukan thawâf sekeliling rumah yang tua itu (Baitullâh)."

Menurut mereka, *dam* tidak bisa menggantikan *thawâf ifâdhah* yang ditinggalkan[1857], dan *thawâf qudûm* tidak bisa dijadikan sebagai pengganti *thawâf ifâdhah*, karena *thawâf qudûm* dilakukan sebelum hari kurban.[1858] Kata sebagian murid Imam Malik, *thawâf qudûm* bisa menggantikan *thawâf ifâdhah*. Seolah-olah mereka ingin mengatakan bahwa yang diwajibkan hanya satu *thawâf*. Menurut mayoritas ulama. *thawâf wadâ'* bisa menggantikan *thawâf ifâdhah* jika *thawâf ifâdhah* tidak dilakukan, karena *thawâf wadâ'* dilaksanakan pada waktu *thawâf* wajib yang identik dengan *thawâf ifâdhah*. Tetapi *thawâf qudûm* tidak bisa menggantikan *thawâf ifâdhah*.[1859] Mereka sepakat atas riwayat dari Abu Umar bin Abdul Barr, bahwa haji itu meliputi *thawâf qudûm* dan *thawâf wadâ'*. Namun, bagi orang yang khawatir hajinya terbengkalai, ia cukup melakukan *thawâf ifâdhah* saja.[1860]

1857 Lihat, *al-Mughnî Li Ibni Qudamah* II/444. Dan lihat, *al-Majmû'* VIII/157. Ada lima nama *thawâf*;
1. *thawâf ifâdhah*
2. *thawâf ziyârah*
3. *thawâf fardhu*
4. *thawâf rukun, dan*
5. *thawâf shadr.*

Thahaf *qudûm* juga ada lima nama;
1. *thawâf qudûm*
2. *thawâf qâdim*
3. *thawâf wurûd*
4. *thawâf warid dan*
5. *thawâf tahiyyah.*

Ada pun *thawâf wadâ'* biasa disebut *thawâf shadr.* Lihat, *al-Majmû'* VIII/12.

1858 Kata Ibnu Qudamah, *thawâf ziyârah* adalah salah satu rukun haji. Haji seseorang tidak sah tanpanya, dan ia tidak boleh *tahallul* dari *ihram*nya sebelum melakukan *thawâf* yang satu ini. Jika ia sampai pulang ke negerinya sebelum melakukan *thawâf* ini, ia tetap masih dalam keadaan *ihrâm*. Demikian pendapat Atha', ats-Tsauri, Imam Malik, Imam Syafi'i, Ishak, Abu Tsaur, dan Ibnu al-Mundzir. Kata al-Hasan, ia harus menunaikan haji lagi pada tahun mendatang. Pendapat yang sama dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari Atha' dalam versi kedua. Katanya, pada tahun berikutnya ia harus melakukan haji dan *'umrah* Lihat, *al-Mughnî* II/464.

1859 Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1102 untuk pendapat Imam Abu Hanifah. Kata Imam Syafi'i dalam *al-Umm*, Syaikh Abu Hamid, dan Al-Qadhi Abu Thayyib, seperti yang dikutip oleh an-Nawawi, jika seseorang wajib *thawâf ifâdhah*, lalu ia niat *thawâf* sunat atau *thawâf wadâ'* untuk dirinya sendiri atau atas nama orang lain, maka hal itu dianggap *thawâf ifâdhah*. Sama seperti kalau misalnya ia *ihrâm* sunat haji atau *'umrah*, padahal ia masih punya kewajiban atas keduanya, maka hal itu d anggap fardhu. Lihat, *al-Majmû'* VIII/60. Ini artinya bahwa *thawâf qudûm* tidak bisa menggantikan *thawâf ifâdhah*. Sementara menurut Imam Ahmad, seperti yang dikutip oleh *Al Kharqî*, jika seseorang *thawâf wadâ'* maka tidak bisa digantikan oleh *thawâf ziyârah*, karena menyatakan niat merupakan syarat, seperti yang telah kamu kemukakan sebelumnya. Lihat, *al-Mughnî* II/465.

1860 Berdasarkan kesepakatan para ulama seperti yang dikutip oleh Ibnu Abdul Barr, *thawâf qudûm* dan *thawâf wadâ'* itu hukumnya sunat. Tetapi ini perlu dipertimbangkan. Kata Ibnu Qudamah, *thawâf* yang dianjurkan dalam ibadah haji ada tiga. *Pertama, thawâf ziyârah* yang merupakan rukun haji. *Kedua, thawâf qudûm* yang hukumnya sunat sehingga tidak ada sanksi sama sekali atas orang yang tidak melakukannya. Dan ketiga, *thawâf wadâ'* yang hukumnya wajib namun bisa digantikan dengan membayar *dam* kalau sampai ditinggalkan. Ini pendapat Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, dan ats-Tsauri. Kata Imam Malik, terhadap orang yang meninggalkan *thawâf qudûm* wajib membayar *dam*. Tetapi tidak ada sanksi bagi orang yang meninggalkan *thawâf wadâ'*. Dalam hal *thawâf wadâ'* pendapat Imam Syafi'i sama seperti pendapat kami, dan dalam hal *thawâf qudûm* pendapatnya sama seperti pendapat Imam Malik. Ini menunjukkan bahwa tidak ada kesepakatan para ulama tentang kesunatan *thawâf qudûm* dan *thawâf wadâ'*. Lihat, *al-Majmû'* VIII/20.

Kata an-Nawawi tentang *thawâf wadâ'*, menurut pendapat yang paling *shahîh* di kalangan kami, hukum *thawâf wadâ'* itu wajib. Jika ditinggalkan harus dibayar *dam*. Demikian pendapat al-Hasan al-Bashri, al-Hakam, Hammad, ats-Tsauri, Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad, Ishak, dan Abu Tsaur. Menurut Imam Malik, Dawud, dan Ibnu al-Mundzir, hukumnya sunat sehingga tidak ada sanksi jika ditinggalkan. Dan Mujahid memiliki dua versi pendapat dalam masalah ini. Lihat, *al-Majmû'* VIII/218. Jika hukumnya sunat berarti tidak ada kewajiban membayar *dam. Wallâhu a'lam.*

Kata sebagian ulama, tiga putaran yang pertama pada *thawâf ifâdhah* disunatkan berjalan cepat, sama dengan tiga putaran yang pertama pada *thawâf qudûm*. Berdasarkan kesepakatan, penduduk Mekah hanya wajib melakukan *thawâf ifâdhah* saja, dan bagi yang ber*'umrah* hanya wajib melakukan *thawâf qudûm* saja. Orang yang berhaji *tamattu'* dengan ber*'umrah* lebih dulu lalu disusul dengan haji, ia wajib *thawâf* dua kali. Pertama, *thawâf* untuk *'umrah* menjelang *tahallul*. Kedua, *thawâf* haji untuk haji pada hari kurban. Hal ini berdasarkan hadits *masyhûr* Aisyah.[1861] Dan untuk haji *ifrâd*, *thawâf* hanya wajib satu kali, yaitu pada hari kurban, sebagaimana yang telah kami kemukakan sebelumnya.

Para ulama berbeda pendapat tentang *thawâf* bagi orang yang berhaji *qirân*. Kata Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan Abu Tsaur, cukup dengan sekali *thawâf* dan sekali *sa'i*. Inilah pendapat yang dikutip dari Ibnu Umar dan Jabir. Mereka berpedoman pada hadits Aisyah yang telah dikemukakan sebelumnya. Kata ats-Tsauri, al-Auza'i, Imam Abu Hanifah, dan Ibnu Abu Laila, orang yang beribadah haji *qirân* wajib *thawâf* dua kali, dan *sa'i* juga dua kali. Mereka mengacu pada pendapat Ali dan Ibnu Mas'ud, karena haji *qirân* mengandung dua ibadah, yaitu *'umrah* dan haji.[1862] Itulah pembahasan tentang kewajiban *thawâf*, tata caranya, syarat-syaratnya, jumlahnya, dan waktunya. Berikut ini adalah adalah pembahasan tentang *sa'i* antara Shafa dan Marwah sebagai amalan yang ketiga dalam *ihrâm*. Dan yang akan kita bicarakan ialah tentang hukum, tata cara, syarat-syarat, dan urutannya.

a. Sa'i

Tentang hukum *sa'i*, menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i, adalah wajib. Jika seseorang tidak melakukan *sa'i*, ia harus menunaikan ibadah haji lagi di tahun depan. Ini pendapat Imam Ahmad dan Ishaq.[1863] Menurut ulama-ulama Kufah, hukum *sa'i* itu sunat. Jadi, kalau seseorang pulang ke negerinya dan belum melakukan *sa'i*, ia hanya wajib membayar *dam*.[1864] Dan menurut sebagian ulama, hukumnya *sa'i* hanya *ta-*

1861 Hadits Aisyah ini diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Dalam hadits yang cukup panjang ini antara lain disebutkan, *"...lalu orang-orang yang memulai 'umrah di Ka'bah sama thawâf . Setelah sa'i antara Shafa dan Marwa kemudian tahallul, mereka thawâf lagi sepulang dari Mina. Sementara orang-orang yang menghimpun haji dan 'umrah, mereka hanya thawâf satu kali saja."* Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/88.

1862 Kata an-Nawawi, orang yang berhaji *qirân* cukup *thawâf* satu kali saja untuk haji dan *'umrah*nya. Begitu pula dengan *sa'i*nya. Demikian pendapat sebagian besar ulama yang antara lain Ibnu Umar, Jabhir bin Abdullah, Aisyah, Thawus, Atha', al-Hasan al-Bashri, Mujahid, Imam Malik, Ibnu Al Majisyun, Imam Ahmad, Ishak, Ibnu al-Mundzir, dan Dawud. Kata asy-Syu'bi, Ibrahim an-Nakha'i, Jabir bin Zaid, Abdurrahman bin al-Aswad, Sufyan ats-Tsauri, al-Hasan bin Shalih, dan Imam Abu Hanifah, ia wajib melakukan dua kali *thawâf* dan dua kali *sa'i*. Pendapat ini juga dikutip dari Ali *radhiyallahu 'anhu*, dan Ibnu Mas'ud. Tetapi Ibnu al-Mundzir menyangkal kalau Ali berpendapat seperti itu. Lihat, *al-Majmû'* VIII/65. Dan lihat, *al-Mughnî* II/465. Versi pendapat Imam Ahmad lainnya sama seperti pendapat Imam Abu Hanifah.

1863 Kata an-Nawawi, *sa'i* adalah salah satu rukun haji dan *'umrah*, dan tidak bisa digantikan dengan membayar *dam*. Jika seseorang belum menyelesaikan satu langkah saja, hajinya belum sempurna, sehingga ia tidak boleh *tahallul* dari *'umrah*nya. Demikian pendapat Aisyah, Malik, Ishak, Abu Tsaur, Dawud, dan Imam Ahmad. Tetapi kata Imam Abu Hanifah, *sa'i* adalah wajib, bukan rukun. Bahkan bisa diganti dengan membayar *dam*. Kata Imam Ahmad dalam versi pendapat yang lain, *sa'i* bukan *rukun*, dan tidak ada kewajiban membayar *dam* jika meninggalkannya. Menurut pendapat yang paling *shahîh*, *sa'i* itu wajib, dan bukan *rukun* yang bisa digantikan dengan membayar *dam*. Kata Ibnu Mas'ud, Ubai bin Ka'ab, Ibnu Abbas, Ibnu az-Zubair, Anas, dan Ibnu Sirin, *sa'i* itu sunat, bukan rukun, bukan wajib, dan tidak ada kewajiban membayar *dam* jika ditinggalkan. Kata al-Hasan, Qatadah, dan ats-Tsauri seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir, meninggalkan *sa'i* wajib membayar *dam*. Kata Thawus, orang yang tidak melakukan *sa'i* sebanyak empat putaran, ia wajib membayar *dam*. Dan jika ia meninggalkan kurang dari empat putaran, ia wajib membayar *dam* setengah *sha'* makanan pokok untuk setiap kali putaran, dan *sa'i* itu bukan rukun. Imam Abu Hanifah juga berpendapat seperti ini. Menurut versi pendapat Atha' yang lain, *sa'i* itu sunat dan tidak membayar *dam* jika meninggalkannya. Lihat, *al-Majmû'* VIII/82.

1864 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/580 untuk pendapat Imam Abu hanifah. Menurut mereka, *sa'i* itu termasuk hal-hal yang diwajibkan, bukan termasuk hal-hal yang disunatkan. Bedanya ialah kalau meninggalkan yang wajib harus membayar *dam*, dan kalau meninggalkan yang sunat tidak harus membayarnya.

thawwu'. Jadi, kalau ditinggalkan tidak ada kewajiban membayar *dam.*[1865]

Dalil yang digunakan oleh ulama-ulama yang mewajibkannya ialah riwayat hadits yang menyatakan, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melakukan *sa'i* dan bersabda, "Bersa'*i* lah, karena sesungguhnya Allah mewajibkan *sa'i* kepada kalian." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Syafi'i dari Abdullah bin al-Mu'ammal.[1866] Lagi pula apa yang dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* di dalam masalah ibadah mengandung hukum wajib. Kecuali menurut dalil *nash* atau *ijmâ'* atau *qiyâs* yang dikemukakan oleh orang-orang ahli *qiyâs*.

Dalil yang digunakan oleh ulama-ulama yang tidak mewajibkan *sa'i* ialah firman Allah *Ta'âla* dalam surat al-Baqarah ayat 158:

۞ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ ﴿١٥٨﴾

"Sesungguhnya Shafa dan Marwa adalah sebagian dari syi'ar Allah. Maka barangsiapa yang beribadah haji ke Baitullâh atau ber-"umrah, maka tidak ada dosa baginya mengerjakan sa'i antara keduanya."

Kata mereka, versi bacaan Ibnu Mas'ud ialah *a(n) lla yathûfa*. Maksudnya, maka tidak ada dosa baginya untuk tidak melakukan *sa'i* antara Shafa dan Marwah. Sama seperti firman Allah *Ta'âla* dalam surat an-Nisa', ayat 176:

يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟ ۗ ﴿١٧٦﴾

"Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat." Artinya, supaya jangan sampai kamu tersesat.

Mereka menilai hadits Ibnul Mu'ammal tadi *dha'îf*. Kata Aisyah, ayat tersebut diartikan menurut lahiriahnya. Dan ayat ini turun di kalangan orang-orang *Anshâr* yang merasa berat melakukan *sa'i* antara Shafa dan Marwah seperti yang mereka lakukan pada zaman jahiliyah, sebab di situ adalah tempat penyembelihan orang-orang musyrik. Ada yang mengatakan, mereka enggan melakukan *sa'i* antara Shafa dan Marwah demi memuliakan sebagian berhala. Dan ketika mereka menanyakan hal itu, maka turunlah ayat yang memperbolehkan mereka.[1867] Para ulama memasukkan *sa'i* ke dalam amalan haji, karena Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melakukannya seperti yang diriwayatkan dalam beberapa hadits secara *mutawâtir*.

Perihal tata cara *sa'i* antara Shafa dan Marwah, salah satu kesunatannya menurut mayoritas ulama ialah, dimulai dari Shafa. Setelah berdoa dalam posisi berdiri sambil menghadap ka'bah, lalu turun dari Shafa, dan berjalan biasa menuju Marwah. Sesam-

1865 Sudah disebutkan para ulama yang berpendapat seperti ini dalam komentar an-Nawawi.

1866 Diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari hadits Shafiyah binti Syaibah dari Habibah. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/58. Juga diriwayatkan oleh Imam Syafi'i. Lihat, *al-Umm* II/178.
Kata asy-Syaukani, di dalam *isnâd*nya terdapat nama Abdullah bin al-Muammal, seorang perawi yang *dha'îf*. Dan hadits ini memiliki beberapa jalur *sanad* dalam *Shahîh Ibni Khuzaimah*. Juga diriwayatkan oleh ath-Thabarani bersumber dari Ibnu Abbas. Dipertanyakan apakah Shafiyah binti Syaibah salah seorang perawinya ini termasuk shahabat atau bukan. Mungkin ia menerima hadits ini dari beberapa perawi. Dan itulah yang diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dari nya. Ia berkata, aku mendapatkan riwayat ini dari beberapa wanita Bani Abdud Dar. Disebutkan dalam *Majma' az-Zawâ'id*, di dalam *isnâd* hadits Shafiyah binti Syaibah ini terdapat nama Musa bin Ubaidah, seorang perawi yang *dha'îf*. Dasar yang menunjukkan bahwa *sa'i* itu wajib ialah sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "Ambillah dariku amalan-amalan hajimu."* Lihat, *Nail al-Authâr* V/58.

1867 Diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha'* I/272.

pai di tengah selokan air, mulai berjalan cepat sampai ke dekat Marwah. Dari sini berjalan biasa hingga sampai di Marwah. Selanjutnya naik ke atas, sehingga terlihat ka'bah. Kemudian membaca doa seperti yang dibaca di atas Marwah. Boleh membacanya di bawah.[1868] Kemudian turun dari Marwah menuju Shafa dengan berjalan biasa. Sesampai di tengah selokan mata air *(bathnul masil),* mulai berjalan cepat hingga sampai di dekat Shafa. Hal itu dilakukan sebanyak tujuh kali putaran. Dimulai dari Shafa dan berakhir di Marwah.

Jika seseorang memulai dari Marwah sebelum Shafa, berarti ia mengabaikan syarat-syarat tersebut[1869], berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam:*

نَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ، نَبْدَأُ بِالصَّفَا

"*Kita mulai berdasarkan apa yang dimulai oleh Allah, yaitu kita mulai dari Shafa.*" Yang beliau maksudkan adalah firman Allah Ta'âla, "*Sesungguhnya Shafaa dan Marwa adalah sebagian dari syi'ar Allah.*"

Kata Atha', jika karena alasan tidak tahu, seseorang ber*sa'i* dari Marwah, maka hal itu dianggap cukup. Para ulama sepakat bahwa selama melakukan *sa'i* tidak boleh berbicara, karena *sa'i* adalah waktu untuk berdoa. Disebutkan dalam hadits Jabir, "Sesungguhnya ketika berhenti di Shafa, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ber*takbir* sebanyak tiga kali dan membaca,

لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيْكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٍ

"Beliau melakukan itu sebanyak tiga kali. Setelah berdoa ia melakukan hal yang sama di Marwah."[1870]

Perihal syarat-syarat *sa'i*, para ulama sepakat bahwa di antara syaratnya ialah suci dari haid, sama seperti syarat *thawâf*, berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dalam hadits Aisyah:

افْعَلِي كُلَّ مَا يَفْعَلُ الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوْفِي بِالْبَيْتِ وَلَا تَسْعِي بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ

"*Lakukan semua yang dilakukan oleh orang yang menunaikan ibadah haji. Hanya saja kamu jangan thawâf di Ka'bah dan jangan sa'i di antara Shafa dan Marwa.*" Tambahan redaksi kalimat tersebut dikemukakan sendiri oleh Yahya dari Malik, bukan dari perawi. Semua ulama sepakat bahwa suci dari haid bukan termasuk syarat *sa'i*. Kecuali al-Hasan yang menyamakan *sa'i* dengan *thawâf.*[1871]

1868 Lihat, *al-Majmû'* VIII/74 untuk pendapat Imam Syafi'i. Dan lihat, *al-Mughnî* II/386 untuk pendapat Imam Ahmad.

1869 Ini pendapat Imam Ahmad, al-Hasan, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan al-Auza'i. Kata Ibnu Abbas, harus memulai dari Shafa, berdasarkan pengertian firman Allah, "*Sesungguhnya Shafa dan Marwa adalah termasuk syi'ar Allah.*" Kita harus ikut Al-Qur'an. Jadi, harus memulainya dari Shafa. Lihat, *al-Mughnî* II/288.

1870 Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim, Ahmad, dan an-Nasa`i bersumber dari Jabir, ia berkata, "*Sesungguhnya ketika sampai di dekat Shafa, Nabi shallallahu alaihi wa sallam membaca ayat: 'Sesungguhnya Shafa dan Marwa adalah termasuk syi'ar Allah.'*" Beliau memulai seperti yang dimulai oleh Allah, yakni beliau memulai dari Shafa. Beliau naik ke Shafa sampai bisa melihat Ka'bah. Setelah menghadap ke kiblat, beliau membaca mengesakan Allah dan bertakbir seraya membaca: *La ilaha illallahu wahdah, anjaza wa'dah, wa nashara abdah, wa hazamal ahzaba wahdah.*" Selanjutnya beliau berdoa seperti tadi di sela-sela itu sebanyak tiga kali. Kemudian beliau turun ke Marwa sampai kakinya menginjak lembah Al Wadi. Dan ketika kami naik, beliau berjalan kaki menuju Marwah. Di Marwah beliau melakukan sama seperti di Shafa. Lihat, *Nail al-Authâr* V/59.

1871 Kata an-Nawawi, menurut kami dan sebagian besar ulama, orang yang menanggung hadas kecil, hadas besar, dan wanita haid itu sah melakukan *sa'i*. Kata al-Hasan, jika hal itu terjadi sebelum *tahallul*, maka harus mengulangi sa'inya. Begitu pula sebaliknya. Lihat, *al-Majmû'* VIII/82. Katanya, jika terjadi sebelum itu, dianjurkan untuk *sa'i* dalam keadaan suci dari hadas dan najis dengan menutup aurat. Kalau seseorang *sa'i* dengan menanggung hadas, atau junub, atau haid, atau nifas, atau terkena najis, atau terbuka auratnya, hukumnya boleh dan *sa'i*nya sah. Lihat, *al-Majmû'* VIII/79. Dan lihat, *al-Mughnî* II/294. Ini pendapat Atha', Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Ahmad, Abu Tsaur, dan Imam Abu Hanifah.

Perihal urut-urutan *sa'i*, mayoritas ulama sepakat bahwa *sa'i* dilakukan sesudah *thawâf*. Orang yang ber*sa'i* sebelum *thawâf* di Baitullâh, ia harus mengulangi *thawâf*-nya, walaupun ia sudah keluar dari Mekah. Sekalipun ia melakukan hal itu karena alasan tidak tahu, sehingga ia sudah sempat menggauli istrinya dalam *'umrah* atau dalam haji, maka ia wajib berhaji lagi pada tahun depan, menyembelih binatang kurban, atau *'umrah* lagi.[1872] Kata ats-Tsauri, jika ia sudah melakukan hal itu, maka ia tidak terkena sanksi. Dan kata Imam Abu Hanifah, jika ia sudah terlanjur keluar dari Mekah, ia tidak wajib kembali lagi. Tetapi ia wajib membayar *dam*.[1873]

Itulah pembicaran tentang hukum *sa'i*, tata caranya, syarat-syaratnya yang terkenal, dan urut-urutannya.

b. Berangkat ke Mina

Amalan selanjutnya ialah berangkat ke Mina pada hari *tarwiyah* dan bermalam di sana pada malam 'Arafah. Para ulama sepakat bahwa pada hari *tarwiyah*, Imam memimpin shalat berjama'ah di Mina dengan meng*qashar* shalat zhuhur plus ashar, dan shalat maghrib plus isya'. Tetapi mereka juga sepakat bahwa amalan ini bukan merupakan syarat sahnya haji bagi orang yang memiliki waktu yang sempit. Kemudian pada hari 'Arafah, Imam berjalan di Mina menuju 'Arafah bersama para jama'ah, lalu ber*wuqûf* di sana.

c. Wuqûf

Pembahasan tentang *wuqûf* ini meliputi hukum, tata cara, dan syarat-syarat *wuqûf*. Perihal *wuqûf* di 'Arafah, para ulama sepakat, bahwa hal itu merupakan salah satu rukun haji. Menurut sebagian besar ulama, orang yang tidak melakukan *wuqûf* di 'Arafah, ia wajib berhaji lagi pada tahun depan dan harus menyembelih binatang kurban, berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, "Haji adalah (*wuqûf*) di 'Arafah"[1874]

Tentang tata caranya, Imam harus sudah sampai di padang 'Arafah sebelum tiba waktu zhuhur hari 'Arafah. Ketika matahari sudah bergeser ke arah barat, Imam berkhotbah di hadapan jama'ah, dilanjutkan shalat zhuhur dan ashar secara berjama'ah dengan di*jama' taqdîm* pada awal waktu zhuhur. Se-

---

Hadits Aisyah disepakati oleh Bukhâri dan Muslim. Tetapi di dalamnya tidak ada *kalimat antara Shafa dan Marwa*. Tambahan kalimat ini disebutkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha`* dari hadits Abdullah bin Umar. Katanya, aku mendapatkan riwayat dari Yahya dari Malik dari Nafi', sesungguhnya Abdullah bin Umar pernah mengatakan, *"Seorang wanita yang haid boleh memulai haji dan 'umrahnya jika mau. Tetapi ia tidak boleh thawâf di Ka'bah, dan sa'i antara Shafa dan Marwa. Ia boleh menunaikan semua amalan-amalan haji, kecuali thawâf di Ka'bah, sa'i antara Shafa dan Marwa, dan mendekati masjid sebelum ia suci."* Lihat, *al-Muwatha`* I/242.

1872 *Sa'i* itu ikut pada *thawâf*. Jadi, tidak sah *sa'i* dilakukan sebelum *thawâf*. Ini pendapat Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, dan Imam Ahmad.
Kata Imam Malik, sah. Dan kata Imam Ahmad dalam versi pendapatnya yang lain, sah kalau lupa. Dan tisak sah kalau sengaja. Lihat, *al-Mughnî* II/290.

1873 Disebutkan dalam catatan pinggir Ibnu Abidin atas kitab *ad-Durr al-Mukhtâr*. Jika sebaliknya juga harus mengulangi *sa'i*, karena *sa'i* itu ikut pada *thawâf*. Disebutkan dalam *al-Muhîth*, mendahulukan *thawâf* adalah syarat sahnya *sa'i*. Dengan demikian jelas bahwa mengakhirkan *sa'i* hukumnya wajib. Lihat, II/500. Menurut mereka, meninggalkan yang wajib harus dibayar dengan *dam*. Dan *sa'i* adalah termasuk yang wajib.

1874 Kata al-Hâfizh, hadits yang selengkapnya, *"Haji adalah (wuqûf) di Arafah, dan barangsiapa mendapati (wuqûf di Arafah), berarti ia mendapati haji"* ini diriwayatkan oleh Ahmad, *Ashhab as-Sunan*, Ibnu Hibban, al-Hakim yang menilai *isnâd*nya *shahîh*, ad-Daruquthni, dan al-Baihaqi dari hadits Abdurrahman bin Ya'mar, ia bercerita, aku ikut hadir ketika Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam wuqûf* di Arafah. Beberapa orang Najd menemui beliau dan bertanya, *"Wahai Rasulullah, bagaimana haji itu?"* Beliau bersabda, *"Haji itu (wuqûf) di Arafah. Barangsiapa yang datang sebelum shalat shubuh pada malam itu, maka hajinya sempurna."* Ini redaksi Imam Ahmad. Disebutkan dalam riwayat Abu Dawud, *"Barangsiapa mendapati (wuqûf) di Arafah sebelum terbit fajar, berarti ia telah mendapati haji."* Kalimat-kalimat berikutnya sama saja. Dalam riwayat ad-Daruquthni dan al-Baihaqi disebutkan, *"Haji itu Arafah, haji itu Arafah."* Lihat, *at-Talkhîsh* II/255.

lanjutnya mereka melakukan *wuqûf* sampai matahari terbenam. Tata cara seperti yang telah disepakati ini berpedoman pada apa yang pernah dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.*

Para ulama juga sepakat bahwa penyelenggaraan haji ialah penguasa tertinggi, atau pihak tertentu yang mendapat mandat resmi dari sang penguasa. Semua jama'ah shalat di belakang sang Imam, baik ia orang yang taat atau fasik atau yang suka melakukan bid'ah. Pada hari 'Arafah sang Imam datang ke mesjid di 'Arafah bersama para jamaah. Ketika tiba waktu zhuhur, sang Imam berkhutbah seperti yang telah penulis kemukakan sebelumnya, lalu memimpin shalat zhuhur dan ashar dengan di*jama' taqdîm* di awal waktu zhuhur.

Para ulama berselisih pendapat tentang kapan seorang muazin mengumandangkan azan zhuhur dan ashar di 'Arafah. Kata Imam Malik, setelah Imam berkhutbah dan berhenti sebentar, pada saat itulah seorang muazin mengumandangkan azan di tengah Imam sedang berkhutbah.[1875] Kata Imam Syafi'i, azan dikumandangkan saat sang Imam mulai berada di atas mimbar seperti tata cara khutbah Jum'at.[1876] Dan selesai azan, sang Imam berdiri memulai berkhutbah. Selesai khutbah, sang Imam turun dari mimbar lalu ikamah dikumandangkan menjelang shalat. Abu Tsaur setuju pada pendapat Imam Abu Hanifah yang menyamakan tata cara azan 'Arafah dengan tata cara azan pada waktu khutbah Jum'at.[1877] Menurut Imam Malik, seperti yang dikutip oleh Abu Nafi, azan di 'Arafah dikumandangkan sesudah Imam duduk untuk berkhutbah.

Disebutkan dalam hadits Jabir, "Sesungguhnya ketika masuk waktu zhuhur, Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh kudanya yang bernama Qashwa' untuk bergerak. Ia membawa beliau bergerak menuju perut lembah. Setelah berkhutbah di hadapan para sahabat, Bilal mengumandang azan yang diteruskan dengan ikamah. Setelah shalat zhuhur, Bilal mengumandang ikamah lagi lalu beliau shalat ashar. Beliau tidak melakukan shalat sunat apa pun antara zhuhur dan ashar. Selanjutnya beliau berangkat menuju tempat *wuqûf*."[1878]

Para ulama berselisih pendapat, apakah boleh men*jama'* shalat zhuhur dan shalat ashar tersebut dengan dua azan dan dua ikamah? Atau dengan satu azan dan dua ikamah? Kata Imam Syafi', Imam Abu Hanifah, ats-Tsauri, Abu Tsur, dan beberapa ulama lain, kedua shalat tersebut bisa di*jama'* dengan satu kali azan dan dua kali ikamah. Dikatakan bahwa Imam Malik berpendapat seperti mereka.[1879] Diriwayatkan bahwa Imam Ahmad men*jama'*nya dengan dua kali ikamah.

1875 Kata Ibnu Juzai, muazin mulai azan ketika si Imam masih berkhutbah atau baru saja selesai berkhutbah. Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy Syar'iyyah*, hal. 140. Jadi, boleh memilih.

1876 Lihat, *al-Majmû'* VIII/92.

1877 Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/660. Kata Ibnu Qudamah, jadi menurut Imam Ahmad ialah si Imam berkhutbah, lalu ia menyuruh muazain untuk menyerukan azan, kemudian ia turun untuk shalat zhuhur dan ashar dengan di*jama'* dengan dua kali iqamat. Kata Abu Tsaur, muazin menyerukan azan ketika Imam naik ke atas mimbar. Begitu muazin selesai azan, Imam berdiri untuk menyampaikan khutbah. Ada yang mengatakan, azan diserukan pada akhir khutbah Imam. Lihat, *al-Mughnî* II/47.

1878 Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim. Lihat, *at-Talkhîsh* II/252.

1879 Kata an-Nawawi, menurut pendapat kami, yang diserukan ialah azan shalat zhuhur, bukan untuk shalat ashar jika kedua shalat ini di*jama'* di waktu zhuhur di Arafah. Ini pendapat Imam Abu Hanifah, Abu Tsaur, dan Ibnu al-Mundzir. Kata Imam Ahmad dan Ishak, dengan dua kali iqamat dan satu kali azan. Lihat, *al-Majmû'* VIII/96. Tetapi kata *al-Kharqî*, jika azan juga tidak apa-apa. Lihat, *Mukhtashar al-Kharqî Ma'a al-Mughnî* II/407. Kata Ibnu Qudamah, seolah-olah menurutnya boleh memilih azan untuk shalat zhuhur atau tidak ada azan. Demikian kata Imam Ahmad, karena masing-masing diriwayatkan dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Tetapi lebih baik azan. Inilah pendapat Imam Syafi'i, Abu Tsaur, dan Imam Abu Hanifah. Lihat, *al-Muwatha`* I/402.

Dasar yang digunakan oleh Imam Syafi'i ialah sebuah hadits panjang dari Jabir yang menerangkan tentang tata cara *wuqûf* haji yang dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Antara lain disebutkan:

أَنَّهُ صَلَّى الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ بِأَذَانٍ وَاحِدٍ وَإِقَامَتَيْنِ

"Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* shalat zhuhur dan ashar dengan azan satu kali dan ikamah dua kali, seperti yang kami katakan." Pendapat Imam Malik mengacu pada pendapat Ibnu Mas'ud dengan dasar bahwa untuk masing-masing shalat zhuhur dan shalat ashar dikumandangkan satu kali azan dan satu kali ikamah.

Tidak ada perselisihan di antara para ulama, bahwa sekalipun sang Imam pada hari 'Arafah tidak berkhutbah sebelum waktu zhuhur, shalatnya tetap sah. Berbeda dengan shalat Jum'at. Demikian pula tidak ada perbedaan pendapat di antara mereka, bahwa bacaan shalat zhuhur dan shalat ashar dengan suara pelan, dan boleh di*qashar* jika Imamnya adalah seorang musafir.[1880] Tetapi mereka berbeda pendapat kalau sang Imam penduduk Mekah, apakah ia boleh meng*qashar* shalat ketika berada di Mina pada hari *tarwiyah*, di 'Arafah pada hari 'Arafah, dan di Muzdalifah pada malam hari kurban?

Menurut Imam Malik, al-Auza'i, dan beberapa ulama lain, shalat di tempat-tempat dan pada waktu-waktu tersebut, sebaiknya di*qashar*, baik bagi penduduk setempat atau bukan. [881] Menurut ats-Tsaur, Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i, Abu Tsaur, dan Dawud, bagi penduduk setempat tidak boleh meng*qashar* shalat di tempat-tempat tersebut.[1882] Argumen Imam Malik, bahwa ia tidak pernah melihat seorang sahabat pun yang menyempurnakan rakaat shalat bersama Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yakni setelah beliau salam. Sementara argumen yang diajukan oleh ats-Tsauri dan para pengikutnya ialah bahwa pada dasarnya shalat tidak boleh di*qashar* oleh orang yang bukan musafir, kecuali kalau ada dalil lain yang men*takhshîs*nya.

Para ulama berselisih pendapat tentang kewajiban shalat Jum'at di Mekah dan di Mina. Kata Imam Malik, tidak ada kewajiban shalat Jum'at di di 'Arafah maupun di Mina, baik bagi penduduk Mekah maupun penduduk lainnya, kecuali Imamnya dari penduduk 'Arafah.[1883] Imam Syafi'i berpendapat yang sama. Tetapi untuk shalat Jum'at di 'Arafah ia mensyaratkan jumlah orang di sana minimal ada empat puluh orang, sama seperti syarat shalat Jum'at pada umumnya

1880 Lihat, *al-Majmû'* VIII/96. Dan lihat, *al-Muwatha`* I/402.

1881 Lihat, *al-Muwatha`* I/403. Imam Malik berpedoman pada hadits yang ia riwayatkan dalam *al-Muwatha`* berikut *isnâd*nya yang *shahîh*, *"Sesungguhnya ketika Umar bin* al-Khathab *radhiyallahu 'anhu tiba di Mekah, ia shalat dua rakaat bersama jama'ah. Selesi shalat ia berkata, 'Wahai penduduk Mekah, sempurnakanlah shalat kalian, karena aku termasuk musafir.' Kemudian ia shalat dua rakaat lagi di Mina. Tetapi aku sama sekali tidak mendengar ia mengatakan hal itu lagi kepada mereka."* Inilah pendapat al-Auza'i, al-Qasim bin Muhammad, dan Salim. Kata an-Nawawi, ini adalah dalil kami, bukan dalilnya. Soalnya boleh jadi bahwa Umar juga mengatakan hal itu di Mina tetapi Malik tidak mendengarnya. Atau ia meninggalkannya karena sudah merasa cukup dengan ucapan Umar di Mekah, sehingga bagi penduduk Mekah sama saja. Lihat, *al-Majmû'* VIII/96.

1882 Lihat, *al-Majmû'* VIII/95. Ini juga pendapat Imam Ahmad, Atha', Mujahid, az-Zuhri, Ibnu Juraij, ats-Tsauri, Yahya al-Qathan, Imam Abu Hanifah, dan Ibnu al-Mundzir. Lihat, *al-Mughnî* II/409. Kalau men*jama'* boleh dilakukan oleh setiap orang yang berada di Arafah, baik penduduk Mekah maupun lainnya. Kata Ibnu al-Mundzir, para ulama sepakat bahwa Imam boleh men*jama'* antara zhuhur dan ashar di Arafah. Demikian pula dengan orang yang shalat bersama Imam. Lihat, *al-Mughnî* II/408.

1883 Kata Ibnu Juzai, tidak boleh shalat Jum'at pada hari *tarwiyah* di Mina, pada hari *'arafah* di padang 'Arafah, dan pada hari nahr atau beberapa hari *tasyrîq*, tanpa menyebutkan hal itu boleh bagi Imam jika ia penduduk 'Arafah. Lihat, I/140. Hal itu sama seperti yang dikatakan oleh Ibnu Abdul Barr, orang yang sedang menunaikan ibadah haji tidak boleh shalat *'id* maupun shalat Jum'at di Mina. Lihat, *al-Kâfî* I/322. Kalau shalat di Mina saja tidak boleh, apalagi di Arafah.

menurut mazhabnya.[1884] Kata Imam Abu Hanifah, jika *amirul hajj* (pimpinan rombongan haji[-ed]) termasuk orang yang tidak meng*qashar* shalat di Mina dan 'Arafah, ia tetap harus melakukan shalat Jum'at bersama makmumnya.[1885] Sementara kata Imam Ahmad dan Abu Tsaur, shalat Jum'at wajib dilakukan kalau penguasa Mekah ada di sana.

Wuqûf di 'Arafah dilaksanakan setelah shalat zhuhur dan ashar dengan *jama' taqdîm*. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama, karena sesudah shalat zhuhur dan ashar di 'Arafah, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* naik ke gunung dan ber*wuqûf* di sana sambil berdoa kepada Allah *Ta'âla*. Ia melakukan *wuqûf* bersama semua sahabat yang hadir sampai matahari terbenam. Setelah yakin matahari sudah terbenam, dan beliau pun sudah melihat hal itu dengan jelas, beliau turun lalu berangkat ke Muzdalifah.[1886]

Semua ulama sepakat bahwa orang yang melakukan *wuqûf* di 'Arafah sebelum masuk waktu zhuhur, dan meninggalkannya juga sebelum masuk waktu zhuhur, hukumnya dianggap tidak sah. Jika ia tidak pulang untuk *wuqûf* setelah masuk waktu zhuhur atau ia *wuqûf* pada malamnya sebelum terbit fajar, maka hajinya tidak sah.[1887]

Diriwayatkan dari Abdullah bin Ma'mar Ad Daili, ia berkata, aku pernah mendengar Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

اَلْحَجُّ عَرَفَاتٌ، فَمَنْ أَدْرَكَ عَرَفَةَ قَبْلَ أَنْ يَطْلُعَ الْفَجْرُ فَقَدْ أَدْرَكَ

"Haji itu 'Arafah. Barangsiapa mendapati 'Arafah sebelum matahari terbit, berarti ia telah mendapatinya."

Sekalipun diriwayatkan secara tunggal oleh Abdullah bin Ma'mar Ad Daili, namun hadits ini disepakati ke*shahîh*annya.

1884 Kata an-Nawawi, jika hari *'arafah* bertepatan dengan hari Jum'at, mereka tidak boleh shalat Jum'at di sana, karena salah satu syaratnya harus di negeri tempat tinggal. Yang boleh melakukannya ialah penduduk setempat yang meskipun mereka tinggal di sebuah desa dan berjumlah minimal empat puluh orang. Lihat, *al-Majmû'* VIII/92.

1885 Kata Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf, boleh mendirikan shalat Jum'at di Mina jika yang shalat bersama mereka adalah khalifah atau gubernur Irak atau gubernur Hijaz, atau gubernur Mekah, baik mereka berstatus musafir atau tidak. Bukan gubernur al-Musim, karena ia tidak diperintahkan hal itu. Kata Imam Ahmad, tidak boleh shalat Jum'at di Mina. Lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* II/262. Kalau di 'Arafah, menurut kesepakatan para ulama tidak boleh, seperti yang dikutip oleh al-Kasani, sekalipun di sana ada gubernur Irak atau sang khalifah sendiri. Lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* II/662.

1886 Ini adalah hadits Ibnu Umar *radhiyallahu 'anhuma*, ia berkata, *"Sehabis shalat shubuh di pagi hari 'arafah, Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bertolak dari Mina menuju 'Arafah. Setelah singgah di namrah, sebuah tempat yang diperuntukkan buat transit seorang Imam di 'Arafah, begitu tiba shalat zhuhur, beliau bangkit meninggalkan tempat tersebut ketika udara sedang sangat panas untuk melakukan shalat jama' zhuhur dan ashar. Dan setelah menyampaikan khutbah di hadapan orang banyak, beliau beranjak dan berhenti di tempat wuqûf di 'Arafah."* Diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Abu Dawud.
Kata asy-Syaukani, di dalam *isnâd* hadits Ibnu Umar ini terdapat nama Muhammad bin Ishak, seorang perawi yang kontroversial. Tetapi tokoh-tokoh *sanad* lainnya adalah para perawi yang tsiqat. Lihat, *Nail al-Authâr* V/67.

1887 Ucapan ini perlu ditinjau kembali. Sebab menurut mayoritas ulama, termasuk tiga Imam mazhab yakni Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan Imam Syafi'i mengatakan, bahwa waktu *wuqûf* ialah sejak matahari bergeser ke arah barat sampai terbenam pada hari *nahr*. Kata Ibnu Qudamah, orang yang mendapati sebentar saja dari waktu tersebut di Arafah, maka hajinya sah. Kata Imam Malik dan Imam Syafi'i, awal waktu *wuqûf* ialah ketika matahari condong ke barat pada hari *'arafah*. Inilah pendapat yang dipilih oleh al-Ukburi dan al-Kharqi. Bahkan kata Ibnu Abdul Barr, itu adalah kesepakatan para ulama. Lihat, *al-Mughnî* II/415. Lihat, *al-Majmû'* VIII/112. Dan lihat, *Tahdzîb al-Asmâ` wa ash-Shifât* I/216. Hadits ini diriwayatkan oleh empat Imam *Ashhâb as-Sunan* dari Sufyan ats-Tsauri dari Bukair bin Atha' dari Abdurrahman bin Ya'mar ad-Daili, *"Sesungguhnya beberapa orang penduduk Nejd menemui Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam ketika beliau sedang berada di 'Arafah. Mereka bertanya kepada beliau, lalu beliau menyuruh seorang sahabat untuk mengumumkan bahwa haji itu wuqûf di 'Arafah. Siapa yang datang pada malam hari 'arafah sebelum terbit fajar, berarti ia telah mendapati haji. Hari-hari di mana itu ada tiga. Barangsiapa yang menyegerakan atau menangguhkan dua hari, maka tidak ada dosa terhadapnya."* Diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam *Musnad Ahmad*, Ibnu Hibban dalam *Shahîh Ibni Hibbân*, dan al-Hakim dalam *al-Mustadrak*. Kata al-Hakim, *isnâd*nya *shahîh*, meskipun tidak diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ahmad, al-Bazzar, dan Abu Dawud ath-Thayalisi. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/92.

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang mulai *wuqûf* di 'Arafah sesudah tiba waktu zhuhur, lalu ia bertolak meninggalkannya sebelum matahari terbenam. Menurut Imam Malik, ia wajib berhaji lagi pada tahun mendatang. Kecuali kalau ia pulang lagi sebelum fajar. Jika ia bertolak meninggalkan 'Arafah sebelum Imam dan sesudah matahari terbenam, *wuqûf*nya sah.[1888] Alhasil, menurut Imam Malik, syarat sah *wuqûf* orang itu harus *wuqûf* sampai malam. Menurut mayoritas ulama, orang yang melakukan *wuqûf* di 'Arafah sesudah waktu zhuhur, hajinya sah, meskipun ia bertolak meninggalkan 'Arafah sebelum matahari terbenam.[1889] Tetapi mereka berbeda pendapat tentang kewajiban membayar *dam* atau tidak atas orang itu.

Mereka berpedoman pada hadits Urwah bin Madhras yang disepakati ke*shahîhan*nya, ia berkata,

أَتَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِجَمْعٍ، فَقُلْتُ لَهُ: هَلْ لِي مِنْ حَجٍّ؟ فَقَالَ: مَنْ صَلَّى هٰذِهِ الصَّلَاةَ مَعَنَا وَوَقَفَ هٰذَا الْمَوْقِفَ حَتَّى نَفِيْضَ أَوْ أَفَاضَ قَبْلَ ذٰلِكَ مِنْ عَرَفَاتٍ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ وَقَضَى تَفَثَهُ

Aku menemui Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ketika beliau selesai men*jama'* shalat. Aku bertanya kepada beliau, "Apakah hajiku sah?" Beliau bersabda, *"Barangsiapa melakukan shalat ini bersama kami lalu ia melakukan wuqûf di tempat wuqûf sampai kami bertolak, atau barangsiapa yang bertolak dari 'Arafah pada malam atau siang hari sebelum itu, maka hajinya sempurna dan ia sudah menghilangan dosanya."*[1890]

Mereka sepakat bahwa yang dimaksud dengan kata *siang hari* dalam hadits tadi ialah sesudah matahari bergeser ke barat. Tetapi mayoritas ulama mengatakan, *wuqûf* yang beliau lakukan di 'Arafah sampai matahari terbenam itu sudah dijelaskan oleh hadits Urwah bin Madhras bahwa itulah yang lebih utama jika dihadapkan pada pilihan.

1888 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy Syar'iyyah*, hal. 140.

1889 Kata an-Nawawi, jika seseorang *wuqûf* pada siang hari dan bertolak sebelum matahari terbenam, tetapi ia tidak kembali lagi ke 'Arafah pada siang harinya, menurut pendapat yang paling *shahîh* di kalangan kami ia tidak wajib membayar *dam*. Tetapi menurut Imam Abu Hanifah dan Imam Ahmad, ia wajib membayar *dam*. Menurut Imam Syafi'i dan Imam Ahmad, jika ia kembali lagi maka tidak wajib membayar *dam*. Sementara menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Tsaur, ia tetap wajib membayar *dam*. Jika ia bertolak pada siang hari dan tidak kembali lagi, *wuqûf*nya dianggap cukup dan hajinya sah, baik ia harus membayar *dam* atau tidak. Ini pendapat Atha', ats-Tsauri, Imam Abu Hanifah, Abu Tsaur, dan Imam Ahmad. Kata Ibnu al-Mundzir, semua ulama sepakat atas hal ini kecuali Imam Malik yang mengatakan, menurut pendapat yang kuat, *wuqûf* di Arafah itu malam hari. Jadi, orang yang sama sekali tidak mendapati waktu malam di Arafah, hajinya tidak sah. Argumen Imam Malik ialah, karena Nabi *shallallahu alaihi wa sallam wuqûf* sampai matahari terbenam lalu bersabda, *"Tirulah aku dalam melakukan amalan-amalan hajimu."* Sedangkan argumen mayoritas ulama ialah hadits Urwah bin Madhras, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Barangsiapa mendapati shalatku ini, yakni shalat shubuh, dan ia sudah wuqûf di Arafah pada siang maupun malam hari sebelum itu, maka hajinya sempurna."* Ini hadits *shahîh*.

1890 Hadits Urwah bin Madhras, aku menemui Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* di Muzdalifah ketika beliau hendak berangkat shalat, lalu aku bertanya, *"Wahai Rasulullah, aku datang melewati dua gunung Thayi'. Tetapi untaku berjalan lambat sehingga aku merasa kelelahan. Demi Allah, aku sudah berusaha untuk bisa datang selekas mungkin. Lalu apakah aku bisa disebut telah menunaikan haji?"* Beliau bersabda, *"Barangsiapa masih mendapati shalatku ini, masih sempat wuqûf bersama kami sebelum kami bertolak, dan ia sudah wuqûf di 'Arafah sebelum itu di siang atau malam hari, berarti ia telah menyempurnakan hajinya, dan telah menghilangkan dosanya."* Diriwayatkan oleh Imam lima, dan dinilai *shahîh* oleh at-Tirmidzi.
Tetapi hadits ini disanggah oleh mayoritas ulama bahwa yang dimaksud di siang hari ialah setelah matahari bergeser ke arah barat. Buktinya setelah waktu itu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dan para *khulafaur rasyidin* sudah tidak melakukan *wuqûf*. Inilah argumen Imam Ahmad. Lihat, *Nail al-Authâr* V/68.
Perawi hadits ini ialah Urwah bin Madhras bin Aus bin Haritsah bin Lam Ath Tha'i, seorang pemimpin suatu kaum. Asy-Syu'bi meriwayatkan hadits darinya tentang *wuqûf* di 'Arafah. Lihat, *Tajrîd Asmâ' ash-Shahâbah*.

Disebutkan sebuah hadits dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang diriwayatkan dari beberapa jalur *sanad*, sesungguhnya beliau bersabda,

عَرَفَةُ كُلُّهَا مَوْقِفٌ وَارْتَفِعُوْا عَنْ بَطْنِ عُرْنَةَ، وَالْمُزْدَلِفَةُ كُلُّهَا مَوْقِفٌ إِلَّا بَطْنَ مُحَسِّرٍ وَمِنًى كُلُّهَا مَنْحَرٌ وَفِجَاجُ مَكَّةَ مَنْحَرٌ وَمَبِيْتٌ

"Seantero 'Arafah adalah tempat wuqûf. Naiklah dari tengah Urfah.[1891] *Seantero Muzdalifah adalah tempat transit untuk bermalam, kecuali di tengah Mahasir. Seantero Mina adalah tempat menyembelih kurban. Seantero Mekah adalah tempat penyebelihan kurban dan tempat menginap."*[1892]

Para ulama berbeda pendapat tentang *wuqûf* di *Urfah* wilayah 'Arafah. Ada yang mengatakan, hajinya sah tetapi harus membayar *dam*. Ini pendapat Imam Malik.[1893] Kata Imam Syafi'i, hajinya tidak sah.[1894] Ia berpedoman pada larangan tentang hal itu dalam sebuah hadits. Sementara Imam Malik berdalih bahwa *wuqûf* di seantero wilayah 'Arafah itu boleh. Kecuali ada dalil yang melarangnya.

Demikian pembahasan tentang kesunatan-kesunatan yang berlaku pada hari 'Arafah. Pembahasan berikutnya ialah tentang berangkat ke Muzdalifah setelah matahari terbenam, dan amalan-amalan yang dilakukan di sana.

d. Berangkat ke Muzdalifah

Pembahasan pokok dalam masalah ini terdiri tentang hukum, tata cara, dan waktunya amalan ini. Sebagai salah satu rukun haji, yang menjadi dasar bermalam di Muzdalifah adalah firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 198:

فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ ۖ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ ﴿١٩٨﴾

"Berdzikirlah kepada Allah di Masy'aril harâm, dan berdzikirlah (dengan menyebut) Allah sebagaimana yang ditunjukkan-Nya kepadamu."

Para ulama sepakat bahwa seseorang yang *mabît* (bermalam) di Muzdalifah pada malam hari raya kurban, men*jama'* shalat maghrib dan isya' di sana secara berjama'ah, dan tinggal sebentar di Muzdalifah setelah

1891 Ini bukan *ijmâ'*. Soalnya kata Imam Ahmad, *wuqûf* itu dimulai pada hari *wuqûf*, bukan setelah waktu *zawal*. Jadi, ini adalah pendapat sebagian besar ulama, bukan seluruhnya.

1892 Diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari hadits Jabir, yakni lembah Arunah, dan di dalam *isnâd*nya terdapat nama al-Qasim bin Abdullah bin Umar al-Umuri, seorang perawi yang dianggap pendusta oleh Imam Ahmad. Diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha`*. Juga diriwayatkan oleh Ibnu Hibban, ath-Thabarani, al-Baihaqi, al-Bazzar, dan lainnya dari hadits Jubair bin Muth'im dengan redaksi, *"Seluruh Arafah adalah tempat wuqûf. Oleh karena itu naiklah dari Muhasir..." Isnâd*nya *munqathi'* karena berasal dari riwayat Abdullah bin Abdurrahman bin Abu Husain dari Jubair bin Muth'im. Diriwayatkan oleh al-Bazzar. Diriwayatkan secara *mursal* oleh al-Baihaqi dari Ibnu al-Munkadir. Dinilai *maushûl* oleh Abdurrazaq dari Ma'mar dari Ibnu al-Munkadir dari Abu Hurairah, seperti yang dikemukakan oleh Ibnu Abdul Barr. Diriwayatkan oleh al-Hakim dari hadits Ibnu Abbas, dengan redaksi, *"Naiklah dari lembah Arunah. Naiklah dari lembah Muhasir."* Diriwayatkan oleh al-Baihaqi secara *marfû'* dan *mauqûf*. Diriwayatkan oleh ath-Thahawi dan ath-Thabarani juga dari hadits Ibnu Abbas. Hadits senada diriwayatkan oleh Ibnu Qani' dalam *Mu'jam ash-Shahâbah* dari hadits Habib bin Khamasyah, dan di dalam *isnâd*nya terdapat seorang perawi bernama al-Waqidi. Diriwayatkan oleh Ibnu Wahab dalam *Muwatha`* Ibni Wahab dari Yazid bin Iyadh dari Ishak bin Abdullah dari Amr bin Syu'aib dari Maslamah bin Kuhail secara mursal. Juga diriwayatkan oleh Abu Ya'la dari hadits Abu Rafi'. Lihat, *at-Talkhîsh* II/255. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/60.

1893 Lihat, *al-Kâfî* I/322.

1894 Kata an-Nawawi, sesunguhnya lembah Arunah, Namirah, dan masjid Ibrahim itu tidak ada di Arafah. Tempat-tempat tersebut berada di luar arah barat *'Arafah* bersebelahan dengan Muzdalifah, Mina, dan Mekah. Lihat, *al-Majmû'* VIII/105. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *Mukhtashar al-Kharqî Ma'a al-Mughnî* II/409. Kata Ibnu Abdul Barr, seperti yang dikutip oleh Ibnu Qudamah, para ulama sepakat bahwa orang yang *wuqûf* di tempat tersebut hukumnya tidak sah. Kata Imam Malik, ia wajib membayar *dam*, tetapi hajinya sempurna.

shalat shubuh sampai cahaya matahari tampak menguning sesudah *wuqûf* di 'Arafah, maka hajinya sah. Itulah tata cara haji yang dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.*[195] Tetapi mereka berbeda pendapat, apakah tinggal di Muzdalifah setelah shalat subuh dan bermalam di sana termasuk dari sunat-sunat haji atau termasuk dari *fardhu-fardhu*nya? Menurut al-Auza'i dan beberapa ulama dari kalangan *tâbi'în*, bermalam di Muzdalifah termasuk *fardhu*nya haji. Orang yang meningalkannya ia wajib berhaji di tahun depan dan membayar *dam.*[1896] Menurut para ulama ahli fiqih *Amshâr,* itu bukan termasuk *fardhu*nya haji. Tetapi orang yang meningalkannya wajib membayar *dam.* Menurut Syafi'i, apabila seseorang bertolak meninggalkan Muzdalifah setelah tengah malam tanpa shalat subuh di Muzdalifah, ia wajib membayar *dam.*[1897]

Dasar yang mereka jadikan sebagai pedoman ialah riwayat *shahîh* dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bahwa beliau memperbolehkan *jama'ah*nya yang lemah untuk berangkat terlebih dahulu pada malam hari, sehingga mereka tidak bisa ikut bersama beliau dalam shalat shubuh di Muzdalifah.[1898] Sedangkan dasar yang dijadikan pedoman oleh kelompok ulama yang pertama tadi ialah sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dalam hadits Urwah bin Madhras yang telah disepakati ke*shahîh*annya, sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya, yakni orang yang mendapati shalat shubuh bersama beliau, dan sebelumnya ia telah sampai di Muzdalifah pada malam atau siang hari, berarti hajinya telah sempurna dan ia telah berhasil menghilangkan dosanya, serta firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 198, *"Apabila kalian sudah bertolak dari 'Arafah, maka berdzikirlah kepada Allah di Masy'aril harâm, dan berdzikirlah (dengan menyebut) Allah sebagaimana yang ditunjukkan-Nya kepadamu."*

Argumen lain dari kelompok ulama pertama ialah, bahwa kaum muslimin untuk tidak menggunakan semua yang terdapat dalam hadits tadi, karena menurut sebagian besar mereka, orang yang singgah bermalam di Muzdalifah pada malam hari lalu ia bertolak meninggalkannya sampai sebelum shubuh, maka hajinya sah. Demikian pula orang yang bermalam di Muzdalifah dan meninggalkan shalat karena tertidur. Atau orang yang singgah di Muzdalifah tanpa menyebut nama Allah. Namun ini bertentangan dengan pengertian lahiriah ayat yang disebutkan di atas. Bermalam di Muzdalifah

1895 Hadits Jabir yang cukup panjang, dan diriwayatkan oleh Muslim. *Takhrîj*nya sudah dikemukakan sebelumnya.

1896 Lihat, *al-Majmû'* VIII/120. Kata an-Nawawi, menurut pendapat yang populer di kalangan kami, ini bukan merupakan *rukun.* Jadi, hajinya tetap sah jika meninggalkannya. Kata al-Qadhi Abu Thayyib dan murid-muridnya, inilah pendapat yang disepakati oleh mayoritas ulama *salaf* dan ulama *khalaf.* Kata lima orang ulama dari kalangan tabi'in, ini adalah *rukun.* Haji tidak sah tanpa melakukan ini. Sama seperti *wuqûf* di Arafah. Demikian pendapat Alqamah, al-Aswad, asy-Syu'bi, Ibrahim an-Nakha'i, dan al-Hasan al-Bashri. Dan juga pendapat Ibnu Nabat asy-Syafi'i dan Abu Bakar bin Khuzaimah. Lihat, *al-Majmû'* VIII/120.

1897 Kata an-Nawawi, teman-teman kami dan juga Imam Syafi'i sepakat, boleh jika seseorang bertolak dari Muzdalifah setelah tengah malam. Ia bisa disebut telah bermalam, dan tidak wajib membayar *dam.* Inilah yang dikutip dari Imam al-Haramain. Biasanya mereka baru sampai di Muzdalifah mendekati kira-kira seperempat malam. Kalau bertolak selepas tengah malam berarti tidak bisa disebut melewatkan sebagian besar waktu malam di Muzdalifah. Tetapi mereka sepakat hal itu boleh, baik karena ada uzur atau tidak. Hal itu sudah bisa disebut menginap. Tetapi kalau seseorang bertolak dari Muzdalifah hampir tengah malam, dan tidak kembali lagi, hal itu tidak bisa disebut menginap, kecuali jika ia kembali lagi sebelum terbit fajar. Lihat, *al-Majmû'* VIII/122.

1898 Kata al-Hâfizh, hadits Ibnu Abbas, *"Aku termasuk dalam rombongan yang lemah yang oleh Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam diperbolehkan berangkat terlebih dahulu ke Mina"* ini diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim dari jalur *sanad* Abdullah bin Abu Yazid. Diriwayatkan oleh Imam Syafi'i dan al-Baihaqi. Dan diriwayatkan oleh an-Nasa'i dengan redaksi, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menyuruh aku menemani rombongan keluarga beliau yang lemah. Setelah shalat shubuh di Mina, kami lalu melempar jumrah."* Lihat, *at-Talkhîsh* II/258.

itu dengan men*jama' ta'khîr* shalat maghrib dan isya', dan dengan mandi di sana sebelum shalat subuh.

e. Melempar Jumrah

Amalan selanjutnya sesudah bermalam di Muzdalifah ialah melempar *jumrah*. Kaum muslimin sepakat. Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* singgah di *Masy'aril Harâm* atau Muzdalifah setelah beliau shalat shubuh, kemudian berangkat dari sana sebelum matahari terbit menuju Mina. Dan pada hari itu, yakni hari kurban, beliau melempar *jumrah 'aqabah* setelah terbit matahari.

Kaum muslimin sepakat bahwa orang yang melempar *jumrah aqabah* pada hari kurban setelah matahari terbit hingga matahari condong ke barat, berarti ia telah melemparnya tepat waktu. Dan mereka juga sepakat bahwa pada hari kurban tersebut Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* hanya melempar *jumrah 'aqabah*.[1899]

Para ulama berselisih pendapat tentang orang yang melempar *jumrah* sebelum terbit fajar. Kata Imam Malik, kami tidak pernah mendengar riwayat bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memberikan keringanan kepada seorang pun untuk melempar *jumrah* sebelum fajar. Jadi, hal itu tidak boleh. Jika seseorang melempar *jumrah* sebelum fajar, ia harus mengulanginya. Imam Abu Hanifah, Sufyan, dan Imam Ahmad setuju pada pendapat ini.[1900] Kata Imam Syafi'i, tidak apa-apa, meskipun yang disunatkan ialah setelah terbit matahari.[1901]

Ulama-ulama yang melarang melempar *jumrah* sebelum fajar berdasarkan pada apa yang pernah dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dan sabda beliau, *"Ambillah contoh dariku dalam ibadah-ibadah hajimu"*, dan riwayat hadits dari Ibnu Abbas, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh jama'ahnya yang lemah untuk bertolak lebih dahulu dan berpesan, *"Janganlah kalian melempar jumrah sebelum matahari terbit."*[1902]

Sementara ulama-ulama yang memperbolehkan melempar *jumrah* sebelum fajar berdasarkan hadits Ummu Salamah yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan lainnya, yakni:

أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ: أَرْسَلَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأُمِّ سَلَمَةَ يَوْمَ النَّحْرِ فَرَمَتِ الْجَمْرَةَ قَبْلَ الْفَجْرِ وَمَضَتْ فَأَفَاضَتْ، وَكَانَ الْيَوْمُ الَّذِى يَكُوْنُ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَهَا

Sesungguhnya Aisyah berkata, "*Pada hari kurban Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menyuruh Ummu Salamah untuk melempar jumrah sebelum fajar, kemudian*

1899 Lihat, *al-Majmû'* VIII/141.

1900 Lihat, *Syarh ash-Shaghir* II/58 berikut catatan pinggirnya untuk pendapat Imam Malik. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarah Tanwîr al-Abshâr* II/515 untuk pendapat Imam Abu Hanifah. Dan lihat, *al-Mughnî* II/428 untuk pendapat Imam Ahmad. Kata Ibnu Qudamah, untuk melempar *jumrah 'aqabah* ada dua waktu, yakni waktu ideal dan waktu pilihan. Waktu yang ideal ialah sesudah terbit fajar. Ada pun waktu pilihan ialah mulai tengah malam hari nahr. Ini yang dikatakan oleh Atha', Ibnu Abu Laila, Ikrimah bin Khalid, dan Imam Syafi'i. Menurut Imam Ahmad, boleh dilakukan setelah shubuh sampai matahari terbit. Ini yang dikatakan oleh Imam Malik, Ishak, dan Ibnu al-Mundzir. Tetapi kata Mujahid, ats-Tsauri, dan Ibrahim an-Nakha'i, hanya boleh melempar setelah matahari terbit. Dengan demikian jelas bahwa dalam masalah ini pendapat Imam Ahmad sama seperti pendapat Imam Syafi'i.

1901 Lihat, *al-Majmû'* VIII/141. Kata Imam Syafi'i dan Imam Ahmad, waktu membayar *jumrah 'aqabah* ialah setelah masuk pertengahan malam.

1902 Kata an-Nawawi, hadits *shahîh* Ibnu Abbas ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, dan yang lain dengan *isnâd-isnâd* yang *shahîh*. Kata at-Tirmidzi, hadits ini *hasan shahîh*. Lihat, *al-Majmû'* VIII/123.

ia berlalu untuk melakuan thawâf ifâdhah. Pada waktu itu adalah hari di mana beliau berada di sisinya."[1903]

Dan juga berdasarkan hadits Asma' yang menyatakan bahwa ia melempar *jumrah* pada malam hari. Ia berkata, "*Sesungguhnya itulah yang kami lakukan pada zaman Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam.*"[1904]

Para ulama sepakat bahwa waktu yang dianjurkan melempar *jumrah 'aqabah* ialah sejak matahari terbit sampai condong ke barat. Jika seseorang melempar *jumrah* sebelum matahari terbenam pada hari kurban, hukumnya sah dan tanpa membayar *dam*. Kecuali Imam Malik yang mengatakan, ia dianjurkan untuk membayar *dam* dengan menyembelih hewan kurban.[1905]

Mereka berbeda pendapat tentang orang yang belum melempar *jumrah* sampai matahari terbenam, dan baru melakukannya pada malam hari atau besoknya. Menurut Imam Malik, ia wajib membayar *dam*.[1906] Menurut Imam Abu Hanifah, jika ia melempar pada malam hari, tidak wajib membayar *dam*. Jika ia melempar keesokan harinya, ia wajib membayar *dam*.[1907] Menurut Imam Syafi'i, Abu Yusuf, dan Muhammad tidak wajib membayar *dam* walaupun ia melempar pada malam hari atau besoknya.[1908] Argumen mereka ialah riwayat yang menyatakan,

أَنَّ رَسُوْلَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَخَّصَ لِرُعَاةِ الْإِبِلِ فِي مِثْلِ ذَلِكَ، أَعْنِي أَنْ يَرْمُوْا لَيْلًا

"Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memberikan kemurahan kepada para penggembala atas hal seperti itu, yakni mereka boleh melemparnya pada malam hari."[1909]

Dan hadits Ibnu Abbas yang menyatakan,

أَنَّ رَسُوْلَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُ السَّائِلُ: يَا رَسُوْلَ اللَّهِ! رَمَيْتُ بَعْدَ مَا أَمْسَيْتُ، قَالَ لَهُ: لَا حَرَجَ

1903 Kata an-Nawawi, hadits *shahîh* Aisyah ini diriwayatkan oleh Abu Dawud dengan *isnâd* yang *shahîh* atas syarat Muslim. Lihat, *al-Majmû'* VIII/122. Kata al-Hâfizh dalam *at-Talkhîsh*, hadits ini diriwayatkan oleh Imam Syafi'i secara *mursal*. Diriwayatkan oleh al-Baihaqi dari jalur *sanad* Abu Mu'awiyah dari Hisyam dari ayahnya dari Zainab dari Ummu Salamah, "*Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam menyuruhnya untuk melemparnya sebelum shalat shubuh di Mekah pada hari nahr.*" Kata al-Baihaqi, inilah yang diriwayatkan oleh beberapa perawi dari Abu Mu'awiyah. Tetapi Ahmad bin Hanbal menyangkalnya, karena waktu itu Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menunaikan shalat shubuh di Muzdalifah. Jadi, bagaimana mungkin beliau menyuruh Ummu Salamah melempar *jumrah* ketika shalat shubuh di Mekah?. Lihat, *al-Majmû'* II/258.

1904 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Abdullah budak Asma' dari Asma', sesungguhnya ia melempar. Lalu aku bertanya kepadanya, *"Kenapa kita melempar jumrah malam hari?"* Ia menjawab, *"Sesungguhnya itulah yang kami lakukan pada zaman Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam. "* Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/72.

1905 Kata Ibnu Abdul Barr, waktu melempar *jumrah* ini ialah dari terbit fajar hingga waktu *zawal*. Tidak boleh lebih dari itu, kecuali bagi orang yang sakit atau lupa. Tidak ada kewajiban membayar dam terhadap orang yang melempar sebelum matahari terbenam. Lihat, *al-Kâfî* I/325. Jadi, dalam masalah ini pendapat Imam Malik sama seperti pendapat lainnya.

1906 Lihat, catatan pinggir ad-Dasuqi atas *asy-Syarh al-Kabîr* II/45.

1907 Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr Syarah Tanwîr al-Abshâr* berikut catatan pinggirnya II/515.

1908 Lihat, sumber yang sama untuk pendapat Abu Yusuf dan Muhammad. Tentang pendapat Imam Syafi'i, kata an-Nawawi, harus dilakukan secara langsung sampai akhir siang hari nahr. Dan tentang apakah bisa dilakukan hingga terbit fajar malam itu, dalam masalah ada dua versi pendapat. *Pertama*, bisa. Dan *kedua*, tidak bisa. Pendapat terakhir ini lebih *shahîh*. Lihat, *al-Majmû'* VIII/124. Imam Ahmad juga berpendapat yang sama. Lihat, *al-Mughnî* II/429.

1909 Hadits tentang kemurahan yang diberikan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* kepada para penggembala ini diriwayatkan oleh oleh ath-Thabarani bersumber dari Ibnu Abbas. Diriwayatkan oleh Ibnu Abu Syaibah dalam Musnad Ibni Abi Syaibah, dan ada kalimat, *"...untuk melempar jumrah."* Diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dalam Sunan ad-Daruquthni bersumber dari Amr bin al-Ash. Dan diriwayatkan oleh al-Bazzar dalam *Musnad* al-Bazzar bersumber dari Ibnu Umar. Kata Ibnu al-Qathan, Muslim bin Khalid az-Zanji, guru Imam Syafi'i, adalah seorang perawi yang dinilai *dha'îf* oleh sebagian ulama ahli hadits, dan juga dinilai *tsiqat* oleh sebagian yang lain. Kata Abu Hatim, seperti yang dikutip oleh Imam Syafi'i, ia adalah orang yang biasa meriwayatkan hadits *munkar*. Lihat, *Nahsb ar-Râyah* II/86.

Sesungguhnya seseorang berkata kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* "Wahai Rasulullah, aku baru melempat *jumrah* pada malam hari." Beliau bersabda, *"Tidak apa-apa."*[1910]

Argumen yang digunakan oleh Imam Malik ialah bahwa waktu yang telah disepakati di mana Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melempar *jumrah*, itulah yang sunat. Siapa melanggar salah satu sunat haji, ia wajib membayar *dam.*

Dan berdasarkan hadits Ibnu Abbas yang juga menjadi pedoman mayoritas ulama. Kata Imam Malik, keringanan *(rukhsah)* yang diberikan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* kepada para penggembala unta untuk melempar *jumrah* pada malam hari adalah pada hari *nafar awal*, karena mereka telah selesai melempar *jumrah 'aqabah*. Kalau mereka suka, boleh menyempurnakan lemparan sampai *nafar akhir* atau *nafar tsani.* Menurut sebagian ulama, yang dimaksud dengan *rukhshah* tersebut ialah menghimpun kewajiban dua hari menjadi satu hari, baik dihimpun di awal maupun di akhir. Kecuali Imam Malik. Katanya, yang dihimpun hanya yang wajib saja. Contohnya orang menghimpun pada lemparan yang ketiga untuk lemparan yang kedua dan ketiga, karena menurutnya orang itu hanya meng*qadha'* apa yang diwajibkan terhadapnya. Sebagian besar ulama memberikan kemurahan untuk menghimpun dua hari dalam satu hari, baik berlaku surut maupun berlaku maju. Dalam hal ini mereka tidak menyamakannya dengan meng*qadha'*. Disebutkan dalam suatu riwayat, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melempar *jumrah* pada hari kurban untuk ibadah hajinya. Setelah menyembelih hewan kurban dan mencukur rambut, beliau kemudian melakukan *thawâf ifâdhah.*"[1911]

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang mendahulukan apa yang ditangguhkan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tersebut, atau sebaliknya.

Kata Imam Malik, orang yang memotong rambut sebelum melempar *jumrah 'aqabah*, ia wajib membayar *fidyah.*[1912] Kata Imam Syafi'i, Imam Ahmad, Dawud, dan Abu Tsaur, orang yang memotong rambutnya sebelum melempar *jumrah*, ia tidak wajib membayar *fidyah.*[1913] Imam Syafi'i dan murid-muridnya berpedoman pada hadits yang diriwayatkan oleh Malik bersumber dari Ibnu Umar, sesungguhnya ia berkata,

وَقَفَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلنَّاسِ بِمِنًى وَالنَّاسُ يَسْأَلُوْنَهُ، فَجَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ لَمْ أَشْعُرْ فَحَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ اَنْحَرْ

1910 Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhâri. Lihat, *Shahîh al-Bukhârî Ma'a Fath al-Bârî* II/448, juga diriwayatkan oleh Abu Dawud, Ibnu Majah, dan an-Nasa'i. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/82.

1911 Dalam sebuah hadits panjang yang diriwayatkan oleh Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* V/72.

1912 Lihat, *al-Kâfî* I/225.

1913 Kata an-Nawawi, menurut pendapat kami, boleh mendahulukan memotong rambut atas menyembelih binatang kurban, dan tidak wajib membayar *dam.* Tentang mendahulukan memotong rambut atas melempar *jumrah*, menurut pendapat yang paling *shahîh* juga boleh, dan tidak wajib membayar *dam.* Kata Imam Abu Hanifah, mendahulukan memotong rambut atas menyembelih binatang korban, wejib dibayar *dam*, kalau jenis hajinya ialah haji *qirân* atau *tamattu'*. Bukan haji *ifrâd.* Kata Imam Malik, tidak ada kewajiban membayar *dam* jika mendahulukan memotong rambut atas menyembelih binatang kurban, Dan jika mendahulukan memotong rambut atas melempar *jumrah*, wajib membayar *dam.*
Dan kata Imam Ahmad, jika seseorang mendahulukan memotong rambut daripada menyembelih binatang kurban, atau melempar *jumrah* karena tidak tahu atau lupa, ia tidak wajib membayar *dam.* Kalau sengaja, ada dua versi pendapat dari Imam Ahmad. Dan tentang mendahulukan *thawâf ifâdhah* daripada melempar *jumrah*, Imam Malik juga punya dua versi pendapat. Lihat, *al-Majmû'* VIII/155.

Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berhenti bersama para sahabat di Mina. Mereka ingin bertanya kepada beliau. Tiba-tiba muncul seseorang dan berkata, "Wahai Rasulullah, aku keburu mencukur rambut sebelum menyembelih kurban." Beliau bersabda, *"Itu tidak jadi masalah, sembelihlah kurban!"* Kemudian muncul lagi seseorang dan berkata, "Wahai Rasulullah, aku sudah mencukur rambut dan sudah menyebelih kurban sebelum melempar *jumrah*." Beliau bersabda, *"Lemparlah jumrah. Tidak masalah."* Pada saat itu setiap ditanya tentang sesuatu yang didahulukan maupun yang dimajukan, beliau selalu menjawab. *"Lakukan, dan tidak ada masalah."*[1914] Hadits ini diriwayatkan dari jalur *sanad* Ibnu Abbas, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.*

Dasar yang dijadikan pedoman oleh Imam Malik ialah, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menetapkan bahwa orang yang memotong rambut sebelum waktunya karena darurat, ia tetap diwajibkan membayar *fidyah*. Apalagi dengan orang yang melakukan hal itu bukan karena alasan darurat. Dan lagi pula hadits tadi tidak menyebutkan memotong rambut sebelum melempar *jumrah*. Kata Imam Malik, orang yang memotong rambut sebelum menyembelih kurban atau menyembelih kurban sebelum melempar *jumrah*, ia tidak wajib membayar *dam*.[1915] Kata Imam Abu Hanifah, orang yang memotong rambut sebelum menyembelih kurban atau sebelum melempar *jumrah*, ia wajib membayar *dam*. Untuk haji *qirân*, maka *dam*nya dua.[1916] Kata Zufar, orang yang memotong rambut sebelum menyembelih kurban atau sebelum melempar *jumrah*, ia wajib membayar tiga *dam* satu untuk haji *qirân* dan dua untuk memotong rambut tersebut.

Para ulama menetapkan bahwa orang yang menyembelih kurban sebelum melempar *jumrah* tidak dikenakan *dam*, karena ada *nash*nya yang jelas. Kecuali riwayat dari Ibnu Abbas, sesungguhnya ia berkata, *"Barangsiapa yang mendahulukkan atau menangguhkan salah satu amalan hajinya, hendaklah ia menyembelih hewan kurban."* Orang yang mendahulukan *thawâf ifâdhah* sebelum melempar *jumrah* dan mencukur rambut, ia wajib mengulangi *thawâf*.[1917] Tetapi menurut Imam Syafi'i dan murid-muridnya, ia tidak wajib mengulangi *thawâf*nya.[1918] Dan kata al-Auza'i, orang yang melakukan *thawâf ifâdhah* sebelum melempar *jumrah 'aqabah*, lalu ia melakukan hubungan seks, maka ia wajib menyembelih hewan *dam*.

Para ulama sepakat bahwa jumlah batu yang dilempar oleh orang yang melakukan ibadah haji sebanyak **tujuh puluh butir**. Tujuh diantaranya untuk melempar *jumrah aqabah* pada hari kurban. Seseorang boleh melempar *jumrah* ini, baik dari arah bawah, dari atas, atau dari tengah. Semuanya boleh. Yang utama ialah melemparnya dari tengah jurang atau lembah, berdasarkan riwayat Ibnu Mas'ud, bahwa ia melempar dari te-

1914 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, komentar al-Hâfizh Ibnu Hajar dalam kitabnya *Fath al-Bârî*.

1915 Lihat, *al-Kâfî* I/225.

1916 Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1169.

1917 Kata al-Qurthubi, seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani, hadits ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas. Tetapi tidak ada kalimat yang menyatakan, orang yang mendahulukan sesuatu atas sesuatu yang lain ia wajib membayar *dam*. Kata sebagian besar ulama ahli hadits dan ahli fiqih, hal itu menunjukkan boleh alias tidak wajib membayar dam. Yang dimaksud dengan jawaban Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "... dan tidak ada masalah"* ialah tidak berdosa dan sekaligus tidak ada kewajiban membayar *fidyah*. Lagi pula seandainya wajib membayar *dam*, tentu beliau menjelaskannya, karena menangguhkan keterangan pada saat dibutuhkan itu tidak mungkin beliau lakukan. Lihat, *Nail al-Authâr* V/84. Kata ath-Thabari, kalau Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menyatakan tidak ada masalah pada sesuatu, berarti hal itu boleh dilakukan. Sebab kalau tidak, pasti beliau menyuruh untuk mengulanginya.

1918 Lihat, *al-Majmû'* VIII/152.

ngah lembah lalu ia berkata, "Demi Allah, dari sinilah aku melihat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah melempar."[1919]

Para ulama sepakat, orang yang melempar *jumrah 'aqabah* dan tidak mengenai sasaran, ia harus mengulang.[1920] Selama tiga hari pada hari *tasyrîq* juga ada lemparan *jumrah* lagi. Setiap hari sebanyak dua puluh satu batu kerikil masing-masing tujuh butir. Seseorang boleh pulang pada tanggal 13 dzulhijjah tanpa melempar *jumrah* pada tanggal tersebut, yakni hanya melakukan lemparan *jumrah* pada tanggal 12 dzulhijjah saja, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 203, "*Dan barangsiapa yang ingin menangguhkan (keberangkatannya dari dua hari itu), maka tidak ada dosa pula baginya.*"[1921]

Menurut para ulama, ukuran batu kerikil yang dilemparkan ialah sebesar ketepil *(lebih kecil dari kacang himsh)* untuk kerikil, berdasarkan hadits dari Jabir, Ibnu Abbas, dan sahabat lain, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melempar *jumrah* dengan kerikil sebesar kerikil ketepil."[1922] Dan juga menurut mereka, dianjurkan melempar tiga macam *jumrah*, masing-masing tujuh buah kerikil setiap hari selama hari-hari *tasyrîq*. Urutannya ialah, setelah melempar *jumrah* pertama, seseorang berhenti sebentar sambil berdoa. Demikian yang ia lakukan pada *jumrah* yang kedua, dan berhentinya agak lama. Tetapi untuk lemparan yang ketiga tanpa berhenti, berdasarkan riwayat dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* "Sesungguhnya itulah yang beliau lakukan ketika melempar *jumrah* yang ketiga."[1923]

Menurut para ulama, setiap lemparan disunatkan diiringi dengan *takbir*, berdasarkan riwayat dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.*[1924] Waktu yang dianjurkan untuk melempar *jumrah* pada hari-hari *tasyrîq* ialah setelah matahari condong ke barat.

Para ulama berbeda pendapat tentang melempar *jumrah* pada hari-hari *tasyrîq* sebelum matahari condong ke barat. Menurut mayoritas ulama, orang yang melempar *jumrah* pada hari-hari *tasyrîq* sebelum matahari condong ke barat, ia harus mengulangi lagi setelah matahari condong ke barat.[1925] Diriwayatkan dari Abu Ja'far Muhammad bin Ali, sesungguhnya ia berkata, melempar *jumrah* itu mulai dari matahari terbit sampai terbenam.[1926] Para ulama sepakat, bahwa orang yang tidak melempar *jumrah* pada hari-hari *tasyrîq* sampai matahari terbenam, ia tidak boleh melempar sesudah itu.[1927]

1919 Diriwayatkan oleh Ahmad, Bukhâri, dan Muslim: *"Sesungguhnya Ibnu Mas'ud sampai pada jumrah kubra. Ia mengambil posisi di sebelah kanan Ka'bah dan di sebelah kiri Mina, lalu ia melempar tujuh kali. Kemudian ia berkata, 'Demikianlah cara orang yang dituruni surat al-Baqarah melempar jumrah."* Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/75.

1920 Lihat, *al-Mughnî* II/429 oleh Ibnu Qudamah.

1921 Lihat, *al-Mughnî* II/404 oleh Ibnu Qudamah.

1922 Hadits ini diriwayatkan oleh Imam lima, dan dinilai *shahîh* oleh at-Tirmidzi bersumber dari Jabir *radhiyallahu 'anhu*. Juga diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Jabir dalam hadits yang cukup panjang. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/74.

1923 Diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, Ibnu Hibban, dan al-Hakim bersumber dari Aisyah *radhiyallahu 'anha*. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/90.

1924 Diriwayatkan oleh Ahmad, Bukhâri, dan Muslim bersumber dari Ibnu Umar. *"Sesungguhnya beliau melempar jumrah dungan tujuh kerikil sambil bertakbir setiap lemparan."* Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/92. Hadits senada juga diriwayatkan oleh Ahmad dan Abu Dawud bersumber dari Aisyah *radhiyallahu 'anha*. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/90.

1925 Ini pendapat mayoritas ulama, termasuk Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad. Lihat, *Nail al-Authâr* V/92.

1926 Kata Atha' dan Thawus, secara mutlak boleh melempar sesudah waktu *zawal*. Kata ulama-ulama mazhab Hanafi, hanya khusus pada hari *nafar* sebelum matahari condong ke barat. Kata Ishak, jika melempar sebelum *zawal*, harus mengulang. Kecuali pada hari ketiga. Lihat, *Nail al-Authâr* V/92. Dan lihat, *al-Mughnî* II/452 oleh Ibnu Qudamah.

1927 Kata Ibnu Qudamah, batas akhir melempar *jumrah* ialah hari-hari *tasyrîq*. Lewat dari waktu itu berarti sudah terlambat, sehingga wajib membayar *fidyah*. Ini pendapat sebagian besar ulama. Tetapi kata Atha', masih boleh melempar *jumrah 'aqabah* sampai hari keempat belas sebelum terbit fajar. Jika masih belum melempar, wajib membayar *dam*. Tetapi pendapat pertama yang lebih baik, karena waktu melempar ialah siang hari. Lihat, *al-Mughnî* II/491.

Perihal kewajiban membayar *kafarat*, menurut Imam Malik, orang yang tidak melempar *jumrah* baik keseluruhan atau sebagian atau hanya satu saja, ia wajib membayar *dam*.[1928] Kata Imam Abu Hanifah, ia wajib membayar *dam* kalau sampai ia tidak melempar semuanya. Kalau ia tidak melempar satu kali *jumrah* ke atas, maka untuk setiap *jumrah* ia harus memberi makan seorang miskin berupa separuh *sha'* gandum, dan wajib membayar *dam* kalau sampai tidak melempar semuanya. Kecuali untuk *jumrah 'aqabah* yang harus dibayar dengan *dam*.[1929] Kata Imam Syafi'i, untuk satu butir kerikil yang tidak dilempar ia harus memberi makan berupa satu *mud*, untuk dua butir kerikil dua *mud*, dan untuk tiga butir kerikil harus membayar *dam*. Ats-Tsauri berpendapat yang sama. Tetapi menurutnya, untuk lemparan keempat harus dibayar dengan *dam*. Beberapa ulama dari kalangan *tâbi'în* memberikan kemurahan kalau hanya tidak melempar satu butir kerikil. Menurut mereka, hal itu tidak apa-apa. *Hujjah* mereka ialah hadits Sa'ad bin Abu Waqqash, ia berkata,

خَرَجْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّتِهِ فَبَعْضُنَا يَقُوْلُ: رَمَيْتُ بِسِتٍّ فَلَمْ يَعِبْ بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ

Kami menunaikan ibadah haji bersama Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Sebagian kami berkata, "Aku melempar tujuh kali." Sebagian yang lain berkata, "Aku melempar enam kali." Sebagian kami tidak mencela atas sebagian yang lain.[1930]

Kata ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, hal itu tidak menjadi masalah. Menurut mayoritas ulama, melempar *jumrah 'aqabah* bukan termasuk salah satu rukun haji. Tetapi menurut Abdul Malik, salah seorang murid Imam Malik, hal itu termasuk salah satu rukun haji.

Itulah beberapa amalan haji sejak *ihrâm* sampai *tahallul*. *Tahallul* ada dua *tahallul* besar yaitu *thawâf ifâdhah*, dan *tahallul* kecil

1928 Kata Ibnu Abdul Barr, orang yang lupa melempar *jumrah 'aqabah* pada hari *nahr* sampai petang, dianjurkan untuk menyembelih binatang kurban. Tetapi ini bukan wajib. Orang yang lupa melemparnya pada hari *nahr*, dan baru melemparnya di hari-hari *tasyrîq*, ia menyembelih seekor unta. Orang yang lupa melempar satu kerikil sampai lewat waktunya, ia harus menyembelih seekor kambing. Dan kalau lupa semuanya, ia menyembelih seekor sapi atau unta. Lihat, *al-Kâfî* I/255.

1929 Kata al-Kasani, jika seseorang lupa melempar semuanya sampai keesokan hari, menurut Imam Abu Hanifah ia wajib membayar *dam*. Kalau hanya sebagian kecil, ia cukup memberikan sedekah. Dan kalau sebagian besar, ia juga wajib membayar *dam*. Jika tidak melempar salah satu di antara tiga *jamarat* pada hari kedua, ia wajib bersedekah. Tetapi kalau hal ini terjadi pada hari *nahr*, ia wajib membayar *dam*. Jika ia tidak melempar satu atau dua atau tiga kerikil pada hari *nahr* sampai besoknya, ia boleh menyusulkannya, atau bersedekah setiap kerikilnya setengah *sha'* gandum. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1124.
Menurut Imam Ahmad dan Imam Syafi'i, seperti yang dikutip oleh Ibnu Qudamah, orang yang tidak melempar *jumrah* tanpa ada uzur, ia wajib membayar *dam*. Hal ini juga berlaku untuk orang yang tidak melempar *jumrah* pada hari-hari yang telah ditentukan, atau yang tidak melempar salah satu *jumrah*. Ini pendapat Atha', Imam Syafi'i, dan para ulama rasionalis. Menurut pendapat yang dikutip dari Imam Malik, untuk setiap jamarat atau untuk semuanya yang tidak dilempar, sanksinya ialah menyembelih seekor unta. Tetapi menurut al-Hasan, orang yang lupa melempar satu jamarat, ia harus bersedekah untuk seorang miskin. Lihat, *al-Mughnî* II/491. Dan lihat, *al-Majmû'* VIII/172.
Kata para ulama, seperti yang dikutip oleh an-Nawawi, prinsip ibadah ialah ketaatan. Setiap ibadah harus memiliki makna atau nilai yang pasti, karena yang diperintahkan oleh syariat tidak ada yang sia-sia. Makna ibadah itu sendiri ada yang bisa dipahami oleh orang *mukallaf* dan ada yang tidak dipahaminya. Hikmah shalat ialah memperlihatkan sikap tunduk dan menunjukkan rasa sangat membutuhkan Allah. Hikmah puasa ialah melawan nafsu dan menghancurkan kesenangan-kesenangan. Hikmah zakat ialah menyantuni dan mengasihi orang-orang yang membutuhkan bantuan. Dan di dalam haji muncul bagaimana seorang hamba dengan rambut kusut dan tubuh berdebu datang dari jarak cukup jauh menuju ke sebuah rumah yang dimuliakan oleh Allah. Sama seperti seorang budak yang menghadap tuannya. Tetapi ada beberapa ibadah yang tidak bisa dipahami maknanya; seperti *sa'i* dan melempar *jumrah*. Seseorang diperintah melakukan hal itu demi menyempurnakan kepatuhannya kepada Allah. Sesungguhnya ini adalah jenis ibadah yang tidak rasional. Lihat, *al-Majmû'* VIII/174.

1930 Diriwayatkan oleh Ahmad dan an-Nasa'i. Kata asy-Syaukani, tokoh-tokoh *sanad*nya adalah para perawi hadits *shahîh*. Lihat, *Nail al-Authâr* V/92.

yaitu melempar *jumrah 'aqabah*. Perbedaan ini akan penulis bicarakan nanti.

III. JENIS KETIGA

Pembahasan jenis ini adalah tentang hukum kekurangan-kekurangan yang terjadi pada ibadah haji. Sebagian besar ialah tentang hukum pelaksanaan ibadah haji yang terhalang disebabkan karena sakit, atau karena ada musuh, atau karena telah lewat batas waktunya, atau karena melakukan perbuatan yang dapat membatalkan haji, atau karena melanggar larangan yang seharusnya tidak boleh dilakukan.

A. KEKURANGAN-KEKURANGAN YANG TERJADI PADA IBADAH HAJI

1. Hukum Orang yang Terhalang

Kita akan mulai dengan membahas sesuatu yang ada *nash*nya dalam syariat, yaitu tentang hukum orang yang terhalang, hukum orang yang membunuh binatang buruan, dan hukum orang yang memotong rambut dan kuku sebelum waktunya. Termasuk yang akan dibahas dalam jenis ini ialah tentang hukum orang yang berhaji *tamattu'*, dan orang yang berhaji *qirân* berdasarkan pendapat yang menyatakan bahwa status kewajiban membayar *dam* dalam hal ini ialah sebagai *rukhsah*.

Perihal haji yang terhalang, dasarnya ialah firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 196:

فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۖ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۚ ﴿١٩٦﴾

"Jika kamu terkepung (terhalang oleh musuh atau karena sakit), maka (sembelihlah) kurban yang mudah didapat, dan jangan kamu mencukur kepalamu, sebelum kurban sampai di tempat penyembelihannya. Jika ada diantaramu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur), maka wajiblah atasnya berfidyah, yaitu berpuasa atau bersedekah atau berkurban. Apabila kamu telah (merasa) aman, maka bagi siapa yang ingin mengerjakan 'umrah sebelum haji (di dalam bulan haji), (wajiblah ia menyembelih) kurban yang mudah didapat."

Para ulama berbeda pendapat cukup tajam tentang ayat tersebut, dan itulah yang menjadi pangkal silang pendapat di antara mereka tentang hukum orang yang terhalang disebabkan sakit atau adanya musuh. Beda pendapat mereka yang pertama ialah, apakah yang dimaksud orang yang terhalang di sini adalah orang yang terhalang karena sakit atau karena musuh? Kata sebagian mereka, yaitu orang yang terhalang karena musuh. Dan kata sebagian yang lain, yaitu orang yang terhalang karena sakit. Kelompok ulama pertama berpedoman pada firman Allah *Ta'âla*, "*Jika ada diantaramu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya.*" Kata mereka, kalau yang dimaksud orang yang berhalangan karena sakit, berarti penyebutan kata *sakit* sesudahnya adalah sia-sia (tidak bermakna apa-apa[-ed]). Mereka juga berpedoman pada firman Allah *Ta'âla*, "*Apabila kamu telah (merasa) aman, maka bagi siapa yang ingin mengerjakan "umrah sebelum haji (di dalam bulan haji).*"

Argumen kelompok ulama yang kedua, bahwa kalimat yang disebutkan dalam ayat tadi ialah *terhalang*, tanpa dipertegas dengan kata *oleh musuh*. Kalau begitu bisa berarti *terhalang oleh musuh*, dan juga bisa *terhalang karena sakit*. Kata *sakit* disebutkan berikutnya, karena sakit itu ada dua jenis yakni sakit yang menjadi penghalang, dan sakit yang tidak menjadi penghalang. Ada pun lanjutannya berupa kata *merasa aman*, jelas tidak ada hubungannya dengan sakit, karena yang dimaksud dengan aman ialah aman dari musuh, bukan aman dari sakit.

Itu makna yang hakiki. Jadi, kalau ditafsirkan aman dari sakit, berarti itu makna *majazi* atau kiasan. Lebih tepat makna aslinya, yakni aman dari musuh. Sementara kelompok ulama kedua berpendapat yang sebaliknya. Imam Syafi'i cenderung pada pendapat pertama.[1931] Dan Imam Malik dan Imam Abu Hanifah cenderung pada pendapat kedua.[1932]

Menurut sebagian ulama, yang dimaksud orang yang terhalang di sini ialah orang yang terhalang dari menunaikan ibadah haji dengan alasan apa pun, baik karena alasan sakit atau karena musuh atau karena salah perhitungan, dan lain sebagainya.[1933] Dan menurut mayoritas ulama, orang yang terhalang dari haji itu ada dua macam: mungkin terhalang karena sakit dan mungkin terhalang karena musuh. Orang yang terhalang karena musuh, berpedoman kesepakatan mayoritas ulama, ia boleh *tahallul* dari *'umrah* atau *tahallul* dari hajinya di tempat di mana ia menghadapi halangan.[1934] Kata ats-Tsauri dan al-Hasan bin Shalih, orang yang terhalang tidak boleh ber*tahallul* sebelum masuk hari raya.[1935]

Para ulama yang berpendapat bahwa *tahallul* orang yang terhalang itu dilakukan di mana ia mendapat halangan sama berbeda pendapat tentang kewajiban menyembelih binatang kurbannya, dan di mana tempat menyembelihnya. Kata Imam Malik, orang yang terhalang tidak wajib membayar *dam*. Jika ia membawa binatang kurban, maka disembelih pada saat *tahallul* ketika ia terhalang.[1936] Kata Imam Syafi'i yang disetujui oleh Asyhab, orang yang terhalang wajib menyembelih binatang kurban di tempat ia mendapat halangan.[1937] Imam Abu Hanifah mensyaratkan harus disembelih di *tanah haram*. Sementara menurut Imam Syafi'i, harus disembelih di mana ia melakukan *tahallul*.[1938]

Perihal mengulang, menurut Imam Malik, ia tidak wajib mengulang. Menurut sebagian ulama, ia wajib mengulang. Dan menurut Imam Abu Hanifah serta Muhammad bin al-Hasan, jika *ihrâm*nya dimaksudkan untuk haji, ia wa-

---

1931 Kata al-Qurthubi, para ulama berbeda dalam dua pendapat tentang yang dimaksud dengan terhalang. *Pertama,* kata Alqamah, Urwah bin az-Zubair, dan lainnya, yang dimaksud ialah terhalang oleh sakit, bukan oleh musuh. Ada yang mengatakan, terhalang oleh musuh saja. Inilah pendapat Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Anas, Imam Syafi'i dan Asyhab dari mazhab Maliki. Sementara murid-murid Imam Malik yang lain berpendapat sebaliknya. Kata mereka, yang dimaksud ialah terhalang karena sakit, bukan oleh musuh, seperti yang juga dikatakan oleh al-Baji dalam *al-Muntaqa*. Demikian menurut mayoritas ulama ahli bahasa, seperti yang dikutip oleh Ibnu az-Zujaj. Sementara menurut ar-Raba'i, seperti yang dikutip oleh Abu Umar, yakni terhalang oleh sakit dan juga oleh musuh.
Menurut ulama-ulama mazhab Hanafi, yang dimaksud dengan orang yang terhalang ialah yang terhalang masuk Mekah sesudah *ihrâm* karena sakit atau karena musuh atau karena alasan lain, karena masalahnya bersifat mutlak. Kalimat *"Apabila kamu telah (merasa) aman ...."* pada bagian terakhir ayat tidak berarti menunjukkan aman dari sakit. Melainkan aman dari musuh. Dari segi hukum, keduanya sama.
Kata Ibnu Umar, Ibnu az-Zubair, Ibnu Abbas, Imam Syafi'i, dan ulama-ulama Madinah, yang dimaksud dalam ayat tadi ialah terhalang karena musuh, karena ayat ini turun pada tahun enam hijriyah dalam peristiwa *'umrah qadha'* ketika oleh orang-orang musyrik Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dihalang-halangi masuk Mekah. Kata Ibnu Umar, *"Kami ikut berangkat bersama Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam. Tetapi orang-orang kafir Quraisy menghalang-halangi ke Ka'bah. Lalu beliau menyembelih binatang kurbannya, dan mencukur rambut kepalanya ..."* Hal ini berdasarkan firman Allah, *"Apabila kamu telah (merasa) aman ....", bukan "Apabila kamu telah sembuh." Wallâhu a'lam*. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/271.

1932 Kami kemukakan pendapat Imam Abu Hanifah ini berdasarkan apa yang kami kutip dari al-Qurthubi. Begitu pula dengan pendapat Imam Malik.

1933 Ini pendapat Imam Abu Hanifah, seperti yang dikemukakan oleh al-Qurthubi.

1934 Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/272. Dan juga salah satu versi pendapat Imam Ahmad.

1935 Saya tidak tahu siapa yang mengaitkan pendapat ini pada mereka. Tetapi yang jelas, inilah salah satu versi pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/209.

1936 Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/272 untuk pendapat Imam Malik.

1937 Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/272 untuk pendapat Asyhab dan Imam Syafi'i, yakni seekor kambing.
Lihat, *al-Majmû'* VIII/224. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/258.

1938 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/635. Menurut Imam Abu Hanifah, wajib menyembelih seekor kambing yang dilakukan di *Tanah Haram*, bukan lainnya. Ini juga pendapat Imam Ahmad dalam versi lain. Lihat, *al-Mughnî* II/258. Dan lihat, pendapat Imam Syafi'i dalam *al-Majmû'* VIII/224.

jib mengulangi haji dan *'umrah*nya. Jika *ihrâm*nya dimaksudan untuk menunaikan haji *qirân*, ia wajib mengulangi satu kali haji dan dua kali *'umrah*. Dan jika *ihrâm*nya dimaksudkan untuk *'umrah*, ia wajib menyelesaikan *'umrah*nya.[1939] Tetapi menurut Imam Abu Hanifah dan Muhamad bin al-Hasan, ia tidak wajib meringkas. Sementara Abu Yusuf memilih supaya diringkas.[1940]

Imam Malik yang berpendapat tidak wajib mengulangi, berpegang pada riwayat yang menyatakan, bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dan sahabatnya melakukan *tahallul* di Hudaibiyah. Setelah menyembelih binatang kurban dan mencukur rambut, mereka halal dari segala sesuatu sebelum *thawâf* di Ka'bah, dan sebelum melihat hewan kurbannya. Kemudian tidak jelas bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh seorang sahabat atau orang yang bersama beliau supaya menyelesaikan atau mengulangi sesuatu.

Dasar yang dijadikan pedoman oleh para ulama yang mewajibkan mengulang ialah riwayat yang menyatakan bahwa sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ber*'umrah* lagi pada tahun berikutnya untuk meng*qadha' 'umrah* tersebut. Itulah yang disebut dengan istilah *'umrah qadha'*. Mereka juga sepakat bahwa orang yang terhalang karena sakit atau sejenisnya wajib meng*qadha'* haji dan *'umrah*nya.

Sumber perselisihan para ulama ialah, apakah Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* meng*qadha'* atau tidak? Dan apakah *qadha'* tersebut ditetapkan berdasarkan *qiyâs* atau tidak? Sebab menurut mayoritas ulama, kewajiban *qadha'* adalah karena alasan lain yang bukan perintah melakukan secara *ada'* atau langsung. Para ulama yang mewajibkan membayar *dam*, mereka berpegang bahwa ayat tersebut menyinggung tentang orang yang terhalang karena musuh. Atau ayat tersebut memiliki pengertian umum. Mereka juga berpegang pada tindakan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dan sahabat-sahabatnya yang menyembelih bintang kurban pada tahun Hudaibiyah ketika mereka mendapati halangan.

Tetapi argumen itu disanggah oleh kelompok ulama lainnya, bahwa binatang kurban yang disembelih tersebut bukan binatang kurban *tahallul*. Tetapi binatang kurban yang dituntun sebagai permulaan. Menurut mereka, pada dasarnya tidak ada kewajiban menyembelih binatang kurban, kecuali ada dalil yang menunjukkan hal itu.

Perihal perbedaan pendapat para ulama tentang tempat menyembelih binatang kurban menurut yang mewajibkannya, hal itu bertolak pada perbedaan pendapat mereka tentang tempat di mana Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyembelih binatang kurban pada tahun hudaibiyah. Menurut Ibnu Ishaq, tempat penyembelihannya di *tanah haram*. Menurut yang lain, di tempat *tahallul*. Ia berpegang pada firman Allah *Ta'âla*, surat al-Fath ayat 25:

هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ
ٱلْحَرَامِ وَٱلْهَدْىَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ ﴿٢٥﴾

1939 Kata al-Qurthubi, para ulama berbeda pendapat tentang kewajiban meng*qadha'* atas orang yang terhalang. Kata Imam Malik dan Imam Syafi'i, orang yang terhalang oleh musuh, ia tidak wajib meng*qadha'* haji dan *'umrah*nya. Kecuali kalau ia belum pernah haji. Demikian pula dengan *'umrah* bagi orang yang menjadikannya fardhu. Kata Imam Abu Hanifah, orang yang terhalang karena sakit atau musuh, ia tetap berkewajiban haji dan *'umrah*. Ini pendapat ath-Thabari. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/276. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/627 untuk pendapat Imam Abu Hanifah. Salah satu versi pendapat Imam Ahmad sama seperti pendapat Imam Syafi'i, dan versi pendapat lainnya sama seperti pendapat Imam Abu Hanifah. Inilah pendapat yang dikutip dari Mujahid, Ikrimah, dan asy-Syu'bi. Lihat, *al-Mughnî* II/257. Dan *al-Majmû'* VIII/255.

1940 Menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf tidak wajib meringkas. Tetapi jika dilakukan, hal itu baik. Kata Abu Yusuf, sebaiknya tidak meringkas. Tetapi jika dilakukan juga tidak ada sanksi apa pun. Konon ia juga berpendapat, hal itu wajib. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/525. Pendapat Imam Malik juga ada dua versi. Ada yang wajib, dan ada yang tidak wajib. Lihat, *al-Mughnî* II/261.

"Merekalah orang-orang yang kafir yang menghalangi kamu dari (masuk) Masjidil Harâm dan menghalangi hewan kurban sampai ke tempat (penyembelihan)nya."

Imam Abu Hanifah mewajibkan orang yang terhalang dalam melakukan haji untuk mengulangi haji dan *'umrah*, karena ia telah membatalkan hajinya saat ber*'umrah* sebelum salah satunya sempurna.

Itulah pembahasan tentang hukum orang yang terhalang menurut para ulama ahli fiqih. Ada pun tentang orang yang terhalang karena sakit, menurut pendapat Imam Syafi'i dan ulama-ulama Hijaz, ia baru *tahallul* sesudah melakukan *thawâf* di Baitullâh dan *sa'i* antara Shafa dan Marwa. Tegasnya, ia ber*tahallul 'umrah*. Sebab, orang yang hajinya tertinggal karena sakit cukup lama, maka status hajinya beralih menjadi *'umrah*. Inilah pendapat Ibnu Umar, Aisyah, dan Ibnu Abbas.[1941] Dalam hal ini ulama-ulama Irak berbeda pendapat. Kata mereka, ia ber*tahallul* di tempatnya. Jadi, status hukumnya sama seperti status hukum orang yang terhalang karena musuh. Artinya, ia harus mengirim binatang kurbannya, menentukan hari *nahar*(sembelihan)nya, dan ber*tahallul* pada hari ketiga. Demikian pendapat Ibnu Mas'ud.

Mereka berdasarkan hadits al-Hajjaj bin Amr al-*Anshâri*, ia berkata, aku pernah mendengar Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

مَنْ كُسِرَ أَوْ عُرِجَ فَقَدْ حَلَّ وَعَلَيْهِ حُجَّةٌ أُخْرَى

"Barangsiapa mengalami patah tulang atau pincang, berarti ia sudah tahallul dan ia wajib haji lagi."[1942]

Berdasarkan kesepakatan para ulama, orang yang hajinya terhalang karena musuh, *tahallul*nya tidak disyaratkan harus sesudah *thawâf* di Baitullâh. Ada pun orang yang hajinya terhalang karena sakit, ia wajib menyembelih binatang kurban. Kata Abu Tsaur dan Dawud, orang yang terhalang karena sakit tidak diwajibkan menyembelih binatang kurban, karena yang diperintahkan oleh ayat ialah orang yang hajinya terhalang karena musuh. Mereka juga sepakat mewajibkan *qadha'* terhadapnya.[1943] Menurut Imam Malik, orang yang tidak sempurna amalan hajinya karena kesalahan menghitung jumlah hari atau alasan-alasan lainnya, maka status hukumnya sama seperti orang yang terhalang karena sakit.[1944] Kata Imam Abu Hanifah, orang yang amalan hajinya tidak sempurna, karena *uzur* selain sakit, ia bertahalul *'umrah*. Ia tidak wajib membayar *dam*. Hanya wajib mengulangi hajinya. Orang Mekah yang terhalang hajinya karena sakit, status hukumnya sama seperti orang penduduk luar Mekah yang ber*tahallul*

1941 Kata an-Nawawi, menurut pendapat kami, jika seseorang sakit dan ia tidak memiliki syarat untuk *tahallul*, para ulama sepakat ia tidak boleh *tahallul*. Ia harus tetap *ihrâm* sampai sembuh. Jika sedang *ihrâm 'umrah*, ia harus menyempurnakannya. Jika sedang haji, dan sudah terlambat, ia *tahallul* dengan amalan *'umrah*, dan wajib meng*qadha'*. Lihat, *al-Majmû'* VIII/240. Ini menurut versi pendapat popluler dari Imam Ahmad, sebagaimana yang dikutip dari Ibnu Abbas, Ibnu Umar, dan Marwan. Imam Malik dan Ishak juga berpendapat sama.
Menurut versi pendapat lain dari Imam Ahmad, ia ber*tahallul* dengan hal itu. Pendapat yang sama dikutip dari Ibnu Mas'ud. Dan ini juga pendapat Atha', Ibrahim an-Nakha'i, ats-Tsauri, Abu Tsaur, dan Dawud. Lihat, *al-Mughnî* II/262.

1942 Diriwayatkan oleh Imam lima. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/102. Al-Hajaj Ibnu Abu Ghaziyah al-Mazini. Nama al-Mazini dikaitkan dengan nama kakeknya Mazin bin An Najjar. Kata Bukhâri, ia adalah seorang sahabat. Saya meriwayatkan darinya dua hadits. Yang pertama ialah hadits ini. Lihat, *Bulûgh al-Marâm Ma'a Subûl as-Salâm* II/229.

1943 Kewajiban meng*qadha'* bagi orang yang terhalang tidak berlaku mutlak. Jika seseorang *tahallul* karena terhalang, sementara yang dilakukannya haji fardhu, maka kewajiban itu masih berlaku. Ini yang disepakati oleh para ulama. Jika hajinya sunat, menurut Imam Syafi'i yang didukung oleh Imam Malik, Imam Ahmad, dan Dawud, ia tidak wajib meng*qadha'*nya. Tetapi menurut Imam Abu Hanifah, Mujahid, asy-Syu'bi, Ikrimah, dan Ibrahim an-Nakha'i. ia juga wajib meng*qadha'*nya. Lihat, *al-Majmû'* VIII/255.
Tentang sanksi menyembelih binatang kurban menurut ulama-ulama mazhab Zhahiri, hukumnya wajib bagi orang yang terhalang karena alasan apa pun, baik oleh sakit, atau oleh musuh, dan lain sebagainya. Lihat, al-*Muhalla* VII/255.

1944 Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/274.

'umrah, yakni ia wajib menyembelih binatang kurban dan wajib mengulangi.[1945] Kata az-Zuhri, ia harus menyelesaikan *'umrah*nya saja, walaupun ia sudah sehat kembali.[1946] Dasar yang dipergunakan oleh Imam Malik untuk memperkuat pendapatnya ialah, orang yang terhalang hajinya karena sakit jika ia tetap ber*ihrâm* sampai tahun depan, ia cukup menunaikan haji *qadha'* dan tidak diwajibkan menyembelih binatang kurban. Tetapi jika ia ber*tahallul 'umrah*, maka ia diwajibkan menyembelih binatang kurban, karena ia mencukur rambut kepalanya sebelum menyembelih kurban dalam haji *qadha'*.[1947]

Ulama yang menafsiri firman Allah *Ta'âla* dalam QS. al-Baqarah, ayat 196,

فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ ۚ ﴿١٩٦﴾

"Apabila kamu telah (merasa) aman, maka bagi siapa yang ingin mengerjakan 'umrah sebelum haji (di dalam bulan haji), (wajiblah ia menyembelih) kurban yang mudah didapat", sebagai *khitâb* yang ditujukan kepada orang yang terhalang, ia harus yakin bahwa berdasarkan lahiriah ayat ini orang tersebut wajib menyembelih binatang kurban sebanyak dua ekor, seekor karena ia telah memotong rambut pada saat *tahallul* sebelum berkurban dalam haji *qadha'*, dan seekor lagi karena ia ber*tamattu' 'umrah* sebelum haji. Jika ia *tahallul* dalam bulan haji, binatang kurbannya ditambah seekor lagi, sehingga berjumlah tiga ekor. Yang terakhir ini adalah binatang kurban untuk haji *tamattu'*.

Kata Imam Malik, pada hakikatnya, binatang kurban yang disebutkan dalam ayat, *"Jika kamu terkepung (terhalang oleh musuh atau karena sakit), maka sembelihlah hadyu yang mudah didapat"*, adalah binatang kurban yang disebutkan dalam lanjutan ayat berikutnya, *"Apabila kamu telah merasa aman, maka bagi siapa yang ingin mengerjakan 'umrah sebelum haji (di dalam bulan haji), wajiblah dia menyembelih hadyu yang mudah didapat."* Jadi, binatang kurban dalam ayat ini bukan karena terhalang hajinya, melainkan binatang kurban karena murni *tamattu'*. Jadi, seolah-olah Allah Ta'âla berfirman, *"Apabila kamu tidak takut, namun kamu melakukan haji tamattu' dengan mendahulukan 'umrah sebelum haji, maka sembelihlah kurban yang mudah didapat."*

Takwil ini didukung oleh firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 196:

ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ ﴿١٩٦﴾

"Demikian itu (kewajiban membayar fidyah) bagi orang-orang yang keluarganya tidak berada (di sekitar) Masjidil Harâm (orang-orang yang bukan penduduk kota Mekah)."

Berdasarkan kesepakatan para ulama, dalam hal ini orang Mekah dan orang luar Mekah sama saja.[1948] Setelah kita membahas tentang hukum orang yang terhalang hajinya sebagaimana yang telah ditetapkan oleh Allah, selanjutnya kita

1945 Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/274. Ini juga pendapat Imam Syafi'i, Abu Tsaur, dan Ibnu al-Mundzir. Kata Muhammad bin al-Hasan dan lainnya, penduduk Mekah yang terhalang ke Arafah ia tidak boleh *tahallul*. Lihat, *al-Majmû'* VIII/255.

1946 Demikian yang kami baca dalam *Tafsîr Al Qurthubî*. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/274.

1947 Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/274.

1948 Ini perlu ditinjau kembali, karena ada kesepakatan lain dari para ulama yang tidak seperti itu. Lihat, *al-Majmû'* VIII/255. Kata Ibnu Syihab az-Zuhri, seperti yang dikutip oleh al-Qurthubi, tentang penduduk Mekah yang terkena halangan di Mekah, bahwa ia wajib *wuqûf* di Arafah. Ini pendapat yang menjadi pilihan Abu Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abdullah bin Bukair al-Maliki. Katanya, pendapat Imam Malik tentang orang Mekah yang terhalang wajib mengulangi hajinya dan menyembelih binatang kurban, jelas menyalahi firman Allah *Ta'ala*: *"Demikian itu (kewajiban membayar fidyah) bagi orang-orang yang keluarganya tidak berada (di sekitar) Masjidil Haram (orang-orang yang bukan penduduk kota Mekah)."* Saya cenderung pada pendapat az-Zuhri bahwa kebolehan yang diberikan oleh Allah kepada orang yang bukan penduduk Mekah untuk tetap tinggal dengan alasan jaraknya jauh itu masih bisa diatasi.

akan membicarakan tentang orang yang membunuh binatang buruan.

2. Hukum Orang yang Membunuh Binatang Buruan

Sesungguhnya kaum muslimin sepakat bahwa firman Allah *Ta'âla* surat al-Maa-idah ayat 95 berikut ini.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ هَدۡيَۢا بَٰلِغَ ٱلۡكَعۡبَةِ أَوۡ كَفَّٰرَةٞ طَعَامُ مَسَٰكِينَ ٩٥

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu membunuh binatang buruan, ketika kamu sedang ihrâm. Barangsiapa di antara kamu membunuhnya dengan sengaja, maka dendanya ialah mengganti dengan binatang ternak seimbang dengan buruan yang dibunuhnya, menurut putusan dua orang yang adil di antara kamu sebagai had-ya yang dibawa sampai ke Ka'bah atau (dendanya) membayar kafarat dengan memberi makan orang-orang miskin", adalah ayat *muhkamah*. Mereka berselisih tentang detail-detail hukumnya, dan tentang boleh tidaknya penetapan *qiyâs* dalam memahaminya. Di antara yang mereka perselisihkan ialah, apakah orang berihrâm yang membunuh binatang buruan wajib mengganti nilainya atau dengan binatang yang semisal? Menurut mayoritas ulama, wajib mengganti dengan binatang yang semisalnya.[1949] Menurut Imam Abu Hanifah, boleh memilih nilai binatang yang dibunuh, atau membeli binatang yang semisal dengan binatang buruan yang dibunuh.[1950]

Di antara yang mereka perselisikan juga ialah dalam hal memulai menentukan terhadap orang yang membunuh binatang buruan, seperti yang dilakukan oleh para sahabat terdahulu. Contohnya seperti keputusan mereka bahwa orang yang membunuh seekor burung unta ia wajib menggantinya dengan seekor unta karena disamakan dengannya, orang yang membunuh seekor kijang ia wajib menggantinya dengan seekor kambing, dan orang yang membunuh seekor sapi ia harus menggantinya dengan seekor sapi piaraan. Menurut Imam Malik, ketentuan tersebut tetap berlaku untuk kasus baru. Imam Abu Hanifah cenderung pada pendapat ini.[1951] Menurut Imam Syafi'i, jika berani menerapkan apa yang telah ditetapkan para sahabat tersebut, maka boleh.[1952]

Masalah lain yang diperselisihkan oleh para ulama ialah, apakah sanksi *kafarat* dalam ayat tadi boleh dipilih atau harus secara berurutan? Kata Imam Malik, boleh dipilih. Imam Abu Hanifah cenderung pada pendapat ini. Kata Zufar, harus berurutan.

Mereka berselisih pendapat, jika *kafarat*nya berupa makanan, standar nilainya berdasarkan harga binatang buruan yang dibunuh, atau berdasarkan binatang pengganti? Menurut Imam Malik, berdasarkan harga binatang buruan yang dibunuh. Dan menurut Imam Syafi'i, berdasarkan harga binatang pengganti. Jika *kafarat*nya berupa puasa, berapa hari lamanya? Menurut Imam Malik, Imam Syafi'i, dan ulama-ulama Hijaz, setiap satu *mud* makanan bernilai puasa

1949 Di antara yang berpendapat seperti ini ialah Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/509, dan *Tafsîr al-Qurthubî* VI/21.

1950 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/644.

1951 Lihat, *al-Kâfî* I/242. Dan lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* II/1258 untuk pendapat Imam Abu Hanifah.

1952 Kata an-Nawawi, menurut pendapat kami, apa yang telah ditetapkan oleh para sahabat *radhiyallahu 'anhu* adalah seperti itu, sehingga tidak bisa di-ijtihadi. Demikian pendapat Atha', Imam Ahmad, Ishak, dan Dawud. Kata Imam Abu Hanifah, harus kembali pada hukum asli. Dan kata Imam Imam Malik, hukum ini wajib berlaku untuk setiap binatang buruan, kendatipun sudah ada ketetapan para sahabat tentang hal itu. Lihat, *al-Majmû'* VII/279.

satu hari.[1953] Kata mereka, satu orang miskin mendapat jatah satu *mud*. Kata ulama-ulama Kufah, setiap dua *mud* makanan dinilai dengan puasa satu hari, dan setiap orang miskin mendapat jatah dua *mud*.[1954]

Mereka berselisih tentang membunuh binatang buruan karena *khilaf*, apakah ada sanksinya atau tidak? Kata mayoritas ulama, ada sanksinya. Dan kata ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, tidak ada sanksinya.[1955]

Mereka berselisih pendapat, bagaimana kalau pembunuhan terhadap binatang buruan dilakukan secara bersama-sama. Kata Imam Malik, jika yang membunuh beberapa orang yang sedang *ihrâm*, masing-masing mereka harus mengganti seekor. Ats-Tsauri dan beberapa ulama lain setuju pada pendapat ini.[1956] Kata Imam Syafi'i, mereka semua mengganti seekor.[1957] Imam Abu Hanifah membedakan antara yang melakukannya orang-orang yang sedang ber*ihrâm* dengan orang-orang yang sudah *tahallul* di *tanah haram*. Katanya, jika hal itu dilakukan ketika mereka sedang ber*ihrâm*, maka setiap orang mengganti seekor. Tetapi jika hal itu dilakuan ketika mereka sudah *tahallul* di *tanah haram*, mereka mengganti seekor secara bersama-sama.[1958]

1953 Lihat, *al-Majmû'* VII/278. Kata an-Nawawi, jika orang yang *ihrâm* membunuh binatang buruan, atau orang yang sudah *tahallul* membunuh binatang buruan di *tanah haram*, sementara binatang yang dibunuh ada padanannya, berdasarkan kesepakatan para ulama ia harus menggantinya dengan yang sepadan. Tetapi menurut kami, ia boleh memilih menyembelih binatang yang sepadan atau memberi makan yang nilainya sama, dan berpuasa dengan hitungan setiap *mud*nya satu hari. Ini pendapat Imam Malik, Imam Ahmad, dan Dawud. Tetapi kata Imam Malik, binatang buruan tersebut harus dinilai, bukan diganti dengan yang sepadan. Imam Abu Hanifah cenderung pada pendapat ini. Menurut Ibnu Abbas, seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir, jika ada binatang yang sepadan maka itulah yang disembelih. Dan jika tidak ada, maka binatang buruan yang dibunuh tadi dinilai dengan dirham, lalu berpuasa, dan tidak memberi makan. al-Hasan al-Bashri, Ibrahim an-Nakha'i, Abu Iyadh, dan Zufar setuju pada pendapat ini. Sementara menurut ats-Tsauri, wajib mengganti binatang yang sepadan. Jika tidak ada, wajib memberi makan. Dan jika tidak punya, wajib berpuasa. Lihat. *al-Majmû'* VII/278. Lihat, *al-Mughnî* II/519. Dan lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* II/1258. Kata al-Kasani, orang yang membunuh boleh memilih antara menyembelih binatang kurban, atau memberi makan, atau berpuasa. Jika nilai binatang buruan yang dibunuhnya tidak mencapai binatang kurban, ia boleh memilih memberi makan atau berpuasa, baik binatang tersebut ada padanannya atau sama sekali tidak ada padanannya. Ini pendapat Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf. Pendapat Muhammad, seperti yang dikutip oleh ath-Thahawi mirip seperti itu. Sementara pendapat Imam Malik, yang berwenang menentukan di antara tiga pilihan tersebut ialah hakim. Lihat, *al-Kâfî* I/242.

1954 Kata as-Samarqandi, kalau mau ia bisa membeli binatang kurban untuk disembelih di *tanah haram*, atau ia membeli makanan pokok berupa gandum lalu disedekahkan untuk setiap orang miksin setengah *sha'*, atau ia berpuasa satu hari untuk setiap separuh *sha'*nya. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/644.

1955 Kata Ibnu Qudamah, menurut salah satu versi pendapat Imam Ahmad, sama saja wajib menggantinya, baik karena sengaja atau tidak sengaja. Ini pendapat al-Hasan, Atha', Ibrahim an-Nakha'i, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan ats-Tsauri. Kata az-Zuhri, sanksi bagi orang yang melakukannya dengan sengaja adakah berdasarkan ayat Al-Qur'an, dan bagi yang tidak sengaja berdasarkan as sunnah. Dan menurut versi pendapat lain dari Imam Ahmad, tidak ada kewajiban membayar *kafarat* untuk kasus yang tidak disengaja. Inilah pendapat Ibnu Abbas, Sa'id bin Jubair, Thawus, Ibnu al-Munzdir, dan Dawud. Soalnya Allah telah berfirman, *"Barangsiapa di antara kalian yang membunuhnya dengan sengaja." Dalil khitâb*nya berarti orang yang membunuhnya karena tidak sengaja, maka tidak ada sanksi sama sekali. Kata al-Hasan dan Mujahid, jika seseorang membunuhnya dengan sengaja dan sadar bahwa ia sedang *ihrâm*, ia tidak terkena sanksi. Tetapi jika ia membunuhnya dengan tidak sengaja, atau lupa kalau sedang *ihrâm*, maka ia terkena sanski. Kata Ibnu Qudamah, ini jelas menyalahi nash, karena orang yang membunuhnya dalam keadaan ingat sedang *ihrâm* itu sama dengan sengaja. Lihat, *al-Mughnî* II/504-505.

1956 Lihat, *al-Kâfî* I/241 untuk pendapat Imam Malik.

1957 Ini pendapat Imam Ahmad yang *shahîh*. Dan inilah pendapat yang dikutip dari Umar bin al-Khathab, Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Atha', az-Zuhri, asy-Syu'bi, Imam Syafi'i, dan Ishak. Sementara menurut versi pendapat kedua dari Imam Ahmad, masing-masing harus mengganti seekor. Kedua versi pendapat ini dikutip oleh Abu Musa, dipilih oleh Abu Bakar, dan didukung oleh Imam Malik, ats-Tsauri, dan Imam Abu Hanifah. Al-Hasan juga berpendapat seperti itu. Alasannya, karena ini adalah *kafarat* pembunuhan yang terkait dengan puasa sehingga disamakan dengan *kafarat* membunuh manusia.
Versi pendapat Imam Ahmad yang ketiga, jika sanksinya berupa puasa, masing-masing harus berpuasa secara penuh. Dan jika sebagian memilih membayar *kafarat* menyembelih binatang, dan sebagian lagi memilih berpuasa, maka yang pertama hanya memberikan yang menjadi jatah kewajibannya saja, dan yang kedua wajib berpuasa secara penuh. Lihat, *al-Mughnî* III/422 oleh Ibnu Qudamah. Dan lihat, *al-Majmû'* VII/280.

1958 Kata al-Kasani, jika dua orang yang sudah *tahallul* membunuh seekor binatang buruan di *Tanah Haram*, maka masing-masing wajib mengganti separuh nilainya. Jika pelakunya lebih dari dua orang, maka tanggungan dibagi sesuai dengan jumlah mereka. Lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* II/1280.

Mereka berselisih pendapat, apakah seorang saksi saja bisa menetapkan sanksi *kafarat* bagi orang yang membunuh binatang buruan? Menurut Imam Malik, tidak boleh.[1959] Tetapi menurut Imam Syafi'i, boleh.[1960] Di kalangan murid-murid Imam Abu Hanifah ada dua pendapat dalam masalah ini.[1961]

Mereka berselisih pendapat tentang tempat membayar *kafarat* berupa makanan. Kata Imam Malik, di tempat peristiwa itu terjadi jika di sana ada makanan. Kalau di sana tidak ada makanan, maka di tempat yang terdekatnya. Kata Imam Abu Hanifah, diberikan kepada orang miskin di mana *kafarat* tersebut didapatkan.[1962] Dan kata Imam Syafi'i, diberikan kepada orang-orang miskin Mekah.[1963]

Para ulama sepakat bahwa jika orang yang sedang berihrâm membunuh binatang buruan, ia wajib membayar *kafarat*, berdasarkan *nash* yang menerangkan hal itu. Namun mereka berbeda pendapat tentang orang yang membunuh binatang buruan di *tanah haram* di luar waktu ihrâm. Menurut mayoritas ulama *Amshâr*, ia wajib membayar *kafarat*. Menurut Dawud dan murid-muridnya, ia tidak wajib.

Kaum muslimin sepakat tentang larangan membunuh binatang buruan di *Tanah Haram*. Yang mereka perselisihkan ialah tentang *kafarat*nya. Hal ini berdasaran firman Allah *Ta'âla* surat al-Ankabut ayat 67:

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا ﴿٦٧﴾

"Dan apakah mereka tidak memperhatikan, bahwa sesungguhnya Kami telah menjadikan (negeri mereka) tanah suci yang aman."[1964]

Dan berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam:*

إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مَكَّةَ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ

1959 Ini juga pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* V/212. dan juga pendapat Ibrahim an-Nakha'i. Lihat, *al-Mughnî* II/511.

1960 Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/511. Ishak dan Ibnu al-Mundzir juga setuju dengan pendapat yang dikutip dari Umar bin al-Khathab *radhiyallahu 'anhu* ini. Lihat, *al-Majmû'* VII/281.

1961 Pendapat Imam Abu Hanifah sudah dikutip oleh al-Qurthubi. Katanya, diriwayatkan oleh Malik dari Abdul Malik bin Quraib dari Muhammad bin Sirin, sesungguhnya seseorang menemui Umar bin al-Khathab. Ia berkata, *"Sesungguhnya aku dan seorang temanku balapan kuda hingga finis di puncak sebuah bukit. Kami membunuh seekor biawak, padahal kami sedang dalam keadaan ihrâm. Bagaimana menurut pendapat Anda?"* Umar berkata kepada orang yang berada di sampingnya, *"Kemarilah. Kita akan menghukumi bersama orang ini."* Mereka lalu menetapkan hukum mengganti seekor kambing biasa atas kasus tersebut. Kemudian orang itu berlalu sambil berkata, *"Amirul mukminin ini bagaimana? Untuk memutuskan kasus pembunuhan seekor biawak saja ia harus mengajak seseorang segala."* Umar mendengar ucapan ini, lalu memanggilnya. Umar bertanya, *"Apakah kamu pernah membaca surat Al Maa-idah?"* Ia menjawab, *"Tidak."* Umar bertanya, *"Apakah kamu kenal orang yang aku ajak untuk memutuskan masalah ini?"* Ia menjawab, *"Tidak."* Umar berkata, *"Seandainya kamu menjawab pernah membaca surat Al Maa-idah, aku akan menghajarmu sampai kesakitan. Sesungguhnya Allah telah berfirman dalam Kitab-Nya, '..... menurut putusan dua orang yang adil di antara kamu sebagai had-ya yang dibawa sampai ke Ka'bah.'"* Orang yang diajak menghukumi oleh Umar itu ialah Abdurrahman bin Auf. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* V/212.

1962 Lihat, *al-Kâfî* I/242 untuk pendapat Imam Malik. Dan lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* I/644 untuk pendapat Imam Abu Hanifah.

1963 Lihat, *al-Majmû'* VII/412. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/520.

1964 Tentang kesepakatan kaum muslimin atas keharaman membunuh binatang buruan di Mekah, an-Nawawi mengatakan, mereka sepakat bahwa orang yang tidak sedang *ihrâm* dilarang membunuh binatang buruan *Tanah Haram*. Jika membunuhnya, ia harus dikenai sanksi. Ini pendapat kami dan juga pendapat seluruh ulama. Tetapi kata Dawud, ia tidak terkena sanksi, berdasarkan firman Allah *Ta'ala, "Janganlah kamu membunuh binatang buruan ketika kamu sedang ihrâm."* Jadi, yang terkena sanksi ialah kalau pembunuhan dilakukan dalam keadaan sedang *ihrâm*. Tetapi dalil kami ialah hadits yang diriwayatkan dari Umar bin al-Khathab *radhiyallahu 'anhu* ketika ia menyebabkan seekor burung mati di Dâr an-Nadwah. Dan juga berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas tentang belalang. Dan hadits-hadits lain yang senada, disamping dalil *qiyâs*. Kendatipun tidak mau menetapkan hukum berdasarkan *qiyâs*, namun dalam masalah ini Dawud menggunakan dalil *qiyâs*. Lihat, *al-Majmû'* VII/410. Kata Ibnu Hazm, jika seseorang yang sedang *ihrâm* sengaja membunuh binatang buruan di *tanah halal*, maka ia dikenai sanksi. Dan jika orang yang tidak sedang *ihrâm* membunuh binatang buruan di *Tanah Haram*, ia durhaka kepada Allah, dan binatang buruan tersebut tidak boleh dimakan. Namun ia tidak terkena sanksi. Alasan tidak ada sanksi, karena ia tidak sedang *ihrâm*. Alasan dihukumi durhaka kepada Allah dan larangan memakan binatang buruan tersebut, adalah karena itu merupakan binatang buruan *Tanah Haram*, tanpa ada sanksinya. Sanksinya hanya keharaman itu saja. Lihat, *al-Muhalla* VII/299.

"Sesungguhnya Allah telah mengharamkan Mekah pada hari Dia menciptakan langit dan bumi."[1965]

Kata sebagian mayoritas ulama ahli fiqih *Amshâr*, jika orang yang sedang berihrâm membunuh binatang buruan lalu ia memakannya, maka ia hanya wajib membayar satu *kafarat*. Tetapi pendapat yang dikutip dari Atha' dan beberapa ulama lain, *kafarat*nya dua.[1966]

Itulah beberapa masalah terkenal yang terkait dengan membunuh binatang buruan.

Ada pun faktor-faktor yang mendorong para ulama berselisih pendapat, penulis kemukakan antara lain, syarat kewajiban membayar *kafarat* ialah kalau pembunuhan terhadap binatang buruan dilakukan dengan sengaja. Namun ada sebagian ulama yang tidak mensyaratkan hal itu. Ulama-ulama yang mensyaratkan harus ada unsur kesengajaan, karena hal itu disebutkan dalam *nash*. Lagi pula *kafarat* untuk pelanggaran jenis apa pun pasti diisyaratkan adanya unsur kesengajaan.

Ulama-ulama yang mewajibkan sanksi *kafarat* kendatipun dilakukan karena alasan lupa, mereka tidak punya argumen sama sekali, selain hanya menyamakan pembunuhan binatang buruan dengan merusakkan harta benda, karena menurut mayoritas ulama, merusakkan harta benda harus ditanggung, sekalipun hal itu dilakukan karena khilaf atau lupa. Tetapi *qiyâs* seperti ini bertentangan dengan syarat unsur sengaja yang harus ada bagi diberlakukannya sanksi. Tetapi argumen ini disanggah oleh sebagian ulama. Unsur kesengajaan ini disyaratkan untuk sesuatu yang terkait dengan sanksi hukuman yang telah ditentukan dalam firman Allah dalam al-Maa-idah, ayat 95.

"Agar dia merasakan akibat yang buruk dari perbuatannya." Hal itu jadi tidak ada artinya sama sekali, karena akibat buruk yang dirasakan ada dalam jaminan. Baik ia membunuhnya dengan *khilaf* atau dengan sengaja, ia akan merasakan akibat buruk. Padahal semua sepakat kalau orang yang lupa tidak boleh terkena sanksi hukuman.

Tetapi dasar yang lebih menonjol adalah meng*qiyâs*kan pembunuhan binatang buruan dengan perusakan harta benda. Sebab, bagi para ulama yang menetapkan kewajiban *kafarat* pada orang yang lupa, dalil satu-satunya ialah dengan menggunakan *qiyâs*. Yang menjadi latar belakang perbedaan pendapat di antara para ulama tentang padanan apakah yang mirip atau yang sama dalam segi harganya ialah, bahwa yang sepadan itu untuk sesuatu yang memang ada padanannya dan sekaligus untuk sesuatu yang padanannya ialah dalam segi harga atau nilainya.

Kafarat (denda) berupa mengganti hewan buruan yang dibunuh, oleh sebagian ulama ditentukan bahwa penggantinya adalah berupa hewan piaraan yang mirip. Sebagian ulama yang lain menetapkan, penggantinya berupa binatang apa pun atau makanan yang senilai dengan binatang buruan yang dibunuh. Alasan kelompok pertama, bahwa bunyi ayat tentang hal itu lebih dekat kepada pengertian bahwa penggantinya ialah binatang ternak yang seimbang atau yang mirip dengan binatang buruan yang dibunuh. Alasan kelompok ulama yang kedua ialah, kalau yang dimaksud mengganti buruan yang dibunuh dengan binatang ternak yang mirip, dan tidak boleh diganti dengan pengganti lain yang senilai, tentu tidak perlu disebutkan alter-

1965 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim, dengan redaksi, *"Ini adalah negeri yang diharamkan oleh Allah ta'ala pada hari ketika Dia menciptakan langit dan bumi. Negeri ini haram karena kehormatan Allah sampai hari kiamat kelak."* Diriwayatkan dari Ibnu Abbas pada peristiwa penaklukan kota Mekah. Lihat, *al-Majmû'* VII/299.

1966 Kata al-Qurthubi, orang yang membunuh binatang buruan, atau menyembelihnya, lalu memakannya, ia hanya terkena satu sanksi karena telah membunuhnya, bukan sekalian karena memakannya. Inilah pendapat Imam Syafi'i. Kata Imam Abu Hanifah, ia terkena sanksi karena telah memakannya. Jadi, ia harus membayar nilainya. Tetapi kedua muridnya tidak setuju pada pendapat ini.

natif lain, yakni boleh diganti dengan memberi makan orang miskin atau berpuasa.

Selain itu, ayat tentang hal ini menyebutkan bahwa penetapan pengganti tersebut harus berdasarkan keputusan dua orang yang adil. Jika penggantinya sudah jelas yakni berupa binatang ternak yang sepadan, percuma ada keputusan dua orang yang adil. Lagi pula binatang buruan yang dibunuh itu belum tentu mempunyai padanan yang mirip dengannya. Jadi, penggantinya ialah binatang yang senilai atau makanan yang senilai dengan binatang buruan yang dibunuh. Jika penggantinya berupa makanan, nilainya harus sesuai dengan binatang buruan yang dibunuh, atau berupa binatang yang sepadan dengan binatang buruan yang dibunuh? Ulama-ulama yang cenderung pada pendapat pertama beralasan, tidak ada binatang yang mirip dengan binatang buruan yang dibunuh. Dan ulama-ulama yang cenderung pada pendapat kedua beralasan, kalau misalnya sudah ditetapkan penggantinya berupa binatang yang sepadan, lalu belakangan tidak ada binatang yang sepadan dengan binatang buruan yang dibunuh, maka makanan yang diberikan tentu senilai dengan binatang yang tidak ditemukan tersebut.

Ulama-ulama yang berpendapat bahwa *kafarat* yang disebutkan dalam ayat bukan berurutan, melainkan boleh dipilih, mereka beralasan bahwa kata *au (atau)* dalam bahasa Arab memang memiliki pengertian memilih, bukan berurutan. Sementara ulama-ulama yang berpendapat bahwa *kafarat* yang disebutkan dalam ayat bukan boleh dipilih, tetapi harus berurutan, mereka menganggap kata *au (atau)* dalam ayat tersebut memiliki makna berurutan, seperti yang berlaku dalam *kafarat* pelanggaran *zhihâr* dan pembunuhan.

Menurut sebagian ulama, hukum yang telah ditetapkan oleh para sahabat harus dipraktikkan. Tetapi menurut sebagian ulama yang lain, hal itu boleh diganti dengan hukum yang baru. Alasan ulama-ulama yang pertama, apa yang ditetapkan oleh para sahabat adalah ibadah yang wajib diikuti apa adanya. Contohnya seperti mereka menetapkan bahwa kalau orang yang sedang berihrâm membunuh seekor burung unta, ia harus membayar *kafarat* berupa seekor unta. Alasan kelompok ulama yang kedua, apa yang ditetapkan oleh sahabat hanya *ijtihâd*. Jadi, kalau dinilai tidak tepat berdasaran *nash* yang ada, maka boleh diganti dengan ketetapan yang baru. Contohnya seperti *kafarat* membunuh burung unta ialah seekor unta, jelas nilainya tidak seimbang.

Perihal penyebab timbulnya perselisihan pendapat paa ulama tentang seekor binatang buruan yang dibunuh bersama-sama ialah, apakah *kafarat*nya ditanggung bersama atau oleh setiap individu. Sebagian ulama berpendapat, cukup ditanggung bersama. Tetapi sebagian ulama yang lain berpendapat, harus ditangung oleh setiap individu. Kata kelompok ulama yang pertama, *kafarat* diberlakukan karena adanya pelanggaran, tanpa melihat berapa jumlah orang yang melanggarnya. Oleh karena itu, *kafarat*nya ditanggung bersama. Tetapi kata kelompok ulama yang kedua, *kafarat* diberlakukan karena pelanggaran yang harus dikaitkan dengan jumlah para pelanggarnya. Oleh sebab itu, masing-masing mereka harus menanggungnya. Masalah ini disamakan dengan *qishash nishâb* dalam kasus pencurian, dan *qishash* dalam kasus melukai anggota badan, dan penghilangan nyawa. Insya Allah masalah ini akan penulis bicarakan nanti.

Imam Abu Hanifah membedakan denda yang dilakukan secara bersama-sama terhadap seekor binatang buruan. Jika mereka membunuh binatang buruan pada saat berihrâm, dendanya lebih berat daripada membunuh binatang buruan ketika berada di *Tanah Haram* di luar waktu *ihrâm*. Hal itu untuk memberikan sanksi yang berat kepada orang-orang yang sedang berihrâm. Alasan ulama-ulama yang mewajibkan *kafarat* tersebut berlaku perindividu,

adalah sebagai langkah *preventif* supaya jangan sampai terjadi kalau mendatang ingin berburu binatang buruan, mereka akan melakuannya secara bersama-sama, karena denda atau *kafarat*nya lebih ringan. Menurut kami, fungsi denda yang sebagai penebusan dosa tidak boleh dibagi-bagi. Oleh karena itu, setiap individu yang melakukannya harus menanggung sendiri-sendiri, bukan secara bersama.

Perihal latar belakang perbedaan pendapat para ulama tentang dua orang adil yang menjadi penentu keputusan kasus orang yang membunuh binatang buruan, ialah karena adanya beda pemahaman terhadap lahiriah makna asli syariat. Karena mereka mensyaratkan dua orang tersebut harus adil, maka secara lahiriah yang boleh menetapkan hanya orang yang memenuhi syarat tersebut, baik ia selaku pembunuh binatang buruan atau bukan. Tetapi pengertian makna asli syariat tidak memperbolehkan pelaku pelanggaran menghakimi dirinya sendiri.

Perihal latar belakang perbedaan pandapat para ulama tentang tempat memberikan denda, ialah karena tidak ada ketentuan yang mensyaratkan harus diberikan di sebuah tempat tertentu alias bersifat umum. Ulama-ulama yang menyamakannya dengan zakat, maka penerimanya adalah orang-orang miskin setempat. Menurut ulama-ulama yang mengartikan ayat tersebut untuk menyantuni orang-orang miskin Mekah, maka *kafarat* tersebut harus diberikan kepada orang-orang miskin Mekah. Sementara menurut ulama-ulama yang memandang pada kemutlakan ayat, maka *kafarat* boleh diberikan kepada orang-orang miskin di mana pun mereka berada.

Perihal latar belakang perbedaan pendapat para ulama tentang *kafarat* membunuh binatang buruan di *tanah haram* di luar waktu *ihrâm*, adalah karena masalah *qiyâs*, apakah *qiyâs* bisa dianggap sebagai salah satu dasar syariat bagi ulama-ulama yang memperselisihkan melakukannya. Ulama-ulama dari madzhab Zhâhiri menolak *qiyâs* untuk diterapkan dalam masalah ini. Imam Abu Hanifah yang menolak *qiyâs*, seharusnya ia juga menolak *qiyâs* diterapkan dalam masalah ini.

Para ulama sepakat bahwa membunuh binatang buruan di *Tanah Haram* di luar waktu *ihrâm* adalah perbuatan dosa, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Ankabut ayat 67:

أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ ۚ ﴿٦٧﴾

"Dan apakah mereka tidak memperhatikan, bahwa sesungguhnya Kami telah menjadikan (negeri mereka) tanah suci yang aman, sedang manusia sekitarnya rampok-merampok."

Juga berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam:*

إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مَكَّةَ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ

"Sesungguhnya Allah telah mengharamkan Mekah pada hari Dia menciptakan langit dan bumi."

Perihal latar belakang perbedaan pendapat para ulama tentang orang ber*ihrâm* yang membunuh binatang buruan lalu memakannya, maka *kafarat*nya satu atau dua, berangkat dari beberapa pertanyaan mendasar, apakah memakan binatang buruan tersebut dihitung sebagai pelanggaran tersendiri yang nilainya sama dengan nilai membunuhnya atau tidak? Kalau dihitung, maka *kafarat*nya dua. Kalau tidak dihitung, maka *kafarat*nya hanya satu. Sebab para ulama sudah sepakat bahwa makan hasil buruan tersebut adalah perbuatan dosa.

Setelah membicarakan masalah tersebut dengan cukup detail, masih ada masalah lagi yang tersisa. *Pertama,* tentang beberapa binatang yang disamakan dengan binatang buruan. Dan *kedua,* tentang binatang-binatang buruan yang bukan termasuk jenis binatang yang diburu.

Di antara dasar dalam pembahasan ini ialah riwayat hadits dari Umar bin al-Khathab, bah-

wa ia memutuskan bahwa orang berihrâm yang membunuh seekor biawak ia harus membayar *kafarat* berupa seekor kambing *kibasy*. Jika ia membunuh seekor kijang ia harus membayar *kafarat* berupa kambing biasa. Jika ia membunuh seekor kelinci ia harus membayar *kafarat* berupa seekor anak kambing.[1967]

Yang dimaksud dengan kambing biasa ialah yang sudah pernah beranak atau yang sudah punya anak sebesar dia. Dan yang dimaksud dengan anak kambing ialah yang sudah bisa makan dan sudah tidak menyusui.

Ada yang disanggah oleh Imam Malik tentang hadits tadi. Katanya, *kafarat* membunuh seekor kelinci tidak cukup seperti keputusan Umar tersebut. *Kafarat*nya harus binatang yang bisa dijadikan tebusan *dam* dan kurban, yaitu seekor anak kambing yang sudah dewasa atau yang lebih besar lagi, atau anak unta, atau anak sapi yang sudah dewasa atau yang lebih besar lagi. Dasar yang digunakan oleh Imam Malik ialah firman Allah *Ta'âla* surat al-Maa-idah ayat 96, *"Sebagai hadyu yang dibawa sampai ke Ka'bah."*

Para ulama sepakat bahwa *kafarat* minimal berupa seekor anak kambing yang sudah dewasa, anak sapi atau anak unta yang sudah dewasa. Kata Imam Malik, membunuh binatang buruan yang masih kecil, sama hukumnya dengan membunuh binatang buruan yang sudah besar.[1968] Kata Imam Syafi'i, *kafarat* membunuh seekor burung unta yang sudah besar ialah seekor unta yang sudah besar. Pendapat ini mengacu pada pendapat Umar, Utsman, Ali, dan Ibnu Mas'ud.[1969] Alasannya, karena itulah hakikat kesepadanan. Katanya lagi, *kafarat* membunuh seekor burung unta yang masih kecil ialah seekor anak unta yang sudah tidak menyusui. Dan kata Imam Abu Hanifah, *kafarat* harus berdasarkan standar nilai atau harga yang seimbang.

Para ulama berbeda pendapat tentang orang berihrâm yang membunuh seekor burung merpati Mekah dan lainnya. Kata Imam Malik, jika yang dibunuh merpati Mekah, dendanya berupa seekor kambing dewasa, dan jika yang dibunuh merpati non-Mekah, dendanya berupa seekor anak kambing yang sudah dewasa.[1970] Jika yang dibunuh merpati non Mekah, pendapat Ibnu al-Qasim ada dua versi. *Versi pertama*, dendanya seekor kambing, sama seperti kalau yang dibunuh adalah merparti Mekah. *Versi kedua*, dendanya sama seperti membunuh merpati dalam keadaan tidak sedang berihrâm. Kata Imam Syafi'i, denda membunuh merpati Mekah ialah seekor kambing, dan denda membunuh merpati non-Mekah ialah seharga burung yang dibunuh.[1971] Kata Dawud, binatang buruan yang tidak ada padanannya dengan ternak, tidak ada *kafarat*nya[1972], kecuali burung merpati yang dendanya berupa seekor kambing. Dawud mungkin mengklaim hal itu berdasarkan kesepakatan para ulama, karena itulah yang diriwayatkan dari Umar bin al-Khathab dan ini tidak disanggah oleh sahabat-sahabat lainnya.[1973]

1967 Diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha`* bersumber dari Jabir. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/20.

1968 Lihat, *al-Kâfî* I/241.

1969 Lihat, *al-Majmû'* VII/279. Ini pendapat Ibnu Umar, Atha', ats-Tsauri, Imam Ahmad, dan Abu Tsaur. Lihat, *al-Mughnî* II/512.

1970 Lihat, *al-Kâfî* I/242.

1971 Kata an-Nawawi, semua ulama sepakat atas pendapat ini, termasuk merpati Mekah. Lihat, *al-Majmû'* VII/271. Jadi, apa yang dikemukakan oleh penulis bahwa yang berlaku hanya merpati non-Mekah saja tadi perlu ditinjau kembali. Demikian pendapat Utsman bin Affan, Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Nafi' bin Abdul Harits, Atha' bin Abu Rabbah, Urwah bin az-Zubair, Qatadah, Imam Ahmad, Ishak, dan Abu Tsaur. Kata Imam Malik, jika yang dibunuh merpati *tanah haram*, dendanya ialah seekor kambing. Dan jika yang dibunuh merpati *tanah halal*, dendanya ialah nilainya. Ibrahim an-Nakha'i, az-Zuhri, dan Imam Abu Hanifah setuju pada pendapat ini.

1972 Lihat, *al-Mughnî* oleh Ibnu Qudamah II/515.

1973 Hal itu diriwayatkan dari Ibnu Umar, Nafi' bin Abdul Harits, dan Ibnu Abbas *radhiyallahu 'anhuma*. Lihat, *al-Majmû'* VII/265. Juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/568. Diriwayatkan oleh Imam Syafi'i dari Ibnu Umar. Lihat, at-Talkhîsh. Kata Imam Abu Hanifah, Abu Yusuf, dan Muhammad, membayar nilainya. Demikian pula dengan burung pipit dan burung-burung lainnya. Lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* II/1258.

Pendapat yang dikutip dari Atha' menyatakan, bahwa denda membunuh seekor burung apa pun ialah seekor kambing.

Para ulama berbeda pendapat tentang denda orang ber*ihrâm* yang mengambil atau merusak telur burung unta.[1974] Menurut Imam Malik, berupa sepersepuluh harga unta. Menurut Imam Abu Hanifah, berupa seharga telur tersebut. Pendapat Imam Syafi'i sama seperti pendapat Imam Abu Hanifah.[1975] Demikian pula dengan Abu Tsaur.

Kata Imam Abu Hanifah, jika di dalam telor tersebut sudah ada anak yang siap hidup, dendanya sama dengan membunuh seekor burung unta yang sudah dewasa.[1976] Tetapi Abu Tsaur mensyaratkan anak burung tersebut keluar dalam keadaan hidup lalu mati.

Diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib bahwa tentang telur burung unta ia memutuskan untuk menyuruh mengawinkan unta pejantan dengan unta betina.[1977] Jika sudah jelas kalau perkawinan tersebut berhasil, maka embrio (bakal anak) dalam rahim unta betina tersebut sebagai *kafarat*nya, tanpa harus menanggung risiko keguguran kehamilan. Menurut Atha', denda bagi orang yang mempunyai seekor unta, adalah seperti pendapat Ali bin Abu Thalib. Dan denda bagi orang yang tidak mempunyai unta, ialah untuk setiap telur burung unta senilai dua *dirham*. Kata Abu Umar, diriwayatkan dari Ibnu Abbas, dari Ka'ab bin Ujra, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Denda atas pelanggaran mengambil telor burung unta yang dilakukan oleh orang yang sedang ber*ihrâm* ialah senilai harganya."[1978]

Dari satu sisi hadits ini tidak kuat. Pendapat yang dikutip dari Ibnu Mas'ud menyatakan, dendanya seharga telurnya. Katanya, tetapi hadits yang menerangkan hal ini *dha'if.*[1979]

Sebagian besar ulama berpendapat, orang ber*ihrâm* yang membunuh seekor belalang dikenakan denda. Tetapi mereka berbeda pendapat tentang denda yang wajib dibayarkan. Menurut Umar *radhiyallahu 'anhu*, dendanya ialah segenggam makanan. Imam Malik setuju pada pendapat ini.[1980] Menurut Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya, dendanya berupa kurma. Ini sudah melebihi harga seekor bela-

---

1974 Lihat, *al-Kâfî* I/242.

1975 Lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* II/1269, dan *al-Majmû'* VII/267. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/416. Kata Ibnu Abbas, dendanya ialah seharga telur yang dirusak. Ini pendapat yang juga dikutip dari Ibnu Umar, Ibnu Mas'ud, Ibrahim an-Nakha'i, az-Zuhri, Imam Syafi'i, dan Abu Tsaur.

1976 Lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* II/1269. Kata Imam Ahmad, orang yang memecahkan telur yang embrionya sudah menetas dan hidup, ia tidak menanggung denda sama sekali. Dan jika kemudian mati, ia wajib membayar denda berupa seekor embrio. Lihat, *al-Mughnî* II/516.

1977 Ada pun *atsar* Ali yang diriwayatkan oleh Ibnu Abu Syaibah dalam Mushannaf Ibni Abi Syaibah ialah, "*Sesungguhnya seseorang mengendarai untanya yang menginjak beberapa butir telur burung unta. Ia bertanya kepada Ali, dan dijawab, 'Untuk setiap butir telur, dendanya ialah janin unta.' Ia lalu menemui Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam dan menceritakan jawaban Ali tersebut kepada beliau. Beliau bersabda, 'Ia sudah menjawab seperti yang kamu dengar sendiri. Untuk setiap butir telur kamu harus berpuasa sehari, atau memberi makan orang miskin.'*" Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/124. Begitu pula yang diriwayatkan oleh al-Baihaqi. Lihat, *Sunan Al Baihaqî* V/208.

1978 Hadits yang diriwayatkan oleh Abdurrazaq dari Ibnu Abbas dari Ka'ab bin Ujrah sama seperti yang dikemukakan oleh penulis. Demikian pula yang diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dari Ibrahim bin Abu Yahya, dan dinilai *dha'if* oleh Ibnu Al-Qathan. Katanya, karena di dalam *isnâd*nya terdapat nama Husain bin Abdullah bin Ubaidillah bin Abbas, seorang perawi yang *dha'if*. Bahkan ada yang mengatakan, jika yang dimaksud itu Ibrahim bin Abu Yahya al-Aslami, ia adalah seorang perawi yang pendusta. Juga diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dalam *Sunan ad-Daruquthnî*, dan oleh ath-Thabarani dalam *Mu'jam at-Thabaranî* dari Abu al-Mahzam dari Abu Hurairah dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* .....Kata Ibnu al-Qathan, Abu al-Muhazim adalah seorang perawi yang *dha'if*. Ali bin Gharab biasa meriwayatkan hadits *mu'an'an* darinya. Disebutkan dalam kitab *at-Tanqîh*, nama asli Abu al-Muhazim ialah Yazid bin Abu Sufyan yang menurut an-Nasa`i adalah seorang perawi yang haditsnya diabaikan. Kata ad-Daruquthni, ia seorang perawi yang sangat *dha'if*. Dan kata Ibnu Hibban dalam kitabnya *ad-Dhu'afa'*, ia sering melakukan kesalahan. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/126. Juga diriwayatkan oleh al-Baihaqi dari Ibnu Abbas. Lihat, *Sunan al-Baihaqî* V/208.

1979 Kata az-Zailai'i, diriwayatkan oleh Ibnu Abu Syaibah dan Abdurrazaq dari jalur *sanad* yang berbeda. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/135.

1980 Lihat, *asy-Syarh al-Kabîr* berikut catatan pinggirnya oleh ad-Dasuqi II/74

lang.[1981] Menurut Imam Syafi'i, dendanya semisal harga belalang. Abu Tsaur setuju pada pendapat Imam Syafi'i. Tetapi ia menambahkan, satu takar kurma atau makanan yang lain sudah dianggap cukup.[1982] Menurut Ibnu Abbas, dendanya berupa kurma. Sama seperti pendapat Imam Abu Hanifah. Menurut Rabi'ah, dendanya satu *sha'* makanan. Ini pendapat yang langka. Menurut Ibnu Umar, dendanya seekor kambing kecil. Ini juga pendapat yang langka. Demikian *kafarat* atau denda atas pelanggaran membunuh seekor belalang.

Para ulama sepakat bahwa semua binatang buruan darat haram dibunuh oleh orang yang sedang ber*ihrâm*, kecuali lima jenis binatang yang disebutkan dalam *nash* hadits. Tetapi mereka berbeda pendapat tentang binatang-binatang yang boleh disamakan dengannya. Mereka juga sepakat, binatang buruan laut halal dimakan oleh orang yang ber*ihrâm*. Yang diperselisihkan oleh mereka ialah jenis binatang yang dianggap bukan binatang laut. Itu semua berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Maa-idah ayat 96:

أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۖ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ۗ ﴿٩٦﴾

"Dihalalkan bagimu binatang buruan laut dan makanan (yang berasal) dari laut sebagai makanan yang lezat bagimu, dan bagi orang-orang yang dalam perjalanan dan diharamkan atasmu (menangkap) binatang buruan darat, selama kamu dalam ihrâm."

Kami akan mengemukakan kesepakatan dan perselisihan para ulama tentang kedua jenis binatang tersebut. Disebutkan dalam hadits yang bersumber dari Ibnu Umar dan lainnya, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

لَيْسَ عَلَى الْمُحْرِمِ جُنَاحٌ فِي قَتْلِهِنَّ الْغُرَابُ وَالْحِدْأَةُ وَالْعَقْرَبُ وَالْفَأْرَةُ وَالْكَلْبُ الْعَقُوْرُ

"Orang yang sedang berihrâm tidak apa-apa membunuh binatang-binatang yang menggganggu yaitu burung gagak, serangga penyengat, kalajengking, tikus, dan anjing yang suka menggigit."[1983]

Para ulama sepakat dengan isi hadits itu. Menurut mereka, binatang-binatang yang disebutkan dalam hadits tadi halal dibunuh oleh orang yang sedang ber*ihrâm*, karena tidak termasuk binatang buruan yang terlarang, walaupun sebagian mereka ada yang mengajukan beberapa syarat tertentu.

1981 Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1254.

1982 Kata an-Nawawi, menurut kami orang *ihrâm* yang membunuh seekor belalang harus d denda. Ini pendapat Umar, Utsman, Ibnu 'Abbas, dan Atha'. Kata al-Abdari, ini adalah pendapat semua ulama, kecuali Abu Sa'id al-Ustukhri yang mengatakan, ia sama sekali tidak didenda, sebagaimana yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari Ka'ab Al Ahbar dan Urwah bin az-Zubair. Kata mereka, kalau yang dibunuh binatang laut, maka tidak ada dendanya. Mereka berpedoman pada hadits Abu al-Muhazim dari Abu Hurairah, ia bercerita, kami mendapatkan sebuah sarang belalang. Lalu seseorang yang sedang *ihrâm* memukul dengan cemetinya. Karena tindakan ini diprotes oleh teman-temannya, ia lalu menceritakan hal itu kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Tetapi beliau bersabda, *"Sesungguhnya itu termasuk binatang buruan laut."* Diriwayatkan oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan lainnya. Mereka sepakat hadits ini *dha'if*, karena di dalam *isnâd*nya terdapat nama Abu al-Muhazim seorang perawi yang *dha'if.* Diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Maimun bin Jaban dari Abu Rafi' dari Abu Hurairah dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* beliau bersabda, *"Belalang itu termasuk binatang buruan laut."* Kata Abu Dawud, Abu al-Muhzim adalah perawi yang *dha'if.* Kedua versi riwayat haditsnya tadi juga *dha'if.* Kata al-Baihaqi dan lainnya, Maimun bin Jaban adalah seorang perawi yang tidak terkenal.
Imam Syafi'i berikut murid-muridnya dan al-Baihaqi berpedoman pada hadits dari Abdullah bin Abu Ammar, ia berkata, "Bersama Mu'adz bin Jabal dan Ka'ab bin Al Ahbar aku bergabung dengan beberapa orang yang sedang *ihrâm*....."
Diriwayatkan oleh al-Baihaqi dari al-Qasim bin Muhammad, ia bercerita, ketika sedang duduk bersama Ibnu Abbas, tiba-tiba muncul seseorang yang sedang *ihrâm* dan bertanya kepadanya tentang seekor belalang yang ia bunuh. Ibnu Abbas menjawab, *"Anda harus membayar denda berupa makanan pokok."* Lihat, *al-Majmû'* VII/206.

1983 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim dari hadits Ibnu Umar. Dalam riwayat Muslim bersumber dari Ibnu Umar disebutkan, ia berkata, *"Salah seorang istri Nabi shallallahu alaihi wa sallam kepadaku bahwa beliau menyuruh untuk membunuh anjing..."* Ia menambahkan, *"...dan ular."* Katanya, demikian pula dalam shalat. Lihat, *at-Talkhîsh* II/275.

Para ulama berbeda pendapat dalam memahami hadits tadi, apakah yang dimaksud hanya jenis binatang seperti yang disebutkan itu, atau semua jenis binatang yang memiliki sifat-sifat yang sama? Kata Imam Malik, anjing yang suka menggigit seperti yang disebutkan dalam hadits tadi meliputi semua binatang buas yang tidak mengganggu.[1984] Jadi, sekalipun termasuk buas namun tidak mengganggu, maka tidak boleh dibunuh. Begitu juga binatang buas yang masih kecil yang tidak mengganggu. Berdasarkan kesepakatan para ulama, ular dan anjing hitam yang galak boleh dibunuh, berdasarkan riwayat hadits dari Abu Sa'id al-Khudri, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

يُقْتَلُ الْأَفْعَى وَالْأَسْوَدُ

"Ular dan anjing hitam boleh dibunuh."[1985]

Kata Imam Malik, tokek tidak boleh dibunuh.[1986] Meskipun ada beberapa hadits *mutawâtir* yang memperbolehkan membunuhnya, tetapi bersifat mutlak, bukan untuk orang yang sedang ber*ihrâm*. Kata Imam Abu Hanifah, yang dimaksud anjing yang suka menggigit seperti yang disebutkan dalam hadits tadi ialah anjing ataupun serigala yang memangsa manusia. Dan kata sebagian ulama, burung gagak yang boleh dibunuh ialah yang berwarna belang (hitam putih). Ini termasuk pendapat yang kontroversial.

Kata Imam Syafi'i, lima binatang yang disebutkan dalam hadits tadi ialah setiap binatang yang haram dimakan.[1987] Alasannya, karena binatang yang diharamkan atas orang yang sedang ber*ihrâm*, berarti halal bagi saat di luar *ihrâm*. Dan binatang yang halal dimakan tidak boleh dibunuh oleh orang yang sedang ber*ihrâm* berdasarkan *ijmâ'*, karena ada larangan dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* untuk memburu binatang-binatang ternak.

Menurut Imam Abu Hanifah, anjing yang suka menggigit yang disebutkan dalam hadits tadi mencakup semua binatang buas yang galak, di samping anjing galak yang memakan manusia.

Para ulama berbeda pendapat tentang membunuh kumbang yang suka menyengat. Sebagian mereka menyamakannya dengan kala. Se-

---

1984 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 144.

1985 Yang diriwayatkan oleh Muslim ialah, *"Ada lima binatang buas yang boleh dibunuh di tanah dalam dan di tanah haram ....."* Ditambahkan, "..... dan ular." Katanya, juga dalam shalat. Hadits ini diriwayatkan dari Ibnu Umar. Juga diriwayatkan oleh Muslim dari Ibnu Mas'ud *radhiyallahu 'anhu*, *"Ketika di Mina sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam menyuruh untuk membunuh ular....."* Hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Dawud dan lainnya dari Abu Sa'id al-Khudri. Lihat, *at-Talkhîsh* II/275. Lihat, *Nashb ar-Râyah* III/126. Dan lihat, *al-Muwatha`*.

1986 Lihat, *al-Kâfî* I/240.

1987 Kata al-Abdari, seperti yang dikutip oleh an-Nawawi, binatang itu dua jenis; ada yang piaraan, dan ada yang liar. Berdasarkan kesepakatan para ulama, orang yang sedang *ihrâm* boleh membunuh binatang piaraan. Tetapi ia haram membunuh binatang liar yang boleh dimakan, atau yang lahir dari binatang yang boleh dimakan. Binatang liar yang tidak boleh dimakan atau yang lahir dari binatang yang tidak boleh dimakan, menurut pendapat kami, Imam Ahmad, Dawud, dan Imam Abu Hanifah, dikenakan denda, kecuali terhadap serigala. Kata Ibnu al-Mundzir, diriwayatkan sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Ada lima jenis binatang yang tidak mengapa membunuhnya dalam ihrâm; yakni burung gagak, tikus, kala, anjing yang suka menggigit."* Yang menjadikan lahiriah hadits ini sebagai dasar ialah ats-Tsauri, Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan Ishak. Tetapi Ahmad tidak memasukkan tikus. Termasuk anjing yang suka menggigit ialah binatang apa yang suka menggigit dan memangsa manusia seperti singa, harimau, serigala, dan lain sebagainya. Untuk membunuh yang tidak memangsa, dikenakan *fidyah*. Kata ulama-ulama rasionalis, jika seseorang membunuh serigala karena membela diri, maka tidak ada kewajiban denda. Dan jika bukan karena alasan itu, ia wajib mengganti nilainya. Mereka sepakat, boleh membunuh ular. Dan sebagian besar mereka memperbolehkan membunuh burung gagak saat sedang *ihrâm*. Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Ahmad, Ishak, dan Abu Tsaur setuju pada pendapat ini.
Sebagian besar ulama memperbolehkan membunuh tikus, dan tidak ada dendanya. Kecuali menurut pendapat Ibrahim an-Nakha'i yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir. Ia melarang orang yang sedang *ihrâm* membunuhnya. Kata Ibnu al-Mundzir, para ulama sepakat jika seekor serigala menyerang seseorang, lalu orang itu membunuhnya, ia tidak terkena sanksi sama sekali. Tetapi kalau ia yang menyerang serigala, mereka berbeda pendapat. Kata Mujahid, Ibrahim an-Nakha'i, asy-Syu'bi, ats-Tsauri, Imam Ahmad, dan Ishak, ia tidak boleh membunuhnya. Sementara Atha', Amr bin Dinar, Imam Syafi'i, dan Abu Tsaur berpendapat sebaliknya. Ibnu al-Mundzir setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Majmû'* VII/207.

bagian yang lain tidak menyamakannya dengan kalajengking, karena kekuatan sengatnya lebih lemah.

Alhasil, hadits tadi mencakup ketentuan tentang binatang yang menyakiti atau yang suka mengganggu. Kalau hadits tadi dipahami memiliki pengertian umum, maka mencakup semua binatang yang memiliki ciri-ciri seperti ciri-ciri lima jenis binatang yang disebutkan dalam hadits tadi. Tetapi kalau hadits tadi dipahami memiliki pengertian khusus, maka hanya terbatas pada lima jenis binatang yang disebutkan dalam hadits tadi saja.

Kata sebagian ulama, burung gagak yang boleh dibunuh oleh orang yang sedang *ihrâm* ialah yang berwarna belang (hitam putih), berdasarkan hadits *shahîh* yang diriwayatkan dari Aisyah *radhiyallahu 'anha*, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

خَمْسٌ يُقْتَلْنَ فِي الْحَرَمِ، فَذَكَرَ فِيْهِ: اَلْغُرَابَ الْأَبْقَعَ

"Ada lima jenis binatang yang boleh dibunuh ..... dan disebutkan, burung gagak belang."[1988]

Ibrahim an-Nakha'i berpendapat, orang yang berihrâm dilarang membunuh binatang buruan, kecuali tikus.[1989] Ini pendapat yang kontroversial. Para ulama sepakat, ikan adalah binatang buruan laut, dan semua binatang yang hidup di laut boleh diburu oleh orang yang sedang berihrâm serta boleh dimakan.

Para ulama berbeda pendapat tentang binatang selain ikan. Menurut sebagian mereka, untuk memakannya harus disembelih terlebih dahulu, maka bukan termasuk binatang buruan laut. Mereka memang sepakat bahwa semua binatang yang di laut boleh diburu. Yang mereka perselisihkan ialah jenis binatang amfibi. Bagaimana status hukumnya? Menurut mayoritas mereka, bagi yang hidupnya lebih banyak didarat termasuk binatang darat, dan bagi yang hidupnya lebih banyak di air termasuk binatang air.

Menurut mayoritas ulama, burung yang bisa hidup di air, dihukumi binatang darat. Pendapat yang dikutip dari Atha' menyatakan bahwa burung yang bisa terbang di air dihukumi tergantung di mana ia lebih banyak menghabiskan hidupnya.[1990]

Para ulama berbeda pendapat tentang orang berihrâm yang merusak tanaman *tanah haram*, apakah ia wajib membayar *kafarat* atau tidak? Kata Imam Malik, hukumnya berdosa. Tetapi ia tidak wajib membayar *kafarat*, karena ada larangan tentang hal itu.[1991] Menurut Imam Syafi'i, jika yang dirusak pohon besar, dendanya seekor sapi. Dan jika kecil, dendanya seekor kambing.[1992] Menurut Imam Abu Hanifah, jika pohon yang dirusak itu tanaman manusia, maka tanpa denda. Apabila pohon yang dirusak tumbuh sendiri secara alami, dendanya senilai seharga pohon itu.[1993]

1988 Ini redaksi hadits yang diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Aisyah. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/126.

1989 Sudah kami kemukakan, seperti yang dikutip oleh an-Nawawi.

1990 Kata Ibnu Qudamah, untuk binatang yang biasanya hanya bisa hidup di air seperti ikan dan lain sebagainya, semua ulama sepakat. Sementara untuk binatang yang tidak biasa hidup di darat seperti kepiting dan sebagainya, hukumnya sama seperti ikan, yakni tidak ada sanksi. Tetapi kata Atha', ada sanksi. Tentang burung air, menurut sebagian besar ulama ada sanksinya. Di antara mereka ialah al-Auza'i, Imam Syafi'i, dan lainnya. Lihat, *al-Mughnî* II/508.

1991 Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy Syar'iyyah*, hal. 150.

1992 Kata Imam Syafi'i dan murid-muridnya, ia wajib menanggung pohon (mengganti kerusakannya). Jika pohonnya berukuran besar, maka tanggungannya ialah seekor sapi, atau boleh seekor unta. Dan jika tidak besar, cukup seekor kambing. Untuk denda berupa seekor kambing harus besar atau yang sedang. Kalau terlalu kecil, sebaiknya diganti dengan nilai pohon tersebut. Ini pendapat Imam Ahmad.
Kata Imam Abu Hanifah, untuk pohon yang ditanam oleh manusia, hukumnya tidak haram. Tetapi untuk yang tumbuh sendiri, hukumnya haram. Kata Imam Malik, Abu Tsaur, dan lainnya, hukumnya haram. Tetapi tidak ada tanggungan bagi pelakunya. Lihat, *al-Majmû'* VII/296, 411.

1993 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/649.

Perbedaan pendapat tersebut tergantung jawaban atas pertanyaan, apakah tanaman bisa di*qiyâs*kan dengan binatang mengingat keduanya sama-sama dilarang oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam:*

لَا يُنَفِّرُ صَيْدُهَا وَلَا يُعْضَدُ شَجَرُهَا

"Binatang Mekah tidak boleh diburu, dan pohonnya tidak boleh ditebang."[1994]

Demikianlah pembahasan tentang masalah-masalah yang terkait dengan membunuh binatang buruan. Berikutnya ialah tentang mencukur rambut sebelum waktunya.

Berdasarkan kesepakatan para ulama, orang ber*ihrâm* yang mencukur atau memotong rambut kepala sebelum waktunya karena ada penyakit dikepalanya, ia wajib membayar *fidyah*, karena ada dalil ayat Al-Qur'an dan sunnah yang menerangkan hal itu. Dalil Al-Qur'an ialah firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 196:

فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴿١٩٦﴾

"Jika ada diantaramu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur), maka wajiblah atasnya berfid-yah, yaitu: berpuasa atau bersedekah atau berkurban."

Dalil sunnah ialah hadits Ka'ab bin Ujrah:

أَنَّهُ كَانَ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُحْرِمًا، فَآذَاهُ الْقُمَّلُ فِي رَأْسِهِ، فَأَمَرَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ: صُمْ أَوْ أَطْعِمْ سِتَّةَ مَسَاكِيْنَ مُدَّيْنِ لِكُلِّ إِنْسَانٍ، أَوْ أَنْسِكْ بِشَاةٍ، أَيَّ ذَلِكَ فَعَلْتَ أَجْزَأَ عَنْكَ

Sesungguhnya ia pernah berihrâm bersama Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam. Karena rambut kepalanya terganggu oleh kutu, maka beliau menyuruhnya untuk mencukur rambutnya seraya bersabda, "Berpuasalah selama tiga hari atau berilah makan enam orang miskin masing-masing dua mud, atau sembelihlah seekor kambing. Jika kamu melakukan hal itu, maka sudah mencukupimu."[1995]

Pembahasan tentang firman Allah ini meliputi, siapa yang wajib membayar *fidyah* dan yang tidak? Kalau wajib membayar *fidyah*, berupa apa? Kenapa *fidyah* diwajibkan? Kepada siapa *fidyah* diberikan? Kapan dan di mana fidyah diwajibkan?

Tentang siapa yang wajib membayar *fidyah* dan yang tidak, para ulama sepakat bahwa yang wajib membayar *fidyah* adalah orang yang menghilangkan penyakit karena terpaksa de-

---

1994 Diriwayatkan oleh Imam enam dalam kitab-kitab mereka bersumber dari Abu Hurairah, ia bercerita, ketika Allah menolong Rasul-Nya menaklukkan Mekah, beliau berdiri berpidato di tengah-tengah para sahabat. Setelah memanjatkan puja puji kepada Allah, beliau bersabda, *"Sesungguhnya Allah telah menahan pasukan gajah memasuki Mekah, dan menguasakannya kepada Rasul-Nya serta orang-orang mukmin. Sesungguhnya Mekah dihalalkan untukku sesaat dari siang hari, kemudian menjadi haram sampai hari kiamat nanti. Pohonnya tidak boleh ditebang, binatang buruannya tidak boleh diburu..."* Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/142. Dan lihat, *at-Talkhîs* II/279.

1995 Hadits Ka'ab bin Ujrah ini diriwayatkan oleh Imam enam dalam kitab-kitab mereka; sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* mendapati ia di Hudaibiyah sebelum ia memasuki Mekah. Saat itu ia masih dalam keadaan *ihrâm*. Ia sedang berada di dekat tungku, dan kutu-kutu tampak beterbangan di depannya. Beliau bertanya, *"Apakah serangga-serangga itu mengganggumu?"* Ia menjawab, *"Ya."* Beliau bersabda, *"Cukurlah rambutmu. Dan berikan makan tiga sha' kepada enam orang miskin, atau berpuasalah tiga hari, atau sembelihlah seekor kambing."* Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/124.
Ka'ab bin Ujrah *radhiyallahu 'anhu* adalah seorang sahabat alias Abu Muhammad. Ada yang mengatakan, alias Abu Abdullah. Dan ada yang mengatakan, ia adalah Abu Ishak alias Ka'ab bin Ujrah bin Umayyah bin Ady bin Ubaid bin al-Harits bin Amr bin Auf bin Ghanam bin Sawad bin Mari bin Arasyah bin Amir, seorang sekutu kaum Anshar. Ia baru masuk Islam belakangan. Ia ikut dalam hadir dalam peristiwa Bai'at Ar Ridhwan dan lainnya. Ia telah meriwayatkan empat puluh tujuh hadits. Dua diantaranya disepakati oleh Bukhâri dan Muslim. Ia tinggal di Kifah, dan meninggal dunia di Madinah pada tahun lima puluh satu atau lima puluh dua atau lima puluh tiga, dalam usia tujuh puluh tujuh tahun. Ada yang mengatakan, dalam usia tujuh puluh enam tahun. Lihat, *Tahdzîb al-Asmâ` wa ash-Shifât* II/68.

ngan mencukur rambut kepalanya, atau yang memotong kukunya, karena ada *nash* yang menjelaskannya. Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang menghilangkannya bukan karena alasan darurat. Kata Imam Malik, kalau bukan karena alasan darurat, wajib membayar *fidyah,* seperti yang dikemukakan dalam ayat di atas.[1996] Kata Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah, sanksi mencukur rambut kepala bukan karena alasan darurat hanya wajib membayar *dam* saja.[1997]

Mereka berselisih pendapat, apakah mencukur rambut kepala yang mewajibkan *fidyah* karena ada penyakit harus disyaratkan ada unsur kesegajaan atau meskipun karena lupa. Menurut Imam Malik, sengaja atau lupa, hukumnya sama. Imam Abu Hanifah, ats-Tsauri, dan al-Laits setuju pada pendapat ini.[1998] Dalam masalah ini Imam Syafi'i dalam salah satu versi pendapatnya dan ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri berpendapat, tidak ada *fidyah* atas orang yang lupa.[1999] Dalil ulama-ulama yang mewajibkan ada alasan darurat atau terpaksa ialah *nash* ayat tersebut. Dan argumen ulama-ulama yang tidak mensyaratkan adanya alasan darurat, ialah logika kalau atas orang yang karena terpaksa saja hal itu diwajibkan, apalagi atas orang yang tidak karena terpaksa.

Argumen ulama-ulama yang membedakan antara orang yang lupa dan orang yang sengaja dalam masalah ini, ialah hukum syariat yang membedakan antara sanksi pelanggaran karena lupa dan sanksi pelanggaran karena sengaja. Dan itu berlaku dalam banyak masalah. Juga berdasarkan dalil umum firman Allah *Ta'âla* surat al-Ahzab ayat 5:

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن
مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ۚ ﴿٥﴾

"Dan tidak ada dosa atasmu terhadap apa yang kamu khilaf padanya, tetapi (yang ada dosanya) apa yang disengaja oleh hatimu."

Dan juga berdasarkan dalil umum sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Dibebaskan dari umatku beban kesalahan yang diakibatkan karena khilaf dan lupa."*

Ulama-ulama yang tidak membedakan antara keduanya, mereka meng*qiyâs*kan pelanggaran tersebut dengan jenis ibadah-ibadah yang pelanggarannya sama antara disengaja dan lupa.

Perihal berupa apa fidyahnya, para ulama sepakat ada tiga jenis yang bisa dipilih yakni berpuasa, memberi makan orang misikin, atau menyembelih binatang kurban. Hal itu ber-

---

1996 Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 145.

1997 Kata an-Nawawi, menurut pendapat kami, *fidyah* atas pelanggaran mencukur rambut itu boleh memilih antara menyembelih seekor kambing, atau berpuasa tiga hari, atau memberikan makanan sebanyak tiga *sha'* untuk enam orang miskin masing-masing setengah *sha',* baik karena ada gangguan atau karena alasan lainnya. Kata Imam Abu Hanifah, jika karena ada uzur, maka boleh memilih. Tetapi jika karena alasan lain, maka harus membayar *dam.*
Lihat, *al-Majmû'* VII/225. Dengan demikian jelas bahwa dalam masalah ini pendapat Imam Syafi'i sama seperti pendapat Imam Malik.
Pendapat Imam Ahmad juga sama. Kata Ibnu Qudamah, hal ini berlaku bagi orang yang sengaja atau khilaf, dan bagi orang yang ada uzur atau bukan. Pendapat yang sama dikutip dari Imam Syafi'i dan ats-Tsauri. Tetapi juga ada yang mengatakan, bagi orang yang lupa tidak terkana *fidyah.* Ini pendapat Ishak dan Ibnu al-Mundzir. Katanya, dalam hal ini berlaku untuk orang yang ada uzur atau tidak, dan yang sengaja atau tidak. Ibnu Qudamah mengutip kesepakatan para ulama yang dikemukakan oleh Ibnu al-Munzdir tentang kewajiban membayar *fidyah* atas orang *iḥrâm* yang mencukur rambut tanpa ada alasan. Lihat, *al-Mughnî* II/492. Dan lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/642.

1998 Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`* I/642.

1999 Menurut pendapat yang *shaḥîḥ* dan sudah ditetapkan ialah wajib membayar *fidyah.* Tetapi menurut pendapat alternatif, tidak ada kewajiban membayar *fidyah.* Lihat, *al-Majmû'* VII/251. Kata Ibnu Hazm, orang yang sengaja mencukur rambutnya, walaupun hanya sebagian, tanpa ada uzur (halangan) dan sadar bahwa hal itu tidak boleh, berarti ia telah berbuat durhaka kepada Allah. Tetapi ia tidak wajib membayar *fidyah.* Soalnya yang diwajibkan oleh Allah membayar *kafarat* hanya orang yang mencukur rambutnya karena ada penyakit atau gangguan lainnya saja. *Fidyah* apa pun bentuknya tidak boleh diwajibkan kepada selain itu. Lihat, al-Mu*ḥalla* VII/215.

dasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 196:

فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴿١٩٦﴾

"Maka wajiblah atasnya berfid-yah, yaitu berpuasa atau bersedekah atau berkurban."

Menurut mayoritas ulama, yang diberi makan ialah enam orang miskin, dan binatang yang disembelih minimal seekor kambing.[2000] Pendapat yang dikutip dari al-Hasan, Ikrimah, dan Nafi' menyatakan, makanan diberikan kepada sepuluh orang miskin, dan puasanya selama sepuluh hari. Dalil yang digunakan pegangan oleh mayoritas ulama ialah hadits *shahîh* dari Ka'ab bin Ujrah. Argumen ulama-ulama yang menentukan *fidyah* berupa puasa selama sepuluh hari, mereka meng*qiyâs*kan dengan puasa *tamattu'*, dan menyamakan sanksi *fidyah* tersebut dengan sanksi memberi makan, di samping berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Maaidah aya 95 yang menerangkan tentang sanksi atas pelanggaran berburu pada saat berihrâm:

أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا ﴿٩٥﴾

"atau berpuasa seimbang dengan makanan yang dikeluarkan itu."

Tentang berapa jatah yang diterima oleh masing-masing enam orang miskin yang telah disinggung dalam *nash*, dalam hal ini para ulama ahli fiqih berbeda pendapat, karena adanya beragam hadits yang menerangkan tentang *fidyah* memberi makan dan *kafarat-kafarat* lainnya. Menurut Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Abu Hanifah, setiap orang miskin mendapat jatah dua *mud* standar *mud* Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*.[2001] Pendapat yang dikutip dari ats-Tsauri menyatakan, jika berupa gandum gilingan setiap orang miskin mendapat setengah *sha'*, dan jika berupa kurma atau gandum yang belum digiling, atau anggur kering, setiap orang miskin mendapat satu *sha'*.[2002] Konon Imam Abu Hanifah berpendapat yang sama. Dan itulah inti masalah *kafarat*.

3. Hukum Orang yang Memotong Rambut dan Kuku Sebelum Waktunya

Perihal penyakit yang menyebabkan kewajiban membayar *fidyah*, para ulama sepakat bahwa yang mencukur rambut kepalanya karena terpaksa ialah orang yang menderita sakit di kepalanya atau karena ada kutu di kepalanya. Menurut Ibnu Abbas, contoh sakit di kepala ialah luka atau bisul. Dan gangguan di kepala ialah kutu dan sejenisnya. Menurut Atha', sakit di kepala ialah pening atau pusing. Dan gangguan di kepala ialah kutu dan sejenisnya. Menurut mayoritas ulama, semua yang mencegah orang berihrâm dari mengenakan pakaian berjahit, mencukur rambut, dan memotong kuku, jika dilanggar maka harus dibayar dengan *fidyah*. Tetapi mereka memperselisihkan tentang ben-

2000 Ini yang dikatakan oleh Mujahid, Abu Mujliz, Imam Syafi'i, Imam Malik, Imam Ahmad, dan Imam Abu Hanifah. Kata al-Hasan, Ikrimah, dan Nafi', puasa sepuluh hari, dan memberi sedekah sepuluh orang miskin. Hal itu juga dikutip dari ats-Tsauri dan Imam Abu Hanifah. Kata mereka, jika berupa gandum cukup setengah *sha'* untuk setiap orang miskin. Dan jika berupa kurma atau sya'ir masing-masing satu *sha'*. Lihat, *al-Mughnî* II/95.

2001 Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/495. Dan juga pendapat Imam Syafi'i dan Imam Malik. Lihat, *al-Umm* II/518. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* I/644. Dan lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/284.
Kata an-Nawawi, menurut pendapat kami, jika seseorang mencukur minimal tiga helai rambut, ia wajib membayar *fidyah* secara penuh. Kata Imam Abu Hanifah, jika mencukur sepempatnya ia wajib membayar *dam*, dan jika kurang dari itu maka tidak terkena sanksi apa pun. Ada yang mengatakan, ia harus bersedekah satu *sha'* berupa makanan apa pun. Tetapi jika berupa gandum cukup setengah *sha'* saja. Kata abu Yusuf, jika yang dicukur separohnya maka wajib membayar *dam*. Kata Imam Malik, jika yang dicukur bagian rambut yang terkena penyakit, wajib membayar *dam*. Imam Ahmad memiliki dua versi pendapat. Yang pertama seperti pendapat kami. Dan yang kedua, yang dicukup menimal empat helai rambut. Alasan Imam Malik, tiga helai adalah jumlah minimal untuk menghilangkan gangguan. Alasan Imam Abu Hanifah, karena status empat halai rambut sama seperti seluruhnya. Sementara alasan teman-teman kami ialah firman Allah *Ta'ala*, "*Dan janganlah kamu cukur rambutmu.*" Yang disebut mencukur minimal tiga helai. Lihat, *al-Majmû'* VII/225. Dan lihat, *al-Mughnî* oleh Ibnu Qudamah II/492.

2002 Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/284.

tuk *fidyah*nya, apakah menyembelih binatang kurban, atau memberi makan orang-orang miskin. Dan dalam hal-hal seperti itu mereka tidak membedakan antara yang karena alasan darurat atau bukan. Demikian pula dengan masalah memakai wewangian.[2003]

Menurut sebagian ulama, memotong kuku tidak mewajibkan membayar apa pun. Menurut sebagian yang lain, memotong kuku wajib membayar *dam*. Dan menurut Ibnu al-Mundzir, berdasarkan kesepakatan para ulama, yang termasuk dilarang atas orang yang berihrâm ialah memotong kuku.

Para ulama berselisih pendapat tentang orang yang memotong kuku dari sebagian jarinya saja. Kata Imam Syafi'i dan Abu Tsaur, jika orang yang berihrâm hanya memotong satu kuku saja, ia harus memberi makan satu orang miskin. Jika memotong dua kuku, ia harus memberi makan dua orang miskin. Tetapi jika ia memotong tiga kuku, ia wajib membayar *dam*. Menurut salah satu versi pendapat Imam Abu Hanifah, tidak ada kewajiban membayar *fidyah* sama sekali, meskipun ia memotong semua kuku. Kata Abu Muhammad bin Hazm, orang yang berihrâm boleh memotong kuku tanpa harus membayar *fidyah*. Yang diwajibkan membayar *fidyah* ialah mencukur rambut kepala karena ada uzur, sebagaimana yang telah ditetapkan dalam *nash*. Ini adalah pendapat yang kontroversial.

Para ulama sepakat atas larangan orang yang berihrâm mencukur rambut kepala. Tetapi mereka berbeda pendapat jika yang dicukur adalah rambut yang ada di bagian-bagian anggota tubuh yang lain. Menurut mayoritas ulama, wajib membayar *fidyah*. Dan menurut Dawud, tidak wajib membayar *fidyah*.[2004]

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang mencabut sehelai atau dua helai rambut yang ada di kepala atau yang ada di anggota-anggota tubuh yang lain. Kata Imam Malik, mencabut rambut yang jumlahnya hanya sedikit tidak mewajibkan membayar *fidyah*, kecuali dengan maksud untuk menghilangkan penyakit.[2005] Kata al-Hasan, *fidyah* mencabut sehelai rambut ialah satu *mud* makanan, dua helai dua *mud*, dan tiga helai wajib membayar *dam*. Imam Syafi'i dan Abu Tsaur setuju pada pendapat ini.[2006] Kata Abdul Malik, salah seorang murid Imam Malik, mencabut rambut yang hanya sedikit, *fidyah*nya memberi makan kepada orang miskin. Jika yang dicabut banyak, *fidyah*nya menyembelih binatang kurban.

Ulama-ulama yang menganggap larangan atas orang yang berihrâm mencukur rambut kepala sebagai ibadah, mereka menyamakan antara mencabut rambut dalam jumlah yang banyak dengan jumlah yang sedikit. Tetapi ulama-ulama yang menganggapnya sebagai upaya menjaga kebersihan, berdandan, bersenang-senang, mereka membedakan antara mencukur rambut

2003 Kata an-Nawawi, menurut pendapat kami, orang sedang *ihrâm* yang memakai pakaian dijahit atau memakai parfum, ia wajib membayar *fidyah*, baik selama sehari ataupun hanya sebentar saja, meskipun yang diberi parfum hanya anggota badan tertentu saja. Ini juga pendapat Imam Ahmad, dan Imam Malik setuju. Kata Imam Malik, jika ia langsung melepas pakaian yang dijahit dan tidak jadi memanfaatkannya, ia tidak wajib membayar *fidyah*. Kata Imam Abu Hanifah, minimal harus sudah dipakai sehari semalam penuh. Jika memakainya kurang dari itu, ia hanya wajib bersedekah. Jika hanya menutupi seperempat bagian kepala, wajib memberikan *fidyah* secara penuh. Dan jika kurang dari itu, wajib memberikan sedekah. Jika ia mengenakan parfum hanya pada sebagian anggota tubuhnya saja, maka wajib bersedekah dengan memberi makan satu *sha'* kepada orang miskin berupa makanan apa pun, kecuali berupa gandum yang cukup hanya setengah *sha'* saja. Lihat, *al-Majmû'* VII/241.

2004 Kata Imam an-Nawawi, tentang kuku, status hukumnya sama dengan rambut, seperti yang telah kami kemukakan. Artinya, orang yang sedang *ihrâm* haram memotongnya, dan karenanya ia wajib membayar *fidyah*. Tiga kuku nilainya sama dengan tiga helai rambut. Ini pendapat sebagian besar ulama ahli fiqih. Kata Mujahid, tidak apa-apa kalau yang dipotong hanya satu atau dua helai rambut saja, sebagaimana yang dikatakan oleh Dawud dan Atha' dalam salah satu versi pendapatnya. Tetapi menurut Imam Ahmad, sanksinya ialah bersedekah segenggam bahan makanan pokok. Kata Dawud, termasuk ialah memotong rambut kemaluan dan rambut ketiak. Jadi, yang diwajibkan membayar *fidyah* hanya mencukur rambut kepala saja. Lihat, *al-Majmû'* VII/225.

2005 Lihat, *al-Kâfî* I/228.

2006 Lihat, *al-Majmû'* VII/225.

dalam jumlah yang banyak dengan jumlah yang hanya sedikit. Sebab, mencukur hanya sedikit atau mencabut hanya beberapa helai saja, tidak sampai bisa menghilangkan penyakit.

Tentang tempat membayar *fidyah*, para ulama berbeda pendapat. Kata Imam Malik, boleh di Mekah atau di luar Mekah, atau di negeri asal, baik berupa puasa, atau memberi makan orang miskin, ataupun menyembelih binatang kurban. Ini berbeda dengan masalah *dam*. Sebab, menurut Imam Malik, *dam* hanya diberikan di Mekah atau di Mina.[2007] Kata Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i, *dam* dan *kafarat* memberian makan hanya di Mekah, sedangkan puasa boleh di mana saja. Menurut Ibnu Abbas, *dam* harus di Mekah, sementara *kafarat* memberi makan dan berpuasa boleh dilakukan di mana pun. Imam Abu Hanifah setuju pada pendapat ini. Imam Syafi'i yakin dengan satu pendapat, yakni *dam* dan *kafarat* memberi makan harus dilakukan di Mekah.[2008]

Sumber perbedaan pendapat karena *dam nusûk* di*qiyâs*kan dengan *hadyu*. Ulama-ulama yang meng*qiyâs*kan *fidyah* dengan *hadyu*, menetapkan syarat-syarat *fidyah* sama dengan *hadyu*, yakni menyembelih binatang kurban di tempat yang sudah ditentukan (yakni Mekah), dan dibagikan kepada orang-orang miskin *Tanah Haram* tersebut, sekalipun menurut Imam binatang kurban sebaiknya diberikan kepada selain orang-orang miskin *tanah haram*. Tujuan menghimpun *nusûk* dan *hadyu* ialah untuk memberi manfaat kepada orang-orang miskin yang tinggal di sekitar *Baitullâh*. Tetapi ulama-ulama yang tidak setuju mengatakan, kalau syariat membedakan nama keduanya di mana yang satu disebut *nusûk* dan yang satunya lagi disebut *hadyu*, berarti status hukumnya pun berbeda.

Tentang waktu membayar *fidyah*, para ulama sepakat bahwa *kafarat-kafarat* ini hanya boleh diberikan setelah pemotongan rambut kepala yang menderita gangguan.[2009] Mereka berbeda pendapat tentang mencukur rambut, apakah termasuk amalan haji atau hanya sekadar tanda *tahallul*. Menurut mayoritas mereka, mencukur atau memotong rambut kepala pada saat *tahallul* adalah termasuk amalan haji. Mencukur lebih utama daripada sekadar memendekkan, berdasarkan hadits Ibnu Umar, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berdoa, "Ya Allah, tolong rahmatilah orang-orang yang mencukur." Para sahabat berkata, "Dan orang-orang yang memendekkan, wahai Rasulullah." Beliau bersabda, "Ya Allah, tolong rahmatilah orang-orang yang mencukur." Para sahabat berkata, "Dan orang-orang yang memendekkan, wahai Rasulullah." Beliau bersabda lagi, "Ya Allah, tolong rahmatilah orang-orang yang mencukur." Para sahabat berkata, "Dan orang-orang yang memendekkan, wahai Rasulullah." Beliau bersabda, "Dan orang-orang yang memendekkan."[2010]

Para ulama sepakat bahwa kaum wanita tidak boleh mencukur rambut kepala. Yang dianjurkan kepada mereka ialah memendekkan atau memotongnya.[2011]

2007 Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/285 untuk pendapat Imam Malik dan Mujahid.

2008 Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/285 untuk pendapat Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i. Ini juga pendapat Atha'. Kata al-Hasan, membayar *dam* itu di Mekah. Ini juga pendapat Thawus.

2009 Kata Ibnu Qudamah, bagi orang yang diperbolehkan mencukur rambut karena ada gangguan, ia boleh memilih membayar *fidyah* sebelum atau sesudah mencukurnya. Inilah pendapat Imam Ahmad berdasarkan riwayat bahwa al-Husain pernah mengeluhkan rambut kepalanya. Ia menemui bapaknya Ali. Mendengar itu, Ali meminta supaya disediakan binatang kurban. Dan setelah disembelih, ia mencukur rambut Husain. Diriwayatkan oleh Abu Ishak al-Jauzjani. Mengingat ini *kafarat*, maka boleh dibayar dahulu. Sama seperti *kafarat zhihâr*. Lihat, *al-Mughnî* II/498.

2010 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Ibnu Umar, dan juga bersumber dari Abu Hurairah. Muslim meriwayatkannya bersumber dari Ummu Hashin. Dan Ahmad meriwayatkan bersumber dari Abu Sa'id. Lihat, *at-Talkhîsh* II/261.

2011 Berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, ad-Daruquthni, dan ath-Thabarani bersumber dari Ibnu Abbas dengan *isnâd* yang *hasan*, *"Kaum wanita tidak harus mencukur. Tetapi cukup memendekkan."* Hadits ini dinilai kuat oleh Abu Hatim dalam

Mereka berselisih pendapat, apakah amalan yang satu ini diwajibkan terhadap orang yang berhaji dan ber*'umrah* atau tidak? Kata Imam Malik, mencukur rambut kepala adalah amalan bagi orang yang berhaji dan ber*'umrah*. Mencukur lebih utama daripada memendekkan. Bagi setiap orang yang meninggalkannya, ia harus berhaji lagi, termasuk orang yang terhalang karena musuh atau penyakit atau uzur yang lain. Inilah pendapat sejumlah ulama ahli fiqih.[2012] Tetapi khusus untuk orang yang terhalang karena musuh, menurut Imam Abu Hanifah, ia tidak wajib mencukur atau memendekkan rambut kepala.

Alhasil, ulama-ulama yang menganggap mencukur atau memendekkan rambut kepala sebagai suatu amalan haji, mereka mewajibkan dam jika sampai ditinggalkan. Begitu pula sebaliknya.

4. Hukum Orang yang Berhaji *Tamattu'*

Perihal *kafarat tamattu'* yang tela ditentukan dalam firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 196:

فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ﴿١٩٦﴾

"Bagi siapa yang ingin mengerjakan 'umrah sebelum haji (di dalam bulan haji), (wajiblah ia menyembelih) kurban yang mudah didapat...", semua ulama sepakat hal itu hukumnya wajib. Yang diperselisihkan oleh mereka ialah, siapakah ia? Sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya, perbedaan pendapat dalam masalah ini juga kembali lagi pada pertanyaan, siapakah yang wajib membayar *kafarat tamattu'*? Binatang kurban apa yang wajib disembelih? Kapan diwajibkan? Untuk siapa wajib diberikan? Dan di mana wajib diberikan? Berdasarkan kesepakatan para ulama, yang wajib membayarnya ialah orang yang melakukan *tamattu'* itu sendiri. Sebelumnya juga telah dikemukakan perselisihan pendapat tentang siapa yang berhaji *tamattu'*. Tentang binatang kurban apa yang wajib disembelih menurut mayoritas ulama ialah binatang kurban yang mudah didapat. Imam Malik berdalih, secara umum istilah *hadyu* dimaksudkan sebagai seekor kambing, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Maa-idah ayat 95 tentang *kafarat* membunuh binatang buruan saat sedang ber*ihrâm*, *"...sebagai hadyu yang di bawah sampai ke Ka'bah..."*

Seperti yang kita ketahui bahwa berdasarkan kesepakatan para ulama, *kafarat* membunuh binatang buruan saat sedang ber*ihrâm* ialah wajib menyembelih seekor kambing. Menurut Ibnu Umar, binatang yang disembelih untuk membatar *kafarat tamattu'* ialah seekor unta atau sapi. Yang dimaksud dengan ayat *"...wajiblah ia menyembelih kurban yang mudah didapat"* ialah seekor unta atau seekor sapi yang tidak begitu besar.[2013]

Para ulama sepakat, *kafarat* ini harus dibayar secara berurutan. Tidak bisa dipilih dengan bebas. Jadi, orang yang tidak mendapati *hadyu*, ia harus berpuasa.[2014] Mereka berselisih pendapat

---

al-'Ilal, dan oleh Bukhâri dalam *at-Târîkh*. Ibnu Al-Qathan menilainya mengandung *ilat*. Semula Ibnu al-Muwafiq menolak. Tetapi kemudian menerimanya. Lihat, *at-Talkhîsh* II/261.

2012 Kata an-Nawawi, menurut pendapat kami, ia harus berhaji lagi. Ini yang dikatakan oleh Imam Malik, Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad, dan mayoritas ulama. Kata Ibnu al-Munzdir, secara lahiriah hanya salah satu versi pendapat Imam Syafi'i saja yang menyatakan sebaliknya. Padahal pendapat ini juga dikutip dari oleh al-Qadhi Iyadh dari Atha', Abu Tsaur, dan Abu Yusuf. Lihat, *al-Majmû'* VIII/152.

2013 Kata al-Qurthubi, menurut mayoritas ulama, yakni seekor kambing. Ini pendapat Ibnu Umar, Aisyah, dan Ibnu az-Zubair. Jadi, tidak boleh yang lain. Kata al-Hasan, yang paling tinggi ialah seekor unta, yang tengah-tengah ialah seekor sapi, dan yang paling rendah ialah seekor kambing. Inilah yang dijadikan dalil oleh Imam Malik bahwa orang yang mencukur rambut karena darurat itu tidak wajib meng*qadha*', berdasarkan firman Allah, *"Wajiblah ia membayat kurban yang mudah didapat"*, tanpa menyebutkan kewajiban meng*qadha*'. Wallahu a'lam. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/278.

2014 Kata al-Qurthubi, para ulama sepakat bahwa yang utama ialah menyembelih kurban. Jika tidak menemukan maka baru berpuasa. Tetapi mereka berbeda pendapat kalau misalnya sedang berpuasa dan belum selesai, tiba-tiba mendapati binatang kurban. Menurut

tentang batas waktu yang kalau sudah berakhir, maka kewajibannya beralih dari menyembelih binatang kurban menjadi berpuasa. Menurut Imam Malik, jika seseorang sudah mulai puasa, maka puasa itulah sebagai *kafarat*nya, walaupun di tengah puasa belakangan ia mendapati binatang kurban sebagai *hadyu*. Menurut Imam Abu Hanifah, jika binatang kurban baru didapat setelah selama tiga hari berpuasa, maka binatang kurban tersebut wajib disembelih. Tetapi kalau baru didapat setelah berpuasa selama tujuh hari, maka binatang kurban tersebut tidak wajib disembelih. Masalah ini sama dengan orang yang setelah bertayamum, belakangan ia melihat ada air saat sedang shalat.

Pangkal perbedaan pendapat dalam masalah ini bertolak pada pertanyaan, apakah syarat pada awal suatu ibadah itu sekaligus menjadi syarat kelangsungannya? Alasan Imam Abu Hanifah membedakan antara puasa tiga hari dengan puasa tujuh hari, karena menurutnya puasa tiga hari adalah sebagai kompensasi atau pengganti *hadyu*, bukan puasa tujuh hari.

Para ulama sepakat, jika seseorang telah berpuasa tiga hari pada sepuluh hari yang pertama dari bulan Dzulhijjah, berarti ia telah melakukannya tepat pada waktunya, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 196, *"Maka wajib berpuasa tiga hari dalam masa haji."*

Semua ulama sepakat bahwa sepuluh hari pertama dalam bulan Dzulhijjah adalah termasuk hari-hari pelaksanaan ibadah haji.

Tetapi mereka berselisih pendapat tentang orang yang berpuasa tersebut pada hari-hari pelaksanaan *'umrah* sebelum ia memulai ibadah haji atau ia berpuasa pada hari-hari di Mina. Imam Malik memperbolehkan puasa tersebut pada hari-hari di Mina. Sementara Imam Abu Hanifah melarangnya.[2015] Jika ia tidak melakukannya pada hari-hari pertama, maka ia wajib membayar *dam* yang menjadi tanggungannya. Imam Malik melarangnya sebelum dilaksanakan dalam amalan haji. Sementara Imam Abu Hanifah memperbolehkannya.

Penyebab timbulnya perbedaan pendapat ini ialah, apakah sebutan *haji* secara umum mencakup hari-hari yang diperselisihkan tersebut atau tidak. Jika mencakup, apakah salah satu syarat sahnya *kafarat* harus dilakukan setelah ada faktor yang mewajibkannya? Ulama-ulama yang membenarkan hal itu mengatakan, puasa harus dilakukan pada hari-hari pelaksanaan ibadah haji. Dan ulama-ulama yang meng*qiyâs*kan *kafarat* tersebut dengan *kafarat* sumpah mengatakan yang sebaliknya.

Para ulama sepakat, jika seseorang berpuasa tujuh hari di negeri asal, hal itu sah. Tetapi mereka berbeda pendapat jika puasa tersebut dilakukan dalam perjalanan.

Imam Malik, seperti yang dikutip oleh Ibnu Wahab, ia harus menyembelih kurban dan tidak meneruskan puasa. Menurut Imam Syafi'i, ia boleh menjeruskan puasanya, dan itulah kewajibannya. Ini pendapat Abu Tsaur, al-Hasan. Qatadah, dan Ibnu al-Mundzir. Tetapi kata Imam Abu Hanifah, jika hewan kurban didapat pada hari ketiga puasanya, maka puasanya batal dan wajib menyembelih kurban. Dan jika seseorang sudah berpuasa tiga hari di bulan haji lalu mendapatkan hewan kurban, ia harus meneruskan puasanya sampai tujuh hari, dan tidak boleh memilih menyembelih kurban. ats-Tsauri, Ibnu Najih, dan Hammad setuju pada pendapat ini. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/401.

2015 Kata al-Qurthubi, tiga hari dalam ibadah haji itu berakhir pada hari 'Arafah. Ini pendapat Thawus, asy-Syu'bi, Atha', Mujahid, Hasan al-Bashri, Ibrahim an-Nakha'i, Sa'id bin Jubair, Alqamah, dan Amr bin Dinart, seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir. Menurut Imam Abu Hanifah, seperti yang dikutip oleh Abu Tsaur, yakni berpuasa di tengah *ihrâm 'umrah*. Karena ini merupakan salah satu *ihrâm tamattu'*, maka boleh puasa tiga hari seperti dalam *ihrâm* haji. Kata Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya, boleh berpuasa sehari sebelum hari *tarwiyah* dan hari *'Arafah*. Menurut Ibnu Abbas dan Imam Malik, ia harus berpuasa tiga hari sejak ia ber*ihrâm* haji sampai hari kurban, berdasarkan firman Allah, *"lalu berpuasa tiga hari dalam haji."* Jika seseorang berpuasa dalam *'umrah* yang sebenarnya belum tiba waktunya, maka tidak boleh. Kata Imam Syafi'i dan Imam Ahmad, berpuasa antara ia memulai haji sampai hari 'Arafah. Ini juga pendapat Ibnu Umar, Aisyah, dan juga pendapat yang dikutip dari Imam Malik. Kata Imam Ahmad, boleh berpuasa tiga hari sebelum ia *ihrâm*. Kata ats-Tsauri dan al-Auza'i, ia berpuasa tiga hari dari permulaan sepuluh hari. Ini yang dikatakan oleh Atha'. Kata Urwah yang didukung oleh Imam Malik dan ulama-ulama Madinah, ia berpuasa selama masih berada di Mekah pada hari-hari Mina, yakni tiga hari *tasyrîq* sesudah hari *nahar*. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/400.

Menurut Imam Malik, hukumnya sah. Dan menurut Imam Syafi'i, tidak sah.[2016]

Yang menyebabkan timbulnya perbedaan pendapat tersebut ialah adanya beda pemahaman terhadap firman Allah *Ta'âla*, "*Apabila kamu pulang kembali.*" Kata *pulang* bisa berarti seseorang sudah pulang, dan juga bisa berarti seseorang sedang dalam perjalanan pulang.

Itulah *kafarat* yang ditetapkan berdasarkan dalil *nash*, dan hal itu telah disepakati oleh para ulama. Tidak ada silang pendapat di antara para ulama bahwa jika seseorang meninggalkan ibadah haji wajib, mungkin karena ia tidak melakukan salah satu rukunnya, atau karena salah waktu, atau karena ia tidak tahu, atau karena ia lupa, atau karena ia melanggar sesuatu yang membatalkan haji, maka ia wajib meng*qadha*'nya.

Tetapi selain meng*qadha*', apakah ia juga wajib membayar *dam*?[2017] Tentang masalah ini para ulama berselisih pendapat. Kalau yang dilakukannya haji sunat, apakah ia juga wajib meng*qadha*'nya atau tidak? Ini juga termasuk yang mereka perselisihkan. Tetapi menurut mayoritas ulama, ia wajib membayar *dam*, karena yang mewajibkan ia meng*qadha*' bukan jenis hajinya, melainkan karena ia meninggalkan amalan haji. Ada sebagian ulama yang berpendapat kontroversial, ia sama sekali tidak wajib membayar *dam* dan juga meng*qadha*', kecuali untuk haji wajib. Menurut mayoritas ulama, salah satu yang hanya berlaku pada ibadah haji yang batal, bukan pada ibadah-ibadah lainnya, ialah seseorang harus tetap meneruskan ibadah hajinya dan tidak boleh menghentikannya, tetapi ia wajib membayar *dam*. Ada sebagian ulama yang berpendapat kontoversial, bahwa hal itu juga berlaku dalam ibadah-ibadah lainnya. Mayoritas ulama tersebut berpedoman pada lahiriah firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 196, "*Dan sempurnakanlah ibadah haji dan 'umrah karena Allah.*"

Mayoritas ulama menganggap ayat ini sebagai dalil umum. Sementara ulama-ulama yang kontra meng*qiyâs*kan masalah ini dengan ibadah-ibadah lain ketika terjadi hal-hal yang membatalkan.

Para ulama sepakat bahwa di antara yang membatalkan haji ada yang karena melanggar amalan-amalan yang diperintahkan. Misalnya, melanggar salah satu rukun yang menjadi syarat sahnya haji, meskipun mereka juga berselisih tentang amalan mana yang dianggap rukun dan amalan mana yang dianggap bukan rukun.

Salah satu yang dilarang ialah melakukan hubungan seks, kendatipun mereka berbeda pendapat tentang kapan hal itu bisa membatalkan haji. Kesepakatan para ulama bahwa melakukan hubungan seks dapat membatalkan haji, adalah berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 197:

2016 Yang tidak memperbolehkannya ialah pendapat Ibnu Umar, Qatadah, ar-Rabi', Mujahid, dan Atha'. Imam Malik dan Imam Syafi'i setuju pada pendapat ini. Kata Imam Ahmad dan Ishak, boleh berpuasa dalam perjalanan. Demikian menurut salah satu versi pendapat Mujahid dan Atha'. Kata Mujahid, jika mau ia boleh berpuasa di tengah perjalanan. Dan ini merupakan kemurahan. Demikian pula yang dikatakan oleh Ikrimah dan al-Hasan. Kata Imam Malik, jika ia pulang dari Mina, tidak apa-apa ia berpuasa. Kata Ibnu al-Arabi, jika merupakan keringanan dan kemurahan, maka boleh mendahulukan kemurahan.
Diriwayatkan oleh Muslim dari Ibnu Umar, ia berkata, "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sa'lam* menggabungkan umrah dan haji dalam peristiwa haji *wadâ'*. Beliau menuntun binatang kurban dari Dzul Hulaifah. Beliau memulai *'umrah* kemudian haji. Para sahabat sama mengikuti beliau. Namun di antara mereka ada yang membawa binatang kurban dan ada yang tidak membawanya. Tiba di Mekah, beliau bersabda kepada mereka, *"Siapa di antara kalian yang membawa binatang kurban, tidak ada kehalalan sedikit pun dari apa yang diharamkan padanya, sebelum ia menyelesaikan hajinya. Dan siapa di antara kalian yang belum menyembelih binatang kurban, hendaklah ia thawâf di Ka'bah, lalu sa'i antara Shafa dan Marwah, lalu mencukur rambut, lalu tahallul, lalu memulai haji, kemudian menyembelih kurban. Dan yang tidak menemukan binatang kurban, hendaklah ia berpuasa tiga hari dalam haji dan tujuh hari jika ia sudah pulang ke keluarganya...."* Ini berarti bahwa puasa tujuh hari harus dilakukan ketika sudah pulang ke keluarga dan negerinya. *Wallâhu a'lam* Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/402.

2017 Lihat, *al-Majmû'* VII/260. Ini juga pendapat Imam Syafi'i, Imam Malik, dan Imam Abu Hanifah, dan Imam Ahmad. Kata al-Mawardi dan al-Abdari, ini adalah pendapat sebagian besar ulama ahli fiqih. Kata Dawud, *ihrâm* hilang karena adanya kerusakan. Pendapat yang sama juga dikutip oleh al-Mawardi dari Rabi'ah dan Atha'. Lihat, *al-Mughnî* oleh Ibnu Qudamah II/260.

فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ ﴿١٩٧﴾

"Barangsiapa yang menetapkan niatnya dalam bulan itu akan mengerjakan haji, maka tidak boleh rafats, berbuat fasik, dan berbantah-bantahan di dalam masa mengerjakan haji."

Para ulama sepakat, orang yang melakukan hubungan seks sebelum *wuqûf* di 'Arafah, hajinya batal. Demikian pula dengan orang yang ber*'umrah* yang melakukan hubungan seks sebelum *thawâf* dan *sa'i*, *'umrah*nya batal.[2018] Mereka berselisih pendapat tentang batalnya haji disebabkan hubungan seks yang dilakukan setelah *wuqûf* di 'Arafah, sebelum melempar *jumrah 'aqabah*, sesudah melempar *jumrah*, dan sebelum *thawâf ifâdhah* yang merupakan amalan wajib.

Kata Imam Malik, orang yang melakukan hubungan seks sebelum melempar *jumrah 'aqabah*, hajinya tidak sah dan ia wajib membayar *dam* sekaligus meng*qadha*'nya. Imam Syafi'i berpendapat sama. Kata Imam Abu Hanifah dan ats-Tsauri, ia wajib membayar *dam* berupa seekor unta dewasa, tetapi hajinya sah.[2019] Ada yang menyebutkan bahwa Imam Malik juga berpendapat seperti itu. Katanya, orang yang melakukan hubungan seks setelah melempar *jumrah 'aqabah*, dan sebelum *thawâf ifâdhah*, maka hajinya sah. Sementara hubungan seks yang dilakukan sebelum *thawâf ifâdhah*, tidak membatalkan haji. Kata mayoritas ulama, ia wajib membayar *dam*.[2020] Menurut sebagian ulama, orang yang melakukan hubungan seks sebelum *thawâf ifâdhah*, hajinya batal. Inilah pendapat Ibnu Umar.

Pangkal perbedaan pendapat tersebut, karena ada *tahallul* dalam ibadah haji yang disamakan dengan salam dalam ibadah shalat, yakni *tahallul* besar berupa *thawâf ifâdhah*. *Tahallul* lainnya ialah *tahallul* kecil. Apakah seseorang boleh melakukan hubungan seks disyaratkan ia harus sudah melakukan kedua *tahallul* tersebut, atau cukup salah satuya? Tidak ada silang pendapat di antara para ulama, bahwa *tahallul* kecil, yakni melempar *jumrah* pada hari kurban, telah menghalalkan seseorang yang berhaji dari segala sesuatu, kecuali melakukan hubungan seks, memakai wewangian, dan berburu. Dalam masalah ini para ulama berbeda pendapat. Pendapat populer yang dikutip dari Imam Malik menyatakan, bahwa yang orang tersebut halal melakukan segala sesuatu, kecuali melakukan

2018 Kata an-Nawawi, jika seseorang melakukan hubungan seks sebelum *wuqûf* di 'Arafah dengan sengaja dan sadar kalau hal itu dilarang, berdasarkan kesepakatan para ulama hajinya batal. Dan tentang apa yang menjadi kewajibannya, para ulama berbeda pendapat. Menurut pendapat kami, ia wajib membayar *dam* seekor unta. Ini pendapat Imam Malik, Imam Ahmad, dan sebagian sahabat *radhiyallahu 'anhum*. Kata Imam Abu Hanifah, ia hanya wajib membayar *dam* berupa seekor kambing, bukan unta. Dan kata Dawud, ia boleh memilih antara seekor unta, seekor sapi, atau seekor kambing. Lihat, *al-Majmû'* VII/262.
Jika ia melakukan hubungan seks sesudah *thawâf* dan *sa'i*, tetapi sebelum mencukur rambut, menurut pendapat Imam Syafi'i, *'umrah*nya juga batal. Kata Ibnu al-Mundzir, saya tidak yakin ini pendapat Imam Syafi'i. Menurut Ibnu Abbas, ats-Tsauri, dan Imam Abu Hanifah, ia wajib membayar *dam*. Menurut Imam Malik, ia wajib berkurban. Sementara menurut Atha', ia hanya harus beristighfar memohon ampun kepada Allah. Kata Ibnu al-Mundzir, pendapat Ibnu Abbas yang paling *shahîh*. Lihat, *al-Majmû'* VII/262.

2019 Kata an-Nawawi, jika ia melakukan hubungan seks sesudah *wuqûf* di Arafah sebelum *tahallul* awal dan *tahallul* akhir, hajinya batal tetapi tetap diteruskan, wajib membayar *dam* (denda) berupa seekor unta, dan wajib meng*qadha*'. Ini pendapat kami yang juga pendapat Imam Malik dan Imam Ahmad. Kata Imam Abu Hanifah, hajinya tidak batal, tetapi ia wajib membayar *dam* berupa seekor unta. Dan menurut versi pendapat lain dari Imam Malik, hajinya tidak batal. Mereka berpedoman pada hadits, *"Haji itu wuqûf di 'Arafah."* Jadi, orang yang sudah melakukan *wuqûf* di 'Arafah, maka hajinya sempurna. Tetapi dasar ini disanggah, dan harus di*ta'wîl*. Lihat, *al-Majmû'* VII/259.

2020 Lihat, *al-Kâfî* I/244. Kata Ibnu Abdul Barr, jika seseorang sudah *thawâf ifâdhah* sebelum melempar *jumrah 'aqabah*, kemudian ia melakukan hubungan seks, ia wajib membayar *dam* dan hajinya sah. Yang membatalkan hajinya orang yang melakukan hubungan seks, menurut Imam Malik ialah kalau hal itu dilakukan sebelum melempar *jumrah* dan *thawâf ifâdhah*, karena hal itu berarti terjadi pada hari *nahr (korban)*. Tetapi jika hubungan seks dilakukan sesudah hari *nahr*, hajinya sah namun harus tetap melakukan *'umrah* dan membayar *dam*, jika ia belum melakukan *thawâf ifâdhah* dan melempar *jumrah*. Dan jika ia sudah *thawâf* namun belum melempar *jumrah*, ia hanya wajib membayar *dam* saja, itulah inti pendapat Imam Malik yang diikuti oleh sebagian besar muridnya.

hubungan seks dan memakai wewangian. Tetapi versi pendapat lain yang dikutip dari Imam Malik menyatakan, kecuali melakukan hubungan seks, memakai wewangian, dan berburu, karena yang dimaksud dengan lahiriah firman Allah, *"Dan apabila kamu telah menyelesaikan ibadah haji, maka bolehlah berburu"* ialah *tahallul* besar.[2021]

Para ulama juga sepakat, orang yang ber-*'umrah* boleh *tahallul* dari *'umrah*nya ketika ia selesai *thawâf* di Ka'bah dan ber*sa'i* antara Shafa dan Marwah, walaupun belum mencukur atau memotong rambut, berdasarkan beberapa hadits *shahîh* yang menjelaskan hal tersebut. Kalaupun ada pendapat yang tidak sama dengan kesepakatan mereka ini, jelas itu adalah pendapat yang sangat kontroversial. Pendapat yang dikutip dari Ibnu Abbas menyatakan bahwa *tahallul 'umrah* itu sesudah *thawâf*. Dan kata Imam Abu Hanifah, *tahallul 'umrah* itu sesudah bercukur. Jika seseorang melakukan hubungan seks sebelumnya, maka *'umrah*nya batal.[2022]

Para ulama berbeda pendapat tentang kriteria hubungan seks yang dapat membatalkan haji dan tentang pemanasan-pemanasannya.

Menurut mayoritas ulama, bertemunya dua alat kelamin yang berbeda jenis dapat membatalkan haji. Ulama-ulama yang mensyaratkan kewajiban mandi *janâbah* harus keluar sperma dari bertemunya dua jenis alat kelamin, mung-

---

2021 Kata Ibnu Qudamah, jika seseorang yang berihrâm sudah melempar *jumrah 'aqabah* lalu bercukur, ia halal melakukan hal-hal yang sebelumnya dilarang terhadapnya, kecuali istri. Inilah pendapat *shahîh* Imam Ahmad yang disetujui oleh banyak ulama. Jadi, yang masih haram ia lakukan ialah berhubungan seks, mencium, menyentuh dengan rangsangan, dan akad nikah. Selain itu halal. Ini pendapat Ibnu az-Zubair, Aisyah, Alqamah, Salim, Thawus, Ibrahim an-Nakha'i, Abdullah bin al-Husain, Kharijah bin Zaid, Imam Syafi'i, dan Abu Tsaur. Menurut pendapat yang dikutip dari Ibnu Abbas dan juga dari Imam Ahmad, semuanya halal untuknya kecuali melakukan hubungan seks, karena yang satu ini merupakan keharaman yang paling berat. Kata Umar, halal baginya segala sesuatu kecuali istri dan parfum. Pendapat ini yang dikutip dari Ibnu Umar, Urwah bin az-Zubair, dan Ubbad bin Abdullah bin az-Zubair. Tetapi kata Urwah dalam versi pendapatnya yang lain, ia juga tidak boleh memakai gamis dan surban, dan juga memakai parfum, berdasarkan sebuah riwayat hadits dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*.

Kata Imam Ahmad, jika seseorang telah melempar *jumrah*, berarti ia sudah *tahallul*. Dan jika melakukan hubungan seks sesudah melempar *jumrah 'aqabah*, maka wajib membayar *dam*. Ia tidak menyinggung tentang mencukur rambut. Artinya, tanpa mencukur rambut pun seseorang dianggap sudah *tahallul*. Ini pendapat Atha', Imam Malik, dan Abu Tsaur. Kata Ibnu Qudamah, insya Allah inilah pendapat yang *shahîh*, berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dalam hadits Ummu Salamah, *"Jika kalian sudah melempar jumrah, berarti segala sesuatu sudah halal bagi kalian, kecuali istri."* Demikian pula pendapat Ibnu Abbas. Lihat, *al-Mughnî* II/129.

2022 Kata Ibnu Qudamah, mencukur rambut dalam *'umrah* adalah *nusuk*, Jadi, seseorang tidak dianggap *tahallul* kalau belum melakukannya. Menurut pendapat lain, ia sudah terbebas dari larangan. Artinya, ia dianggap sudah *tahallul* jika sudah *thawâf* dan *sa'i*. Kalau ia melakukan hubungan seks sebelum bercukur, maka ia wajib membayar *dam*, dan *'umrah*nya sah. Ini pendapat Imam Malik dan beberapa ulama lainnya. Kata Imam Syafi'i, *'umrah*nya batal, karena ia melakukan hubungan seks sebelum ia *tahallul* dari *'umrah*. Kata Atha', ia cukup beristighfar memohon ampun kepada Allah.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, sesungguhnya ia ditanya tentang seorang wanita yang ber*'umrah*, namun sebelum memotong rambut ia keburu melakukan hubungan seks dengan suaminya. Ibnu Abbas menjawab, *"Barangsapa yang meninggalkan salah satu amalan 'umrah, meskipun dengan alasan lupa, ia harus membayar dam."* Dikatakan kepada Ibnu Abbas, *"Wanita itu kaya."* Ia berkata, *"Ia harus menyembelih seekor unta."* Soalnya mencukur atau memotong rambut bukan merupakan rukun sehingga *'umrah*nya tidak batal karena meninggalkannya, atau karena hubungan seks yang dilakukan sebelumnya.

Dalam kasus seperti itu, menurut Imam Ahmad, si istri harus menyembelih seekor kambing. Ini mungkin kalau si istri melakukannya dengan sukarela. Tetapi kalau dipaksa, maka sang suami yang harus membayarnya. Lihat, *al-Mughnî* II/292.

Menurut Imam Abu Hanifah, seperti yang dikutip oleh al-Kasani, hubungan seks yang dapat membatalkan *'umrah* harus dengan dua syarat. *Pertama*, yang dilakukan pada vagina. *Kedua*, yang dilakukan sebelum *thawâf*, minimal empat putaran. Soalnya *thawâf* adalah salah satu rukun *'umrah*. Dan karena hubungan seks terjadi sebelum rukun dilakukan, maka hal itu jelas membatalkan *'umrah*. Tetapi sekalipun sudah batal, ia tetap meneruskan *'umrah*nya, wajib meng*qadha'*, dan wajib menyembelih seekor kambing. Kata Imam Syafi'i, seekor unta. Jika hubungan seks dilakukan setelah *thawâf* pada putaran keempat ke atas, atau sesudah selesai, dan sebelum *sa'i*, atau sesudah *thawâf* dan *sa'i* tetapi sebelum mencukur rambut, maka *'umrah*nya tidak batal. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/486. Dengan demikian jelas bahwa apa yang dikutip dari Imam Abu Hanifah tidak sama seperti pendapatnya sendiri. Lihat, *al-Mughnî* II/486.

Menurut pendapat yang dijadikan pegangan oleh Imam Syafi'i, jika seseorang yang ber*'umrah* melakukan hubungan seks sesudah *thawâf* dan sebelum *sa'i*, *'umrah*nya batal. Tetapi ia tetap meneruskannya, meng*qadha'*nya, dan membayar *dam* berupa seekor unta. Kata Ibnu al-Mundzir, para ulama sepakat jika seseorang melakukan hubungan seks sebelum *thawâf*, maka *'umrah*nya batal. Lihat, *al-Majmû'* VII/263. Tetapi dengan satu catatan, jika ia melakukan hubungan seks sebelum mencukur rambut, ia wajib membayar *dam*.

kin mereka juga mensyaratkan hal itu dalam masalah ibadah haji.

Para ulama juga berbeda pendapat tentang keluarnya sperma di luar kemaluan wanita. Kata Imam Abu Hanifah, hal itu tidak membatalkan haji, kecuali kalau keluar di dalam kemaluan wanita. Kata Imam Syafi'i, hubungan seks yang mewajibkan dijatuhkannya hukuman *had* dapat membatalkan haji. Kata Imam Malik, keluarnya sperma itu sendiri sudah dapat membatalkan haji. Demikian pula dengan pemanasan-pemanasannya, seperti bersentuhan, berdekapan, berciuman, dan lain sebagainya.[2023] Imam Syafi'i menganjurkan orang yang melakukan hubungan seks di luar kemaluan untuk membayar *dam*.

Para ulama berselisih pendapat tentang orang yang melakukan hubungan seks beberapa kali. Kata Imam Malik, ia hanya membayar *dam* satu saja. Kata Imam Abu Hanifah, jika ia melakukan hubungan seks beberapa kali di satu majelis, maka ia hanya wajib membayar *dam* satu kali saja. Tetapi kalau ia melakukannya beberapa kali di majelis yang berbeda-beda, untuk setiap kali hubungan seks ia wajib membayar *dam*. Kata Muhammad bin al-Hasan, ia cukup membayar satu *dam* saja, sepanjang hubungan seks yang pertama belum dibayar *dam*nya.

Dalam masalah ini Imam Syafi'i memiliki tiga versi pendapat. Menurut versi pendapat yang paling populer, sama seperti pendapat Imam Malik.[2024]

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang melakukan hubungan seks karena lupa.

Imam Malik menganggap sama saja, baik dilakukan dengan sengaja atau karena lupa.[2025] Pendapat versi baru Imam Syafi'i menyatakan, ia tidak wajib membayar *kafarat*.[2026]

Para ulama berbeda pendapat tentang istri, apakah ia juga wajib membayar *dam*? Kata Imam Malik, jika ia melakukannya karena suka

---

2023 Kata an-Nawawi, jika seseorang bercinta dengan istrinya namun tidak sampai melakukan penetrasi ke vagina istrinya, maka menurut kami hajinya tidak batal. Ada yang berpendapat, ia harus menyembelih seekor binatang. Dan juga ada yang berpendapat, ia harus menyembelih seekor unta. Hal ini terlepas, apakah ia sampai mengeluarkan sperma atau tidak. Menurut mayoritas ulama, tidak membatalkan. Di antara yang berpendapat seperti ini ialah ats-Tsauri, Imam Abu Hanifah, dan Abu Tsaur. Kata Sa'id bin Jubair, ats-Tsauri, Imam Ahmad, dan Abu Tsaur, ia wajib membayar *dam* seekor unta. Imam Abu Hanifah hanya mengatakan, ia wajib membayar *dam*. Kata Ibnu al-Mundzir, menurut saya ia harus menyembelih seekor kambing. Kata Atha', al-Qasim bin Muhammad, al-Hasan, Imam Malik, dan Ishak, hajinya batal, dan wajib di*qadha*'. Tentang batalnya haji, Imam Ahmad memiliki dua versi pendapat. Jika ia mencium istrinya dengan rangsangan nafsu, menurut kami hukumnya sama seperti melakukan hubungan seks bukan pada vagina. Jadi, tidak membatalkan hajinya. Tetapi menurut pendapat yang paling *shaḥîḥ*, ia wajib menyembelih seekor kambing. Ini pendapat Ibnu al-Musayyab, Atha', Ibnu Sirin, az-Zuhri, Qatadah, Imam Malik, ats-Tsauri, Imam Ahmad, Ishak, Imam Abu Hanifah, dan Abu Tsaur. Kata Ibnu al-Mundzir, kami mengutuip pendapat tersebut dari Ibnu Abbas, bahwa hajinya batal. Sementara menurut Atha', ia cukup beristighfar memohon ampun kepada Allah, dan tidak bwajib membayar *dam*. Lihat, *al-Majmû'* VII/263.

Jika ia memandang istrinya dengan penuh gairah sehingga sampai mengeluarkan sperma, hajinya tidak batal dan juga tidak wajib membayar *dam*. Demikian menurut pendapat Imam Abu Hanifah, dan Abu Tsaur. Sedangkan menurut Hasan al-Bashri dan Imam Malik, hajinya batal dan wajib membayar *dam*. Menurut Atha', ia wajib menunaikan ibadah haji lagi pada tahun depan. Pendapat Ibnu Abbas ada dua versi; ada yang mewajibkan menyembelih seekor unta, dan ada yang mewajibkan membayar *dam*. Menurut Sa'id bin Jubair, Imam Ahmad, dan Ishak, ia wajib membayar *dam*. Lihat, *al-Majmû'* VII/263.

Menurut Imam Malik, keluarnya sperma dengan cara apa pun bisa membatalkan haji, kecuali karena mimpi. Begitu pula dengan melakukan penetrasi ke vagina istri yang tidak sampai mengeluarkan sperma, atau menyentuh, atau memandang cukup lama yang sampai mengeluarkan sperma. Jika ia memandang satu kali saja namun sampai mengeluarkan sperma, ia wajib menyembelih binatang kurban. Dan jika tidak sampai mengeluarkan sperma, ia wajib membayar dam seekor kambing saja. Lihat, *al-Kâfî* I/242. Dan lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* I/1299.

2024 Kata an-Nawawi, jika seseorang melakukan hubungan seks berulang-ulang kali, menurut pendapat yang paling *shaḥîḥ* di kalangan kami, untuk *kafarat* kali yang pertama ialah seekor unta dan untuk *kafarat* yang seterusnya masing-masing wajib dibayar dengan seekor kambing. Kata Atha', Imam Malik, dan Ishak, seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir, ia cukup membayar satu *kafarat* saja. Kata Abu Tsaur, *kafarat* untuk setiap kalinya ialah seekor unta. Kata Imam Abu Hanifah, jika hal itu dilakukan di satu tempat, ia wajib membayar satu *dam*. Dan jika dilakukan tidak di satu tempat, ia wajib membayar dua *dam*. Kata Imam Ahmad, jika ia belum membayar *kafarat* yang pertama, maka cukup satu *kafarat*. Lihat, *al-Majmû'* VII/263. Dan lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* II/1202.

2025 Lihat, *al-Kâfî* I/242. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/240.

2026 Lihat, *al-Majmû'* VII/244. Pendapat Imam Abu Hanifah dalam masalah ini sama seperti pendapat Imam Malik. Menurut Imam Ahmad, orang yang lupa dan yang sengaja hukumnya sama. Ini adalah versi baru pendapat Imam Syafi'i. Lihat, *al-Mughnî* II/240.

dan rela, ia juga wajib membayar *dam*. Tetapi jika ia dipaksa, sang suami lah yang wajib membayar dua *dam*. Kata Imam Syafi'i, sang suami hanya wajib membayar satu *dam*. Sama seperti pendapatnya dalam kasus sepasang suami istri yang melakukan hubungan seks pada siang hari di bulan Ramadhan.[2027] Menurut mayoritas ulama, jika pada tahun depan suami istri ini menunaikan ibadah haji lagi, mereka harus dipisah. Tetapi ada yang berpendapat, mereka tidak boleh dipisahkan. Hal ini berdasarkan riwayat dari beberapa sahabat dan *tâbi'în*. Imam Abu Hanifah cenderung pada pendapat ini.

Perihal mulai dari mana suami istri ini harus dipisah, pendapat Imam Malik berbeda dengan pendapat Imam Syafi'i. Kata Imam Syafi'i, mereka harus dipisah begitu haji mereka batal. Dan kata Imam Malik, mereka harus dipisah ketika hendak memulai *ihrâm*, kecuali kalau mereka berihrâm sebelum *mîqât*.[2028]

Ulama-ulama yang berpendapat pasangan suami istri itu harus dipisahkan, hal itu demi langkah *preventif* sekaligus untuk memberikan sanksi hukuman. Sementara ulama-ulama yang berpendapat sebaliknya, mereka mengembalikannya kepada hukum asal, karena masalah ini hanya berdasarkan dalil *nash* saja.

Para ulama berselisih pendapat tentang bentuk *dam* yang wajib dibayarkan untuk pelanggaran melakukan hubungan seks ini. Kata Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, yakni seekor kambing.[2029] Kata Imam Syafi'i, seekor unta.[2030] Kalau tidak didapatkan, maka berupa uang yang seharga nilainya, kemudian dibelikan makanan untuk dibagikan kepada orang-orang miskin. Kalau tidak ditemukan makanan, maka untuk setiap satu *mud* makanan diganti dengan puasa satu hari. Menurut Imam Syafi'i, semua itu hanya boleh dilaksanakan di Mekah atau Mina. Tetapi untuk *kafarat* berpuasa boleh dilakukan di mana saja.

Menurut Imam Malik, setiap pelanggaran berupa melakukan hubungan seks, atau mencukur rambut kepala, atau terhalang oleh musuh dan penyakit yang dilakukan saat sedang berihrâm, jika tidak mendapati *dam* berupa menyembelih binatang kurban, maka orang yang bersangkutan wajib berpuasa selama tiga hari saat masih berhaji, dan tujuh hari sesudah ia pulang ke kampung halamannya. Tetapi *kafarat* memberikan makan tidak masuk di dalamnya. Imam Malik menyamakan *dam* yang wajib dibayar di sini dengan dam *tamattu'*. Sementara Imam Syafi'i menyamakannya dengan *dam wa-*

2027 Lihat, *al-Kâfî* I/246. Dalam masalah ini ada dua versi pendapat Imam Syafi'i. Menurut pendapat yang paling *shahîh*, tidak membatalkan puasa, tetapi ia wajib menyembelih seekor unta yang diambil dari hartanya sendiri. Lihat, *al-Majmû'* VII/249. Menurut Imam Ahmad, membatalkan hajinya, meskipun ia dipaksa oleh suaminya. Tetapi ia tidak wajib membayar *dam*. Ini pendapat Atha', Ishak, Abu Tsaur. Lihat, *al-Mughnî* II/486. Dan menurut Imam Abu Hanifah, membatalkan hajinya, dan ia wajib membayar *kafarat*. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1201.

2028 Yang berpendapat dianjurkan dipisah ialah Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* VII/250. Kata Imam Malik dan Imam Ahmad, wajib dipisahkan. Bahkan Imam Malik menambahkan, mereka dipisahkan sewaktu masih *ihrâm*, dan tidak perlu dilihat mana tempat yang digunakan melakukan hubungan seks. Kata Atha' dan Imam Abu Hanifah, mereka tidak boleh dipisahkan. Pendapat ini dikutip dari Umar bin al-Khatab, Utsman, Ibnu Abbas, Sa'id bin Jubair, ats-Tsauri, Ishak, dan Ibnu al-Mundzir. Alasan Imam Abu Hanifah ialah dikiaskan dengan melakukan hubungan seks pada siang hari bulan Ramadhan. Sementara yang lain berasalan, karena ini adalah pendapat sahabat. Selain itu, jika tidak dipisahkan, kemungkinan besar mereka akan teringat kembali apa yang telah terjadi, lalu mereka mengulanginya lagi. Mengkiaskan masalah ini dengan puasa disanggah, bahwa jangka waktu puasa itu relatif singkat, sehingga pada malam harinya bisa terjadi hubungan seks lagi. Berbeda dengan haji. Lihat, *al-Majmû'* VII/260. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1202. Dan lihat, *al-Madûnah al-Kubra* I/240.

2029 Lihat, *al-Kâfî* I/249. Meskipun menganggap makruh, tetapi Imam Malik menganggapnya sah. Yang utama ialah seekor unta. Jika tidak punya, maka seekor kambing. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1200.

2030 Lihat, *al-Majmû'* VII/261. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/285. Demikan pendapat Ibnu Abbas, Atha', Thawus, Mujahid, Imam Malik, ats-Tsauri, Abu Tsaur, dan Ishak. Tetapi ats-Tsauri dan Ishak menambahkan, jika tidak ada seekor unta maka seekor kambing. Ini adalah pendapat Imam Malik, seperti yang telah kami kemukakan sebelumnya. Kata Imam Syafi'i, jika tidak ada seekor unta maka seekor sapi. Jika tidak seekor sapi maka tujuh ekor domba. Jika tidak ada tujuh ekor domba, maka boleh mengeluarkan makanan yang senilai dengan seekor unta. Dan jika tidak ada maka berpuasa untuk satu *mud*nya sehari. Kata Imam Ahmad dalam versi pendapatnya yang lain, boleh memilih di antara lima pilihan tersebut. Lihat, *al-Majmû'* VII/261.

jib dalam *fidyah*. Menurut Imam Malik, memberi makan hanya berlaku untuk *kafarat* atas pelanggaran berburu dan *kafarat* menghilangkan gangguan di rambut kepala.

Menurut Imam Syafi'i, berpuasa dan memberi makan orang-orang miskin bisa menggantikan *dam* menyembelih binatang kurban, baik untuk pelanggaran melakukan hubungan seks maupun pelanggaran yang lain. Meng*qiyâs*kan yang eksplisit dengan yang inplisit dalam *kafarat* memberi makan orang-orang miskin itu lebih baik.

Ini yang khusus menyangkut batalnya haji dikarenakan hubungan seks. Adapun yang menyangkut batalnya haji dikarenakan telah lewatnya waktu, yakni terlambat melakukan *wuqûf* di 'Arafah pada hari 'Arafah, para ulama sepakat bahwa status hajinya beralih menjadi *'umrah*, dan *tahallul*nya ialah setelah melakukan *thawâf* di Ka'bah serta ber*sa'i* antara Shafa dan Marwah. Maksudnya, ia belum *tahallul* dan harus ber*'umrah*. Kemudian ia harus berhaji lagi pada tahun depan.

Para ulama berselisih pendapat, apakah ia wajib membayar *dam* dengan meyembelih binatang kurban atau tidak? Kata Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Ahmad, ats-Tsauri, dan Abu Tsaur, ia wajib menyembelih binatang kurban. Dasar mereka ialah kesepakatan para ulama bahwa orang yang tertahan oleh sakit sehingga tidak bisa melaksanakan haji, maka ia harus membayar *dam*. Tetapi kata Imam Abu Hanifah, ia yang ber*tahallul 'umrah*, wajib berhaji lagi pada tahun depan, dan tidak wajib membayar *dam*.[2031] Argumen ulama-ulama Kufah ialah bahwa hukum asal tentang *dam* hanya sebagai ganti meng*qadha'*. Jadi, kalau sudah di*qadha'*, praktis tidak ada kewajiban membayar *dam*, kecuali yang men*taksish*nya berdasarkan kesepakatan ulama.

5. Hukum Orang yang Berhaji *Qirân*

Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Abu Hanifah berbeda pendapat tentang orang berhaji *qirân* yang tidak melakukan salah satu rukunnya, apakah ia wajib meng*qadha'* haji saja atau meng*qadha'* haji sekaligus *'umrah*. Kata Imam Malik dan Imam Syafi'i, ia harus meng*qadha'*nya dengan haji *qirân*, yakni haji dan *'umrah*, karena ia harus meng*qadha'* seperti yang diwajibkan kepadanya.[2032] Dan kata Imam Abu Hanifah, ia hanya meng*qadha'* haji saja, karena ia telah melakukan *thawâf* untuk *'umrah*nya. Jadi, ia hanya meng*qadha'* apa yang tidak ia lakukan.[2033]

Menurut mayoritas ulama, orang yang meninggalkan salah satu rukun haji, ia tidak boleh meneruskan *ihrâm*nya terus-menerus sampai tahun depan. Inilah pendapat pilihan Imam Malik. Tetapi ia memperbolehkan hal itu untuk menggugurkan terkena kewajiban *dam*, dan ia tidak perlu ber*tahallul 'umrah*.[2034]

2031 Lihat, *al-Majmû'* VIII/219. Kata an-Nawawi, ia wajib meng*qadha'*, wajib membayar *dam* berupa seekor kambing, dan tidak boleh mengganti *ihrâm*nya menjadi *'umrah*. Ini pendapat Umar, Ibnu Umar. Zaid bin Tsabit, Ibnu Abbas, Imam Malik, dan Imam Abu Hanifah. Tetapi kata Imam Abu Hanifah dan Muhammad, ia tidak wajib membayar dam. Untuk yang lainnya mereka sepakat. Kata Abu Yusuf dan Imam Ahmad dalam salah satu versi pendapatnya, bisa berubah menjadi *'umrah* yang sah tanpa ada kewajiban membayar *dam*. Pendapat al-Muzani sama seperti pendapat Imam Syafi'i. Ia menambahkan, dan wajib menginap serta melempar *jumrah*. Lihat, *al-Majmû'* VIII/224. Dan lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* III/1207.

2032 Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/ 529. Dan lihat, *al-Majmû'* VIII/222. Kata Abu Tsaur dan Ishak, ia harus meng*qadha'*nya dengan haji *qirân*.
Kata an-Nawawi, ia wajib membayar tiga *dam*. Inilah pendapat Imam Syafi'i Lihat, *al-Majmû'* VIII/222.

2033 Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1208.

2034 Kata an-Nawawi yang mengutip dari Syaikh Abu Hamid, ad-Darimi, al-Mawardi, dan lainnya, jika orang yang bersangkutan tetap melanjutkan *ihrâm*nya sampai tahun yang akan datang, hal itu tidak boleh. Soalnya ini berarti ia melakukan *ihrâm* haji di luar bulan-bulan haji. Kata Abu Hamid yang mengutip dari Imam Syafi'i, ini adalah kesepakatan para sahabat. Lihat, *al-Majmû'* VIII/223. Ibnu Qudamah setuju pada pendapat Imam Ahmad yang juga dikutip dari Imam Malik. Ini juga pendapat Imam Syafi'i, Ibnu al-Mundzir, Imam Malik dalam versi pendapatnya yang lain, dan sebagian besar sahabat *radhiyallahu 'anhum*. Lihat, *al-Mughnî* II/529.
Menurut Imam Malik, dalam masalah ini boleh memilih. Lihat, *al-Kâfî* I/248.

Akar perbedaan mereka dalam masalah ini terletak pada pebedaan mereka tentang orang yang berihrâm haji di luar bulan-bulan haji. Ulama-ulama yang menganggap ia masih berstatus orang yang berihrâm, tidak memperbolehkan orang yang meninggalkan salah satu rukun haji untuk tetap berihrâm sampai tahun depan. Sebaliknya ulama-ulama yang memperbolehkan ihrâm haji di luar bulan-bulan haji, mereka memperbolehkan ia tetap berihrâm.

Itulah tentang *kafarat-kafarat* yang diwajibkan berdasarkan *nash* dalam ibadah haji, tata cara meng*qhada'* haji yang tidak dilakukan dan yang batal, tata cara *tahallul* orang yang meninggalkan salah satu rukun haji. Sebelumnya sudah dikemukakan tentang *kafarat-kafarat* yang sudah ditentukan dan *kafarat* atas yang membatalkan hajinya yang disamakan oleh para ulama ahli fiqih. Dan selebihnya yang akan kita bicarakan ialah tentang *kafarat-kafarat* yang diperselisikan oleh para ulama, yakni *kafarat* meninggalkan salah satu *manâsik* haji yang tidak ditentukan berdasarkan *nash*.

B. KAFARAT YANG TIDAK ADA NASHNYA

Mayoritas ulama sepakat bahwa rukun ibadah haji ada dua jenis yakni rukun yang merupakan sunat *muakkad*, dan rukun yang merupakan anjuran. Orang yang meninggalkan rukun sunat *muakkad* ini wajib membayar *dam*, karena ia telah melakukan haji yang kurang. Yang jelas wajib dibayar ialah pada haji *tamattu'* dan *qirân*. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, sesungguhnya ia berkata, "Barangsiapa meninggalkan suatu rukun haji, ia wajib membayar *dam*." Ada pun meninggalkan rukun sunat, menurut para ulama tidak ada kewajiban membayar *dam*.

Tetapi yang diperselisihkan dengan tajam oleh para ulama ialah tentang meninggalkan salah satu rukun, apakah harus membayar *dam* atau tidak? Hal itu karena mereka juga berselisih pendapat dalam hal ini, apakah itu sunat atau *nâfilah*? Kalau soal yang wajib, semua ulama sepakat bahwa hal itu tidak bisa digantikan dengan *dam*. Yang mereka perselisihkan ialah tentang status rukun itu sendiri, apakah wajib atau bukan? Ulama-ulama dari madzab Zhâhiri tidak mewajibkan *dam*, kecuali ada *nash*nya. Soalnya mereka menolak penggunaan *qiyâs*, terlebih dalam masalah-masalah ibadah.

Penulis akan mengemukakan secara lengkap beberapa perselisihan para ulama ahli fiqih tentang kewajiban membayar *dam* atau tidak. Demikian pula tentang melanggar hal-hal yang dilarang. Di antara amalan-amalan haji yang pertama kali mereka perselisihkan ialah tentang kasus orang yang melewati *mîqât* dalam keadaan tidak berihrâm, apakah ia wajib membayar *dam*? Menurut sebagian ulama, ia wajib membayar *dam*. Menurut sebagian ulama yang lain, ia tidak wajib membayar *dam*. Dan menurut sebagian ulama yang lain lagi, ia tetap membayar *dam*, lalu ia kembali lagi ke *mîqât*. Inilah pendapat Imam Malik dan Ibnu al-Mubarak. Pendapat yang dikutip dari ats-Tsauri juga seperti itu. Ada sebagian ulama yang berpendapat, jika kembali ke *mîqât*, ia tidak wajib membayar *dam*. Begitu pula sebaliknya. Inilah pendapat yang didukung oleh Imam Syafi'i, Abu Yusuf, Muhammad, dan ats-Tsauri dalam versi pendapatnya yang populer. Kata Imam Abu Hanifah, jika ia mengulang dengan mengumandangkan *talbiyah*, maka tidak wajib membayar *dam*. Begitu pula sebaliknya. Menurut sebagian ulama, berniat ihrâm dari *mîqât* adalah wajib, dan tidak bisa ditebus dengan *dam*.

Para ulama berselisih pendapat tentang orang yang mandi dengan menggunakan shampo. Menurut Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, ia wajib membayar *fidyah*. Sedangkan menurut ats-Tsauri dan lainnya, ia tidak wajib membayar apa pun. Menurut Imam Malik, masuk ke dalam pemandaian wajib membayar *fidyah*. Tetapi kebanyakan ulama memperboleh-

kannya. Riwayat *shahîh* dari Ibnu Ibnu Abbas menyatakan bahwa ia memperbolehkannya.[2035]

Menurut mayoritas ulama, orang berihrâm yang mengenakan pakaian yang dilarang dipakainya, ia wajib membayar *fidyah*. Tetapi mereka berselisih pendapat tentang orang yang memakai celana dengan alasan karena tidak ada kain, apakah ia wajib membayar fidyah atau tidak. Kata Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, ia wajib membayar *fidyah*?. Tetapi kata ats-Tsauri, Imam Ahmad, Abu Tsaur, dan Dawud, ia tidak wajib membayar *fidyah* kalau memang tidak mendapati kain.

Dasar yang dibuat pegangan oleh para ulama yang menolak ialah karena ada larangan yang bersifat umum. Dan dasar yang dibuat pegangan oleh para ulama yang berpendapat tidak ada kewajiban *fidyah*, ialah hadits Amr bin *Dinar*, dari Jabir dan Ibnu Abbas, ia berkata, aku pernah mendengar Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

اَلسَّرَاوِيْلُ لِمَنْ لَمْ يَجِدِ الْإِزَارَ وَالْخُفُّ لِمَنْ لَمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ

"Celana adalah bagi orang yang tidak mendapati kain, dan khûf adalah bagi orang yang tidak mendapati sepasang sandal."[2036]

Para ulama berselisih pendapat tentang orang yang memakai *khûf* yang dipotong bagian atasnya, padahal ada sandal. Kata Imam Malik, ia wajib membayar *fidyah*. Kata Imam Abu Hanifah, ia tidak wajib membayar *fidyah*. Dalam masalah ini Imam Syafi'i memiliki dua versi pendapat yang berbeda.[2037]

Para ulama berbeda pendapat tentang seorang wanita yang memakai sarung tangan, apakah ia wajib membayar *fidyah*? penulis telah membahas hukum-hukum masalah ini panjang lebar dalam bahasan *ihrâm*. Begitu pula para ulama berbeda pandapat tentang orang yang tidak mengumandangkan *talbiyah*, apakah ia wajib membayar *dam* atau tidak? Jawabannya sudah dikemukakan sebelumnya.

Para ulama sepakat bahwa orang yang tidak mampu melakukan *thawâf* atau lupa mengelilingi Ka'bah kurang dari tujuh putaran, maka ia harus mengulangi, sepanjang ia masih berada di Mekah. Mereka berselisih pendapat, kalau ia sudah pulang ke negerinya. Menurut sebagian ulama termasuk Imam Abu Hanifah, ia harus menggantinya dengan membayar *dam*. Dan menurut sebagian ulama yang lain, ia harus mengulangi *thawâf*, mencukupi yang kurang, dan tidak bisa menebusnya dengan *dam*.

2035 Lihat, pendapat Imam Malik dalam *al-Kâfî* I/227. Kata Ibnu Qudamah, tidak apa-apa orang yang sedang *ihrâm* membasuh kepala dan tubuhnya hanya sebentar. Umar dan putranya pernah melakukan hal itu. Ali, Jabir, Sa'id bin Jubair, Imam Syafi'i, dan Abu Tsaur menganggap hal itu sebagai suatu *rukhsah* atau kemurahan. Imam Malik menganggap makruh mencelupkan kepala ke dalam air. Tetapi menurut pendapat yang *shahîh*, hal itu tidak apa-apa. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, ia berkata, *"Ketika kami dalam keadaan ihrâm dan sedang berada di daerah Juhfah, Umar bin Al Khatab mengajak aku memasukkan kepala ke dalam air untuk menguji siapa yang paling tahan lama nafasnya"*, sebagaimana yang diketengahkan oleh Sa'id.
Diriwayatkan boleh Abdullah bin Jubair, ia bercerita, Ibnu Abbas menyuruh aku menemui Abu Ayyub al-Anshari. Aku pun datang kepadanya. Ternyata ia sedang mandi di kolam. Setelah menjawab salamku ia bertanya, *"Siapa itu?"* Aku menjawab, *"Aku Abdullah bin Jubair. Aku disuruh Ibnu Abbas untuk menanyakan kepada Anda tentang bagaimana Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam membasuh kepalanya saat sedang ihrâm."* Setelah mempraktikkannya dengan gerakan orang menyelam, ia berkata, *"Begitulah yang pernah aku lihat Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam melakukannya."* Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Selanjutnya para ulama sepakat bahwa orang yang *ihrâm* harus mandi *janâbah*. Lihat, *al-Mughnî* II/226.

2036 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Ibnu Abbas. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/5. Demikian pula yang diriwayatkan dari Jabir.

2037 Kata asy-Syaukani, menurut Imam Ahmad, hal itu bersifat mutlak. Ia memperbolehkan orang *ihrâm* memakai *khûf* (sepatu) dan celana jika ia tidak memiliki sandal, dan kain seperti apa adanya. Tetapi mayoritas ulama mensyaratkan *khûf* harus dipotong dan kain harus dilubangi, dan mereka mewajibkan membayar *fidyah* bagi yang tidak memenuhi syarat ini, berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dalam hadits Ibnu Umar, *"...hendaklah ia memotongnya."* Menurut pendapat yang paling *shahîh* di kalangan ulama-ulama mazhab Syafi'i, boleh memakai kain tanpa dilubangi. Ini sama seperti pendapat Imam Ahmad. Termasuk yang mensyaratkan harus dilubangi atau dirobek sedikit ialah Muhammad bin al-Hasan, Imam Al Haramian, dan beberapa ulama lainnya. Imam Abu Hanifah melarang orang yang ihram memakai celana secara mutlak. Ini sama seperti pendapat Imam Malik. Lihat, *Nail al-Authâr* V/6.

Mereka juga berselisih pendapat tentang kewajiban membayar *dam* atas orang yang *thawâf* namun tidak berjalan cepat pada tiga putaran yang pertama. Menurut Ibnu Abbas, Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad, dan Abu Tsaur, ia wajib membayar *dam*. Sedangkan menurut Imam Malik dan murid-muridnya, ia tidak wajib membayar *dam*.[2038]

Semua perselisihan pendapat dalam masalah ini kembali lagi pada pertanyaan, apakah hal itu rukun atau tidak? Pembicaraan tentang hal ini sudah dikemukakan sebelumnya.

Perihal mencium *hajar aswad*, atau mencium tangan yang telah diusapkan padanya jika ditinggalkan, menurut sebagian ulama dikenakan kewajiban membayar *dam*, karena di*qiyâs*kan dengan orang yang berhaji *tamattu'*. Para ulama juga berselisih pendapat tentang kasus seseorang yang lupa tidak melakukan shalat dua rakaat sesudah *thawâf* sampai ia terlanjur pulang ke negerinya, apakah ia wajib membayar *dam* atau tidak. Kata Imam Malik, ia wajib membayar *dam*. Kata ats-Tsauri, ia tetap wajib melakukannya sepanjang ia masih berada di *tanah haram*. Sementara kata Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i, ia boleh melakukannya di mana saja.

Ulama-ulama yang berpendapat *thawâf wadâ'* bukan rukun haji, mereka berselisih pendapat tentang kasus seseorang yang meninggalkannya, dan ia masih mungkin mengulanginya, apakah ia wajib membayar *dam* atau tidak. Kata Imam Malik, ia tidak berwajiban apa pun. Kecuali jika posisinya masih dekat, maka ia wajib kembali ke Ka'bah untuk melakukan *thawâf wadâ'*. Menurut Imam Abu Hanifah dan ats-Tsauri, jika hal itu dilanggar ia wajib membayar *dam*. Kata mereka, ia harus kembali lagi sepanjang belum sampai pada *mîqât-mîqât*.[2039]

Argumen ulama-ulama yang menganggap *thawâf wadâ'* bukan termasuk sunat yang *muakkad*, karena orang Mekah dan wanita yang sedang haid tidak berkewajiban melakukannya. Menurut Imam Abu Hanifah, jika saat ber*thawâf* ia belum sampai menghampiri *hajar aswad*, maka ia harus mengulang sepanjang ia belum keluar dari Mekah. Jika sudah keluar, ia wajib membayar *dam*.[2040]

2038 Kata an-Nawawi, jika belum genap *thawâf* tujuh putaran, *thawâf* nya tidak sah, baik ia masih berada di Mekah maupun sudah pulang ke negerinya. Dan ini tidak bisa dibayar dengan *dam*. Inilah pendapat kami dan juga pendapat mayoritas ulama. Di antara mereka ialah Atha', Imam Malik, Imam Ahmad, Ishak, Ibnu al-Mundzir, dan lainnya. Kata Imam Abu Hanifah, jika masih berada di Mekah, ia bisa menyempurnakannya dalam *thawâf ifâdhah*. Dan jika sudah meninggalkan Mekah, padahal baru menyelesaikan tiga putaran saja, ia harus kembali lagi ke Mekah buat menyempurnakannya. Tetapi kalau sudah menyelesaikan empat putaran, ia tidak perlu kembali lagi. Jadi, *thawâf* nya sudah dianggap cukup, tetapi ia harus membayar *dam*. Lihat, *al-Majmû'* VIII/24.
Kata an-Nawawi, menurut kami, memang dianjurkan berjalan cepat pada tiga putaran dengan start dan finis di *hajar aswad*. Jika seseorang tidak melakukannya, ia hanya tidak memeroleh keutamaan saja, dan tidak wajib membayar *dam*. Ini pendapat yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir dari Ibnu Abbas, Atha', Abu Ayyub as-Sakhtayani, Ibnu Juraij, al-Auza'i, Imam Ahmad, Ishak, Abu Tsaur, dan Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya. Ibnu al-Mundzir sendiri juga cenderung pada pendapat ini. Menurut al-Hasan al-Bashri, ats-Tsauri, dan Abdul Malik bin al-Majisyun, ia harus membayar *dam*. Kata Imam Malik, ia harus membayar *dam* terlebih dahulu baru pulang ke negerinya. Kata al-Qadhi Abu Tayyib yang mengutip pendapat sebagian ulama dari Ibnu ar-Razban, orang yang tidak berjalan cepat atau menyentuh *hajar aswad*, ia harus membayar *dam*, berdasarkan riwayat sebuah hadits yang telah dikemukakan sebelumnya. Lihat, *al-Majmû'* VIII/62.
Dengan demikian jelas bahwa apa yang dikutip dari Ibnu Abbas, Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad, dan Abu Tsaur tidak pada tempatnya. *Wallâhu a'lam*. Menurut pendapat mayoritas ulama, shalat dua rakaat *thawâf* hukumnya sunat. Ini juga menurut pendapat paling *shahîh* dari Imam Syafi'i, Imam Malik, Imam Ahmad, dan Dawud. Kata Imam Abu Hanifah, hukumnya wajib. Lihat, *al-Majmû'* VIII/66. Kata Imam Malik, jika seseorang sampai tiba di negerinya belum sempat shalat dua raka'at, ia harus membayar *dam* dan tidak perlu mengulang. Kata Ibnu al-Mundzir, dalam masalah ini Imam Malik tidak memiliki argumen. Lihat, *al-Majmû'* VIII/66.

2039 *Thawâf* yang disyariatkan dalam ibadah haji ada tiga; yakni *thawâf* ziarah yang merupakan salah satu rukun haji, *thawâf qudûm* yang hukumnya sunat dan tidak ada sanksi sama sekali jika ditinggalkan, dan *thawâf wadâ'* yang hukumnya wajib tetapi bisa diganti dengan membayar *dam* jika ditinggalkan. Ini menurut pendapat Imam Ahmad. Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, dan ats-Tsauri. Kata Imam Malik, orang yang meninggalkan *thawâf qudûm* wajib membayar *dam*, bukan orang yang meninggalkan *thawâf wadâ'*. Pendapat yang dikutip dari Imam Syafi'i sama seperti pendapat Imam Ahmad dalam masalah hukum *thawâf wadâ'*, dan seperti pendapat Imam Malik dalam masalah hukum *thawâf qudûm*. Lihat, *al-Mughnî* II/444.

2040 Lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* II/1108. Masalah ini secara detail sudah dikemukakan dalam pembicaraan sebelumnya tentang *thawâf*.

Para ulama berselisih pendapat, apakah termasuk syarat sahnya *thawâf* harus berjalan kaki bagi orang yang sanggup. Kata Imam Malik, salah satu syaratnya ialah berjalan kaki, sama seperti berdiri dalam shalat. Jika tidak sanggup shalat dengan berdiri, boleh dengan duduk. Tetapi juga harus diulang. Kecuali kalau ia sudah pulang ke negerinya, maka ia wajib membayar *dam*. Menurut Imam Syafi'i, *thawâf* dengan naik kendaraan boleh, karena Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* pernah melakukan *thawâf* di Kabah dengan menunggangi binatang kendaraan bukan karena alasan beliau sedang sakit. Tetapi karena beliau ingin orang-orang melihatnya.[2041]

Ulama-ulama yang menganggap *sa'i* bukan rukun, bagi orang yang meninggalkannya dan sudah terlanjur pulang ke negerinya, ia wajib membayar *dam*. Namun bagi ulama-ulama yang menganggapnya sunat, maka tidak ada kewajiban apa pun terhadapnya. Sebelumnya juga telah dikemukakan perbedaan pendapat para ulama tentang kasus orang yang lebih mendahulukan *sa'i* atas *thawâf*, apakah ia wajib membayar *dam* atau tidak jika ia belum juga kembali sampai keluar meninggalkan Mekah.

Mereka berselisih pendapat tentang kewajiban membayar *dam* atas orang yang bertolak meninggalkan 'Arafah sebelum matahari terbenam.

Menurut Imam Syafi'i dan Imam Ahmad, jika ia kembali lalu bertolak meninggalkan 'Arafah sesudah matahari terbenam, ia tidak wajib membayar *dam*. Tetapi jika ia tidak kembali lagi ke 'Arafah sampai terbit fajar, ia wajib membayar *dam*. Tetapi menurut Imam Abu Hanifah dan ats-Tsauri, kembali lagi ke 'Arafah atau tidak ia tetap wajib membayar *dam*. Dan masalah ini juga telah dikemukakan sebelumnya.

Para ulama berselisih pendapat tentang kasus seseorang yang melakukan *wuqûf* di Urnah bagian dari padang 'Arafah. Kata Imam Syafi'i, ibadah hajinya tidak sah. Kata Imam Malik, hajinya sah tetapi ia wajib membayar *dam*.

Perbedaan pendapat ini terjadi karena ada pendapat dalam mengartikan larangan, apakah itu larangan yang bersifat haram atau larangan yang bersifat makruh.

Demikianlah pembahasan sekitar perbedaan pendapat tentang *dam* karena meninggalkan rukun haji dan melanggar larangan, atau karena mengubah urut-urutan amalan haji. Penulis telah kemukakan masalah kewajiban haji, orang yang wajib, orang yang wajib menunaikannya, syarat-syarat wajibnya, dan kapan seseorang diwajibkan. Semua itu sebagai pendahuluan untuk mengetahui ibadah yang satu ini. Selanjutnya kami kemukakan pula tentang waktu menunaikan ibadah haji, tempatnya, larangan-larangannya, amalan-amalannya yang kalau ditinggalkan bisa ditebus dengan *kafarat*, atau yang tidak bisa ditebus melainkan harus diulang. Selanjutnya telah penulis kemukakan tentang hukum mengulang dengan memperhatikan faktor-faktor yang menyebabkannya, tentang haji yang terhalang karena alasan sakit atau karena ada musuh, dan lain sebagainya. Di antara amalan-amalan haji yang belum dibahas ialah tentang masalah binatang kurban yang disembelih untuk membayar *dam*. Ini juga merupakan salah satu jenis ibadah dari ibadah haji yang patut dibicarakan tersendiri.

C. BINATANG KURBAN

Menurut penulis, pembicaraan tentang binatang yang disembelih untuk kurban mencakup:

2041 Lihat, *al-Majmû'* VIII/425. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* II/444. Dan lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1104. Ini seperti pendapat Imam Malik. Berjalan adalah syarat *thawâf*, kecuali ada uzur. Lihat, *al-Majmû'* VIII/425. Tetapi menurut Ibnu Juzai al-Maliki, hukumnya sunat, dan makruh naik kendaraan. Bahkan katanya ada yang menganggap tidak sah. Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 129. Sebagian besar masalah ini sudah dikemukakan sebelumnya, sehingga tidak perlu diulang lagi.
Hadits, *"Nabi shallallahu alaihi wa sallam thawâf di Ka'bah dengan naik kendaraan..."* diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Ibnu Abbas. Demikian pula diriwayatkan oleh Muslim dan *Ashḥâb as-Sunan* bersumber dari Jabir bin Abdullah.

- kewajiban menyembelih binatang kurban,
- jenis binatang yang disembelih untuk kurban,
- usianya,
- tata cara membawanya dari mana dan dibawa ke mana untuk disembelih,
- hukum dagingnya.

1. Kewajiban Menyembelih Binatang Kurban

Para ulama sepakat, binatang kurban yang dibawa untuk disembelih dalam ibadah haji ada dua jenis yaitu ada yang wajib dan ada yang sunat. Di antara yang wajib ialah yang wajib disembelih untuk melaksanakan *nadzar*, yang wajib untuk beberapa macam ibadah haji, dan yang wajib untuk membayar *kafarat*. Binatang kurban yang wajib disembelih untuk sebagian jenis ibadah haji ialah binatang kurban untuk jenis ibadah haji *tamattu'* yang telah disepakati oleh para ulama, dan untuk jenis ibadah haji *qirân* yang mereka perselisihkan.

Binatang kurban *kafarat* ialah yang wajib disembelih untuk *qadha'*. Demikian menurut pendapat yang mensyaratkannya, yaitu binatang kurban untuk *kafarat* atas pelanggaran berburu, binatang kurban untuk *kafarat* atas pelangaran mencukur rambut kepala karena ada gangguan, dan binatang-binatang kurban lainnya yang oleh para ulama ahli fiqih di*qiyâs*kan dengan binatang-binatang kurban untuk pelanggaran atas salah satu rukun haji yang telah ditentukan oleh syariat.

2. Jenis binatang yang disembelih untuk kurban

Perihal jenis binatang kurban, para ulama sepakat bahwa yang memenuhi syarat hanya delapan jenis sebagaimana yang telah disebutkan dalam *nash* Al-Qur'an. Idealnya, binatang kurban ialah unta, lalu sapi, lalu kambing besar, kemudian kambing kacangan (yakni ras unggul kambing[ed]).[2042] Yang mereka perselisihkan ialah tentang sembelihan kurban.

3. Usianya

Perihal usianya, para ulama sepakat bahwa yang sah ialah yang sudah berusia dua tahun ke atas. Jadi, seekor kambing kacangan tidak boleh digunakan untuk kurban, berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* kepada Abu Burdah:

تُجْزِئُ عَنْكَ وَلَا تُجْزِئُ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ

"Itu cukup untuk kamu, tetapi tidak cukup untuk seseorang selain kamu."[2043]

Para ulama berselisih pendapat tentang seekor kambing yang sudah dewasa. Sebagian besar mereka memperbolehkannya untuk dijadikan kurban. Tetapi menurut Ibnu Umar, tidak sah. Yang sah hanya yang telah berusia minimal dua tahun dari jenis apa pun. Mereka juga sepakat bahwa yang lebih utama ialah binatang kurban yang paling mahal harganya. Az-Zubair berkata kepada putra-putranya, "Wahai putra-putraku, janganlah ada salah seorang ka-

2042 Lihat, *al-Mughnî* II/550.

2043 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan an-Nasa'i bersumber dari Burdah bin Nayyar, ia berkata, *"Wahai Rasulullah, aku punya seekor kambing kacangan yang lebih baik daripada dua ekor kambing berdaging."* Beliau bersabda, *"Itu cukup untuk kamu saja, tetapi masih kurang bagi yang lain."* Lihat, *al-Mughnî* II/552. Nama lengkap Burdah ialah Hani' bin Nayyar bin Amr bin Ubaid bin Kilab bin Ghanim bin Hubairah bin Dzahal bin Hani' Bali bin Amr bin Halwan bin Ilhaf bin Qudha'ah al-Balwi al-Madani. Ada yang mengatakan, namanya ialah al-Harits bin Amr. Ada juga yang mengatakan, namanya ialah Malik bin Hubairah. Tetapi yang benar dan yang populer ialah yang pertama tadi. Ia termasuk salah satu di antara tujuh puluh orang yang ikut hadir dalam *bai'at aqabah* kedua. Ia ikut dalam Perang Badar, Perang Uhud, Perang Khandaq, dan perang-perang lainnya bersama Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Ada salah satu haditsnya yang diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Jabir bin Abdullah dan beberapa orang tabi'in pernah meriwayatkan hadits darinya. Setelah itu, ia berperang di pihak Ali bin Abu Thalib *radhiyallahu 'anhu* dalam beberapa peperangan, ia wafat pada tahun empat puluh lima hijri. Ada yang mengatakan, pada tahun empat puluh satu atau empat puluh dua hijri, tanpa meninggalkan keturunan. Ia adalah paman al-Barra' bin Azib *radhiyallahu 'anhu*. Lihat, *Tajrîd al-Asmâ' wa ash-Shifât* II/178.
Kata Ibnu Qudamah, untuk *dam* haji *tamattu'* dan lainnya harus berupa kambing yang telah berusia enam bulan. Ini pendapat Imam Malik, al-Laits, Imam Syafi'i, Ishak, dan Abu Tsaur.

lian yang berkurban untuk Allah dengan binatang kurban yang membuat Allah merasa malu mengingat kedermawanan-Nya. Sesungguhnya Allah adalah yang paling demawan di antara para dermawan, dan yang paling berhak untuk dipilihkan yang terbaik."

Ditanya tentang jenis budak yang terbaik untuk membayar *kafarat*, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Yaitu yang paling mahal harganya, dan yang paling bernilai menurut tuannya."*[2044]

Tidak ada jumlah tertentu tentang binatang kurban. Tetapi jumlah binatang kurban Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* sebanyak seratus ekor.

4. Tata Cara Membawanya, dari Mana dan Dibawa ke Mana untuk Disembelih

Perihal tata cara membawa binatang kurban ialah dikalungi dan diberi tanda kalau itu adalah binatang kurban, karena pada peristiwa di Hudaibiyah Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* keluar. Setibanya di daerah Dzul Hulaifah, beliau mengalungi binatang kurban, memasang tutup kepala berupa kain, kemudian baru berihrâm[2045].

Jika binatang kurban berupa unta atau sapi, menurut kesepakatan para ulama, harus dikalungi dengan satu atau dua utas genta besi atau perak, atau yang sejenisnya.

Para ulama berbeda pendapat kalau binatang kurbannya berupa kambing. Menurut Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, tidak dikalungi. Menurut Imam Syafi'i, Imam Ahmad, Abu Tsaur, dan Dawud, dikalungi,[2046] berdasarkan hadits al-A'masy dari Ibrahim, dari al-Aswad, dari Aisyah:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَهْدَى إِلَى الْبَيْتِ مَرَّةً غَنَمًا فَقَلَّدَهُ

"Sesungguhnya suatu kali Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* membawa kurban ke Ka'bah, dan beliau mengalunginya."[2047]

Para ulama menganjurkan supaya ketika mengalungi binatang kurban dihadapkan ke arah kiblat. Imam Malik mengangap sunat memberi tutup kepala berupa kain pada sebelah kiri, berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Nafi' dari Ibnu Umar, "Sesungguhnya ketika membawa binatang kurban dari Madinah, Ibnu Umar mengalunginya dan memasang tutup kepala berupa kain di Dzul Hulaifah. Ia mengalunginya kemudian memasang tutup kepala berupa kain di tempat yang sama. Ia menghadapkannya ke arah kiblat. Ia mengalunginya dengan menggunakan sepasang genta, memasang tutup kepala berupa kain pada sisi kiri, lalu ia menuntunnya hingga *wuqûf* bersama para sahabat di 'Arafah. Ketika mereka bertolak meninggalkan 'Arafah, begitu sampai di Mina pada hari kurban, ia menyembelih binatang kurban tersebut sebelum bercukur atau memendekkan rambut. Ia sembelih sendiri binatang kurban itu dengan berdiri dan menghadapkannya ke arah kiblat, kemudian ia memakannya dan memberikannya kepada orang-orang miskin."[2048]

Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan Abu Tsaur menganjurkan untuk memasang tutup kepala

---

2044 Hadits dengan redaksi seperti ini diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha`*. Lihat, *al-Muwatha`* II/779. Diriwayatkan oleh Bukhâri, dengan kalimat, *"...dan yang paling tinggi harganya."* Dan diriwayatkan oleh Muslim, dengan kalimat, *"...dan yang paling banyak nilai harganya."* Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhâri dalam kitab: *Memerdekakan Budak*, dan diriwayatkan oleh Muslim dalam bab: *Iman Kepada Allah Adalah Amal Yang Paling Utama.*

2045 Perawi hadits ini adalah Ibnu Abbas dan Miswar bin Makhramah dari Aisyah. Yang meriwayatkan dari Ibnu Abbas ialah Imam Ahmad, Muslim, dan Abu Dawud. Yang meriwayatkan dari Miswar dan Marwan ialah Ahmad, Bukhâri, dan Abu Dawud. Sementara yang meriwayatkan dari Aisyah ialah Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/112.

2046 Yang berpendapat, mengalungi domba ialah mayoritas ulama. Di antara mereka ialah Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan Abu Dawud. Kata Imam Abu Hanifah dan Imam Malik, tidak harus dikalungi. Lihat, *Nail al-Authâr* V/112.

2047 Diriwayatkan oleh jama'ah. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/113.

2048 Lihat, *al-Muwatha`* I/279.

berupa kain pada sisi kanan, berdasarkan hadits Ibnu Abbas:

أَنَّ رَسُوْلَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الظُّهْرَ بِذِى الْحُلَيْفَةِ ثُمَّ دَعَا بِبَدْنَةٍ فَأَشْعَرَهَا مِنْ صَفْحَةِ سَنَامِهَا الْأَيْمَنِ ثُمَّ سَلَتِ الدَّمَ عَنْهَا وَقَلَّدَهَا بِنَعْلَيْنِ ثُمَّ رَكِبَ رَاحِلَتَهُ، فَلَمَّا اسْتَوَتْ عَلَى الْبَيْدَاءِ أَهَلَّ بِالْحَجِّ

"Sesungguhnya selesai melakukan shalat zhuhur di Dzul Hulaifah, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* minta didatangkan seekor unta. Dan setelah memasang tutup kepala berupa kain pada sisi kanan punuknya, membersihkan kotorannya, mengalunginya dengan dua genta, beliau lalu menaikinya. Dan ketika unta sampai di Baida', beliau memulai ibadah haji."[2049]

Tentang dari mana binatang kurban itu dibawa, menurut Imam Malik, dibawa dari luar *Tanah Haram*. Jika binatang itu dibeli di Mekah tanpa dibawa keluar, maka harus dibawa serta *wuqûf* ke 'Arafah. Dan jika tidak, maka harus diganti.[2050] Itulah pendapat Ibnu Umar yang dijadikan pegangan oleh al-Laits. Kata Imam Syafi'i, Ats Tasuri, dan Abu Tsaur, membawa binatang kurban di 'Arafah hukumnya sunat, terlepas apakah binatang tersebut dibawa dari *Tanah Haram* atau dari luar *Tanah Haram*. Menurut Imam Abu Hanifah, membawa binatang kurban ke *wuqûf* di 'Arafah bukan kesunatan.[2051]

Argumen Imam Malik karena sesungguhnya itulah yang pernah dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Beliau bersabda, *"Tirulah aku dalam melaksanakan manâsikmanâsikmu."* Kata Imam Syafi'i, memperkenalkan binatang kurban itu hukumnya sunat, sama seperti mengalunginya. Kata Imam Abu Hanifah, memperkenalkan binatang kurban bukan sunat. Kalau Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah melakukan hal itu, karena tempat tinggal beliau di luar *Tanah Haram*.[2052] Menurut pendapat yang dikutip dari Aisyah *radhiyallahu 'anha*, binatang kurban boleh diperkenalkan dan boleh tidak.

Tempat menyembelih binatang kurban ialah di Mekah, atau setelah tiba di Baitul Atiq. sebagaimana yang difirmankan oleh Allah *Ta'âla* dalam surat al-Hajj ayat 33:

ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴿٣٣﴾

"Kemudian tempat wajib (serta akhir masa) menyembelihnya ialah setelah sampai ke Baitul Atiq (Baitullâh)."

Dan firman Allah *Ta'âla* surat al-Maa-idah ayat 95:

هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ ﴿٩٥﴾

"..... sebagai had-yu yang dibawa sampai ke Ka'bah."

2049 Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/112. Diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Muslim, Abu Dawud, dan an-Nasa'i.

2050 Kata Syaikh Muhammad Arafat ad-Dasuqi dalam catatan pinggirnya atas kitab *asy-Syarh al-Kabîr*, alhasil, tentang binatang kurban dalam kasus kalau terlambat wuqûf di Arafah, atau mendahulukan ihrâm 'umrah, atau keluar pada hari-hari Mina, dengan ketentuan disembelih di Mekah, mungkin binatang ini dibeli oleh orang yang bersangkutan di tanah halal atau di tanah haram. Jika dibeli di tanah halal, maka membawanya masuk ke tanah haram adalah sesuatu yang harus dilakukan, karena harus disembelih di Mekah. Tidak boleh di tanah halal. Dan jika dibeli di tanah haram, ia harus membawanya ke tanah halal di mana pun berada. Lihat, asy-Syarh *al-Kabîr* II/86.

2051 Kata an-Nawawi, dianjurkan seseorang membawa binatang kurban dari negerinya. Jika tidak memungkinkan, maka membeli di tengah perjalanan lebih baik daripada membelinya di Mekah atau di Arafah. Tetapi sekalipun misalnya di Mina juga boleh. Ini menurut pendapat kami. Juga pendapat yang dikutip dari Ibnu Abbas, Imam Abu Hanifah, Abu Tsaur, dan kebanyakan ulama. Kata Ibnu Umar dan Sa'id bin Jubair, hewan korban harus yang ada di Arafah. Lihat, *al-Majmû'* VIII/256.

2052 Kata an-Nawawi, menurut pendapat kami, hal itu hukumnya sunat. Ini pendapat mayoritas ulama dari generasi dulu dan gererasi belakangan. Juga pendapat Imam Malik, Imam Ahmad, Abu Yusuf, Muhammad, dan Dawud. al-Khithabi mengutip kesepakatan para ulama yang juga menganjurkan hal itu. Tidak ada satu pun yang menyanggahnya kecuali Imam Abu Hanifah. Katanya, memperkenalkan hewan kurban adalah *bid'ah*. Bahkan katanya, seperti yang dikutip oleh al-Abdari, hukumnya haram, karena hal itu sama dengan menyiksa binatang, dan itu dilarang oleh syariat. Lihat, *al-Majmû'* VIII/258.

Ulama-ulama sepakat bahwa siapa pun tidak diperbolehan menyembelih di Ka'bah. Demikian pula di Mesjidil Haram. Jadi, yang dimaksud ialah menyembelih binatang kurban tersebut di Mekah, dan dagingnya dibagikan kepada penuduknya yang miskin. Kata Imam Malik, binatang kurban harus disembelih di Mekah. Kata Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah, boleh disembelih di luar Mekah asalkah masih tetap dalam wilayah *Tanah Haram*.[2053] Dan kata ath-Thabari, boleh disembelih di mana saja, kecuali binatang kurban untuk haji *qirân* dan *kafarat* atas pelanggaran berburu yang memang harus disembelih di Mekah.

Alhasil, berdasarkan kesepakatan para ulama, menyembelihnya di Mina, dan untuk *kafarat* pelanggaran terhadap rukun *'umrah*, menyembelihnya di Mekah. Tetapi mereka berbeda pendapat tentang tempat penyembelihan bagi orang yang hajinya terhalang. Menurut Imam Malik, jika disembelih untuk pelanggaran rukun ibadah haji di Mekah, dan untuk pelanggaran terhadap rukun *'umrah* di Mina.

Argumen Imam Malik bahwa yang dimaksud menyembelih binatang kurban di *Tanah Haram* itu harus di Mekah ialah sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, "Semua lorong dan jalan-jalan Mekah adalah tempat menyembelih."[2054] Tetapi Imam Malik mengecualikan untuk binatang kurban *fidyah*. Menurutnya, boleh disembelih di luar Mekah.

Perihal kapan binatang kurban disembelih, menurut Imam Malik, binatang kurban untuk haji *tamattu'* atau haji *tathawwu'* tidak boleh disembelih sebelum hari raya kurban. Menurut Imam Abu Hanifah, khusus binatang kurban haji *tathawwu'* boleh disembelih sebelum hari raya kurban. Dan menurut Imam Syafi'i, binatang kurban haji *tamattu'* maupun haji *tathawwu'* boleh disembelih sebelum hari raya kurban.[2055]

Tidak ada silang pendapat di kalangan mayoritas ulama, bahwa binatang kurban yang diganti dengan puasa tidak harus dilakukan di Mekah, karena ganti berupa puasa ini tidak bermanfaat untuk penduduk di *Tanah Haram* dan juga penduduk Mekah. Yang mereka perselisihkan ialah tentang sedekah sebagai gantinya menyembelih binatang kurban. Menurut mayoritas ulama, hal itu diberikan kepada orang-orang fakir miskin Mekah dan orang-orang fakir miskin *Tanah Haram*[2056], karena hal itu sebagai pengganti binatang buruan milik mereka. Menurut Imam Malik, boleh diberikan kepada orang-orang luar Mekah.

2053 Kata Ibnu Abdul Barr, hewan kurban harus disembelih di Mina atau di Mekah. Jika disembelih di Mina harus dihentikan dahulu di Arafah. Jika tidak sempat memberhentikannya di Arafah, harus dibawa dari *tanah halal* lalu disembelih di Mekah setelah keluar dari Mina. Tetapi kalau disembelih di Mekah pada hari-hari Mina boleh. Lihat, *al-Kâfî* I/250.
Kata an-Nawawi, jika seseorang yang ber*'umrah* membawa binatang kurban, itu hukumnya sunat karena ia bukan orang yang berhaji *tamattu'* atau *qirân*, sebaiknya ia menyembelih binatang kurbannya ketika berada di Marwah. Tetapi juga boleh disembelih di tempat mana pun bagian dari Mekah serta *tanah-tanah haram* lainnya. Tetapi bagi orang yang sedang melaksanakan haji *tamattu'* atau haji *qirân*, waktu dianjurkan menyembelihnya ialah pada hari *nahr*, meskipun juga boleh disembelih setelah selesai *'umrah* atau setelah *ihrâm* haji. Lihat, *al-Majmû'* VIII/280.

2054 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Ibnu Majah bersumber dari Jabir, dengan redaksi, *"Seluruh Arafah adalah tempat wuqûf, seluruh Mina adalah tempat menyembelih kurban, seluruh Muzdalifah adalah tempat berhenti. Dan seluruh lorong dan jalan Mekah adalah tempat menyembelih."* Hadits senada diriwayatkan oleh Abu Dawud bersumber dari Abu Hurairah. Tetapi di dalam *isnâd*nya terdapat nama Muhammad bin al-Munkadar yang menurut Ibnu Mu'in seperti yang dikutip oleh al-Mundziri, adalah seorang perawi yang tidak pernah mendengar dari Abu Hurairah. Hadits senada juga diriwayatkan oleh al-Waqidi dalam kitabnya *al-Maghazi* dari Ibrahim bin Ismail bin Abu Habibah dari Dawud bin al-Hashin dari Ikrimah dari Ibnu Abbas. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/162.
Lihat, *al-Kâfî* I/250 untuk pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Majmû'* VIII

2055 Lihat, *al-Kâfî* I/250 untuk pendapat Imam Malik. Lihat, *al-Majmû'* VIII/280 untuk pendapat Imam Syafi'i. Dan lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* II/1267 untuk pendapat Imam Abu Hanifah.

2056 Lihat, *al-Mughnî* II/540. Kata Ibnu Qudamah, makanan sama seperti binatang kurban yang khusus hanya diberikan kepada orang-orang miskin Mekah. Kata Atha' dan Ibrahim an-Nakha'i, untuk binatang kurban harus diberikan kepada orang-orang miskin Mekah, dan untuk makanan atau berpuasa bersifat bebas. Ini konsekuensi pendapat Imam Malik dan Imam Abu Hanifah. Lihat, *al-Kâfî* I/238.

Perihal tata cara menyembelih, mayoritas ulama sepakat, disunatkan membaca *basmalah (bismillâhirrahmânirrahîm),* karena hal itu merupakan zakat. Selain membaca *basmalah,* sebagian mereka bahkan menganjurkan untuk membaca *takbir.*[2057] Orang yang bersangkutan disunatkan untuk menyembelihnya sendiri. Tetapi jika diwakilkan juga boleh. Soalnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyembelihnya dengan tangannya sendiri. Posisinya dengan berdiri, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Hajj ayat 36:

فَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ ﴿٣٦﴾

"Maka sebutlah olehmu nama Allah ketika kamu menyembelihnya dalam keadaan berdiri (dan telah terikat)."

Tentang tata cara menyembelih, nanti akan dibahas dalam bab sembelihan-sembelihan.

Dalam hal orang yang bersangkutan boleh memanfaatkan jasa atau memakan daging binatang kurban, terdapat beberapa masalah yang cukup populer. Diantaranya, apakah yang boleh ia naiki itu binatang kurban yang wajib atau yang sunat?

Menurut ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, ia boleh menaiki binatang kurbannya, baik karena ada alasan darurat maupun tidak. Bahkan ada sebagian mereka yang mewajibkannya. Menurut mayoritas ulama *Amshâr,* hal itu hukumnya makruh jika tidak karena darurat.[2058] Argumen mayoritas ulama *Amshâr* ialah sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Jabir. Ketika ditanya tentang hukum menaiki binatang kurban, ia menjawab, aku pernah mendengar Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

اِرْكَبْهَا بِالْمَعْرُوْفِ إِذَا أُلْجِئْتَ إِلَيْهَا حَتَّى تَجِدَ ظَهْرًا

"Kalau kamu terpaksa, naikilah dengan cara yang ma'rûf (baik), sampai kamu mendapatkan kendaraan yang lain."[2059]

Dari aspek pendekatan semangat, pemahaman yang tersirat dari syariat melarang mengambil manfaat dari apa yang bertujuan un-

---

2057 Kata an-Nawawi, menurut pendapat kami, membacakan *bismillâh* terhadap binatang-binatang yang akan disembelih dan yang diburu itu hukumnya sunat. Jika tidak membacakannya karena lupa atau sengaja, hukumnya tetap sah dan tidak berdosa. Kata al-Abdari, pendapat ini kami kutip dari Ibnu Abbas, Abu Hurairah, dan Atha'. Kata Imam Abu Hanifah, membacakan *basmalah* (*bismillâhirrahmânirrahîm*) itu syarat kebolehan kalau memang ingat, bukan lupa. Ini pendapat mayoritas ulama. Di kalangan murid-murid Imam Malik ada dua versi pendapat. Pendapat yang lebih *shahîh* sama seperti pendapat Imam Abu Hanifah. Imam Ahmad memiliki tiga versi pendapat. Menurut yang populer, membacakan *basmalah* adalah syarat kebolehan. Jadi, kalau sengaja ditinggalkan, maka sembelihannya tidak halal. Begitu pula sebaliknya kalau lupa. Kata Ibnu Sirin dan Abu Tsaur, baik sengaja atau lupa tetap tidak halal, sebagaimana yang dikutip oleh al-Abdari. Pendapat asy-Syu'bi dan Nafi' yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir sama seperti pendapat Ibnu Sirin tadi. Di antara yang memperbolehkan memakan binatang sembelihan yang tidak dibacakan *basmalah* ialah Ibnu Abbas, Abu Hurairah, Sa'id bin al-Musayyab, Thawus, Atha', al-Hasan al-Bashri, Ibrahim an-Nakha'i. Abdurrahman bin Abu Laila, Ja'far bin Muhammad, al-Hakam, Rabi'ah, Imam Malik, ats-Tsauri, Imam Ahmad, Ishak, dan Imam Abu Hanifah. Lihat, *al-Majmû'* VIII/211.

Dengan demikian jelas bahwa menurut mayoritas ulama, syarat kebolehan tersebut berlaku kalau ingat, bukan lupa.

Menurut ulama-ulama mazhab Hanafi, mazhab Maliki, dan mazhab Hanbali, yang dibaca ialah *Bismillâh Allâhu Akbar.* Tetapi menurut ulama-ulama mazhab Syafi'i, yang dibaca ialah *bismillâhirrahmânirrahîm,* kemudian membacakan shalawat atas Nabi *shallallahû alaihi wa sallam.* Selain membacakan *bismillâh* juga dianjurkan membaca do'a, *"Allâhumma minka, wa ilaika taqabbal minnî."* Lihat, *al-Majmû'* VIII/211.

2058 Kata an-Nawawi, menurut pendapat kami, berdasarkan lahiriahnya *nash,* yang boleh menaiki hewan kurbannya ialah yang memang membutuhkannya, bukan selainnya. Ini pendapat Ibnu al-Mundzir dan salah atau versi pendapat Imam Malik. Kata Urwah bin az-Zubair, Imam Malik, Imam Ahmad, dan Ishak, ia boleh menaikinya meskipun tanpa ada kebutuhan, asalkan tidak sampai membahayakannya. Ini pendapat ulama-ulama mazhab Zhahiri. Kata Imam Abu Hanifah, boleh menaikinya kalau memang tidak ditemukan yang lain. Menurut sebagian ulama seperti yang dikutip oleh al-Qadhi Iyadh, wajib menaikinya berdasarkan perintah yang bersifat mutlak, dan sekaligus untuk menentang tradisi orang-orang jahiliyah yang suka membiarkan begitu saja semua jenis bintang yang mereka jadikan kurban. Lihat, *al-Majmû'* VIII/267. Dan lihat, *Nail al-Authâr* V/617.

2059 Diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, Abu Dawud, dan an-Nasa'i bersumber dari Jabir. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/117.

tuk mendekatkan diri kepada Allah. Argumen yang digunakan oleh ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri ialah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Malik, dari jalur sanad Abu Zanad, dari al-A'raj, dari Abu Hurairah:

أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَجُلًا يَسُوْقُ بَدَنَةً فَقَالَ: اِرْكَبْهَا، فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اِنَّهَا هَدْيٌ فَقَالَ: اِرْكَبْهَا وَيْلَكَ فِي الثَّانِيَةِ أَوْ فِي الثَّالِثَةِ

Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melihat seorang lelaki menuntun seekor unta, lalu beliau bersabda, *"Naikilah unta itu."* Ia menjawab, "Wahai Rasulullah, unta ini untuk kurban." Beliau bersabda, *"Naikilah."* Beliau menyatakan seperti ini pada kali yang kedua atau ketiga.[2060]

Para ulama sepakat bahwa binatang kurban *tathawwu'* yang disembelih tepat pada waktunya boleh dimakan oleh orang yang bersangkutan, sebagaimana boleh dimakan oleh orang lain.[2061] Berbeda dengan yang disembelih sebelum waktunya. Dalam hal ini ia tidak boleh memakannya, karena hanya boleh dimakan oleh orang lain.[2062] Dawud menambahkan, keluarganya juga tidak boleh memakannya sedikit pun, berdasarkan hadits yang menyatakan:

أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ بِالْهَدْيِ مَعَ نَاجِيَةَ الْأَسْلَمِيِّ وَقَالَ لَهُ: اِنْ عُطِبَ مِنْهَا شَيْءٌ فَانْحَرْهُ ثُمَّ اصْبُغْ نَعْلَيْهِ فِي دَمِهِ وَخَلِّ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّاسِ

Sesungguhnya Rasullullah shallallahu alaihi wa sallam mengutus Najiyah al-Aslami membawa binatang kurban berupa seekor unta. Beliau berpesan kepadanya, "Jika ada bagian dari unta ini yang rusak, sebaiknya sembelihlah (sebelum waktunya), kemudian celupkan dua genta kalungnya pada darahnya, dan biarkan supaya dimakan oleh orang lain."[2063]

Hadits ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas, dan ada tambahannya: *"Janganlah kamu dan keluargamu ikut memakannya."*[2064] Dawud dan Abu Tsaur setuju pada tambahan ini.

Para ulama berbeda pendapat tentang sanksi apa yang dikenakan terhadap orang yang ikut memakan binatang kurbannya sendiri? Kata Imam Malik, ia wajib mengganti apa yang dimakannya. Kata Imam Syafi'i, Imam Abu Hani-

2060 Diriwayatkan oleh jama'ah, seperti yang dikatakan oleh az-Zailai'i. Di antara mereka ada yang meriwayatkannya dari Anas, dan juga ada yang meriwayatkannya dari Abu Hurairah. Tetapi semua dengan menggunakan redaksi, *"... unta ini untuk kurban."* Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/165, dan *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/116.
Lihat, *al-Majmû'* VIII/215.

2061 Lihat, *al-Majmû'* VIII/215.

2062 Lihat, *al-Majmû'* VIII/270.

2063 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, dan Ibnu Majah. Kata at-Tirmidzi, ini hadits *hasan shahîh*. Lihat, *al-Majmû'* VIII/269.
Yang dimaksud dengan Najiyah di sini ialah Ibnu Jundub bin Ka'ab. Ada yang mengatakan, yakni Jundub bin Umair al-Aslami penggembala unta-unta Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*. Ia masih tetap hidup sampai zaman khalifah Mu'awiyah. Lihat, *Tajrîd Asmâ` ash-Shahâbah*.

2064 Redaksi hadits yang terdapat dalam *Shahîh Muslim* ialah, bersumber dari Ibnu Abbas, sesungguhnya Dzuwaib alias Abu Qubaishah bercerita kepadanya bahwa Rasullullah *shallallahu alaihi wa sallam* mengutusnya membawa binatang kurban berupa seekor unta seraya berpesan, *"Jika ada bagian dari jasad unta ini yang rusak, dan khawatir terlambat, maka sembelihlah ia. Kemudian celupkan dua genta kalungnya pada darahnya, dan biarkan supaya dimakan oleh orang lain. Tetapi kamu dan keluargamu jangan ikut memakannya."* Lihat, *al-Majmû'* VIII/269.
Nama asli Abu Qabishah ialah Dzuwaib bin Jaljalah al-Khaza'i, ayah Qabishah bin Dzuwaib, seorang ulama ahli fiqih dari kalangan tabi'in yang cukup terkenal.
Tentang boleh tidaknya si pemilik kurban ikut makan, Imam Syafi'i memiliki dua pendapat. Menurut yang paling *shahîh*, tidak boleh. Ini pendapat yang didukung oleh murid-muridnya. Lihat, *al-Majmû'* VIII/270.
Lihat *al-Mughnî* II/527. Lihat, *al-Kâfî* I/249. Lihat, *Nail al-Authâr* V.

fah, ats-Tsauri, Imam Ahmad, dan Ibnu al-Habib dari kalangan murid Imam Maliki, ia wajib mengganti harga apa yang dimakannya itu, lalu disedekahkan kepada orang-orang fakir miskin.[2065] Pendapat yang sama dikutip dari Ali, Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas dan beberapa ulama dari kalangan *tâbi'în*.

Binatang kurban yang mengalami cidera sebelum sampai di Mekah, apakah hal itu bisa disebut sudah sampai di tempat penyembelihan yang sah atau tidak? Dalam masalah ini terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama yang terkait dengan perbedaan pendapat sebelumnya, yakni apakah tempat penyembelihan di Mekah atau di *Tanah Haram*.

Perihal binatang kurban wajib yang mengalami cidera sebelum waktunya, orang yang bersangkutan ikut memakannya, karena ia berkewajiban menggantinya. Sebagian ulama memperbolehkan ia menjual dagingnya, lalu uangnya dipergunakan untuk membeli penggantinya. Imam Malik menghukumi hal itu makruh.[2066]

5. Hukum Dagingnya

Para ulama juga berselisih pendapat tentang hukum memakan binatang *kurban wajib* yang sudah tiba waktunya untuk disembelih di tempat yang semestinya. Kata Imam Syafi'i, tidak boleh, karena semua dagingnya menjadi milik orang-orang fakir miskin. Demikian pula sebagian besarnya jika ia dipasang genta dan dikalungi. Kata Imam Malik, ia boleh ikut memakannya, kecuali binatang *kurban untuk denda* atas pelanggaran berburu, atau yang digunakan untuk memenuhi *nadzar* yang hanya diberikan kepada orang-orang miskin saja, atau yang digunakan untuk membayar *fidyah* atas pelanggaran mencukur rambut kepala sebelum waktunya karena terganggu oleh penyakit.[2067]

Argumen Imam Syafi'i ialah, menyamakan semua jenis binatang kurban wajib dengan *kafarat*. Ada pun argumen ulama-ulama yang membedakannya, karena binatang kurban wajib mengandung dua makna. *Pertama*, hal itu merupakan murni ibadah. Dan *kedua*, karena hal itu sebagai *kafarat*. Dan salah satu dari keduanya ada yang lebih dominan. Para ulama yang cenderung menyamakannya dengan ibadah murni daripada menyamakannya dengan *kafarat* pada jenis binatang kurban apa pun, seperti binatang kurban untuk haji *qirân* dan haji *tamattu'*, terlebih bagi mereka yang menganggap haji *tamattu'* dan haji *qirân* itu lebih baik, maka mereka tidak mensyaratkan orang yang bersangkutan tidak boleh ikut memakannya. Sebab, menurut mereka, binatang kurban ini merupakan anugerah, bukan *kafarat* untuk menghindari sanksi hukuman. Sementara menurut ulama-ulama yang menyamakannya dengan *kafarat* mengatakan, ia tidak boleh memakannya, karena berdasarkan kesepakatan para ulama orang yang membayar *kafarat* tidak boleh ikut memakan *kafarat* yang dibayarkannya.

Tentang binatang kurban yang sudah jelas digunakan untuk pelanggaran berburu dan untuk *fidyah* atas pelanggaran mencukur rambut kepala sebelum waktunya karena alasan ada gangguan penyakit, semua ulama ahli fiqih

---

2065 Lihat *al-Mughnî* II/527. Lihat, *al-Kâfî* I/249. Lihat, *Nail al-Authâr* V/119. Dan lihat, *al-Majmû'* VIII/269.

2066 Ibnu Abdul Barr tidak menyebutkan kalau kalau Imam Malik menghukuminya makruh. Tetapi ia mengatakan, jika binatang kurban yang wajib mengalami cedera sebelum waktunya, kalau mau pemiliknya boleh memakannya, karena ia harus menggantinya. Lihat, *al-Kâfî* I/249.

2067 Lihat, *al-Majmû'* VIII/216. Kata an-Nawawi, menurut pendapat kami, hal itu berlaku untuk semua binatang kurban. Ini berdasarkan kesepakatan para ulama. Jadi, kalau di makan harus menggantinya. Demikian yang dikatakan oleh al-Auza'i dan Dawud azh-Zhahiri. Kata Imam Abu Hanifah, dam haji *qirân* dan dan haji *tamattu'* boleh dimakan. Imam Ahmad setuju pada pendapat ini. Kata Imam Malik, boleh memakan semua binatang kurban, kecuali dari *dam* pelanggaran berburu, dari *nadzar*, dan lain sebagainya. Bahkan kata al-Hasan al-Bashri, seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir, tidak apa-apa memakan binatang kurban dari pelanggaran berburu dan lainnya. *Wallâhu a'lam*.

sepakat bahwa orang yang bersangkutan tidak boleh ikut memakannya.

Telah penulis kemukakan tentang hukum binatang kurban, jenisnya, usianya, tata cara membawanya, syarat-syarat sahnya terkait dengan tempat dan waktu, tata cara menyembelihnya, dan hukum memanfaatkannya. Itulah yang menjadi tujuan penulis, dan Allah lah yang menunjukkan kepada kebenaran.

Dengan telah selesainya pembahasan tersebut, maka kita akan membicarakan pembahasan berikutnya. Segenap puji syukur adalah bagi Allah semata atas pertolongan, petunjuk, dan anugerahnya yang sempurna.

Bab haji ini selesai penulisannya pada hari Rabu 9 Jumadil Awwal tahun 584 Hijriah (Rabu, 6 Juli 1188 M).

~◇~

BAB 7

JIHÂD[2068]

Pembicaraan mengenai *jihâd* dalam bahasan ini terdiri dari dua bagian. *Pertama,* tentang rukun-rukun peperangan. *Kedua,* tentang harta orang-orang yang diperangi dan dirampas oleh kaum muslimin.

Bagian pertama ini terdiri dari tujuh rangkaian bahasan. *Pertama,* tentang hukum ber*jihâd,* dan siapa yang wajib melaksanakannya. *Kedua,* tentang siapa orang-orang yang diperangi. *Ketiga,* tentang apa yang boleh dan yang tidak boleh dirampas. *Keempat,* tentang syarat-syarat yang memperbolehkan berperang. *Kelima,* tentang orang-orang yang tidak boleh ditinggalkan. *Keenam,* tentang bolehkah berdamai. *Ketujuh,* alasan kenapa mereka diperangi.

I. RUKUN-RUKUN PEPERANGAN

A. HUKUM BERJIHÂD

Tentang hukum ber*jihâd,* para ulama sepakat hukumnya *fardhu kifâyah,* bukan *fardhu 'ain.* Kecuali pendapat Abdullah bin al-Hasan, bahwa hukumnya sunat.[2069] Dasar yang digunakan oleh mayoritas ulama bahwa hukum ber*jihâd* itu *fardhu* ialah firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 216:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ
أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن
تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا

2068 Jihad diambil dari kata *Jahada. Al-Jahdu* berarti kemampuan. *"Ajhid jahdaka"* berarti kerahkan kemampuanmu. Ada yang mengatakan *al-Juhd* yang berarti beban berat. Kata al-Laits, *al-Juhd* ialah beban sakit yang diderita oleh seseorang, atau sesuatu yang memberatkan. *Al-Jahd* dengan pengertian bahasa seperti itu ialah sama seperti *Jahada al-Aduwwa* yang berarti ia memerangi musuh. *Jahada fî Sabîlillah* yakni berperang pada jalan Allah.

2069 Makna *fardhu kifâyah* ialah sesuatu yang apabila sudah ada yang melakukannya, maka yang lain yang tidak ikut melaksanakannya tidak menanggung dosa. Tetapi kalau tidak ada satu pun yang melakukannya, semuanya berdosa. Ada pun *fardhu ain* adalah sesuatu yang harus dilakukan oleh masing-masing orang. Jihad menjadi wajib dalam tiga keadaan.
Pertama, jika kedua belah pasukan sudah saling berhadapan, haram bagi orang yang hadir di sana pergi berlalu meninggalkannya. Ia harus tetap berada di tempat itu, berdasarkan firman Allah *Ta'ala, "Wahai orang-orang yang beriman, jika kamu bertemu suatu golongan, maka bersikap teguhlah dan banyaklah mengingat Allah"*, dan berdasarkan firman Allah *Ta'ala* yang lain, *"Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu bertemu orang-orang kafir yang sudah mengepung, maka janganlah kalian mundur menghadapi mereka."*
Kedua, ketika orang-orang kafir menjajah suatu negeri. Maka wajib bagi penduduknya memerangi dan mengusir mereka.
Ketiga, ketika Imam menetapkan rakyat untuk mengusir suatu kaum, maka wajib mereka lakukan, berdasarkan firman Allah *Ta'ala, "Wahai orang-orang yang beriman, apakah sebabnya apabila dikatakan kepadamu, 'Berangkatlah (untuk berperang) pada jalan Allah', kamu merasa berat dan ingin tinggal di tempatmu."* Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Jika kalian disuruh untuk mengusir musuh maka usirlah mereka."* Lihat, *al-Mughnî* VIII/247. Dan lihat, *al-Muhaczab Ma'a al-Majmû'* XVII/42.

تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾

"Diwajibkan atas kamu berperang, meskipun berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci. Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia amat buruk bagimu. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui."

Dalil yang menunjukkan bahwa ber*jihâd* itu *fardhu kifâyah*, yakni kewajiban menjadi gugur jika ada sebagian orang Islam yang telah melakukannya, ialah firman Allah *Ta'âla* surat at-Taubah ayat 122:

۞ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾

"Tidak sepatutnya bagi mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya."

Dan firman Allah *Ta'âla* surat an-Nisa' ayat 95:

وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ ﴿٩٥﴾

"Kepada masing-masing mereka Allah menjanjikan pahala yang baik (surga)."[2070]

Setiap kali berangkat perang, pasti ada beberapa sahabat yang ditinggalkan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* sehingga tidak ikut berangkat. Jika dalil-dalil tadi dihimpun, maka berarti bahwa hukum ber*jihâd* adalah *fardhu kifâyah*.

Tentang siapa yang wajib ber*jihâd*, yakni kaum laki-laki yang berstatus merdeka (bukan budak), yang sudah *baligh*, yang mampu, dan yang sehat alias tidak berpenyakit kronis. Semua ulama sepakat bahwa hal itu berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat an-Fath, ayat 17:

لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ وَمَن يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٧﴾

"Tiada dosa atas orang-orang yang buta dan atas orang yang pincang dan atas orang yang sakit (apabila tidak ikut berperang), dan barangsiapa yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya niscaya Allah akan memasukkannya ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai dan barang siapa yang berpaling niscaya akan diazab-Nya dengan azab yang pedih."

Tentang kewajiban ber*jihâd* bagi orang-orang yang berstatus merdeka, setahu penulis semua ulama sepakat tentang itu. Sebagian besar ulama ahli fiqih sepakat bahwa di antara

2070 Kata Ibnu Rusyd, jihad dibagi menjadi empat; yakni jihad dengan hati, jihad dengan lisan, jihad dengan tangan, dan jihad dengan pedang. Jihad dengan hati ialah jihad melawan setan, dan jihad melawan kesenangan-kesenangan nafsu yang diharamkan oleh syariat, berdasarkan firman Allah *Ta'ala*, "*...dan mencegah dirinya dari nafsu, maka sesungguhnya surga adalah tempat tinggalnya.*" Jihad dengan lisan ialah *amar ma'ruf nahi munkar*. Diantaranya ialah memerangi orang-orang kafir, seperti yang diperintahkan Allah kepada Nabi. Begitu pula memerangi orang-orang musyrik sebelum ada perintah khusus untuk memerangi mereka. Jihad dengan tangan ialah memberi peringatan keras terhadap orang-orang yang suka berbuat kemunkaran, kebatilan, kemaksiatan, dan hal-hal yang diharamkan lainnya agar mereka menghentikan semua itu. Demikian pula terhadap orang-orang yang mengabaikan kewajiban-kewajiban, dengan cara melakukan kekerasan yang wajar. Diantaranya ialah menegakkan hukuman *hadd* atas orang yang menuduh berzina orang lain yang baik-baik, memimun *khamar*, dan lain sebagainya. Dan jihad dengan pedang ialah memerangi orang-orang musyrik demi membela agama. Lihat, *Muqaddimah Ibni Rusyd*.

syarat ber*jihâd* harus seizin kedua orang tua. Kecuali *jihâd* yang hukumnya *fardhu ain*. Contohnya seperti *jihâd* yang mau tidak mau harus melibatkan seluruh kaum muslimin.[2071] Dalam masalah ini, dasarnya ialah sebuah riwayat hadits yang menyatakan,

أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنِّي أُرِيْدُ الْجِهَادَ، قَالَ: أَحَيٌّ وَالِدَاكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، إِلَّا الدَّيْنَ كَذَلِكَ قَالَ لِي جِبْرِيْلُ آنِفًا

Sesungguhnya seseorang berkata kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, "Sungguh aku ingin ikut ber*jihâd*." Beliau bertanya, *"Apakah kedua orang tuamu masih hidup?"* Ia menjawab, "Masih." Beliau bersabda, *"Mintalah izin kepada mereka, kalau mereka merestui barulah kamu boleh berjihâd. Begitulah kata Jibril barusan."*[2072]

Para ulama berbeda pendapat tentang syarat meminta izin kedua orang tua yang musyrik, dan juga tentang syarat meminta izin dari orang yang punya hak piutang, karena ada hadits yang menyatakan, seseorang bertanya kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, "Apakah Allah berkenan mengampuni dosa-dosaku jika aku nanti mati di medan perang dalam keadaan sabar dan mencari pahala pada jalan Allah?" Beliau bersabda, "Ya, kecuali utang. Demikian Jibril berkata kepadaku tadi.[2073]

Menurut mayoritas ulama, hal itu diperbolehkan, terutama jika ia meninggalkan harta yang cukup untuk membayar tanggungan utangnya.

B. ORANG-ORANG YANG DIPERANGI

Para ulama sepakat bahwa orang-orang yang diperangi ialah seluruh kaum musyrik, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 193,

وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ﴿١٩٣﴾

"Perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) ketaatan itu hanya semata-mata untuk Allah."

Kecuali pendapat yang dikutip dari Imam Malik, tidak boleh mulai memerangi orang-orang Habasyah, berdasarkan riwayat yang mengatakan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "Biarkan orang-orang Habasyah, sebagaimana mereka membiarkan kalian."

Ketika ditanya tentang ke*shahîh*an hadits ini, Imam Malik tidak mau berkomentar. Tetapi ia mengatakan, "Orang-orang selalu menghindari memerangi mereka."[2074]

2071 Lihat, *al-Mughnî* VIII/247. Para ulama sepakat bahwa jihad wajib atas orang yang berstatus merdeka, berdasarkan riwayat, *"Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam membai'at orang yang merdeka untuk setia pada Islam dan berjihad, dan membai'at budak untuk setia pada Islam tanpa berjihad. Karena jihad itu ibadah yang terkait dengan menempuh perjalanan jauh, maka tidak diwajibkan kepada budak. Sama seperti ibadah haji."*
Syarat wajib berjihad ada tujuh; yakni Islam, sudah baligh, berakal, berstatus merdeka, laki-laki, bebas dari mudharat, dan punya bekal. Lihat, *al-Muhadzab Ma'a al-Majmû'* XVII/52.

2072 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim serta *Ashhâb as-Sunan*. Dinilai *shahîh* oleh at-Tirmidzi. Diriwayatkan oleh Ahmad, Ibnu Majah, dan Abu Dawud, seseorang datang dan berkata, *"Wahai Rasulullah, sesungguhnya kedatanganku ialah ingin ikut berperang bersama Anda. Dan sekarang aku sudah datang. Tetapi kedua orang tuaku menangis."* Beliau bersabda, *"Pulanglah temui mereka. Buat mereka tertawa, seperti kamu telah membuat mereka menangis."* Lihat, *Nail al-Authâr* VII/248. Tetapi tidak harus meminta izin kepada kedua orang tua yang musyrik. Ini pendapat Imam Syafi'i. Dan ini yang dikatakan boleh Umar, Utsman, Imam Malik, al-Auza'i, Imam Ahmad, dan beberapa ulama lainnya. Sementara menurut ats-Tsauri, harus dengan izin kedua orang tua, baik mereka muslim atau kafir. Lihat, *al-Majmû'* XVIII/62. Dan lihat, *al-Mughnî* VIII/285.
Tentang orang yang punya tanggungan utang, ini adalah pendapat Imam Ahmad dan Imam Syafi'i. Lihat, *al-Majmû'* XVIII/61, dan *al-Mughnî* VIII/260. Imam Malik memberi kemurahan berperang bagi orang yang tidak mampu membayarnya.

2073 Diriwayatkan oleh Muslim, at-Tirmidzi, dan an-Nasa`i. Hadits senada diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan an-Nasa`i bersumber dari Abu Hurairah. Lihat, *Nail al-Authâr* VII/251.

2074 Kata Ibnu Abdul Barr, semua orang kafir dari kaum Ahli Kitab harus diperangi, dari bangsa apa pun dan dari negeri mana pun mereka, sampai mereka mau masuk Islam atau membayar upeti. Lihat, *al-Kâfi* I/401.

C. YANG BOLEH DIRAMPAS DARI MUSUH

Tentang tindakan perampasan terhadap pasukan musuh, mungkin yang dirampas ialah menyangkut soal harta, atau jiwa, atau budak. Berdasarkan kesepakatan para ulama, boleh hukumnya menjadikan seluruh kaum musyrik, baik yang laki-laki maupun perempuan, yang sudah lanjut usia maupun yang masih anak-anak, dan yang sudah dewasa maupun yang masih muda sebagai budak. Kecuali para pendeta. Menurut sebagian ulama, para pendeta dibiarkan saja dan tidak boleh ditawan. Mereka dibiarkan saja tanpa perlu ditawari masuk Islam, tidak boleh dibunuh, dan tidak boleh dijadikan budak. Hal itu berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,*

فَذَرْهُمْ وَمَا حَبَسُوْا أَنْفُسَهُمْ إِلَيْهِ

"Biarkan mereka jangan ditahan untuk beribadah."[2075]

Hal ini mengikuti tindakan yang pernah dilakukan oleh Abu Bakar.

Menurut sebagian besar ulama, Imam atau penguasa muslim boleh menentukan kebijakan terhadap nasib para tawanan orang-orang musyrik. Ia boleh membebaskan mereka, atau menjadikan mereka sebagai budak, atau membunuh mereka, atau mengenakan tebusan kepada mereka, atau mewajibkan mereka membayar upeti. Menurut sebagian ulama, tidak boleh membunuh tawanan.[2076] Kata al-Hasan bin Muhammad at-Tamimi, hal itu berdasarkan kesepakatan para sahabat.

Silang pendapat tersebut karena adanya kesan pertentangan antara ayat Al-Qur`an dengan tindakan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yang dipahami berbeda. Secara lahiriah, firman Allah *Ta'âla* surat Muhammad ayat 4, "*Apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir (di medan perang) maka pancunglah batang leher mereka...*" ini berarti bahwa setelah menahan musuh orang muysrik, sang Imam hanya boleh membebaskan atau meminta tebusan. Dan firman Allah *Ta'âla* surat al-Anfal ayat 67, "*Tidak patut, bagi seorang nabi mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di*

2075 Ini sebenarnya merupakan salah satu wasiat Abu Bakar kepada para pasukannya yang hendak menaklukkan beberapa negara. Katanya, *"Kalian akan mendapati suatu kaum yang mengaku bahwa mereka tengah beribadah kepada Allah. Oleh karena itu, biarkan mereka berikut apa yang mereka lakukan itu." Atsar* ini diriwayatkan oleh Imam Malik.
Diriwayatkan oleh Ahmad bersumber dari Ibnu Abbas, ia berkata, ketika hendak memberangkatkan pasukan, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* biasa berpesan, *"Dengan menyebut nama Allah Ta'ala, berangkat kalian pada jalan Allah memerangi orang yang kafir kepada-Nya. Jangan berkhianat, jangan curang, jangan melakukan pembantaian, dan jangan bunuh anak-anak serta para pendeta."* Kata al-Hâfizh, di dalam *isnâd* riwayat ini terdapat nama Ibrahim bin Ismail bin Abu Habibah, seorang perawi yang *dha'îf.* Hadits senada diriwayatkan oleh al-Baihaqi. Antara lain disebutkan, *"...Jangan membunuh anak-anak kecil, wanita, dan orang tua yang sudah renta."* Dan hadits senada juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari jalur *sanad* lain yang *munqathi'.* Katanya, ini hadits *munkar.* Lihat, *at-Talkhîsh* IV/102.

2076 Lihat, *al-Mughnî* VIII/272. Kata Ibnu Qudamah, tawanan perang itu terdiri dari tiga jenis.
Pertama, kaum wanita dan anaki-anak yang tidak boleh dibunuh. Mereka akan menjadi budak bagi kaum muslimin. Soalnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* melarang membunuh mereka.
Kedua, kaum laki-laki dari golongan Ahli Kitab, dan orang-orang Majusi yang mengakui upeti. Sang Imam menawarkan empat pilihan kepada mereka; yakni dibunuh, atau dibebaskan tanpa konpensasi, atau dimanfaatkan, atau dijadikan budak.
Ketiga, kaum laki-laki penyembah berhala dan orang-orang yang tidak mengakui upeti. Sang Imam boleh menawarkan tiga pilihan kepada mereka; yakni dibunuh, atau dibebaskan, atau dimanfaatkan. Tetapi tidak boleh dijadikan sebagai budak. Menurut Imam Ahmad, boleh menjadikan mereka sebagai budak, dan Imam Syafi'i setuju. Yang setuju pada pendapat kami tentang golongan Ahli Kitab tadi ialah al-Auza'i, Imam Syafi'i, dan Abu Tsaur. Salah satu versi pendapat Imam Malik sama seperti pendapat kami, dan versi lain tidak melarang membebaskan mereka tanpa konpensasi, karena hal itu tidak mengandung kebaikan sama sekali. Padahal sang Imam hanya boleh mengambil kebijakan yang ada kebaikannya. Menurut pendapat yang dikutip dari al-Hasan, Atha', dan Sa'id bin Jubair, makruh hukumnya membunuh tawanan. Kata mereka, ia harus dibebaskan atau diminta tebusan, berdasarkan firman Allah *Ta'ala, "Maka tawanlah mereka, dan sesudah itu kamu boleh membebaskan mereka atau atau menerima tebusan."* Jadi, pilihannya ada dua itu, bukan yang lain. Kata sebagian ulama, mereka dihajar tengkuknya, atau dijadikan budak. Bukan dibebaskan atau disuruh membayar tebusan. Allah *Ta'ala* berfirman, *"Dan bunuhlah orang-orang musyrik itu di manapun kamu mendapati mereka."* Menurut Umar bin Abdul Aziz dan Iyadh bin Uqbah, para tawanan harus dibunuh. Lihat, *al-Mughnî* VIII/272. Dan lihat, *al-Kâfî* I/404.

muka bumi ....." yang diturunkan menyinggung tentang para tawanan Perang Badar ini menunjukkan bahwa sanksi membunuh mereka lebih baik daripada menjadikan mereka sebagai budak. Dalam beberapa kali pertempuran, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* membunuh tawanan, membebaskan mereka, dan menjadikan budak kaum wanita serta anak-anak. Abu Ubaid menuturkan bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tidak pernah menjadikan orang-orang yang berstatus merdeka dari bangsa Arab sebagai budak.[2077] Sepeninggal beliau, para sahabat sepakat untuk menjadikan orang-orang *ahli kitâb*, baik yang laki-laki maupun yang perempuan sebagai budak.[2078]

D. HUKUM TAWANAN

Ulama-ulama yang berpendapat bahwa ayat-ayat khusus tentang tawanan tersebut menghapus tindakan yang pernah dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tersebut, mengatakan bahwa tawanan tidak boleh dibunuh. Dan ulama-ulama yang berpendapat bahwa ayat-ayat tersebut tidak menyebutkan soal membunuh tawanan dan juga tidak ada perintah khusus bagaimana memperlakukan tawanan, bahkan tindakan yang pernah dilakukan oleh Nabi adalah sebagai tambahan terhadap apa yang ada pada ayat tersebut, serta adanya celaan karena membiarkan tawanan Perang Badar tetap hidup tanpa dibunuh, mereka mengatakan bahwa tawanan perang boleh dibunuh. Salah satu yang disepakati di antara kaum muslimin ialah, seorang tawanan boleh dibunuh kalau hal itu demi keamanan dan keselamatan.

Para ulama berselisih pendapat tentang siapa yang boleh memberikan jaminan dan siapa yang tidak boleh.

Mereka sepakat, seorang Imam boleh memberikan jaminan keamanan. Menurut sebagian besar ulama, seorang lelaki muslim yang berstatus merdeka juga boleh memberikan jaminan keamanan. Tetapi menurut Ibnul Majisyun, pemberian jaminan keamanan harus atas seizin sang Imam.[2079]

Mereka juga berselisih pendapat tentang pemberian jaminan keamanan oleh seorang budak dan seorang wanita. Mayoritas ulama memperbolehkannya. Kata Ibnu al-Majisyun dan Sahnun, jaminan keamanan yang diberikan oleh seorang wanita harus seizin sang Imam. Kata Imam Abu Hanifah, seseorang boleh memberikan jaminan keamanan kalau ia memang ikut bertempur.[2080]

2077 Kata asy-Syaukani, menurut mayoritas ulama, boleh menjadikan orang-orang Arab sebagai budak, seperti yang dikutip oleh al-Hâfizh dalam kitabnya *Fath al-Bârî* Bab: *Memerdekakan Budak*. Dalam kitab yang sama ia mengutip pendapat Al-Itrah dan Imam Abu Hanifah, pilihan untuk orang-orang musyrik Arab hanya dua; yakni masuk Islam atau dibunuh. Lihat, *Nail al-Authâr* VII/8. Dan lihat, *al-Mughnî* VIII/272.

2078 Lihat, *al-Mughnî* VIII/272.

2079 Lihat, *Nail al-Authâr* VII/444.

2080 Kata asy-Syaukani, berdasarkan *nash* tadi maka setiap orang yang rendah termasuk yang boleh memberikan jaminan kemanan. Mereka ialah wanita, budak, anak kecil, dan orang gila. Tentang wanita, dalilnya ialah hadits Abu Hurairah dan hadits Ummu Hani'. Kata Ibnu al-Mundzir, para ulama sepakat, boleh seorang wanita memberikan jaminan keamanan, kecuali atas apa yang telah dikemukakan oleh Abdul Malik bin al-Majisyun, salah seorang Imam Malik tadi. Setahu saya hanya itu, bukan yang lain. Sebab, masalah pemberian jaminan adalah hak Imam. Pendapat Suhnun sama seperti pendapat Abdul Malik bin al-Majisyun, yakni dikembalikan kepada Imam. Jika ia memperbolehkan, maka boleh. Begitu pula sebaliknya jika ia menolak.
Mayoritas ulama memperbolehkan seorang budak memberikan jaminan keamanan, baik ia ikut berperang atau tidak. Kata Imam Abu Hanifah, jika ikut bertempur, ia boleh memberikan jaminan keamanan. Begitu pula sebaliknya. Kata Suhbub, jika ia berperang sudah atas seizin tuannya, ia boleh memberikan jaminan keamanan. Begitu pula sebaliknya. Kata Ibnu al-Mundzir, para ulama sepakat seorang anak kecil tidak boleh memberikan jaminan keamanan. Kata al-Hâfizh, ada sebagian ulama yang membedakan antara anak kecil yang masih kecil dengan yang sudah tumbuh remaja. Inilah yang terjadi silang pendapat di antara ulama-ulama mazhab Maliki dan ulama-ulama mazhab Hanbali. Orang gila tidak boleh memberikan jaminan keamanan. Berbeda dengan orang kafir. Kata al-Auza'i, jika ada orang kafir *dzimmî* yang ikut berperang bersama pasukan kaum muslimin dan memberikan jaminan kepada orang lain, hal itu terserah pada keputusan sang Imam. Kata ats-Tsauri, seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir, pasukan Islam yang ditawan di negeri musuh tidak boleh memberikan jaminan keamanan. Demikian pula pasukan bayaran. Lihat, *Nail al-Authâr* VII/24.

Silang pendapat tersebut timbul karena ada pertentangan antara dalil umum dengan *qiyâs*. Dalil umum yang dimaksud ialah sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,*

اَلْمُسْلِمُوْنَ يَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ

"Darah kaum muslimin itu sama. Yang paling rendah di antara mereka berusaha memberikan jaminan kepada mereka. Mereka adalah tangan bagi yang lain."[2081]

Hadits ini menunjukkan bahwa secara umum seorang budak boleh memberikan jaminan keamanan.

Qiyâs yang bertentangan dengan dalil umum tersebut ialah, bahwa salah satu syarat memberikan jaminan keamanan ialah harus memiliki kesempurnaan diri, sedangkan seorang budak itu memiliki kekurangan karena statusnya. Dengan kata lain, hak seorang budak seharusnya tidak sama dengan hak orang yang berstatus merdeka dalam persoalan tawanan. Jadi, dalil umum dalam hadits tadi harus di*takhsîsh* dengan *qiyâs* ini.

Pemberian kebebasan oleh seorang wanita yang diperselisihkan oleh para ulama, karena ada beda pemahaman terhadap sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Kamu juga bisa melindungi siapa yang kamu lindungi, wahai Ummu Hani'."*[2082]

Jika hadits ini dibuat dasar *qiyâs* antara laki-laki dan wanita, maka wanita mempunyai hak yang sama dengan laki-laki dalam memperlakukan tawanan. Jika hadits ini dibuat dasar tanpa menyangkut *qiyâs*, maka seorang wanita boleh memberikan kebebasan terhadap tawanan. Tetapi jika seorang wanita dianggap kurang sempurna seperti laki-laki, maka seorang wanita tidak boleh memberikan kebebasan terhadap tawanan, kecuali atas seizin sang Imam. Betapa pun itu, yang jelas bahwa pemberian jaminan keamanan atau pembebasan itu tidak berpengaruh pada sanksi menjadikan tawanan sebagai budak, namun berpengaruh pada sanksi pembunuhan.

Boleh jadi timbulnya perbedaan pendapat para ulama tersebut karena mereka juga berbeda pendapat tentang kata-kata *jama' mudzakar* (kata plural yang bermakna untuk kaum laki-laki), apakah mencakup kaum wanita atau tidak.

Perihal membunuh tawanan, seluruh kaum muslimin sepakat bahwa dalam peperangan boleh membunuh pasukan orang-orang musyrik yang laki-laki dan yang sudah dewasa. Dan perihal apakah mereka boleh dibunuh, hal ini juga menimbulan perselisihan pendapat seperti yang telah penulis kemukakan sebelumnya. Para ulama juga sepakat bahwa anak-anak dan kaum wanita orang-orang musyrik yang tidak ikut bertempur, dilarang dibunuh. Tetapi jika seorang wanita musyrik ikut bertempur, darahnya halal. Hal itu berdasarkan hadits yang menyatakan, bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melarang membunuh kaum wanita dan anak-anak."[2083] Tentang seorang wanita musyrik yang terbunuh, beliau bersabda, "Seharusnya wanita ini tidak boleh dibunuh."

Para ulama berbeda pendapat tentang orang buta, orang berpenyakit kronis, orang-orang tua

---

2081 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, an-Nasa`i, al-Hakim, dan Ahmad bersumber dari Ali. Diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, dan Ibnu Majah bersumber dari Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya. Diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dalam *Shahîh Ibni Hibbân* bersumber dari Ibnu Umar dalam sebuah hadits yang cukup panjang. Diriwayatkan oleh Ibnu Majah bersumber dari Ma'qal bin Yassar dalam sebuah hadits yang pendek. Diriwayatkan oleh al-Hakim bersumber dari Abu Hurairah dalam sebuah hadits yang pendek. Dan diriwayatkan oleh Muslim bersumber dari Abu Hurairah, dengan redaksi, "*Sesungguhnya jaminan kaum muslimin itu sama. Barangsiapa yang berkhianat kepada seorang muslim, maka laknat Allah, para malaikat, dan seluruh manusia atasnya.*" Dan juga diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Ali. Lihat, *Nail al-Authâr* VII/22.

2082 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* I/20.

2083 Diriwayatkan oleh jama'ah, kecuali an-Nasa`i, bersumber dari Ibnu Umar. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* VII/280.

yang tidak ikut bertempur, orang-orang berpenyakit, para petani, dan buruh, bolehkah mereka itu dibunuh?[2084]

Para ulama berbeda pendapat tentang para penghuni gereja, orang buta, orang yang sakit-sakitan, orang-orang lanjut usia yang tidak ikut berperang, orang lumpuh, para petani, dan para pekerja. Menurut Imam Malik, orang buta, orang yang lumpuh, dan para penghuni gereja tidak boleh dibunuh. Mereka cukup ditinggali harta yang sekiranya dapat memenuhi kebutuhan hidupnya saja. Begitu pula dengan orang yang telah lanjut usia. Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya setuju pada pendapat ini. Kata ats-Tsauri dan al-Auza'i, yang tidak boleh dibunuh hanya orang-orang yang telah lanjut usia saja. Al-Auza'i menambahkan, para petani juga tidak boleh dibunuh. Menurut versi pendapat Imam Syafi'i yang paling *shahîh*, mereka semua boleh dibunuh.[2085]

Silang pendapat tersebut karena ada hadits yang dipahami berbeda dengan dalil umum berupa ayat dan dalil umum berupa sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Aku diperintah untuk memerangi manusia, sampai mereka mau mengatakan *Tidak ada Tuhan sama sekali selain Allah.*"

Sementara firman Allah *Ta'âla* surat at-Taubah ayat 5, "*Apabila sudah habis bulan-bulan haram itu maka bunuhlah orang-orang musyrik itu di mana saja kamu jumpai mereka*" ini menuntut pengertian untuk membunuh setiap orang musyrik, baik pendeta atau lainnya. Demikian pula dengan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* "Aku diperintah untuk memerangi manusia, sampai mereka mau mengatakan *Tidak ada Tuhan sama sekali selain Allah.*"[2086]

Ada pun di antara hadits-hadits yang melarang membunuh mereka ialah hadits yang diriwayatkan oleh Dawud bin al-Hashin dari Ikrimah dari Ibnu Abbas, "Setiap kali hendak mengirim pasukan, Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* selalu berpesan, "Jangan kalian bunuh para penghuni gereja."[2087]

Diantaranya lagi ialah hadits yang diriwayatkan dari Anas bin Malik, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* beliau bersabda, "*Janganlah kalian bunuh orang tua yang sudah lanjut usia, anak kecil, dan wanita. Dan janganlah kalian berkhianat.*"[2088] Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud.

2084 Diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, an-Nasa`i, Ibnu Majah, Ibnu Hibban, al-Hakim, dan al-Baihaqi bersumber dari Rabbah bin Rabi'ah. Lihat, *Nail al-Authâr* II/280.
Kata asy-Syaukani, hadits ini menunjukkan larangan membunuh kaum wanita dan anak-anak. Demikian pendapat Imam Malik, dan al-Auza'i. Kata mereka, apa pun alasannya, mereka tidak boleh dibunuh. Bahkan juga tidak boleh diserang. Imam Syafi'i dan ulama-ulama Kufah mengatakan, jika seorang wanita ikut berperang, maka ia boleh dibunuh. Kata Ibnu Habib dari mazhab Maliki, tetapi ia tidak boleh menjadi sasaran atau incaran atau target. Ibnu Bathal mengutip kesepakatan para ulama yang melarang membunuh kaum wanita dan anak-anak. Alasan yang untuk kaum wanita, karena mereka itu lemah. Dan alasan yang untuk anak-anak, karena mereka hanya ikut-ikutan saja. Lihat, *Nail al-Authâr* II/281.

2085 Kata Ibnu Abdul Barr, kaum wanita, anak-anak, nenek-nenek, dan kakek-kakek yang sudah sakit-sakitan, dan orang-orang gila tidak boleh dibunuh dan ditawan. Tetapi khusus untuk seorang kakek yang terkenal ahli dalam strategi perang yang bisa mencelakakan pasukan kaum muslimin, ia boleh dibunuh. Begitu pula sebaliknya. Para pendeta juga tidak boleh dibunuh. Lihat, *al-Kâfî* I/402. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* II/502 untuk pendapat Imam Abu Hanifah. Dan lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* VI/4206.

2086 Diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, Abu Dawud, at-Tirmidzi, an-Nasa`i, dan Ibnu Majah bersumber dari Abu Hurairah. Hadits ini *mutawâtir.* Lihat, *al-Jâmi' ash-Shaghîr,* oleh as-Suyuthi.

2087 Diriwayatkan oleh Ahmad bersumber dari Ibnu Abbas, dengan redaksi, *"Dengan menyebut nama Allah Ta'ala berangkat di jalan Allah memerangi orang yang kafur kepada-Nya. Janganlah berkhianat, berlaku curang, dan membantai. Janganlah kalian bunuh anak-anak, dan para penghuni gereja."* Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr.* Kata asy-Syaukani, di dalam *isnâd* hadits Ibnu Abbas ini terdapat nama Ibrahim bin Ismail bin Abu Habibah, seorang perawi yang *dha'îf,* tetapi dinilai *tsiqat* oleh Imam Ahmad. Lihat, *Nail al-Authâr* II/280.

2088 Diriwayatkan oleh Abu Dawud bersumber dari Anas, dengan redaksi, *"Berangkatlah dengan menyebut nama Allah, demi Allah, dan atas sunnah Rasulullah. Jangan kalian bunuh orang tua yang sudah renta, anak kecil, dan wanita. Jangan berkhianat, kumpulkan ghanîmah-ghanîmah kalian, berbuat patutlah, dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik."* Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr* VII/280.
Kata asy-Syaukani, di dalam *isnâd* hadits Anas ini terdapat nama Khalid bin al-Firzu.

Diantaranya lagi ialah hadits yang diriwayatkan oleh Malik bersumber dari Abu Bakar, sesungguhnya ia berkata, "Sungguh kalian akan mendapati suatu kaum yang mengaku bahwa mereka menahan diri mereka karena Allah. Maka biarkan mereka berikut apa yang karenanya mereka menahan diri mereka. Janganlah kalian membunuh seorang wanita, anak-anak, dan orang tua yang sudah pikun."[2089]

Mungkin alasan perbedaan pendapat yang cukup dominan dalam masalah ini ialah kesan pertentangan firman Allah *Ta'âla* surat al-Baqarah ayat 190. "*Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas*" dengan firman Allah *Ta'âla* surat at-Taubah ayat 5, "*Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrikin itu di mana saja kamu jumpai mereka.*"

Ulama-ulama yang berpendapat bahwa ayat kedua me*nasakh* ayat yang pertama, karena alasan boleh memerangi kalau diperangi, mereka mengatakan bahwa ayat itu berlaku umum. Dan ulama-ulama yang berpendapat bahwa ayat pertama itu ditetapkan dan mencakup semua jenis orang-orang musyrik yang tidak boleh diperangi, mereka mengecualikan orang-orang tersebut untuk diperlakukan secara umum.

Imam Syafi'i berpedoman pada hadits Samurah, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

اُقْتُلُوْا شُيُوْخَ الْمُشْرِكِيْنَ وَاسْتَحْيُوْا شَرْخَهُمْ

"Bunuhlah orang-orang dewasa kaum musyrik, dan tawanlah orang-orang lanjut usia mereka."[2090]

Sepertinya menurut Imam Syafi'i, *illat* atau motif yang mewajibkan untuk membunuh ialah kekafiran. Jadi, motif ini harus diberlakukan untuk seluruh orang kafir.

Ulama-ulama yang berpendapat petani musyrik tidak boleh dibunuh, mereka berpedoman pada riwayat Zaid bin Wahab. Ia bertutur, aku menerima sepucuk surat dari Umar *radhiyallahu anhu* yang isinya antara lain, "*...Janganlah kalian melakukan penggelapan, janganlah kalian berkhianat, janganlah kalian bunuh anak-anak, dan takutlah kepada Allah terhadap (membunuh) para petani.*"[2091]

Tentang larangan membunuh seorang pekerja musyrik, disebutkan dalam hadits Rabbah bin Rabi'ah, "Sesungguhnya ia ikut berangkat bersama Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dalam peperangan. Ia dan beberapa sahabat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melewati seorang wanita yang terbunuh. Beliau berhenti di depan mayat wanita itu lalu bersabda, "*Seharusnya wanita ini tidak boleh dibunuh.*" Selanjutnya beliau menatap wajah pasukan kaum muslimin, lalu bersabda kepada salah seorang mereka, "*Susul Khalid bin al-Walid jangan sampai ia membunuh seorang anak, seorang pekerja, dan seorang wanita.*"

Jadi, secara keseluruhan, alasan yang menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan para ulama ialah perbedaan mereka tentang *illat* atau motif yang mewajibkan untuk membunuh. Ulama-ulama yang menganggap *illat*nya ialah kekafiran, mereka tidak mengecualikan seorang pun dari kaum musyrik. Artinya, mereka semua boleh dibunuh. Sebaliknya ulama-ulama yang menganggap *illat*nya karena kemampuan berperang, mereka mengecualikan kaum wanita yang tidak mampu berperang dan para petani

2089 *Takhrîj*nya sudah dikemukakan sebelumnya. Ini adalah ucapan Abu Bakar ash-Shiddiq.

2090 Diriwayatkan oleh Ahmad dan at-Tirmidzi yang menilainya *shahîh* bersumber dari Samurah. Lihat, *Nail al-Authâr* VII/280.

2091 Diriwayatkan oleh Sa'id bin Manshur dalam Sunan Ibni Manshur. Juga diriwayatkan secara ringkas oleh al-Baihaqi dalam *Sunan al-Baihaqî*.

serta para pekerja yang tidak ikut andil dalam peperangan.

Ada riwayat yang melarang membunuh orang-orang musyrik dengan cara mencincang atau membantai. Para ulama sepakat, boleh membunuh mereka dengan menggunakan pedang. Tetapi mereka berbeda pendapat tentang membunuh orang-orang musyrik dengan cara dibakar. Menurut pendapat sebagian ulama yang didukung oleh Imam Malik dan juga pendapat yang dikutip dari Ibnu Umar, makruh hukumnya membunuh mereka dengan cara dibakar. Tetapi Sufyan ats-Tsauri memperbolehkannya. Dan menurut sebagian ulama yang lain, jika pihak musuh yang memulainya, maka boleh kita melakukannya. Begitu pula sebaliknya.[2092]

Silang pendapat tersebut karena ada dalil umum yang bertentangan dengan dalil khusus. Dalil umumnya ialah firman Allah *Ta'âla* surat at-Taubah ayat 5,"*Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu maka bunuhlah orang-orang musyrikin itu di mana saja kamu jumpai mereka.*" Ayat ini tidak mengecualikan siapa yang dibunuh. Ada pun dalil khususnya ialah sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tentang seorang pasukan musuh, *"Jika kalian berhasil mengalahkannya, bunuhlah ia tetapi jangan kalian bakar ia dengan api, karena yang boleh menyiksa dengan api hanya Tuhan sang pemilik api."*[2093]

Sebagian besar ulama ahli fiqih sepakat, boleh melempari benteng milik orang-orang musyrik dengan menggunakan *menjanik*[2094] *(ketapel besar yang berisi batu api-ed)*, baik di dalamnya ada kaum wanita dan anak-anak atau tidak tidak ada. Hal itu berdasarkan riwayat yang menyatakan bahwa sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* pernah melempari pasukan Tha'if dengan menggunakan *manjanik*. Tetapi kalau di dalam benteng ada tawanan pasukan kaum muslimin yang terdiri dari kaum wanita dan anak-anak, menurut sebagian ulama, tidak boleh. Al-Auza'i setuju pada pendapat ini. Dan kata al-Laits, boleh.[2095] Dalil yang dijadikan pedoman oleh ulama-ulama yang tidak memperbolehkannya ialah firman Allah *Ta'âla* surat al-Fath ayat 25:

لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿٢٥﴾

"Sekiranya mereka tidak bercampur-baur, tentulah kami akan mengazab orang-orang yang kafir di antara mereka dengan azab yang pedih."

2092 Kata Ibnu Qudamah, setahu kami para ulama sepakat, musuh yang telah berhasil dikuasai tidak boleh dibakar. Tetapi Abu Bakar *radhiyallahu 'anhu* pernah menyuruh membakar orang-orang yang murtad. Hal itu juga pernah dilakukan oleh Khalid bin al-Walid atas perintahnya. Tetapi sekarang, kami tidak melihat ada perbedaan pendapat para ulama dalam masalah ini.
Diriwayatkan oleh Hamzah al-Aslami, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah menyuruhnya memimpin pasukan kecil. Sebelum berangkat beliau berpesan, *"Jika kalian berhasil menangkap si fulan, bakarlah ia."* Ketika baru saja berlalu, beliau memanggilku. Aku pun kembali, dan beliau bersabda, *"Jika kalian berhasil menangkap si fulan, bunuhlah ia dan jangan kalian bakar, karena hanya Sang Pemilik Api yang berhak menyiksa dengan api."* Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Sa'id. Ada pun melempari mereka dengan api sebelum membakar, hal itu tidak boleh, kecuali tidak ada cara lain. Ini pendapat mayoritas ulama yang dianut boleh ats-Tsauri, al-Auza'i, dan Imam Syafi'i. Lihat, *al-Mughnî* VIII/448.

2093 Diriwayatkan oleh Ahmad, Bukhâri, Abu Dawud, dan at-Tirmidzi yang menilainya *shahîh*. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr* VIII/282.

2094 Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi secara *mursal*. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr* VIII/278. Diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam *al-Marâsil*. Dan diriwayatkan oleh al-Waqidi dalam *as-Sîrah*. Lihat, *Nail al-Authâr* VIII/278.

2095 Kata Ibnu Qudamah, kalau tanpa harus menggunakan hal itu bisa menangkap mereka dan tidak menimbulkan risiko pada kaum muslimin, maka boleh. Begitu pula sebaliknya, karena kedaannya darurat. Jika tidak khawatir atas kesalamatan kaum muslimin, namun itu satu-satunya cara menangkap musuh, menurut al-Auza'i dan al-Laits tidak boleh. Betapa pun keselamatan pasukan muslim harus lebih diutamakan daripada usaha menaklukkan benteng. Kata Imam Syafi'i boleh di tengah pertempuran yang sedang berkecamuk, karena ini adalah konsekuensi jihad. Jika seseorang melempar dan membunuh seorang muslim, ia wajib membayar *kafarat*. Tentang kewajiban membayar *diyat*, ada dua pendapat. Ada yang mewajibkannya, dan ada yang tidak. Menurut Imam Abu Hanifah, dalam kasus ini tidak ada kewajiban membayar *diyat* dan *kafarat*, karena apa yang ia lakukan tersebut diperbolehkan. Lihat, *al-Mughnî* VIII/450.

Sementara alasan ulama-ulama yang memperbolehkannya seolah-olah adalah demi kepentingan perang.

Demikianlah ketentuan-ketentuan yang menyangkut jiwa dan status orang-orang musyrik. Ada pun yang menyangkut soal harta seperti bangunan-bangunan, binatang-binatang ternak, dan tumbuh-tumbuhan, dalam masalah ini para ulama berbeda pendapat. Imam Malik memperbolehkan untuk menebang pohon, mengambil buah-buahan, dan merobohkan bangunan. Tetapi ia tidak memperbolehkan membunuh binatang ternak dan membakar pohon kurma. al-Auza'i menghukumi makruh menebang pohon yang berbuah dan merobohkan bangunan, baik gereja maupun bangunan-banunan lainnya. Kata Imam Syafi'i, rumah-rumah dan pepohonan yang dijadikan tempat persembunyian pasukan musuh boleh dibakar. Kalau tidak dijadikan tempat persembunyian, makruh hukumnya merobohkan rumah-rumah dan menebang pohon.[2096]

Sumber perbedaan pendapat dalam masalah ini karena adanya pertentangan antara yang dilakukan oleh Abu Bakar dengan tindakan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Disebutkan dalam sebuah riwayat bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah membakar pohon kurma milik Bani Nadhir.[2097] Di sisi lain ada riwayat dari Abu Bakar yang menyatakan, sesungguhnya ia berkata, "Janganlah kalian menebang pohon, dan merobohkan bangunan."

Ulama-ulama yang menganggap perintah Abu Bakar ini me*nasakh* tindakan yang pernah dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* karena tidak mungkin secara sadar Abu Bakar menentang tindakan beliau tersebut, atau ia berpendapat bahwa tindakan beliau itu hanya berlaku terhadap kaum Bani Nadhir, maka mereka berpegang pada riwayat Abu Bakar. Sementara ulama-ulama yang hanya berpegang pada tindakan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dan tidak mau menjadikan pendapat atau tindakan siapa pun sebagai *hujjah*, maka mereka membolehkan membakar pohon.

Alasan Imam Malik yang membedakan antara binatang dengan pohon, karena membakar binatang sama dengan membantai, dan hal ini jelas dilarang, karena tidak ada satu pun riwayat yang menerangkan kalau Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah membakar binatang.

Demikianlah pembahasan soal rampasan perang yang terkait dengan jiwa dan harta orang-orang kafir.

E. SYARAT PERANG

Berdasarkan kesepakatan para ulama, syarat berperang ialah bahwa orang-orang kafir yang

---

2096 Lihat, *al-Kâfî* I/402. Kata Ibnu Qudamah, menyembelih ternak mereka di luar peperangan karena merasa jengkel terhadap mereka dan ingin merusak mereka, hukumnya tidak boleh. Ini pendapat al-Auza'i, al-Laits, Imam Syafi'i, dan Abu Tsaur. Kata Imam Abu Hanifah dan Imam Malik, boleh. Alasannya, ini merupakan salah satu cara untuk melemahkan kekuatan mereka.
Tetapi kalau alasan menyembelih ternak mereka adalah untuk dimakan karena memang sangat dibutuhkan, para ulama sepakat membolehkannya. Sebab, keadaan seperti itu saja memperbolehkan memakan harta yang dijaga, apalagi harta orang-orang kafir.
Menyangkut soal pohon dan tanam-tanaman milik mereka, ada tiga masalah.
Pertama, kalau memang harus merusaknya dengan alasan untuk mendekati benteng pertahanan mereka, atau digunakan untuk tempat berlindung pasukan kaum muslimin, atau untuk membuka akses jalan, dan lain sebagainya, setahu kami hal itu diperbolehkan.
Kedua, yang dapat menimbulkan *mudharat* terhadap pasukan kaum muslimin jika ditebang, karena akan dimanfaatkan oleh pasukan musuh untuk berbagai keperluan, maka hukumnya haram menebangnya.
Ketiga, yang tidak menimbulkan *mudharat* pasukan kaum muslimin dan manfaatnya hanya membikin jengkel pasukan musuh. Maka menebang pohon dan tanam-tanaman dalam hal ini ada dua versi pendapat dari Imam Ahmad. Yang pertama, tidak boleh. al-Auza'i, al-Laits, dan Abu Tsaur setuju pada pendapat ini. Kedua, boleh. Imam Malik, Imam Syafi'i, Ishak, dan Ibnu al-Mundzir setuju pada pendapat ini. Kata Ishak, sunat membakarnya kalau hal itu dapat mengalahkan musuh, berdasarkan firman Allah *Ta'ala, "Apa saja yang kamu tebang dari pohon kurma (milik orang-orang kafir) atau yang kamu biarkan (tumbuh) berdiri atas pokoknya, maka (semua itu) adalah dengan izin Allah, dan karena Dia hendak memberikan kehinaan kepada orang-orang fasik."* Lihat, *al-Mughnî* VIII/451.

2097 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Ibnu Umar. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* VIII/284.

akan diperangi harus sudah terjangkau oleh dakwah Islam. Dengan kata lain, tidak boleh memerangi mereka jika belum pernah terjangkau oleh dakwah. Kesepakatan kaum muslimin ini berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Isra' ayat 15:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾

"Dan Kami tidak akan meng'azab sebelum Kami mengutus seorang rasul."

Para ulama berselisih pendapat tentang kewajiban menyampaikan dakwah setiap kali akan melakukan peperangan. Kata sebagian mereka, wajib. Kata sebagian yang lain, dianjurkan. Dan kata sebagian yang lain, tidak wajib dan juga tidak dianjurkan.[2098]

Silang pendapat tersebut karena ada pertentangan antara statemen dan tindakan. Disebutkan dalam suatu riwayat bahwa setiap kali mengirim pasukan, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* selalu berpesan kepada komandan mereka, "Jika nanti kamu bertemu musuhmu dari orang-orang musyrik, ajaklah mereka kepada tiga hal atau tiga perkara. Jika mereka memilih salah satunya, maka terimalah dan jangan kamu perangi mereka. Ajaklah mereka masuk Islam. Jika mereka mau, maka terimalah dan jangan kamu perangi mereka. Kemudian ajaklah mereka berpindah dari kampung halaman mereka ke negeri orang-orang *muhâjirîn*. Beritahukan kepada mereka bahwa kalau mereka mau melakukan hal itu, maka mereka memiliki hak dan kewajiban yang sama seperti orang-orang *muhâjirîn* itu. Tetapi jika mereka menolak dan memilih untuk tetap tinggal di kampung halamannya, maka beritahukan kepada mereka bahwa mereka akan diperlakukan seperti orang-orang dusun kaum muslimin. Hukum Allah yang berlaku atas orang-orang mukmin juga diberlakukan atas mereka. Mereka tidak mendapat bagian harta *ghanîmah* maupun *fai'*, kecuali mereka ikut berperang bersama kaum muslimin. Jika mereka menolak melakukan hal itu, ajaklah mereka untuk membayar upeti. Jika mereka memenuhinya, terimalah dan jangan perangi mereka. Tetapi jika mereka menolak keduanya tadi, maka mohonlah pertolongan kepada Allah, dan perangilah mereka."[2099]

Sementara ada riwayat lain yang menyatakan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah mengintai musuh pada malam hari, dan menyerang mereka pada pagi harinya.[2100]

2098 Kata Imam Ahmad, seperti yang dikutip oleh Ibnu Qudamah, sesungguhnya dakwah sudah sampai dan tersiar. Tetapi jika ternyata masih ada kaum di belakang orang-orang Romawi atau orang-orang Turki yang seperti itu, maka tidak boleh memerangi mereka sebelum mereka mendengar dakwah atau ajakan Islam. Tetapi sekarang dakwah sudah tersebar ke mana-mana. Jadi, untuk memerangi orang kafir tidak perlu harus mengajak mereka kepada Islam terlebih dahulu. Kata Imam Ahmad, ini berbeda dengan zaman dahulu di mana setiap hendak memerangi suatu kaum, Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* terlebih dahulu mengajak mereka masuk Islam.

2099 Diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, Ibnu Majah, dan at-Tirmidzi yang menilainya *shahîh*. Hadits ini cukup panjang, dan ini adalah bagian darinya. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr* VII/261. Perawi hadits ini ialah Sulaiman bin Buraidah dari ayahnya.
Kata asy-Syaukani, dalam masalah ini ada tiga pendapat:
Pertama, wajib didahului mengajak orang-orang kafir masuk Islam, terlepas apakah mereka sudah mendengar dakwah atau belum. Ini pendapat Imam Malik, ulama-ulama mazhab al-Hadi, dan lainnya, berdasarkan lahiriah hadits.
Kedua, tidak wajib secara mutlak. Alasannya, karena Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* biasa langsung menyerang musuh.
Ketiga, tidak wajib kepada yang sudah mendengar dakwah. Tetapi hanya dianjurkan. Kata Ibnu al-Mundzir, inilah pendapat mayoritas ulama. Terdapat beberapa hadits yang menerangkan masalah ini. Lihat, *Nail al-Authâr* VI /262.

2100 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Auf, ia berkata, aku pernah berkirim surat kepada Nafi' untuk menanyakan tentang mengajak masuk Islam terlebih dahulu sebelum menyerang. Ia membalas suratku seraya mengatakan, *"Hal ini terjada pada zaman permulaan Islam. Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam pernah menyerang Bani al-Musthaliq ketika mereka sedang sibuk memberi minum ternak-ternak mereka. Beliau berhasil membunuh pasukan mereka dan menawan kaum wanita dan anak-anak mereka. Beliau berhasil mendapatkan salah seorang tawanan bernama Juwairiyah binti al-Harits. Cerita ini aku dengar sendiri dari Abdullah bin Umar yang ikut terlibat dalam peristiwa itu."* Kata Ibnu Taimiyah, ini menunjukkan, boleh menjadikan orang-orang Arab sebagai budak. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* VII/265.

Sebagian besar ulama berpendapat bahwa tindakan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tersebut m*enasakh* statemen beliau. Dan sesungguhnya hal itu terjadi pada zaman permulaan Islam sebelum dakwah tersiar. Buktinya ada ajakan untuk berhijrah. Sebagian ulama ada yang lebih mengunggulkan statemen Rasul atas tindakannya. Artinya, tindakan beliau tersebut dilakukan pada saat-saat khusus. Ulama-ulama yang cenderung mengkompromikan kedua hadits tadi berpendapat bahwa sebaiknya disampaikan dakwah terlebih dahulu kepada orang-orang kafir sebelum memerangi mereka.

F. ORANG-ORANG YANG TIDAK BOLEH DITINGGALKAN

Tentang orang-orang yang tidak boleh ditinggalkan, ukurannya ialah kelemahan. Hal itu telah disepakati oleh para ulama berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Anfal ayat 66:

ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ﴿٦٦﴾

"Sekarang Allah telah meringankan kepadamu dan Dia telah mengetahui bahwa padamu ada kelemahan."[2101]

Menurut pendapat al-Majisyun dan juga pendapat yang ia kutip dari Imam Malik bahwa yang dimaksud dengan lemah ialah lemah dari segi kekuatan, bukan dari segi jumlah personil pasukan. Seorang pasukan muslim boleh ditinggalkan berduel melawan seorang pasukan musuh jika duelnya lebih baik, senjatanya lebih bagus, dan kekuatannya lebih hebat.

G. GENCATAN SENJATA YANG DIPERBOLEHKAN

Bolehkah melakukan genjatan senjata atau berdamai dengan pasukan musuh? Sebagian ulama ada yang memperbolehkannya tanpa ada sebab, jika sang Imam melihat ada kemaslahatan bagi kaum muslimin. Dan sebagian ulama yang lain tidak memperbolehkannya, kecuali ada faktor darurat yang mendorong untuk menjauhkan kaum muslimin dari fitnah dan lain sebagainya. Dalam hal ini kaum muslimin bisa memungut dari orang-orang musyrik bukan berupa upeti, karena upeti itu bisa dipungut dengan syarat mereka berada dalam kekuasaan pemerintah muslim. Atau bisa tanpa ada konpensasi apa pun yang diterima dari mereka.

Kata al-Auza'i, seorang Imam boleh menyerahkan sesuatu kepada kaum kafir dalam rangka perdamaian, jika hal itu karena terpaksa demi menghindarkan kaum muslimin dari fitnah dan lain sebagainya. Kata Imam Syafi'i, kaum muslimin tidak boleh menyerahkan sesuatu apa pun kepada kaum kafir dalam rangka perdamaian, kecuali jika dikhawatirkan mereka akan mendapat bencana karena banyaknya jumlah pasukan musuh, sementara jumlah mereka hanya sedikit.

Di antara ulama-ulama yang memperbolehkan berdamai dengan kaum kafir jika sang Imam melihat itu yang terbaik, ialah Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Abu Hanifah. Tetapi kata Imam Syafi'i, batas waktunya tidak boleh melebihi batas waktu yang pernah dijalani oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dalam peristiwa perjanjian damai di Hudaibiyah.[2102]

2101 Kata al-Qurthubi, ketika Allah memberi keringanan soal jumlah, maka kesabaran kaum muslimin pun menjadi berkurang. Kata sebagian ulama. Ini terjadi dalam peristiwa Perang Badar. Tetapi ini keliru, karena tidak sesuai dengan faktanya. Hadits Ibnu Abbas menunjukkan bahwa hal itu merupakan kewajiban. Allah mewajibkan agar seratus pasukan kaum muslimin tidak lari menghadapi dua ratus pasukan musuh. Juga tidak benar kalau ayat ini di*nasakh*. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* VIII/45.

2102 Jangka waktu gencatan senjata pada peristiwa Hudaibiyah ialah sepuluh tahun. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr* VIII/40. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Kata Ibnu Qudamah, gencatan senjata itu diperbolehkan, berdasarkan firman Allah *Ta'ala*, *"(Inilah pernyataan) pemutusan hubungan dari Allah dan Rasul-Nya (yang dihadapkan) kepada orang-orang musyrik yang kamu (kaum muslimin) telah mengadakan perjanjian (dengan mereka)."* Dan firman Allah *Ta'ala*, *"Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya."*

Silang pendapat para ulama tentang kebolehan berdamai tanpa ada alasan darurat ialah karena ada ayat Al-Qur'an yang secara lahiriah terkesan bertentangan dengan ayat yang lain. Yang dimaksud ialah firman Allah *Ta'âla* surat At-Taubah ayat 5, "*Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, maka perangilah orang-orang musyrikin itu di mana saja kamu jumpai mereka*", dan firman Allah *Ta'âla* surat At-Taubah ayat 29. "*Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian*", dengan firman Allah *Ta'âla* surat al-Anfal ayat 61, "*Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkallah kepada Allah.*"

Ulama-ulama yang berpendapat bahwa ayat-ayat yang memerintahkan perang, sampai orang-orang kafir mau masuk ke dalam Islam, atau mau membayar upeti tersebut me*nasakh* ayat tentang berdamai, mereka mengatakan, tidak boleh berdamai dengan orang-orang kafir, kecuali karena alasan darurat.

Sementara ulama-ulama yang berpendapat bahwa ayat perdamaian tersebut men*taksîsh* ayat-ayat yang memerintahkan perang, mereka mengatakan, boleh berdamai jika sang Imam melihat hal itu sebagai langkah yang terbaik. Pendapat ini diperkuat oleh tindakan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yang pernah berdamai pada peristiwa di Hudaibiyah tanpa ada alasan darurat.

Menurut Imam Syafi'i, perintah berperang sampai orang-orang kafir mau masuk Islam atau membayar upeti di*takhsîsh* dengan tindakan Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang melakukan gencatan senjata pada peristiwa di Hudaibiyah, maka batas waktunya tidak boleh melebihi batas waktu yang telah ditetapkan oleh beliau waktu itu.

Tentang jangka waktu berdamai, para ulama berselisih pendapat. Ada yang berpendapat, empat tahun. Ada yang berpendapat, tiga tahun. Dan ada yang berpendapat, sepuluh tahun. Imam Syafi'i setuju pada pendapat terakhir tadi.

Ulama-ulama yang memperbolehkan kaum muslimin menyerahkan suatu kompensasi kepada orang-orang kafir demi menghindari fitnah dan lain sebagainya, mereka berpedoman pada sebuah riwayat yang menyatakan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah berniat ingin menyerahkan sebagian hasil panen di Madinah kepada sebagian orang-orang kafir yang tergabung dalam pasukan sekutu untuk memperdaya mereka. Tetapi hal itu ditentang oleh beberapa orang sahabat, sampai akhirnya Allah berkenan memberikan kemenangan kepada pasukan kaum muslimin.

Sementara ulama-ulama yang tidak memperbolehkan hal itu, kecuali dikhawatirkan kaum muslimin terkena bencana, mereka men*qiyâs*kannya dengan kesepakatan para ulama atas kebolehan menebus para tawanan kaum muslimin. Sebab, dalam posisi yang sulit seperti itu, status kaum muslimin sama seperti tawanan.

Kata Imam Ahmad, tidak boleh mengadakan gencatan senjata secara mutlak tanpa batas waktu tertentu. Tetapi menurut Al-Qadhi dan Imam Syafi'i, hukumnya sah. Soalnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* pernah melakukan hal itu terhadap penduduk Khaibar. Kata Abu al-Khathab, secara lahiriah pendapat Imam Ahmad ini bisa diartikan bahwa tidak boleh mengadakan gencatan senjata lebih dari sepuluh tahun demi kepentingan Islam. Imam Abu Hanifah cenderung pada pendapat ini.

Boleh mengadakan gencatan senjata atas orang-orang kafir dengan kompensasi harta yang kita terima dari mereka, bukan sebaliknya. Tetapi Imam Ahmad melarangnya secara mutlak, dan didukung oleh Imam Syafi'i, karena hal ini melecehkan kaum muslimin. Ini berlaku tidak dalam keadaan darurat. Kalau dalam keadaan darurat, hukumnya boleh. Lihat, *al-Mughnî* VIII/459. Dan lihat, *al-Kâfî* I/404. Kata Imam Malik, tidak boleh mengadakan gencatan senjata dalam jangka waktu lebih dari empat bulan, kecuali kalau memang dibutuhkan. Kata al-Kasani, tidak apa-apa kaum muslimin menawarkan gencatan senjata kepada orang-orang kafir dengan syarat mereka harus menyerahkan sejumlah harta yang digunakan untuk kepentingan Islam, berdasarkan firman Allah *Ta'ala, "Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya."* Allah memperbolehkan perdamaian secara mutlak, baik dengan adanya konpensasi atau tidak.

H. KENAPA ORANG-ORANG KAFIR HARUS DIPERANGI?

Perihal kenapa mereka diperangi, kaum muslimin sepakat bahwa tujuan memerangi orang-orang kafir selain orang-orang Quraisy *Ahli kitâb* dan orang-orang Arab nashrani ialah satu di antara dua hal yakni agar mereka mau masuk Islam, atau memberikan jizyah. Hal itu berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat at-Taubah ayat 29:

قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ
وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ
ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟
ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾

"Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan Al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk."

Demikian pula sebagian besar ulama ahli fiqih sepakat boleh memungut *jizyah* dari orang majusi, berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam:*

سُنُّوْا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ

"Terapkan aturan kepada mereka seperti yang diterapkan kepada orang-orang Ahli kitâb."[2103]

Para ulama berselisih pendapat tentang orang-orang musyrik yang bukan kaum *Ahli kitâb*, apakah dipungut *jizyah* dari mereka atau tidak? Kata sebagian ulama, *jizyah* dipungut dari setiap orang musyrik. Imam Malik mendukung pendapat ini.[2104] Sebagian ulama yang lain mengecualikan mereka. Dan kata Imam Syafi'i, Abu Tsaur, serta beberapa ulama lainnya, *jizyah* hanya boleh dipungut dari kaum *Ahli kitâb* dan orang majusi (zoroaster).

Silang pendapat tersebut timbul karena ada dalil umum yang bertentangan dengan dalil khusus. Dalil umumnya ialah firman Allah *Ta'âla* surat al-Anfal ayat 39:

وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ
ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴿٣٩﴾

"Dan perangilah mereka, supaya jangan ada fitnah dan supaya agama itu semata-mata untuk

---

2103 Kata Ibnu Qudamah, orang-orang kafir itu ada tiga jenis.
Pertama, Ahli Kitab, yakni kaum Yahudi, kaum Nashrani, dan orang-orang yang menganggap Taurat dan Injil sebagai kitab suci. Upeti dari mereka diterima, dan agama mereka diakui kalau mereka bersedia membayarnya, berdasarkan firman Allah *Ta'ala, "Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk."*
Kedua, yang tidak jelas memiliki kitab suci. Contohnya seperti orang-orang Majusi. Status hukum mereka sama seperti hukum orang-orang Ahli Kitab dalam arti upeti mereka diterima dan agama mereka diakui, berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Terapkan aturan kepada mereka seperti yang diterapkan kepada orang-orang Ahli Kitab."* Setahu kami, semua ulama sepakat atas kedua jenis orang kafir tersebut.
Ketiga, orang-orang yang jelas tidak memiliki kitab suci. Mereka adalah para penyembah berhala, dan orang-orang kafir lainnya. Upeti mereka tidak bisa diterima, dan agama mereka tidak diakui, kecuali mereka mau masuk Islam. Inilah pendapat Imam Ahmad dan Imam Syafi'i. Kata Imam Ahmad Ahmad dalam versi pendapat lain, upeti dari semua orang kafir bisa diterima, kecuali dari orang-orang Arab penyembah berhala. Ini pendapat Imam Abu Hanifah. Menurut pendapat yang dikutip dari Imam Malik, upeti dari semua orang kafir bisa diterima, kecuali orang-orang kafir Quraisy, berdasarkan hadits Buraidah yang bersifat umum. Jadi, mereka disamakan dengan orang-orang Majusi. Lihat, *al-Mughnî* VIII/262. Dan lihat, *Nail al-Authâr* VIII/65. Hadits, *"Terapkan aturan kepada mereka seperti yang diterapkan kepada orang-orang Ahli Kitab"* juga diriwayatkan oleh Imam Syafi'i bersumber dari Umar dan Abdurrahman bin Auf. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* VIII/62.

2104 Lihat, *al-Kâfî* I/404.

Allah", dan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,*

أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُوْلُوْا: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، فَإِذَا قَالُوْهَا عَصَمُوْا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللّٰهِ

"Aku diperintah untuk memerangi manusia sampai mereka mau mengucapkan tidak ada Tuhan sama sekali selain Allah. Jika mereka sudah mengucapkan hal itu, maka telah melindungi darah dan harta mereka dariku, kecuali yang berdasarkan hak, dan perhitungan mereka ada pada Allah."[2105]

Ada pun dalil khususnya ialah sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* kepada para komandan pasukan kaum muslimin yang beliau kirim kepada orang-orang musyrik Arab, *"Jika kamu nanti bertemu musuh, ajak mereka kepada tiga perkara..."* Tiga perkara tersebut antara lain ialah membayar *jizyah* (upeti), seperti yang telah dikemukakan sebelumnya.[2106]

Ulama-ulama yang berpendapat, jika dalil umum itu muncul sesudah dalil khusus yang berarti me*nasakh*nya, mereka mengatakan bahwa *jizyah* tidak boleh dipungut dari orang-orang musyrik, kecuali orang-orang *Ahli kitâb*. Soalnya ayat yang memerintahkan untuk memerangi orang-orang musyrik secara umum turun sesudah hadits khusus tadi. Ayat yang bersifat umum terdapat dalam surat at-Taubah, dan itu terjadi padal peristiwa penaklukan kota Mekah. Sementara hadits yang bersifat khusus tadi disampaikan oleh Nabi sebelum peristiwa yang sangat bersejarah tersebut. Buktinya, saat itu orang-orang musyrik diajak untuk berhijrah.

Sementara ulama-ulama yang berpendapat bahwa dalil umum harus mengalahkan dalil khusus -terlepas mana yang lebih dahulu- mereka mengatakan *jizyah* harus dipungut dari semua orang musyrik.

Ulama-ulama yang mengecualikan kaum *Ahli kitâb* dari orang-orang musyrik secara umum, mereka berpedoman pada firman Allah *Ta'âla* surat at-Taubah ayat 29:

قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾

"Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan Al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk."

Inilah pembahasan tentang rukun-rukun perang. Di antara beberapa masalah yang terkait dengan pembahasan ini ialah soal hukum bepergian ke negeri musuh dengan membawa Al-Qur'an. Menurut sebagian besar ulama ahli fiqih, hal itu tidak boleh, berdasarkan riwayat dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.*[2107] Menurut Imam Abu Hanifah, boleh jika ia berada di antara pasukan yang dapat dipercaya.

2105 Takhrijnya sudah dikemukakan sebelumnya.

2106 Takhrijnya sudah dikemukakan sebelumnya.

2107 Diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, Abu Dawud, an-Nasa`i, dan Ibnu Majah. Lihat, *Fath al-Bârî* VI/100.
Kata Ibnu Abdul Barr, seperti yang dikutip oleh al-Hâfizh, para ulama sepakat seseorang tidak boleh bepergian membawa mushaf dalam rombongan pasukan kecil. Tetapi mereka berselisih pendapat jika dalam rombongan pasukan besar yang relatif aman. Imam Malik melarangnya secara mutlak. Imam Abu Hanifah memerinci persoalannya. Sebagian ulama dari mazhab Syafi'i menganggapnya

Silang pendapat ini bertolak dari pertanyaan, apakah larangan tersebut bersifat umum yang diberlakukan untuk umum, atau bersifat umum namun diberlakukan untuk khusus?

II. HARTA RAMPASAN PERANG

Pembahasan pokok dalam masalah ini meliputi tujuh rangkaian: *Pertama,* hukum seperlima atau 20%. *Kedua,* hukum empat seperlima atau 80%. *Ketiga,* hukum bagian yang telah ditentukan. *Keempat,* hukum harta kaum muslimin yang ada di tangan orang-orang kafir. *Kelima,* hukum harta rampasan berupa tanah. *Keenam,* hukum harta *fai'*. *Ketujuh,* hukum harta *jizyah* (upeti) yang dipungut dari orang-orang dengan jalan damai.

A. HUKUM SEPERLIMA[2108]

Kaum muslimin sepakat bahwa harta yang dipungut dengan cara paksa dari tangan orang-orang Romawi selain tanah, seperlimanya atau 20% adalah milik sang Imam atau penguasa muslim, dan yang empat seperlimanya atau 80% dibagikan kepada para pasukan yang berhasil mendapatkannya, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Anfal ayat 41:

۞ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤١﴾

"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, rasul, kerabat rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnu sabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang Kami turunkan kepada hamba kami (Muhammad) di hari Furqân, yaitu di hari bertemunya dua pasukan. Dan Allah Mahakuasa atas segala sesuatu."

Di kalangan para ulama ada empat pendapat yang cukup terkenal tentang jatah seperlima tersebut. *Pendapat pertama,* berdasarkan ketentuan dalam ayat tersebut, jatah seperlima ini dibagi menjadi lima bagian. Imam Syafi'i setuju pada pendapat ini. *Pendapat kedua,* jatah sepelima ini dibagi menjadi empat seperlima. Sesungguhnya firman Allah *Ta'âla, "maka sesungguhnya seperlima untuk Allah"* ini adalah sebagai pembuka kalimat, bukan menunjukkan bagian merupakan bagian kelima. *Pendapat ketiga,* jatah seperlima ini dibagi menjadi tiga bagian. Bagian untuk Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dan kaum kerabatnya praktis gugur de-

---

makruh, dan sebagian lagi berpendapat seperti pendapat ulama-ulama mazhab Maliki. Ini merupakan dalil larangan menjual *mushaf* kepada orang kafir, karena khawatir mereka akan membuatnya main-main. Jadi, hukumnya haram. Ini juga merupakan dalil atas larangan mengajarkan Al-Qur'an kepada orang kafir. Maknanya melarangnya secara mutlak. Sementara ulama-ulama mazhab Hanafi memperbolehkannya secara mutlak. Imam Syafi'i memiliki dua versi pendapat, dan sebagian ulama mazhab Maliki memerincinya. Lihat, *Fath al-Bârî* VI/100. Dan lihat, buku kami *Taqdîm Thâ'ah 'ala Ukhra Au Tarkihâ Nazharan Li az-Zamân wa al-Makân.*

2108 Lazim disebut dengan harta *ghanîmah*. Menurut pengertian bahasa, *ghanîmah* ialah sesuatu yang didapat oleh seseorang atau kelompok dengan cara berusaha.
Kata al-Qurthubi, para ulama sepakat bahwa yang dimaksud dengan firman Allah *Ta'ala, "Apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang"* ialah harta orang kafir yang berhasil didapat oleh pasukan kaum muslimin dengan cara mengalahkan mereka. Dalam hal harta orang-orang kafir yang diterima oleh kaum muslimin ada dua; yakni *ghanîmah* dan *fai'*. Harta yang didapat oleh pasukan kaum muslimin dengan cara menaklukkan mereka dalam perang disebut harta *ghanîmah*. Sedangkan yang disebut *fai'* ialah setiap harta yang diterima kaum muslimin tanpa lewat cara berperang. Contohnya seperti pajak tanah, bagian seperlima *ghanîmah*, dan lain sebagainya. Ini yang dikatakan oleh Sufyan ats-Tsauri dan Atha' bin as-Sa'ib. Ada yang mengatakan, *ghanîmah* dan *fai'* itu memiliki arti yang sama, dan keduanya berlaku seperlima, seperti yang dikatakan oleh Qatadah. Dan ada yang mengatakan, *fai'* ialah semua harta yang didapat oleh kaum muslimin tanpa menggunakan kekerasan. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* VIII/2.

ngan wafatnya beliau. *Pendapat keempat*, status jatah seperlima ini sama seperti harta *fa'i* yang dibagikan kepada orang kaya dan orang miskin. Inilah pendapat Imam Malik dan sebagian besar ulama ahli fiqih.

Ulama-ulama yang membagi seperlima harta rampasan perang menjadi empat atau lima bagian, mereka berbeda pendapat tentang bagaimana dengan jatah bagian untuk Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, dan jatah bagian untuk kaum kerabat sepeninggal beliau. Menurut sebagian mereka, jatah bagian Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* diberikan kepada sang Imam, dan jatah bagian kaum kerabatnya beliau diberikan kepada kaum kerabat sang Imam. Tetapi menurut sebagian yang lain, kedua jatah tersebut digunakan untuk membeli senjata dan perlengkapan-perlengkapan perang lainnya.[2109]

Mereka juga berbeda pendapat tentang siapa saja kaum kerabat Rasul. Kata sebagian mereka, yaitu orang-orang Bani Hasyim saja. Dan kata sebagian yang lain, yaitu orang-orang dari Bani Abdul Muthalib dan orang-orang dari Bani Hasyim.[2110]

Pangkal perbedaan pendapat tersebut ada pada pertanyaan, apakah jatah seperlima itu hanya terbatas untuk golongan orang-orang yang disebutkan saja, atau bisa diberikan untuk orang-orang di luar mereka? Artinya, apakah penyebutan golongan-golongan ini berarti mereka itulah yang berhak, atau bisa mengandung pengertian bahwa mereka lebih berhak daripada yang lain itu masuk dalam pengertian ketentuan khusus yang diberlakukan untuk umum?

Menurut mayoritas ulama, ketentuan khusus tentang jatah seperlima tersebut tetap diberlakukan untuk yang khusus. Jadi, yang berhak menerima hanya orang-orang yang disebutkan

---

2109 Para ulama berbeda dalam enam pendapat tentang pembagian seperlima.
1. Seperlima dibagi enam. *Pertama*, untuk Ka'bah atau untuk Allah. *Kedua*, untuk Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. *Ketiga*, untuk kaum kerabat. *Keempat*, untuk anak-anak yatim, kelima, untuk orang-orang miskin. *Keenam*, untuk ibnu sabil. Para ulama yang berpendapat seperti ini mengembalikan bagian untuk Allah kepada orang-orang yang sangat membutuhkan bantuan.
2. Kata Abu al-Aliyah dan ar-Rabi', *ghanîmah* dibagi lima. Satu bagian disendirikan, dan sisanya dibagikan kepada manusia. Satu bagian yang disendirikan tadi dibagi menjadi lima; yakni satu bagian untuk Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, satu bagian untuk kaum kerabat, satu bagian untuk anak-anak yatim, satu bagian untuk orang-orang miskin, dan satu bagian untuk *ibnu sabîl*.
3. Kata an-Nuhal bin Amr, aku bertanya kepada Abdullah bin Ali bin al-Husain tentang jatah seperlima. Ia menjawab, *"Itu untuk kami."* Lalu aku bertanya kepada Ali. Dan ia menjawab, sesungguhnya Allah *Ta'ala* berfirman, *"dan anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabîl"*, yaitu anak-anak yatim kami dan orang-orang miskin kami.
4. Kata Imam Syafi'i, seperlima harus dibagi. Menurutnya, bagian Allah dan bagian Rasul itu satu, dan itu digunakan untuk kepentingan-kepentingan kaum muslimin. Sementara yang lain untuk empat golongan yang telah disebutkan tadi.
5. Kata Imam Abu Hanifah, jatah seperlima hanya dibagi tiga; yakni untuk anak-anak yatim, untuk orang-orang miskin, dan untuk *ibnu sabîl*. Menurutnya, bagian untuk Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dan kaum kerabat praktis hilang sepeninggal beliau. Dari jatah seperlima ini, yang diutamakan ialah untuk membangun jembatan, untuk mendirikan masjid, untuk kesejahteraan para hakim, tentara, dan kepentingan-kepentingan sosial lainnya. Ini yang dikatakan dan dilakukan oleh para *khulafaur rasyidin*, berdasarkan petunjuk Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, *"Bagianku atas harta fai' yang dikaruniakan oleh Allah kepada kalian hanya seperlima, dan seperlima ini akan dikembalikan kepada kalian."* Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* VIII/10.

2110 Para ulama berbeda dalam tiga pendapat tentang kaum kerabat. Ada yang mengatakan, yakni seluruh kaum Quraisy. Kata sebagian ulama *salaf*, karena ketika Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* naik ke atas bukit Shafa, beliau berseru, *"Wahai Bani fulan! Wahai Bani Abdu Manaf! Wahai Bani Abdul Muthalib! Wahai Bani Ka'ab! Wahai Bani Murrat! Dan wahai Bani Abdu Syams! Selamatkan diri kalian dari neraka..."*

Kata Imam Syafi'i, Imam Ahmad, Abu Tsaur, Mujahid, Qatadah, Ibnu Juraij, dan Muslim bin Khalid, yakni Bani Hasyim dan Bani Abdul Muthalib, karena ketika memberikan bagian kaum kerabat kepada Bani Hasyim dan Bani Abdul Muthalib Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Sesungguhnya merekalah yang bersamaku pada era jahiliyah dan era Islam. Sesungguhnya Bani Hasyim dan Bani Abdul Muthalib adalah satu."* Diriwayatkan oleh an-Nasa'i dan Bukhâri. Kata Bukhâri mengutip dari al-Laits dari Yunus yang menambahkan, Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tidak memberikan bagian kepada Bani Abdu Syams dan Bani Naufal sedikitpun. Kata Ibnu Ishak, Abdu Syams, Hasyim, dan al-Muthalib adalah saudara seibu. Ibu mereka ialah Atikah binti Murrat. Sedangkan Naufal adalah saudara seayah mereka. Kata an-Nasa'i, Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* memberikan bagian kepada kaum kerabat; yakni Bani Hasyim dan Bani al-Muthalib. Di antara mereka ada yang miskin dan ada yang kaya. Ada yang mengatakan, bagian tersebut untuk yang miskin di antara mereka, bukan untuk yang kaya seperti anak-anak yatim dan *ibnu sabîl*. Kata al-Qurthubi, ini pendapat yang benar. *Wallâhu a'lam*. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* VIII/12.

dalam ayat itu. Tetapi menurut sebagian ulama yang lain, ketentuan khusus tentang jatah seperlima tersebut diberlakukan untuk umum. Jadi, sang Imam atau penguasa muslim berhak membagikannya kepada siapa saja yang dipandang layak di antara kaum muslimin.

Ulama-ulama yang menganggap jatah Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* sepeninggal beliau adalah untuk sang Imam, mereka berpedoman pada riwayat hadits dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau bersabda,

إِذَا أَطْعَمَ اللَّهُ نَبِيًّا طُعْمَةً فَهُوَ لِلْخَلِيْفَةِ بَعْدَهُ

"Jika Allah memberikan jatah makanan kepada seorang nabi, maka sepeninggalnya jatah itu untuk penggantinya."[2111]

Ulama-ulama yang menganggap jatah Nabi sepeninggal beliau dibagikan kepada golongan orang-orang yang terdaftar dalam ayat atau untuk orang-orang yang mendapatkan harta rampasan perang, mereka menyamakannya dengan jatah yang ditererima oleh kelompok lain. Ulama-ulama yang menganggap yang dimaksud kerabat Nabi adalah Bani Hasyim dan Bani Muthalib, mereka berpegang pada hadits Jubair bin Muth'im:

قَسَّمَ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَهْمَ ذَوِى الْقُرْبَى لِبَنِي هَاشِمٍ وَبَنِي الْمُطَلِّبِ مِنَ الْخُمُسِ

"Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* membagikan bagian dari seperlima kepada kaum kerabat, yakni Bani Hasyim dan Bani Abdul Muthalib."[2112]

Kata Jubair, Bani Hasyim dan Bani Muthalib adalah satu kelompok. Dan ulama-ulama yang menganggap bahwa Bani Hasyim adalah satu bagian tersendiri, mereka dilarang menerima zakat.

Para ulama berbeda pendapat tentang seperlima jatah bagian Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Menurut sebagian ulama, jatah Nabi memang hanya seperlima saja. Tidak ada silang pendapat di antara mereka tentang kewajiban memberikan jatah seperti lima itu kepada Nabi, baik beliau ikut hadir dalam peperangan atau absen. Menurut sebagian yang lain, beliau mendapatkan jatah seperlima dari seperlima rampasan perang. Tetapi selain itu beliau juga berhak mendapatkan prioritas untuk memilih jenis harta rampasan yang beliau sukai, baik berupa kuda, atau budak laki-laki, atau budak perempuan, dan lain sebagainya. Diceritakan bahwa Shafiyah, istri beliau didapat dari harta rampasan perang. Beliau memang memilihnya.

Tetapi para ulama sepakat bahwa sepeninggal Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* tidak ada seorang pun yang memiliki hak prioritas untuk memilih ini. Tetapi menurut Abu Tsaur, hak prioritas ini masih berlaku.[2113]

B. HUKUM EMPAT SEPERLIMA

Perihal hukum bagian empat seperlima, para ulama sepakat, bahwa jatah empat perlima atau 80% harta hasil rampasan perang adalah untuk para pasukan yang ikut terjun dalam peperangan atas persetujuan sang Imam. Mereka berselisih pendapat tentang pasukan yang ikut berangkat perang tanpa seizin Imam, ten-

2111 Diriwayatkan oleh Ahmad dan Abu Dawud bersumber dari Abu ath-Thufail. Juga diriwayatkan oleh al-Baihaqi. Katanya, Fatimah *radhiyallahu 'anha* menemui Abu Bakar dan berkata, *"Wahai khalifah Rasulullah, Anda yang mewarisi Rasulullah atau keluarga beliau?"* Abu Bakar menjawab, *"Keluarga beliau."* Ia bertanya, *"Bagaimana dengan bagian seperlima?"* Abu Bakar menjawab, *"Sesungguhnya aku pernah mendengar Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda, 'Jika Allah memberikan jatah makanan kepada seorang nabi, maka sepeninggalnya jatah itu untuk penggantinya.' Dan ketika diangkat sebagai khalifah, aku kembalikan itu kepada kepentingan kaum muslimin."* Ia berkata, *"Anda dan Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam yang lebih tahu."* Ia kemudian pulang.

2112 *Takhrij*nya sudah dikemukakan sebelumnya.

2113 Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* VIII/12.

tang orang yang berhak mendapatkan bagian, tentang kapan bagian itu ia diterima, tentang berapa bagian yang ia dapatkan, dan tentang bagian apa yang boleh ia peroleh sebelum dibagi.

Menurut sebagian besar mereka, sesungguhnya bagian empat perlima dari harta hasil rampasan perang adalah milik orang-orang yang berhasil mendapatkannya, baik mereka berangkat perang atas seizin Imam atau tidak. Hal ini berdasarkan pada firman Allah Ta'ala surat al-Anfal ayat 41, "Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang..."

Menurut sebagian ulama, jika sebuah rombongan atau seseorang berangkat perang tanpa seizin sang Imam, maka jatahnya boleh diambil oleh sang Imam. Tetapi menurut sebagin ulama yang lain, semua jatah *ghanîmah* milik mereka.[2114] Mayoritas ulama berpegang pada makna lahiriah ayat tersebut. Jadi, seolah-olah mereka mengatakan, bahwa itulah contoh yang terjadi di zaman Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* yakni bahwa seluruh pasukan yang berangkat perang adalah atas seizin beliau. Dan menurut mereka, izin sang Imam merupakan salah satu syarat. Tetapi dasar seperti itu dianggap lemah.

Tentang siapa yang berhak mendapat jatah dari harta rampasan perang, para ulama sepakat, yaitu kaum laki-laki, yang berstatus merdeka, dan sudah baligh. Tetapi mereka berbeda pendapat tentang kaum wanita, kaum budak, dan orang-orang yang belum berusia baligh yang ikut berperang. Kata sebagian ulama, budak dan orang wanita tidak mendapat bagian. Mereka baru mendapatkan bagian jika ada sisa atau kelebihan atau pemberian yang bersifat sukarela. Imam Malik setuju pada pendapat ini. Kata sebagian ulama yang lain, mereka tidak mendapat bagian, baik secara resmi, atau bersifat sukarela, atau bahkan dari kelebihan. Dan kata sebagian ulama yang lain lagi, mereka mendapat bagian secara resmi. Al-Auza'i setuju pada pendapat ini.[2115]

Para ulama juga berbeda pendapat tentang seorang remaja hampir berusia baligh yang ikut berperang. Menurut sebagian ulama, termasuk Imam Syafi'i, ia mendapat bagian secara resmi. Menurut sebagian ulama yang lain, termasuk Imam Malik, ia mendapat bagian dengan syarat ia memang sanggup berperang. Tetapi menurut sebagian ulama yang lain lagi, ia hanya mendapat bagian secara sukarela atau dari jatah lebih.[2116]

2114 Disebutkan dalam *al-Majmû'*, jika sebuah pasukan kaum muslimin menyerang ke wilayah musuh tanpa seizin sang Imam, dan mereka berhasil memeroleh harta *ghanîmah*, maka berlaku bagian seperlima. Ini pendapat Imam Syafi'i. Tetapi beberapa muridnya, seperti yang dikutip oleh syaikh Abu Hamid berpendapat, tidak berlaku.
Kata Imam Abu Hanifah, jika mereka memiliki pertahanan maka berlaku seperlima. Begitu pula sebaliknya. Kata Abu Yusuf, jika mereka terdiri dari sembilan pasukan maka berlaku seperlima. Begitu pula sebaliknya. Kata al-Hasan al-Bashri, semua harta yang mereka dapatkan harus ditarik. Hal ini sebagai sanksi atas tindakan mereka yang tidak meminta izin sang Imam. Sementara menurut al-Auza'i, sang Imam boleh memilih untuk memberlakukan seperlima atau tidak. Lihat, *a'-Majmû'* XVII/161.

2115 Bukan merupakan bagian penuh, tetapi pemberian sukarela yang jumlahnya ditentukan oleh kebijakan sang Imam.
Ini pendapat sebagian besar ulama. Antara lain Sa'id bin al-Musayyab, Imam Malik, ats-Tsauri, al-Laits, Imam Syafi'i, dan Ishak. Ini pendapat yang dikutip dari Ibnu Abbas. Kata Abu Tsaur, seorang budak diberi bagian. Ini pendapat yang dikutip dari Umar bin Abdul Aziz, al-Hasan, dan Ibrahim an-Nakha'i, berdasarkan riwayat dari al-Aswad bin Yazid, sesungguhnya ada beberapa budak yang ikut dalam peristiwa penaklukan Qadisiyah, dan mereka mendapatkan bagian. Alasan lain, karena kehormatan seorang budak dalam agama sama seperti kehormatan orang yang berstatus merdeka. Ini juga pendapat Imam Abu Hanifah. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* IX/4264. Kata al-Auza'i, seorang budak tidak memeroleh bagian penuh maupun pemberian sukarela, kecuali kalau mereka berhasil mendapatkan harta *ghanîmah* tersendiri. Katanya, seorang wanita juga memeroleh bagian. Tetapi yang tepat ialah pendapat Abu Tsaur, karena di dalam Islam tidak dibedakan antara orang yang berstatus budak dengan orang yang berstatus merdeka. Lihat, *al-Mughnî* VIII/412.

2116 Menurut Imam Ahmad, Imam Syafi'i, dan Imam Abu Hanifah, seorang anak kecil tidak memperoleh bagian, melainkan hanya pemberian sukarela. Ini juga pendapat ats-Tsauri dan Abu Tsaur. Menurut al-Qasim dan Salim, anak kecil yang ikut berperang tidak memeroleh bagian atau pemberian sukarela. Kata Imam Malik, memperoleh bagian kalau ia ikut berperang. Dan kata al-Auza'i, ia memeroleh bagian. Lihat, *al-Mughnî* VIII/412.

Perbedaan pendapat tentang orang yang berstatus budak terletak pada pertanyaan, apakah *khitâb* (pesan) dalam ayat tersebut hanya mencakup orang-orang yang berstatus merdeka saja atau juga mencakup orang-orang yang berstatus budak? Lagi pula apa yang dilakukan oleh para sahabat *radhiyallahu 'anhum* nyatanya bertentangan dengan pengertian umum ayat Al-Qur'an. Pendapat yang tersebar luas di kalangan mereka ialah, bahwa anak-anak remaja tidak mendapatkan bagian. Hal itu seperti riwayat dari Umar bin al-Khathab *radhiyallahu 'anhu* dan Ibnu Abbas *radhiyallahu 'anhuma* yang diceritakan oleh Ibnu Abu Syaibah. Kata Abu Umar bin Abdul Barr, riwayat paling *shahîh* tentang hal itu ialah riwayat dari Umar yang dituturkan oleh Sufyan bin Uyainah dari Amr bin *Dinar*, dari Ibnu Syihab, dari Malik bin Aus bin al-Hadtsan, ia berkata, Umar mengatakan, "Setiap orang mendapatkan hak terhadap harta rampasan perang ini, kecuali budak yang kalian miliki."

Dasar yang dijadikan pedoman oleh mayoritas ulama bahwa seorang wanita tidak mendapat jatah resmi, dan hanya mendapat jatah yang diberikan secara sukarela, ialah hadits *shahîh* Ummu Athiyah, ia berkata,

كُنَّا نَغْزُوْا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَنُدَاوِى الْجَرْحَى وَنُمَرِّضُ الْمَرْضَى، وَكَانَ يَرْضَخُ لَنَا مِنَ الْغَنِيْمَةِ

"Kami pernah ikut berperang bersama Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam. Kami bertugas mengobati pasukan yang terluka, dan merawat pasukan yang sakit. Beliau memberikan bagian kepada kami secara sukarela."[2117]

Silang pendapat para ulama ini bertolak pada perbedaan mereka dalam hal menyamakan wanita dengan laki-laki dalam kaitannya apakah kalau seorang wanita ikut berperang itu punya pengaruh atau tidak? Dalam hal ini para ulama sepakat, bahwa kaum wanita boleh ikut berperang. Ulama-ulama yang menyamakan seorang wanita dengan seorang laki-laki, mereka mewajibkan ia berhak memperoleh bagian dari harta rampasan perang. Tetapi ulama-ulama yang menganggap seorang wanita dalam hal ini tidak sama dengan laki-laki, mereka bisa tidak mewajibkan ia mendapat jatah apa pun, atau ia hanya diberi jatah secara sukarela, bukan jatah resmi para pasukan yang berjasa mendapatkan harta rampasan perang tersebut. Yang baik ialah

2117 Riwayat dengan redaksi seperti yang dikemukakan oleh penulis ini tidak kami temukan. Yang ada ialah diriwayatkan oleh Muslim, Ahmad, dan Ibnu Majah bersumber dari Ummu Athiyah, ia berkata, *"Tujuh kali aku ikut berperang bersama Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam. Aku bertugas mengurus kendaraan para pasukan, membuatkan mereka makanan, mengobati yang terluka, dan merawat yang sakit-sakitan."* Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* VII/270.
Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Ahmad bersumber dari Ar Rabi' binti Mu'awwadz, ia berkata, *"Kami biasa ikut berperang bersama Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam. Kami bertugas memberi minum pasukan, melayani kebutuhan mereka, dan membawa yang tewas dan yang luka ke Madinah."* Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* VII/270.
Di dalam dua hadits tadi tidak ada keterangan yang menunjukkan bahwa wanita berhak memperoleh pemberian sukarela. Di antara yang mengatakan bahwa wanita hanya berhak memperoleh pemberian sukarela, tetapi tidak memperoleh bagian resmi ialah Imam Abu Hanifah, ats-Tsauri, al-Laits, Imam Syafi'i, dan sebagian ulama lainnya.
Kata al-Auza'i, seorang wanita berhak memperoleh bagian rizki jika ia ikut sebagai pasukan atau sebagai juru rawat di medan perang.
Kata Imam Malik, ia tidak berhak mendapatkan apa-apa.
Kata an-Nawawi, kedua pendapat terakhir ini disanggah oleh hadits tadi. Lihat, *Syarah Muslim* II/78.
Ada pun *hujjah* ulama yang mengatakan bahwa wanita berhak memperoleh pemberian sukarela ialah hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dan Ahmad bersumber dari Ibnu Abbas, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* biasa mengajak wanita ikut berperang. Mereka bertugas mengobati yang luka, dan memperoleh bagian sukarela dari harta *ghanîmah*. Tetapi beliau tidak memberikan bagian resmi kepada mereka." Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* II/218. Lihat, *Syarah an-Nawawî bi Hâmisyi Irsyâd as-Sârî* VII/471. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/420. Abu Dawud juga meriwayatkan seperti itu. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/18. Dan lihat, *al-Mughnî* VIII/411.

mengikuti hadits yang bersumber dari Ummu Athiyah tersebut. Al-Auza'i mengklaim bahwa "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memberikan jatah kepada pasukan kaum wanita dalam perang di Khaibar."[2118]

Para ulama berbeda pendapat tentang para pedagang dan orang-orang yang membayar pasukan untuk mewakilinya, apakah mereka mendapatkan jatah resmi atau tidak. Kata Imam Malik, mereka tidak mendapat jatah resmi, kecuali jika mereka ikut terjun langsung dalam pertempuran. Menurut sebagian ulama, mereka diberi jatah resmi jika ikut hadir dalam kancah pertempuran.[2119]

Pangkal perbedaan pendapat para ulama dalam masalah ini terletak pada men*takhsîsh* firman Allah *Ta'âla* dalam surat al-Anfal 41,

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ

(٤١)

"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah" yang bersifat umum ini dengan menggunakan *qiyâs* yang membedakan antara mereka dengan para pasukan yang berjasa mendapatkan harta rampasan perang. Para ulama yang menganggap status hukum para pedagang dan orang-orang bayaran berbeda dengan para pasukan lainnya, karena tujuan mereka memang bukan berperang melainkan berdagang, maka mereka mengecualikannya dari cakupan umum ayat tersebut. Sebaliknya ulama-ulama yang menganggap dalil umum dalam ayat tersebut lebih kuat daripada dalil *qiyâs*, maka mereka memberlakukan dalil umum secara lahiriah. Artinya, para pedagang dan orang-orang bayaran tersebut ikut mendapatkan jatah dari harta rampasan perang.

Argumen yang digunakan oleh ulama-ulama yang mengecualikan mereka ialah sebuah riwayat yang diketengahkan oleh Abdurrazaq, "Sesungguhnya Abdurrahman bin Auf berkata kepada salah seorang dari kaum *muhâjirîn* agar ia ikut berangkat perang bersama para pasukan kaum muslimin. Orang *muhâjirîn* itu tidak keberatan, dan bahkan ia mau membuat janji. Namun ketika tiba waktu berangkat perang, Adurrahman bin Auf mengajaknya untuk berangkat. Tetapi ia menolak dengan alasan sibuk mengurus istri dan keluarganya. Abdurrahman bin Auf lalu memberinya uang sebanyak tiga *dinar* supaya ia mau berangkat perang bersamanya. Ketika pasukan kaum muslimin telah berhasil mengalahkan pasukan musuh, orang itu meminta bagian *ghanîmah* kepada Abdurrahman bin Auf. Maka Adurraman bin Auf menjawab, "Akan aku konsultasikan dahulu permintaanmu ini kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Setelah mendengar penuturan Abdurrahman bin Auf, beliau bersabda, "Uang tiga *dinar* yang kamu berikan itu adalah bagiannya sebagai upah untuk urusan dunia dan akhiratnya."[2120]

2118 Diriwayatkan oleh Abu Dawud. Kata Az-Zailai'i, *isnâd*nya *dha'îf*. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/420.

2119 Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* VIII/77. Kata Asyhab, salah seorang mereka tidak mendapatkan bagian resmi, meskipun ia ikut berperang. Tetapi kata Imam Syafi'i, ia mendapatkan bagian resmi kalau ikut hadir dalam peperangan. Mengenai para pedagang ada dua pendapat. Lihat, *al-Majmû'* XVII/159. Dan kata Imam Abu Hanifah, jika ikut berperang mereka berhak memperoleh bagian resmi dari harta *ghanîmah*. Begitu pula sebaliknya. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* VI/4364.

2120 Diriwayatkan oleh Abu Dawud. Kata asy-Syaukani, Abu Dawud dan al-Mundziri tidak memberikan komentar terhadap hadits ini. Diriwayatkan oleh al-Hakim yang menilainya *shahîh*. Hadits senada diriwayatkan oleh Bukhâri. Bahkan ia membuat bab tersendiri tentang masalah ini. Kata asy-Syaukani lebih lanjut, para ulama berbeda pendapat tentang orang yang diupah, apakah ia mendapatkan bagian resmi atau tidak kalau ia diupah untuk melayani pasukan. Menurut al-Auza'i, Imam Ahmad, dan Ishak, ia tidak mendapatkan bagian resmi. Tetapi menurut sebagian besar ulama, ia mendapatkannya. Jika ia dibayar untuk ikut berperang, menurut ulama-ulama mazhab Hanafi dan mazhab Maliki, ia tidak mendapatkan bagian. Tetapi menurut sebagian besar ulama, ia mendapatkannya. Kata Imam Ahmad, jika Imam membayar suatu kaum untuk ikut berperang, mereka hanya mendapatkan bayaran saja. Kata Imam Syafi'i, ini berlaku untuk orang yang memang tidak berkewajiban berjihad. Jika seorang yang berstatus merdeka, sudah baligh, dan muslim sudah berada di barisan perang, ia memang wajib untuk ikut berperang dan mendapat bagian resmi.

Abu Dawud meriwayatkan hadits senada dari Ya'la bin Munabbih. Ulama-ulama yang memperbolehkan para pedagang dan orang-orang bayaran mendapatkan jatah resmi, karena mereka menyamakannya dengan masalah upah. Artinya, bahwa orang-orang yang ikut berperang dan orang-orang yang tidak ikut berperang harus saling membantu.

Para ulama berselisih pendapat tentang upah atau komisi. Imam Malik memperbolehkannya, dan ulama lain melarangnya. Sebagian ulama berpendapat, upah hanya boleh diberikan oleh penguasa saja, sedang dalam keadaan darurat Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i setuju pada pendapat ini.[2121] Perihal syarat yang harus dipenuhi oleh seorang pasukan agar berhak mendapatkan bagian rampasan perang, menurut sebagian besar ulama, ia harus ikut hadir di medan perang, sekalipun ia tidak ikut terjun bertempur. Jika ia baru tiba di medan perang setelah peperangan selesai, ia tidak berhak mendapatkan bagian. Kata sebagian ulama, jika seorang pasukan baru tiba di medan perang setelah peperangan usai, namun seluruh pasukan muslim belum kembali ke negerinya, ia berhak memperoleh bagian dari harta rampasan perang dengan syarat ia punya jasa bagi keberhasilan memperoleh harta tersebut. Imam Abu Hanifah cenderung pada pendapat ini.[2122]

Ada dua sebab yang menimbulkan perbedaan pendapat ini, yakni *qiyâs* dan hadits. *Qiyâs*nya ialah, apakah bisa disamakan pengaruh seorang pasukan dalam hal menjaga dan mengambil. Seorang pasukan yang ikut hadir dan terlibat dalam peperangan, ia jelas punya pengaruh atau jasa dalam upaya mengambil harta *ghanîmah*, sehingga logis kalau ia berhak mendapatkan bagian. Sementara seorang pasukan yang tiba di medan perang sebelum rombongan pasukan sampai di negeri kaum muslimin, juga punya pengaruh dalam menjaga. Ulama-ulama yang menyamakannya, mereka berpendapat bahwa pasukan yang datang terlambat tersebut berhak mendapatkan bagian, walaupun ia tidak ikut terlibat dalam peperangan. Tetapi ulama-ulama yang tidak menganggapnya sama, mereka berpendapat sebaliknya.

Ada pun haditsnya, dalam masalah ini ada dua yang saling bertentangan. *Pertama,* hadits yang diriwayatkan dari Abu Hurairah, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* mengirim Abban bin Sa'id membawa pasukan dari Madinah ke Najd. Kemudian Abban dan pasukannya menyusul beliau di Khaibar setelah wilayah ini berhasil ditaklukkan oleh pasukan kaum muslimin. Abban berkata, "Beri kami bagian, wahai Rasulullah." Tetapi beliau tidak berkenan memberinya bagian dari harta rampasan khaibar."[2123]

Tetapi ia tidak berhak mendapatkan upah atau bayaran. Kata ats-Tsauri, tentara bayaran hanya mendapatkan bayarannya saja. Kata al-Hasan dan Ibnu Sirin, ia mendapat bagian dari harta *ghanîmah*. Demikian menurut keterangan riwayat yang diketengahkan oleh Bukhâri dari keduanya, dan dinilai *maushûl* oleh Abdurrazaq, *"Seorang pasukan bayaran mendapatkan bagian."* Juga dinilai *maushûl* oleh Ibnu Abu Syaibah. Lihat, *Nail al-Authâr* VII/226.

2121 Kata Ibnu Qudamah, seorang Imam atau wakilnya boleh mengupah seorang pemandu yang membantu menunjukkan rute, tempat yang ada airnya, atau benteng musuh, dan lain sebagainya kepada pasukan kaum muslimin. Dalam hal ini para ulama sepakat.

2122 Kata al-Qurthubi, alasannya karena mereka ikut hadir dan menyaksikan pertempuran. Tetapi kalau mereka baru hadir setelah perang selesai, maka mereka tidak berhak mendapatkan bagian. Seorang tawanan yang lolos dari pasukan kafir dan bergabung dengan pasukan kaum muslimin, atau seorang kafir yang masuk Islam, ia tidak berhak mendapatkan bagian *ghanîmah*. Ini pendapat Imam Syafi'i. Kata Imam Abu Hanifah, seorang pasukan bantuan yang bergabung dengan pasukan kaum muslimin sebelum harta *ghanîmah* dibagi, ia ikut mendapatkannya. Begitu pula sebaliknya. Kata al-Kharqi, jika ia datang ketika peperangan sedang berlangsung, atau setelah selesai, ia berhak mendapatkan bagian. Menurut Imam Ahmad, status hukum seorang pasukan yang membelot ke pihak pasukan kaum muslimin sama seperti pasukan bantuan. Ia memperoleh bagian, baik ia ikut berperang atau tidak. Menurut Imam Abu Hanifah, ia tidak memperoleh bagian, kecuali kalau ikut berperang. Soalnya kedatangannya bukan untuk berperang. Berbeda dengan pasukan bantuan. Lihat, *al-Mughnî* VIII/420. Dan lihat, *Fath al-Bârî* VI/171.

2123 Diriwayatkan oleh Abu Dawud. Juga diriwayatkan oleh Bukhâri secara *mu'allaq*.

Kedua, riwayat hadits yang menyatakan,

أَنَّ رَسُوْلَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَوْمَ بَدْرٍ: أَنَّ عُثْمَانَ انْطَلَقَ فِي حَاجَةِ لِهِ وَحَاجَةِ رَسُوْلِهِ، فَضَرَبَ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسَهْمٍ، لَمْ يَضْرِبْ لِأَحَدٍ غَابَ عَنْهُ

Pada Perang Badar Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Utsman absen karena sedang menunaikan keperluan Allah dan keperluan Rasul-Nya."* Beliau lalu memberinya satu bagian, dan beliau tidak memberi bagian kepada orang lain yang absen.[2124]

Kata para ulama, alasan Utsman mendapatkan bagian karena ia sedang sibuk menjalankan pesan sang Imam, yakni Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.*

Kata Abu Bakar bin al-Mundzir, diriwayatkan bahwa sesungguhnya Umar bin al-Khathab berkata, "Bagian harta rampasan perang ialah untuk orang-orang yang terlibat dalam peperangan.[2125] Adapun pasukan yang berangkat meninggalkan markasnya juga ikut mendapatkan jatah."

Menurut mayoritas ulama, personil pasukan perang juga berhak mendapatkan bagian, meskipun mereka tidak ikut terlibat dalam mendapatkan harta tersebut dan dalam pertempuran. Hal itu berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Pasukan yang turut bertempur memberikan bagian kepada pasukan yang tidak turut bertempur."* Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud.[2126] Soalnya pasukan yang tidak turut bertempur juga memberikan pengaruh dalam memproleh harta rampasan perang.

Kata al-Hasan al-Bashri, jika rombongan pasukan berangkat perang dari markasnya dengan seizin Imam, mereka memperoleh bagian penuh. Dan sisanya untuk para pasukan yang tidak ikut berperang. Dan jika mereka berangkat tanpa seizin sang Imam, mereka hanya memperoleh jatah seperlima dari yang semestinya. Dan sisanya dibagikan kepada semua anggota pasukan yang ada. Kata Ibrahim an-Nakha'i, dalam hal ini sang Imam berwenang menentukan pilihan. Kalau ia mau, seperlima dari jatah semestinya bisa ia berikan kepada mereka atau bisa ia berikan seluruhnya kepada mereka.[2127]

Perbedaan pendapat ini juga disebabkan karena disamakannya antara jasa pasukan yang

---

Kata al-Hâfizh, saya tidak mengenal keadaan rombongan pasukan ini. Adapun Abbas, ia adalah Aban bin Sa'id bin al-Ash bin Umayyah. Kemudian paman Sa'id bin al-Ash lah yang mendapatkan riwayat dari Abu Hurairah. Aban baru masuk Islam setelah peristiwa Hudaibiyah. Dialah yang melindungi Utsman bin Affan dalam peristiwa tersebut. Lihat, *Fath al-Bârî Ma'a al-Bukhârî* VII/266. Ibnu Aban adalah bibinya Abu Jahal. Lihat, *Tajrîd Asmâ' ash-Shahâbah*. Lihat, *Sunan Abî Dâwûd Ma'a Aun al-Ma'bûd*, dan *Nashb ar-Râyah*.

2124 Diriwayatkan oleh Abu Dawud bersumber dari Ibnu Umar. Kata asy-Syaukani, Abu Dawud dan al-Mundziri tidak memberikan komentar terhadap hadits ini. Tokoh-tokoh *isnâd*nya adalah para perawi yang *tsiqat*. Lihat, *Nail al-Authâr* VII/225.

2125 Kata al-Hâfizh, ini adalah redaksi atsar yang diriwayatkan oleh Abdurrazaq dengan *isnâd* yang *shahîh* bersumber dari Thariq bin Syihab, sesungguhnya Umar berkirim surat kepada Ammar, bahwa *ghanîmah* itu bagi orang yang terlibat dalam peperangan. Lihat, *Fath al-Bârî* VI/170.
Diriwayatkan oleh al-Baihaqi bersumber dari Umar dalam suatu kisah. Demikian pula yang ia riwayatkan bersumber dari Abu Bakar. Lihat, *Sunan al-Baihaqî* VI/50.
Kata az-Zailai'i, ini *gharîb marfû'*, dan *mauqûf* pada Umar. Diriwayatkan oleh Ibnu Abu Syaibah dalam *Mushannaf Ibni Abî Syaibah*, oleh ath-Thabari dalam *al-Mu'jam*, dan oleh Ibnu Adi dalam *al-Kâmil*. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/408.

2126 Diriwayatkan oleh Abu Dawud bersumber dari Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Kaum muslimin sama darahnya..."* Abu Dawud tidak mengomentari hadits ini. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* VII/214.

2127 Disebutkan dalam *al-Majmû'*, dua pasukan yang sama-sama dipimpin oleh seorang panglima perang untuk menghadapi satu musuh, dan yang berhasil mendapatkan *ghanîmah* hanya salah satunya, maka pasukan yang satunya lagi ikut mendapatkan bagian.
Demikian menurut semua ulama, kecuali al-Hasan al-Bashri yang menolak pendapat ini. Dalil mereka ialah hadits Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya. Imam Ahmad dalam salah satu versi pendapatnya setuju pada pendapat ini. Alasannya, karena pada hakikatnya mereka semua adalah satu pasukan. Lihat, *al-Muhadzab Ma'a al-Majmû'* XVIII/172. Dan lihat, *al-Mughnî* VIII/420.

mengurusi harta rampasan perang dengan pasukan yang ikut berperang. Jadi, pendeknya, menurut sebagian besar ulama, seorang pasukan perang berhak memperoleh jatah dengan salah satu syarat ia termasuk yang ikut terlibat dalam peperangan, atau ia tidak terlibat langsung namun ikut membantu pasukan yang berperang.

Tentang berapa bagian yang berhak didapat oleh seorang pasukan berkuda, para ulama berbeda pendapat. Menurut sebagian besar mereka, ia mendapat tiga bagian dua bagian untuk kudanya dan satu bagian untuk penunggangnya. Menurut Imam Abu Hanifah, ia mendapat dua bagian satu bagian untuk kudanya dan satu bagian untuk dirinya.[2128]

Silang pendapat ini terjadi karena beragamnya beberapa hadits yang menerangkan tentang hal itu, dan juga karena ada pertentangan antara *qiyâs* dengan hadits.

Sesungguhnya Abu Dawud meriwayatkan sebuah hadits yang bersumber dari Ibnu Umar:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَسْهَمَ لِرَجُلٍ وَفَرَسِهِ ثَلَاثَةَ أَسْهُمٍ سَهْمَانِ لِلْفَرَسِ وَسَهْمٍ لِرَاكِبِهِ

"Sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* memberikan kepada seseorang berikut kudanya sebanyak tiga bagian dua bagian untuk kudanya, dan satu bagian untuk penunggangnya."[2129]

Abu Dawud mengutip pendapat dari Mujma' bin Haritsah al-Anshâri yang sama seperti pendapat Imam Abu Hanifah.[2130]

Qiyâs yang bertentangan dengan hadits Ibnu Umar tadi ialah, karena jatah yang diberikan kuda lebih besar daripada yang diberikan kepada orangnya. Inilah yang dibuat pegangan oleh Imam Abu Hanifah dalam mengunggulkan hadits yang sesuai dengan *qiyâs* ini atas hadits yang bertentangan dengannya. Tetapi *qiyâs* seperti ini tidak ada artinya, karena yang berhak memiliki bagian kuda adalah orangnya sendiri. Selain itu, hadits Ibnu Umar telah ditetapkan ke*shahîh*annya.

Perihal seorang pasukan yang terlebih dahulu mengambil jatah harta rampasan sebelum dibagikan secara resmi, itu namanya penggelapan atau korupsi. Padahal para ulama sepakat bahwa tindakan tersebut hukumnya haram, berdasarkan hadits dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* beliau bersabda, "*Jerakanlah orang yang mencatat dan barang yang dicatat, karena sesungguhnya penggelapan akan membuka aib dan mempermalukan orang yang bersangkutan pada hari kiamat kelak.*"[2131]

2128 Satu bagian untuknya, dua bagian untuk kudanya, dan untuk pasukan yang berjalan kaki mendapatkan satu bagian. Kata Ibnu Qudamah mengutip dari Ibnu al-Munzir, ini pendapat Umar bin Abdul Aziz, al-Hasan. Ibnu Sirin, Husain bin Tsabit, dan sebagian besar ulama termasuk Imam Malik berikut ulama-ulama Madinah, ats-Tsauri berikut ulama-ulama Iraq, al-Laits bin Sa'ad berikut ulama-ulama Mesir, Imam Syafi'i, Imam Ahmad, Ishak, Abu Tsaur, Abu Yusuf, dan Muhammad. Kata Imam Abu Hanifah, untuk kuda hanya mendapatkan satu bagian, berdasarkan riwayat Majma' bin Haritsah, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* membagikan tanah Khaibar kepada penduduk Hudaibiyah. Beliau memberikan dua bagian kepada pasukan berkuda, dan memberikan satu bagian kepada pasukan yang berjalan kaki. Diriwayatkan oleh Abu Dawud. Soalnya kuda adalah binatang yang mendapatkan bagian, dan bagiannya sama seperti manusia. Lihat, *al-Mughnî* VIII/404. Dan lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* VI/4264.

2129 Diriwayatkan oleh al-Jama'ah, kecuali an-Nasa`i, bersumber dari Nafi' dari Ibnu Umar, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memberikan dua bagian kepada seekor kuda, dan memberikan satu bagian kepada pemiliknya. Diriwayatkan oleh Bukhâri dalam *al-Maghâzî*. Yang dikemukan oleh penulis ini ialah redaksi riwayat Abu Dawud. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/412.

2130 Diriwayatkan oleh Abu Dawud. Lihat, *Sunan Abî Dawûd* II/19. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/416. Kata Abu Dawud, ini adalah keraguraguan. Mereka berjumlah dua ratus pasukan berkuda. Beliau memberikan dua bagian untuk kuda, dan memberikan satu bagian untuk pemiliknya. Hadits Ibnu Umar yang menyatakan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memberikan tiga bagian kepada pasukan berkuda adalah hadits yang paling *shahîh*, dan harus diamalkan.
Diriwayatkan oleh Abu Dawud bersumber dari Ibnu Abbas, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* memberikan dua bagian kepada seorang pasukan berkuda, dan satu bagian kepada pasukan yang berjalan kaki. Kata az-Zailai'i, hadits ini *gharîb*. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/416.

2131 Diriwayatkan oleh Imam Malik secara *munqathi'* bersumber dari Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya. Juga diriwayatkan oleh Abu Dawud dan an-Nasa`i. Lihat, *al-Muwatha`* II/458.

Masih banyak lagi hadits-hadits lain yang menjelaskan hal ini.

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum seorang pasukan yang memakan makanan dari harta rampasan perang ketika ia masih berada di wilayah pertempuran. Sebagian besar ulama memperbolehkannya. Tetapi sebagian mereka melarangnya. Ibnu Syihab setuju pada pendapat terakhir ini.[2132]

Silang pendapat ini terjadi karena hadits-hadits yang melarang mengambil rampasan perang sebelum dibagi, bertentangan dengan hadits Ibnu Umar dan Ibnu al-Mughafal serta hadits Ibnu Abu Aufa yang memperbolehkan memakan makanan dari harta rampasan perang.[2133]

Ulama-ulama yang men*takhsîsh* hadits-hadits yang pertama tadi dengan hadits ini, mereka memperbolehkan seorang pasukan memakan makanan tersebut. Sebaliknya ulama-ulama yang lebih mengunggulkan hadits ini atas hadits-hadits pertama, mereka tidak memperbolehkannya. Hadits Ibnu Mughafal ialah, ia bercerita, pada peristiwa perang Khaibar aku mendapatkan sebuah kantong berisi lemak. Aku berkata dalam batin, *"Aku tidak akan memberikan ini sedikit pun." Ketika menengok, aku melihat Rasulullah sha'llallahu alaihi wa sallam tersenyum."* Hadits ini diriwayatkan oleh al-Bukhâri.

Dan haditsnya Ibnu Abu Aufa ialah, ia berkata, *"Dalam pertempuran yang kami ikuti, kami mendapatkan madu dan anggur. Kami memakannya, dan tidak menyerahkannya."* Hadits ini juga diriwayatkan oleh al-Bukhâri.

Para ulama berselisih pendapat tentang sanksi hukuman atas orang yang melakukan penggelapan. Kata sebagian ulama, barang yang digelapkan harus dibakar. Dan kata sebagian yang lain, ia tidak boleh dijatuhi sanksi apa pun selain hanya di*ta'zir*.

Silang pendapat para ulama dalam masalah ini, karena mereka berbeda dalam menilai *shahîh* atau tidak hadits Yang dipersengketakan ke*shahîh*annya, yaitu hadits Shalih bin Muhammad bin Zaidah, dari Salim, dari Ibnu Umar, sesungguhnya ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Barangiapa melakukan penggelapan, maka bakarlah barang yang digelapkannya itu."*[2134]

2132 Kata asy-Syaukani, boleh mengambil makanan dari harta *ghanîmah*. Tetapi dengan syarat harus secukupnya saja, seperti yang diterangkan dalam hadits Ibnu Abu Laila. Inilah pendapat mayoritas ulama, baik dengan seizin Imam atau tidak. Alasannya, karena makanan jarang ditemukan di wilayah peperangan. Makanya hal ini diperbolehkan karena alasan darurat. Bahkan tanpa alasan darurat sekalipun, mayoritas ulama juga memperbolehkannya. Az-Zuhri tidak memperbolehkannya, kecuali dengan seizin Imam. Kata Sulaiman bin Musa, boleh mengambilnya, kecuali kalau dilarang oleh Imam. Kata Ibnu al-Mundzir, terdapat beberapa hadits yang melarang keras berlaku curang atau korupsi. Sebagian besar ulama memperbolehkan mengambil makanan. Tetapi harus secukupnya. Kata Imam Syafi'i dan Imam Malik, boleh menyembelih ternak dari harta *ghanîmah* untuk dimakan. Tetapi dengan syarat karena sangat membutuhkannya. Lihat, *Nail al-Authâr* VII/226.

2133 Diriwayatkan oleh Bukhâri bersumber dari Ibnu Umar, ia berkata, *"Dalam peperangan kami berhasil memeroleh madu dan anggur lalu kami makan tanpa melaporkannya kepada Nabi shallallahu alaihi wa sallam."* Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Hibban, dan dinilai *shahih* oleh al-Baihaqi. Hadits Ibnu Mughaffal diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, Ahmad, Abu Dawud, dan an-Nasa'i. Hadits Ibnu Abu Aufa diriwayatkan oleh Abu Daur, ia berkata, *"Pada peristiwa perang Khaibar kami berhasil mendapatkan makanan. Seseorang datang. Dan setelah mengambil secukupnya untuk dimakan, ia berlalu."* Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* VII/2324.
Abdullah bin al-Mughaffal al-Muzani adalah seorang sahabat yang ikut terlibat dalam Perang Hudaibiyah. Lihat, *Tajrîd Asmâ' ash-Shahâbah*.

2134 Diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, at-Tirmidzi, al-Hakim, dan al-Baihaqi. Kata at-Tirmidzi, ini hadits *gharîb*. Aku pernah menanyakan hadits ini kepada Muhammad. Ia menjawab, hadits ini diriwayatkan oleh Shalih bin Muhammad bin Zaidah yang banyak dikomentari oleh para ulama ahli hadits. Ia dikenal dengan panggilan Abu Waqid al-Laitsi, seorang perawi yang biasa meriwayatkan hadits munkar. Hal ini dibenarkan oleh al-Mundziri. Kata Bukhâri, ulama-ulama yang menjadikan hadits ini sebagai dasar larangan melakukan korupsi adalah salah. Kata ad-Daruquthni, mereka menolak hadits Shalih bin Muhammad tersebut. Katanya, hadits ini tidak bisa dijadikan *hujjah*. Tidak benar sama sekali kalau hadits ini bersumber dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Yang benar, sesungguhnya Salim lah yang menyuruh hal itu. Kata Abu Dawud, hadits ini *mauqûf*. Lihat, *Nail al-Authâr* VII/442.

C. HUKUM MEMBERIKAN JATAH TAMBAHAN[2135]

Perihal hukum seorang Imam yang memberikan tambahan jatah kepada orang yang diinginkan, para ulama sepakat bahwa hal itu boleh dilakukannya. Tetapi mereka berselisih tentang jatah tambahan itu diambil dari mana, seberapa banyak jatah tambahan itu, bolehkah tambahan itu dijanjikan sebelum perang, dan bolehkah seorang pasukan yang membunuh musuhnya orang kafir lalu merampas hartanya sebagai jatah tambahan di luat jatah resmi, atau ia harus menunggu jatah yang akan diberikan sang Imam. Inilah empat masalah pokok dalam bahasan ini.

1. Jatah Tambahan Itu Diambil dari Mana?

Kata sebagian ulama, jatah tambahan tersebut harus diambilkan dari jatah seperlima yang harus disetorkan ke kas Negara. Imam Malik setuju pada pendapat ini. Kata sebagian ulama yang lain, harus diambilkan dari jatah seperlima yang menjadi milik sang Imam saja. Imam Syafi'i, cenderung pada pendapat ini. Kata sebagian ulama yang lain, harus diambilkan dari keseluruhan harta rampasan perang. Imam Ahmad dan Abu Ubaidah setuju pada pendapat ini. Bahkan ada sebagian ulama yang memperbolehkan untuk memberikan seluruh harta hasil rampasan perang untuk jatah tambahan.[2136]

Silang pendapat tersebut bersumber dari pertanyaan, apakah dua ayat Al-Qur'an tentang *ghanîmah* berikut ini dianggap bertentangan, atau keduanya merupakan pilihan? Maksudnya ialah firman Allah *Ta'âla* surat al-Anfal ayat 41, *"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang .....",* dan firman Allah *Ta'âla* surat al-Anfal ayat 1, *"Mereka bertanya kepadamu tentang harta rampasan perang."*

Ulama-ulama yang menganggap ayat pertama me*nasakh* ayat kedua, mereka mengatakan bahwa sang Imam hanya berhak memberikan jatah tambahan yang diambilkan dari seperlima yang menjadi jatahnya. Dan ulama-ulama yang menganggap tidak ada pertentangan antara kedua ayat tersebut, mereka mengatakan bahwa sang Imam boleh memberikan jatah tambahan yang diambilkan dari keseluruhan harta *ghanîmah.*

Faktor lain yang menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan para ulama ialah beragamnya beberapa hadits yang menerangkan masalah tersebut. Dalam masalah ini setidaknya ada dua hadits yang perlu kami kemukakan.

Pertama, hadits yang diriwayatkan oleh Imam Malik bersumber dari Ibnu Umar:

أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ سَرِيَّةً فِيْهَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عُمَرَ قِبَلَ نَجْدٍ، فَغَنِمُوْا إِبِلاً كَثِيْرَةً فَكَانَ سَهْمَانُهُمْ اِثْنَى عَشَرَ بَعِيْرًا بَعِيْرًا

2135 Jatah tambahan atau yang lazim disebut *al-Anfal* ini merupakan tambahan yang dihalalkan oleh Allah kepada umat ini yang sebelumnya diharamkan kepada umat lain. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* VII/263.

2136 Kata al-Qurthubi, para ulama berbeda dalam empat pendapat tentang al-Anfal atau jatah tambahan. *Pertama,* apakah boleh diambil tanpa lewat peperangan? *Kedua,* tentang yang menyangkut jatah seperlima. *Ketiga,* tentang jatah dua puluh persennya seperlima. Dan *keempat,* tentang pokok *ghanîmah* sesuai pendapat sang Imam. Kata Imam Malik, jatah tambahan adalah pemberian sang Imam berdasarkan ijtihadnya. Jadi, masalahnya dikembalikan kepada sang Imam, dan si penerimanya tidak bisa ditentukan. Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Yang aku terima dari harta fai' yang dikaruniakan oleh Allah kepada kalian hanya seperlima. Dan seperlima dikembalikan kepada kalian."* Jadi, hal itu bukan hak siapa pun, melainkan hak Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* yakni jatah seperlima. Ini pendapat yang terkenal dari Imam Malik. Tetapi menurut Sa'id bin al-Musayyab, Imam Syafi'i, dan Imam Abu Hanifah, jarah tambahan diambilkan dari dua puluh persennya jatah seperlima.
Kata Makhul dan al-Auza'i, jatah tambahan tidak boleh diberikan lebih dari sepertiga. Ini juga pendapat sebagian besar ulama. Tetapi kata Imam Syafi'i, tidak ada batasan tentang jatah tambahan, karena ini adalah wewenang sang Imam. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* VII/253. Dan lihat, *al-Mughnî Li Ibni Qudâmah* II/279. Kata Amr bin Syu'aib, sepeninggal Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* sudah tidak ada lagi jatah tambahan. Kata Sa'id bin al-Musayyab dan Imam Malik, jatah tambahan diambilkan dari jatah seperlima. Dan kata Imam Syafi'i, jatah tambahan diambilkan dari dua puluh persennya jatah seperlima.

"Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* pernah mengirim pasukan kecil ke wilayah dekat Najd yang di antara mereka terdapat Abdullah bin Umar. Mereka berhasil memperoleh sekawanan unta yang cukup banyak. Selain mendapat bagian sebanyak dua belas ekor, masing-masing mereka masih mendapat jatah seekor lagi."[2137]

Hadits ini menunjukkan bahwa jatah tambahan itu diambilkan dari bagian seperlima, setelah dibagi resmi.

Kedua, hadits Habib bin Maslamah,

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُنَفِّلُ الرُّبُعَ مِنَ السَّرَايَا بَعْدَ الْخُمُسِ فِي الْبَدَاءَةِ، وَيُنَفِّلُهُمُ الثُّلُثَ بَعْدَ الْخُمُسِ بَعْدَ الرَّجْعَةِ يَعْنِي فِي بَدَاءَةِ غَزْوَةٍ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَفِي انْصِرَافِهِ

"Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memberikan jatah tambahan kepada pasukan kecil sebanyak seperempat bagian setelah dibagi menjadi lima pada saat awal peperangan, kemudian beliau memberikan jatah tambahan lagi kepada mereka sebanyak sepertiga setelah dibagi menjadi lima pada saat pulang."[2138]

2. Seberapa Banyak Jatah Tambahan Itu

Para ulama yang memperbolehkan jatah tambahan diambilkan dari total rampasan perang berbeda pendapat. Menurut sebagian mereka, sang Imam tidak boleh memberikan jatah tambahan lebih dari sepertiga atau seperempat, berdasarkan hadits Habib bin Maslamah tadi. Menurut sebagian yang lain, ia boleh memberikan semuanya kepada siapa yang ia inginkan, karena status firman Allah surat al-Anfal ayat 1 tidak di*nasakh*, tetapi masih tetap punya kekuatan hukum. Makna kemutlakannya tidak di*takhsîsh*. Tetapi ulama-ulama yang menganggap ayat tersebut di*takhsîsh* dengan hadits di atas, mereka mengatakan bahwa seorang Imam tidak boleh memberikan jatah tambahan yang lebih dari seperempat atau sepertiga.[2139]

3. Bolehkah Tambahan Itu Dijanjikan Sebelum Perang

Tentang bolehkah sang Imam menjanjikan jatah tambahan tersebut sebelum perang berlangsung atau tidak boleh, para ulama berbeda pendapat. Imam Malik menghukumi hal itu makruh. Dan beberapa ulama yang lain memperbolehkannya.[2140]

Silang pendapat ini terjadi, karena ada hadits yang pengertian lahiriahnya terkesan bertentangan dengan tujuan perang. Sesungguhnya tujuan perang hanyalah untuk mencari keridhaan Allah Yang Mahaagung, dan untuk membuat kalimat Allah *(lâ ilâha illallâh)* setinggi mungkin. Nah, kalau sang Imam menjanjikan jatah tambahan sebelum perang berlangsung, dikhawatirkan hal itu bisa mendorong para pasukan menumpahkan darah mereka tidak pada jalan Allah. Hadits yang secara lahiriah memperbolehkan seorang Imam memberikan jatah tambahan ialah hadits yang diriwayatkan dari Habib bin Maslamah berikut ini, "Sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* pernah memberi-

2137 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* VII/234.

2138 Diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, Ibnu Majah yang menilainya *shahîh*, Ibnu al-Jarud, Ibnu Hibban, dan al-Hakim. Kata al-Mundziri, sebagian ulama menyangkal kalau Habib adalah seorang sahabat. Tetapi sebagian yang lain membenarkannya. Habib alias Abu Abdurrahman pernah ditugaskan oleh khalifah Umar bin al-Khathab di Azarbaijar dan beberapa wilayah semenanjung. Ia dikenal sebagai orang yang baik dan khusyu'. Abu Dawud meriwayatkan haditsnya dari tiga jalur *sanad*. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* VII/212.

2139 Sudah dikemukakan sebelumnya, seperti yang kami kutip dari al-Qurthubi.

2140 Imam Malik menganggap makruh menjanjikan jatah tambahan. Tetapi ats-Tsauri memperbolehkannya. Demikian pula dengan sebagian ulama ahli fiqih Syam seperti al-Auza'i, Makhul, Ibnu Haiwah, dan lainnya. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* VII/264. Imam Ahmad memperbolehkannya. Ini juga pendapat sebagian besar ulama. Lihat, *al-Mughnî* VIII/28.

kan jatah tambahan sebanyak seperempat kepada pasukan kecil ketika mereka baru berangkat meninggalkan markas, dan memberikan lagi jatah tambahan lagi sebanyak sepertiga ketika mereka pulang."[2141] Kita semua tahu bahwa tujuan kebijakan ini ialah untuk membangkitkan semangat bertempur dalam jiwa para pasukan.

4. Bolehkan Seorang Pasukan Merampas Harta Pasukan Musuh yang Berhasil Dibunuhnya, atau Ia Harus Menunggu Jatah Tambahan yang Akan Diberikan oleh Sang Imam?

Dalam hal ini para ulama berbeda pendapat. Menurut Imam Malik, ia tidak boleh merampas harta pasukan musuh yang berhasil dibunuhnya. Jadi, ia harus menunggu jatah tambahan yang mungkin akan diberikan oleh sang Imam dengan cara *ijtihâd* setelah perang selesai. Imam Syafi'i dan ats-Tsauri setuju pada pendapat ini. Sementara menurut Imam Syafi'i, Imam Ahmad, Abu Tsaur, Ishaq, dan beberapa ulama *salaf* lainnya, ia berhak mendapatkannya, tanpa menunggu restu sang Imam. Bahkan di antara mereka ada yang mengatakan bahwa hal itu bersifat mutlak tanpa ada syarat apa pun. Tetapi ada sebagian ulama yang mengatakan, ia berhak merampas harta pasukan musuh yang berhasil dibunuhnya dengan cara berhadap-hadapan, bukan dengan mengintainya dari belakang. Imam Syafi'i cenderung pada pendapat mereka ini. Juga ada sebagian ulama yang mengatakan, ia berhak mendapatkan harta pasukan musuh yang berhasil dibunuhnya pada saat sebelum maupun sesudah berkecamuknya perang, bukan pada saat perang sedang berkecamuk. Al-Auza'i setuju pada pendapat mereka ini. Tetapi juga asa sebagian ulama yang mengatakan, kalau sang Imam menganggap harta yang dirampasnya itu terlalu banyak, ia berhak membaginya menjadi lima.[2142]

Silang pendapat para ulama ini terjadi, karena adanya beda pemahaman terhadap sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang beliau sampaikan seusai Perang Hunain, "Barangsiapa berhasil membunuh seorang pasukan musuh, ia berhak mendapatkan hartanya."

Mungkin yang beliau maksudkan harta itu sebagai jatah tambahan atau sebagai hak bagi pasukan yang berhasil membunuhnya. Kata Imam Malik, harta itu sebagai jatah tambahan, karena menurutnya sebelum itu Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* tidak pernah menjelaskan atau memutuskannya kecuali pada beberapa hari menjelang perang Hunain. Alasan lain, jika harta itu dianggap sebagai hak, maka akan bertentangan dengan firman Allah *Ta'âla. "Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang..."*,

Kalau berdasarkan ayat tersebut sudah ditentukan bahwa bagian seperlima dari harta

---

2141 *Takhrij*nya sudah dikemukakan sebelumnya. Mereka juga berpedoman pada hadits *marfû'* dari Ibnu Abbas, ia berkata, pada Perang Badar Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Barangsiapa berhasil membunuh seorang pasukan, ia mendapatkan ini. Dan barangsiapa berhasil menawan seorang tawanan, ia mendapatkan ini."*
Diriwayatkan dari Umar bin al-Khathab, sesungguhnya ia pernah mengatakan kepada Jarir bin Abdullah al-Bajili ketika ia mendatangi Jarir yang sedang berada di tengah-tengah kaumnya yang hendak berangkat ke Syam, *"Jika berhasil menaklukkan Kufah, maka dari setiap tanah dan tawanan kamu memperoleh sepertiga setelah diambil jatah seperlimanya. Soalnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam pernah bersabda, 'Barangsiapa berhasil membunuh seorang pasukan musuh, ia berhak mendapatkan hartanya.'"* Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* VII/264. Dan lihat, *al-Mughnî* VIII/281.

2142 Kata Ibnu Qudamah, pasukan yang berhasil membunuh ia berhak memeroleh seluruh harta pasukan musuh yang dibunuhnya. Setahu kami semua ulama sepakat atas hal ini. Dasarnya ialah sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Barangsiapa berhasil membunuh orang kafir, ia berhak mendapatkan hartanya."* Diriwayatkan oleh jama'ah.
Imam Malik setuju pada pendapat ini. Demikian pula dengan al-Auza'i, Imam Ahmad, al-Laits, Imam Syafi'i, Ishak, Abu Ubaid, dan Abu Tsaur. Kata Imam Abu Hanifah dan ats-Tsauri, ia tidak berhak, kecuali kalau sudah dijanjikan oleh sang Imam. Imam Malik setuju pada pendapat ini. Ia menambahkan, dan janji itu harus diucapkan oleh sang Imam setelah perang selesai. Dan menurutnya, ini termasuk jatah tambahan. Salah satu versi pendapat Imam Ahmad sama seperti pendapat mereka. Dan inilah pendapat pilihan Abu Bakar, salah seorang ulama dari mazhab Hambali.

adalah milik Allah, berarti bagian empat perlimanya adalah milik para pasukan yang berhasil mendapatkan *ghanîmah*. Sama seperti kalau berdasarkan ketentuan *nash* sepertiga dari harta pusaka itu milik sang ibu, maka dua pertiganya adalah milik sang ayah. Kata Abu Umar, statemen ini pernah disampaikan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dalam Perang Hunain dan Perang Badar. Diriwayatan sesungguhnya Umar bin al-Khathab berkata, "Pada zaman Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* kami tidak membagi menjadi lima harta yang didapat oleh seorang pasukan dari musuh yang dibunuhnya."[2143]

Abu Dawud meriwayatkan hadits yang bersumber dari Auf bin Malik al-Asyja'i dan Khalid bin al-Walid, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* memutuskan bahwa harta rampasan pasukan musuh adalah milik pasukan yang berhasil membunuhnya."[2144]

Ibnu Abu Syaibah meriwayatkan hadits yang bersumber dari Anas bin Malik, sesungguhnya al-Barra' bin Malik berduel dengan Marzaban pada Perang Durrat. Ia berhasil menusuk Marzaban yang mengenakan pelindung kepala sehingga tewas seketika. Ia memperoleh harta rampasan dari pasukan musuh itu sebanyak tiga puluh ribu. Umar bin al-Khathab yang mendengar hal itu, segera berkata kepada Abu Thalhah, "Sebenarnya kami tidak pernah membagi seperlima harta rampasan yang didapat oleh seorang pasukan dari pasukan musuh yang dibunuhnya. Tetapi karena harta yang didapat oleh al-Barra' sangat banyak, maka kami memutuskan untuk membaginya seperlima."[2145]

Kata Ibnu Sirin, Anas bin Malik bercerita kepadaku bahwa itulah untuk pertama kali dalam Islam harta rampasan yang didapat oleh seorang pasukan dari pasukan musuh yang dibunuhnya dibagi menjadi lima. Dan inilah yang kemudian menjadi pedoman ulama-ulama yang membedakan antara harta rampasan tersebut yang berjumlah banyak dan yang berjumlah sedikit.

Para ulama berbeda pendapat tentang harta rampasan berupa apa yang berhak dimiliki oleh seorang pasukan dari pasukan musuh yang dibunuhnya. Menurut sebagian ulama, semua jenis harta yang dibawa oleh pasukan musuh tersebut. Tetapi menurut sebagian ulama yang lain, kecuali emas dan perak.

D. HUKUM HARTA KAUM MUSLIMIN YANG ADA PADA ORANG-ORANG KAFIR

Di antara para ulama ada empat pendapat yang cukup populer tentang masalah ini.[2146]

Kata Imam Syafi'i, Abu Tsaur, Imam Ahmad, Dawud, dan Ibnu al-Mundzir, tanpa harus ada janji sang Imam. Kecuali kalau pasukan musuh kalah dan melarikan diri. Kata Masruq, jika kedua belah pihak pasukan sudah terlibat pertempuran, hal itu tidak berlaku. Pendapat yang sama dikutip dari Nafi'. Kata al-Auza'i, Sa'id bin Abdul Aziz, dan Abu Bakar bin Abu Maryam, seorang pasukan yang berhasil membunuh pasukan musuh ia berhak mendapatkan harta rampasannya, asalkan peperangan tidak sempat meletus. Begitu pula sebaliknya. Kata Imam Ahmad, hal itu diperoleh lewat duel, bukan ketika pasukan musuh sudah menyerah kalah.
Kata Imam Ahmad, Imam Syafi'i, Ibnu al-Mundzir, dan Ibnu Jarir, harta rampasan dari pasukan musuh yang dibunuh tidak bisa diambil untuk jatah seperlima. Inilah pendapat yang juga dikutip dari Sa'ad bin Abu Waqqash. Tetapi kata Ibnu Abbas, harus diambil untuk jatah seperlima. al-Auza'i dan Makhul setuju pada pendapat ini, berdasarkan dalil umum firman Allah *Ta'ala, "Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka bagi Allah seperlimanya..."*
Kata Ishak, jika sang Imam melihat harta tersebut terlalu banyak, ia boleh mengambilkan jatah seperlima darinya. Lihat, *al-Mughnî* VIII/286. Dan lihat, *Nail al-Authâr* VII/260. Diriwayatkan oleh Sa'id dalam *as-Sunan*. Lihat, *al-Mughnî* VIII/262.

2143 Diriwayatkan oleh Sa'id dalam *as-Sunan*. Lihat, *al-Mughnî* VIII/262.

2144 Diriwayatkan oleh Muslim dari Auf bin Malik, sesungguhnya ia bertanya kepada Khalid bin Al Walid, *"Tahukah Anda bahwa Nabi shallallahu alaihi wa sallam pernah memutuskan kalau harta rampasan itu milik pasukan yang membunuh?"* Ia menjawab, *"Ya."*
Diriwayatkan oleh Ahmad dan Abu Dawud dari Auf dan Khalid, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* mengenakan seperlima pada harta rampasan yang didapat seorang pasukan yang membunuh pasukan musuh. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* VIII/268.

2145 Lihat, *al-Mushannaf Li Ibni Abî Syaibah* XII/271.

2146 Tentang harta kaum muslimin yang berhasil ditarik kembali dari tangan orang-orang kafir, berdasarkan kesepakatan para ulama seperti yang dikutip oleh Ibnu Qudamah, kalau diketahui oleh pemiliknya sebelum dibagi, maka harus dikembalikan kepadanya. Di antara yang berpendapat seperti ini ialah Umar *radhiyallahu 'anhu,* Atha', Ibrahim an-Nakha'i, Sulaiman bin Rabi'ah, al-Laits, Imam

1. Harta kaum muslimin yang berhasil diambil oleh pasukan Islam dari tangan orang-orang kafir, maka harta tersebut harus dikembalikan kepada pemiliknya. Para pasukan yang berhasil mengambilnya tidak mempunyai hak sedikit pun darinya. Yang berpendapat seperti ini ialah Imam Syafi'i berikut murid-muridnya, dan Abu Tsaur.
2. Status harta tersebut menjadi harta *ghanîmah* seluruh pasukan, sehingga pemiliknya tidak berhak terhadapnya sedikit pun. Ini pendapat az-Zuhri dan Amr bin *Dinar*. Dan pendapat yang dikutip dari Ali bin Abu Thalib juga seperti itu.
3. Jika harta tersebut diakui oleh pemiliknya sebelum harta rampasan perang dibagi, ia berhak mengambilnya tanpa menebus. Tetapi jika menyusul belakangan setelah ada pembagian, maka ia berhak mengambilnya dengan cara menebus. Ulama-ulama yang berpendapat demikian terbagi menjadi dua.
   1) Menurut sebagian mereka, pendapat ini berlaku untuk setiap harta kaum muslimin yang jatuh ke tangan orang kafir dengan cara apa pun dan di mana pun. Di antara yang berpendapat seperti ini ialah Imam Malik, ats-Tsauri, dan beberapa ulama lainnya. Pendapat ini diriwayatkan dari Umar bin al-Khathab.
   2) Dan menurut sebagian yang lain, harus dibedakan apakah harta itu dikuasai oleh orang kafir setelah mereka berhasil mengalahkan pemilik harta dalam suatu pertempuran, lalu ia membawa harta itu ke negeri musyrik, atau harta itu dikuasai oleh orang kafir sebelum ia berhasil mengalahkannya, lalu ia membawanya begitu saja ke negeri musyrikin. Jika kejadiannya seperti yang pertama, maka sebelum ada pembagian harta *ghanîmah*, pemilik berhak mendapatkannya. Tetapi jika sudah terlanjur ada pembagian, maka ia berhak mendapatkannya dengan cara menebus nilainya.
4. Jika harta tersebut tidak dikuasai oleh orang kafir dan jumlahnya mencapai beberapa *dirham*, maka pemiliknya berhak atas harta tersebut, baik sebelum maupun sesudah ada pembagian.

Perbedaan pendapat para ulama ini dikembalikan lagi pada perbedaan mereka, apakah orang-orang kafir yang menang perang atas kaum muslimin berhak memiliki harta kaum muslimin yang dirampas atau tidak. Dan sebab

---

Malik, ats-Tsauri, al-Auza'i, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad. Tetapi jika ia mengetahuinya sesudah dibagi, ia berhak memperoleh nilai harga penjualannya. Ini menurut salah satu versi pendapat Imam Ahmad. Tetapi menurut versi pendapat lainnya, ia tidak mendapatkan hak sama sekali atas hartanya tersebut.

Kata az-Zuhri, tidak bisa dikembalikan kepadanya, tetapi untuk para pasukan. Pendapat senada dikutip dari Amr bin Dinar. Soalnya harta tersebut sudah dikuasai oleh orang-orang kafir. Jadi, statusnya adalah harta *ghanîmah* seperti harta-harta mereka yang lain. Lihat, *al-Mughnî* VIII/420.

Ini kalau belum sempat dibagi. Tetapi kalau sudah dibagi, pendapat Imam Ahmad ada dua versi, seperti yang telah kami kemukakan. *Pertama,* si pemilik berhak memperoleh nilainya atas tanggungan orang yang menerimanya. Demikian pula kalau harta tersebut sudah dijual. Ini pendapat Imam Abu Hanifah, ats-Tsauri, al-Auza'i, dan Imam Malik, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas *radhiyallahu 'anhu*, sesungguhnya seseorang mendapat seekor untanya yang pernah dirampas oleh orang-orang musyrik. Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Jika kamu mendapatinya sebelum dibagi, maka unta itu milikmu. Tetapi jika kamu mendapatkannya setelah dibagi, maka kamu bisa menuntut nilainya."*

Menurut pendapat Imam Ahmad versi kedua, jika sudah dibagi maka ia tidak berhak mendapatkan bagian apa-apa. Ini pendapat yang dikutip dari Abu Dawud dan lainnya. Dan juga pendapat Umar, Ali, Sulaiman bin Rabi'ah, Atha', Ibrahim an-Nakha'i, dan al-Laits. Dan menurut pendapat yang dikutip dari Mujahid, ia berhak mendapatkan nilainya. Tetapi pendapat ini lemah. Kata Imam Syafi'i, baik sebelum maupun sesudah dibagi, pemiliknya berhak mengambilnya, dan orang yang membelinya diberi ganti yang diambilkan dari jatah seperlima. Sebab, barang itu masih ada pemiliknya dan ia berhak mendapatkannya, sama seperti kalau misalnya barang tersebut belum dibagi. Ini juga pendapat Ibnu al-Mundzir. Lihat, *al-Mughnî* VIII/421. Lihat, *Nail al-Authâr* VII/224. Dan lihat, *al-Madûnah* I/275.

Seperti yang Anda lihat, yang benar ialah pendapat Imam Syafi'i. *Wallâhu a'lam.*

perbedaan mereka dalam masalah ini karena adanya pertentangan antara beberapa hadits dalam bahasan ini dengan *qiyâs*.

Hadits Imran bin Hashin berikut ini menunjukkan bahwa orang-orang musyrik sama sekali tidak berhak memiliki harta kaum muslimin:

"Orang-orang musyrik berhasil menyerang Madinah, lalu mereka mengambil Adhba' unta Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* dan menyandera seorang wanita muslimat. Pada suatu malam wanita itu bangun ketika mereka sedang lelap tidur. Ketika ia menempelkan tangannya pada seekor unta, binatang itu langsung bersuara, sampai akhirnya ia menghampiri unta milik Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Tiba-tiba ada seekor unta jinak yang mendekat. Ia segera menaiki unta tersebut lalu menuju Madinah. Ia ber*nadzar* jika Allah berkenan menyelamatkannya, ia akan menyembelih unta yang dinaikinya itu. Begitu tiba di Madinah, ia memperkenalkan unta itu kepada para sahabat. Mereka lalu membawa wanita itu menghadap Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Mendengar *nadzar* yang disampaikan oleh wanita itu, beliau terkejut seraya bersabda, "Buruk sekali balasanmu terhadap unta itu. Tidak ada *nadzar* sama sekali terhadap sesuatu yang tidak berhak dimiliki oleh seseorang. Dan juga tidak ada *nadzar* sama sekali dalam melakukan perbuatan maksiat."[2147]

Secara lahiriah hadits Ibnu Umar berikut ini juga menunjukkan seperti itu.

Diriwayatkan dari Ibnu Umar, sesungguhnya pada suatu hari ia diserang oleh pasukan kaum musyrik. Seorang pasukan musuh berhasil membawa seekor kuda miliknya. Dan setelah pasukan kaum muslimin berhasil mengalahkan mereka, maka pada zaman Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* kuda itu dikembalikan kepadanya."

Kedua hadits tadi adalah hadits *shahîh*.[2148]

Hadits yang menunjukkan bahwa orang kafir yang memenangkan peperangan berhak atas milik kaum muslimin ialah sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, "Apakah Aqil membiarkan rumah itu untuk kita."[2149] Maksudnya, sesungguhnya Aqil telah menjual rumah miliknya yang ada di Mekah setelah Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berhijrah ke Madinah.

*Qiyâs*nya ialah, ulama-ulama yang menyamakan harta dengan budak mengatakan, bahwa kalau orang-orang kafir tidak berhak memiliki budak, maka mereka juga tidak berhak memiliki harta yang mereka rampas dari kaum muslimin. Maksudnya, bahwa orang-orang kafir tidak berhak memiliki keduanya. Sementara berdasarkan kesepakatan para ulama, orang-orang kafir bukan penjamin harta kaum muslimin. Ini berarti bahwa orang kafir tidak berhak memiliki harta orang Islam yang mereka rampas. Ulama-ulama yang membedakan status hukum antara sebelum dan sesudah pembagian harta *ghanîmah*, juga antara harta yang didapat oleh orang kafir karena menang perang dengan harta yang kembali dengan sendirinya kepada orang kafir seperti budak yang minggat atau kuda yang melarikan diri, tidak mempunyai dalil yang kuat. Soalnya memang tidak ditemukan penengah antara pendapat yang mengatakan bahwa seorang musyrik berhak memiliki sesuatu atas orang muslim, dan pendapat yang mengatakan sebaliknya, kecuali yang diperkuat dengan dalil berupa *nash*.

Namun ulama-ulama yang berpendapat seperti itu berpegang pada hadits al-Hasan bin Umarah, dari Abdul Malik bin Maisarah, dari Thawus, dari Ibnu Abbas, "Sesungguhnya seseorang, mendapatkan kembali seekor miliknya

2147 Diriwayatkan oleh Muslim dan Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* VIII/422, dan *Muntaqa al-Akhbâr* VII/222.
2148 Hadits Ibnu Umar diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Ibnu Majah. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr* VII/223.
2149 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim.

yang telah dirampas oleh orang-orang musyrik. Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "Jika kamu mendapatkannya kembali sebelum ada pembagian harta rampasan perang, maka unta itu menjadi milikmu. Tetapi jika kamu mendapatkannya kembali setelah pembagian harta rampasan perang, maka boleh mengambilnya dengan menebus harganya."[2150]

Tetapi para ulama sepakat bahwa al-Hasan bin Umarah adalah seorang perawi yang *dha'îf,* sehingga riwayatnya tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah* oleh mereka. Bahkan, Imam Malik menolak hadits tersebut karena tidak cocok dengan apa yang telah diputuskan oleh Umar bin al-Khathab. Imam Abu Hanifah yang dalam masalah ini mengecualikan budak *ummul walad* dan budak *mudabbar* dari harta-harta yang lain, sama sekali tidak ada artinya. Sebab menurutnya, orang-orang kafir itu memiliki harta-harta selain *ummul walad* milik kaum muslimin. Demikian pula pendapat Imam Malik tentang budak *ummul walad.* Jika ia didapat kembali oleh tuannya setelah pembagian harta rampasan perang, sang Imam berkewajiban menebusnya. Dan jika ia menolak, ia harus membantu sang tuan untuk menebus. Dan jika ia tidak punya uang untuk membantu, budak tersebut harus diberikan kepada tuannya. Namun menurut logika, pendapat ini perlu dikoreksi. Sebab kalau misalnya budak tersebut tidak dimiliki orang-orang kafir, tentu ia berhak mengambilnya begitu saja tanpa memberikan tebusan. Tetapi kalau budak itu sudah dimiliki oleh mereka, maka ia tidak punya alasan sama sekali untuk mengambilnya. Lagi pula dalam masalah ini budak tidak bisa dibedakan dengan jenis harta yang lainnya, kecuali ada dalil berupa *nash* yang menetapkannya.[2151]

Berangkat dari masalah inilah, yaitu masalah apakah orang *musyrik* punya hak atas milik orang muslim, para ulama ahli fiqih kemudian berbeda pendapat tentang orang kafir yang masuk Islam dan ia masih menguasai harta milik orang muslim, apakah itu sah atau tidak. Menurut Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, hukumnya sah. Sebaliknya menurut Imam Syafi'i, pada dasarnya tidak sah.[2152] Selanjutnya Imam Malik dan Imam Abu Hanifah sendiri berbeda pendapat tentang seorang muslim yang bergabung dengan orang-orang kafir lalu ia menerima harta orang muslim yang ada di tangan mereka. Menurut Imam Abu Hanifah, ia berhak atas harta orang muslim tersebut. Tetapi jika pemiliknya menginginkannya, ia boleh mengambilnya dengan tebusan. Sementara menurut Imam Malik, harta itu punya pemiliknya, bukan punya orang tersebut.

Dari masalah ini, perselisihan para ulama berkembang tentang orang kafir *harbi* (kafir dalam perang) yang masuk Islam dan berpindah tempat ke wilayah Islam dengan meninggalkan anak, istri, dan hartanya di wilayah kafir, bolehkah anak, istri, dan harta yang ia tinggalkan itu dirampas oleh pasukan kaum muslimin? Menurut sebagian ulama, semua yang ia tinggalkan itu merupakan **kehormatan** yang harus dilindungi Islam dan tidak boleh dirampas. Sebagian ulama yang lain berpendapat yang sebaliknya. Dan sebagian ulama yang lain lagi membedakan antara harta, istri, dan anak. Kata mereka, tidak ada perlindungan terhadap harta sehingga boleh dirampas. Namun harus ada perlindungan

2150 Diriwayatkan oleh ad-Daruquthni. *Isnâd*nya sangat *dha'îf.* Lihat, *Nail al-Authâr* VII/224.

2151 Kata Ibnu Qudamah yang mengutip dari al-Qadhi, orang-orang kafir memiliki harta kaum muslimin dengan menggunakan cara kekerasan. Ini pendapat Imam Malik dan Imam Abu Hanifah. Tetapi kata Abu al-Khathab, tidak memilikinya. Ini pendapat Imam Syafi'i, dan juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* VIII/422. Dan lihat, *al-Kâfî* I/408 untuk pendapat Imam Malik.

2152 Lihat, *al-Madûnah* I/279 untuk pendapat Imam Malik. Dan lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* IX/4272. Kata al-Kasani, jika seorang kafir pemberontak masuk Islam, dan barang milik kaum muslimin ada yang ditangannya, maka itu menjadi miliknya. Pemilik lama tidak berhak atasnya. Ini adalah kesepakatan para ulama. Lihat, *al-Mughnî* VIII/434.
Sementara pendapat Imam Syafi'i sama seperti yang dituturkan oleh penulis. Lihat, *al-Umm* IV/181.

terhadap istri dan anak sehingga keduanya tidak boleh dirampas. Ini berlaku di luar pendekatan *qiyâs*, dan inilah pendapat Imam Malik. Pada dasarnya, yang memperbolehkan merampas harta dari pemiliknya ialah faktor kekafiran, dan yang melindunginya ialah faktor Islam, sebagaimana sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, "Apabila mereka telah mengucapkan *kalimat syahadat*, berarti mereka telah melindungi darah dan harta mereka dari aku."

Ulama-ulama yang menganggap bahwa dalam masalah ini yang memperbolehkan merampas harta bukan hanya faktor kekafiran, melainkan karena telah dikuasai oleh musuh dan lain sebagainya, mereka harus mengajukan dalil. Tetapi sayangnya di sini tidak ada dalil yang menentang kaidah tersebut. *Wallâhu a'lam.*[2153]

E. HUKUM TANAH YANG DITAKLUKKAN KAUM MUSLIMIN

Para ulama berselisih pendapat tentang tanah yang ditaklukkan kaum muslimin. Kata Imam Malik, tanah tersebut tidak boleh dibagi. Jadi, statusnya adalah tanah wakaf yang hasilnya digunakan untuk kepentingan-kepentingan kaum muslimin. Contohnya untuk menggaji pasukan Islam, membangun jembatan, membangun mesjid, dan sarana-sarana sosial lainnya. Kecuali kalau suatu saat sang Imam memandang tanah tersebut harus dibagi, maka tanah tersebut harus dibagi. Kata Imam Syafi'i, tanah-tanah yang ditaklukkan harus dibagi seperti harta-harta *ghanîmah*. Maksudnya, dibagi menjadi lima. Kata Imam Abu Hanifah, terserah pada kebijakan sang Imam. Ia boleh membagikannya kepada kaum muslimin, atau ia menyerahkan kepada pemiliknya dengan membayar tebusan dan mengenakan pajak.[2154]

Silang pendapat ini disebabkan ada dugaan pertentangan antara ayat dalam surat al-Anfal dan ayat dalam surat al-Hasyr. Secara lahiriah, ayat dalam surat al-Anfal menuntut bahwa semua bentuk *ghanîmah* itu harus dibagi menjadi lima. Maksudnya ialah firman Allah *Ta'âla* surat al-Anfal ayat 41, "*Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang...*", Firman Allah *Ta'âla* surat al-Hasyr ayat 10, "*Dan orang-orang yang datang sesudah mereka (Muhâjirîn dan Anshâr)...*" ini merupakan *athaf* (kata sambung) pada orang-

2153 Jika seorang kafir *harbî* masuk Islam di negeri musuh, maka harta dan darahnya dilindungi. Begitu pula anak-anaknya yang masih kecil tidak boleh dijadikan tawanan. Jika ia masuk ke negeri Islam, lalu masuk Islam, sementara anak-anaknya yang masih kecil berada di negeri musuh, maka mereka menjadi muslim dan tidak boleh ditawan. Ini pendapat Imam Malik, Imam Syafi'i, dan al-Auza'i. Kata Imam Abu Hanifah, apa yang ada di tangan orang itu berupa harta, budak, barang-barang, dan anak-anaknya yang masih kecil, harus dibiarkan tetap menjadi miliknya. Ada pun hartanya yang masih ada di negeri musuh boleh dimiliki. Lihat, *al-Mughnî* VIII/428.

2154 Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* VIII/4, dan *Nail al-Authâr* VIII/18 untuk pendapat para ulama seperti yang dikemukakan oleh penulis. Kata asy-Syaukani yang mengutip dari Ibnu al-Qayyim setelah menuturkan pendapat Imam Malik dalam masalah ini, pendapat inilah yang dikutip dari sebagian besar sahabat dan yang diunggulkannya. Bahkan katanya. Inilah yang diamalkan oleh para *khulafaur rasyidin*. Dalam masalah ini ditentang oleh Bilal dan beberapa sahabat lainnya. Mereka meminta supaya tanah yang mereka taklukkan dibagi-bagikan kepada mereka. Tetapi Umar menjawab, *"Ini bukan harta yang boleh dibagikan. Aku yakin ini adalah harta fai' yang harus dibiarkan untuk kepentingan kalian dan juga kepentingan seluruh kaum muslimin."* Tetapi Bilal dan beberapa sahabat lainnya tetap bersikeras mengatakan, *"Bagikan di antara kami."* Dengan sabar Umar menjawab *"Percayakan kepadaku, wahai Bilal. Harta ini akan aman."* Sahabat-sahabat yang lain sama-sama setuju pada Umar. Sebagian besar ulama juga sama setuju. Yang mereka perselisihkan ialah bagaimana cara mempertahankan harta tersebut tanpa dibagi. Menurut Imam Ahmad berdasarkan beberapa nash yang ada, sang Imam harus memilih demi kepentingan bersama, bukan kepentingan pribadi. Jika yang terbaik untuk kaum muslimin dibagi, ia harus membaginya. Jika yang terbaik untuk mereka mewakafkannya kepada jama'ah mereka, itu yang harus ia lakukan. Dan jika yang terbaik sebagian diwakafkan dan sebagian dibagi, itu yang ia harus ia lakukan, sebagaimana yang dahulu pernah dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Beliau membagi-bagikan tanah Bani Quraizhah dan Bani Nadhir. Beliau membiarkan tanah di Mekah. Dan beliau juga membagi-bagikan sebagian tanah di Khaibar, serta membiarkannya sebagian yang lain untuk kepentingan kaum muslimin. Menurut salah satu versi pendapat Imam Ahmad, tanah tetap menjadi wakaf. Dan menurut versi pendapatnya yang lain, tanah dibagi-bagikan kepada para pasukan yang berjasa mendapatkannya. Ini pendapat Imam Syafi'i. Katanya, ayat dalam surat al-Anfal dan ayat dalam surat al-Hasyr sama-sama berlaku. Lihat, *Nail al-Authâr* VIII/17. Barangkali yang benar ialah pendapat Imam Syafi'i. *Wallâhu a'lam.*

orang yang berhak menerima harta *fa'i* yang bisa diartikan bahwa semua pasukan yang hadir dan yang datang adalah bersekutu terhadap harta *fai'*, sebagaimana sebuah hadits yang diriwayatkan dari Umar bin al-Khattab *radhiyallahu 'anhu,* sesungguhnya - menafsiri firman Allah *Ta'âla, "Dan orang-orang yang datang sesudah mereka (Muhâjirîn dan Anshâr)...",* ia berkata, "Menurut pendapatku, ayat ini berlaku untuk semua orang, termasuk para penggembala di Keda." Dan riwayat lain yang senada. Itulah sebabnya pada zaman khalifah Islam kedua ini, tanah yang berhasil ditaklukkan dengan menggunakan kekerasan tidak dibagi-bagikan, baik tanah yang berada di Mesir maupun di Irak.

Ulama-ulama yang memahami bahwa kedua ayat tersebut berlaku untuk satu makna, dan bahwa ayat dalam surat al-Anfal men*takhsîsh* ayat dalam surat al-Hasyr, mereka mengecualikan tanah yang ditaklukkan dengan menggunakan kekerasan. Sebaliknya ulama-ulama yang memahami kedua ayat tersebut tidak berlaku untuk satu makna, melainkan beranggapan bahwa ayat dalam surat al-Anfal berlaku untuk harta *ghanîmah*, dan ayat dalam surat al-Hasyr berlaku untuk harta *fa'i* berdasarkan pengertian lahiriah, maka mereka mengatakan, bahwa tanah tersebut harus dibagi menjadi lima bagian. Terlebih ada sebuah hadits *shahîh* yang menyatakan bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* membagi-bagi tanah Khaibar untuk kaum muslimin yang ikut berperang.[2155] Kata mereka, jadi tanah tersebut harus dibagikan, berdasarkan dalil Al-Qur'an yang bersifat umum, dan juga berdasarkan tindakan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yang berlaku sebagai penjelasan. Imam Abu Hanifah cenderung memberikan wewenang kepada sang Imam untuk menentukan pilihan antara membagi dan antara menerima pengakuan orang-orang kafir dengan mengenakan pajak yang harus mereka bayar. la berpegang pada riwayat hadits yang menyatakan, bahwa setelah memberikan sebagian tanah Khaibar, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* kemudian mengutus Ibnu Rawahah untuk membagi-bagikannya kepada para pasukan kaum muslimin yang bertempur."[2156] Kata mereka, dari riwayat hadits tadi jelas bahwa Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tidak membagi-bagikan semua tanah Khaibar. Beliau hanya membagikan sebagian saja, dan sebagian yang lain tidak beliau bagikan. Dengan demikian jelas bahwa sang Imam berhak untuk menentukan pilihan antara membagi-bagikan dan menerima pengakuan orang-orang kafir sebagai pemiliknya. Dan itulah yang pernah dilakukan oleh khalifah Umar *radhiyallahu 'anhu.* Jika orang-orang kafir menyerah setelah dikalahkan, sang Imam juga berwenang untuk memilih antara mengenakan tebusan terhadap mereka atau membagi-bagikan tanahnya, seperti yang pernah dilakukan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* di Mekah. Ini hanya cocok dengan pendapat ulama yang mengatakan bahwa kota

2155 Diriwayatkan dari Basyir bin Yassar dari Sahal bin Abu Hatsmah, ia berkata, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam membagi dua tanah Khaibar; sebagian untuk para pasukan yang menaklukkannya, dan sebagian lagi untuk kepentingan umum kaum muslimin. Beliau membaginya menjadi delapan belas bagian."* Diriwayatkan oleh Abu Dawud. Juga diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Ahmad, ketika Khaibar berhasil dikuasai oleh pasukan kaum muslimin, Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* membaginya menjadi tiga puluh enam bagian. Yang sebagian dibagi untuk mereka, dan yang sebagian lagi seluruhnya untuk kaum muslimin. Beliau juga menyisakan bagian untuk menjamin para delegasi yang datang dan untuk kepentingan-kepentingan lainnya. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* VIII/15. Kata asy-Syaukani, hadits Basyir ini tidak dikomentari oleh Abu Dawud dan al-Mundziri. Abu Dawud juga meriwayatkan hadits ketiga dari Basyir, dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tanpa ada perantara perawi lainnya, dengan redaksi yang lebih panjang dari kedua riwayat sebelumnya. Tetapi hadits ini *mursal*, karena Basyir tidak mendapati Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* dan juga tidak mendapati peristiwa penaklukan Khaibar. Lihat, *Nail al-Authâr* VIII/16. Dan lihat, *Nashb ar-Râyah* II/267.

2156 Diriwayatkan oleh Ahmad dan Abu Dawud bersumber dari Aisyah, ia berkata, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam mengutus Abdullah bin Rawahah untuk menaksir pohon kurma supaya tepat sebelum dimakan."* Lihat, *Nail al-Authâr.*

Mekah ditaklukkan dengan menggunakan kekerasan. Soalnya dalam hal ini para ulama berselisih pendapat, meskipun pendapat paling *shahîh* ialah yang menyatakan bahwa Mekah ditaklukkan dengan menggunakan kekerasan, karena pendapat ini sesuai dengan sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Muslim.[2157]

Patut diketahui bahwa pendapat ulama-ulama yang menyatakan bahwa ayat tentang harta *fa'i* dan ayat tentang harta *ghanîmah* mengandung pilihan, dan bahwa status ayat tentang harta *fa'i* me*nasakh* atau men*takhsîsh* ayat tentang harta *ghanîmah*, adalah pendapat yang sangat lemah, kecuali kalau sebutan *fa'i* dan sebutan *ghanîmah* memiliki makna yang sama. Kalau begitu berarti kedua ayat tersebut bertentangan, karena dalam surat al-Anfal menuntut harta tersebut dibagi menjadi *lima bagian*, sedangkan ayat dalam surat al-Hasyr menunut pembagian bukan menjadi lima bagian, Jadi, status ayat yang satu me*nasakh* (menghapus) ayat yang lainnya, atau sang Imam berwenang memilih, apakah dibagi menjadi lima atau tidak. Hal ini berlaku untuk semua jenis harta *ghanîmah*.

Sebagian ulama menuturkan bahwa itulah pendapat mazhab Hanafi. Dan berdasarkan pendapat ulama yang ingin melakukan *istinbâth* dari upaya mengkompromikan kedua ayat tersebut, maka wajiblah membagi semua tanah hasil rampasan perang. Dan itu artinya status salah satu dari kedua ayat tersebut harus me*nasakh* atau men*takhsîsh* yang lain. Tetapi pendapat seperti itu tidak bisa dibenarkan, kecuali berdasarkan dalil. Sementara yang jelas bahwa ayat al-Hasyr yang mencakup semua jenis harta, hukumnya berbeda dengan jenis harta yang disinggung dalam ayat al-Anfal. Sesungguhnya firman Allah *Ta'âla* surat al-Hasyr ayat 6, "Maka untuk mendapatkan itu kamu tidak mengerahkan seekor kuda pun dan (tidak pula) seekor unta pun...", ini mengingatkan bahwa ada perbedaan cara pembagian harta rampasan yang didapat dengan peperangan dan yang didapat tanpa peperangan.

F. HARTA FA'I[2158]

Menurut mayoritas ulama, harta *fa'i* ialah harta yang didapat oleh kaum muslimin dari orang-orang kafir yang merasa ketakutan, tanpa harus mengerahkan seekor kuda atau seekor unta pun. Para ulama berbeda pendapat tentang penggunaan harta ini. Kata sebagian ulama, harta *fa'i* diberikan kepada seluruh kaum muslimin, baik yang miskin maupun yang kaya. Sang Imam boleh memberikan sebagian harta ini kepada para pasukan, pejabat, dan penguasa. Ia juga bisa menggunakan sebagiannya untuk kepentingan-kepentingan sosial kaum muslimin. Contohnya seperti untuk membangun jembatan, memperbaiki mesjid, dan lain sebagainya. Tidak ada ketentuan sama sekali harta ini harus dibagi menjadi lima bagian.

Demikian pendapat mayoritas ulama, dan itulah yang ditetapkan oleh Umar dan Abu Bakar. Tetapi kata Imam Syafi'i, harus dibagi menjadi lima, yaitu untuk orang-orang yang disebutkan dalam ayat tentang *ghanîmah*. Dan sisanya diserahkan kepada sang Imam untuk membiayai dirinya sendiri dan keluarganya. Ada sebagian ulama yang mengatakan, tidak ada jatah

2157 Para ulama berbeda pendapat tentang masalah ini. Kata sebagian besar mereka, Mekah ditaklukkan dengan kekarasan. Tetapi menurut Imam Syafi'i dan Imam Ahmad, Mekah ditaklukkan dengan damai. Argumen mereka ialah perintah tegas untuk berperang yang kemudian dilaksanakan oleh Khalid bin al-Walid selaku panglimanya, dan juga penegasan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bahwa pada siang hari Mekah halal bagi beliau. Kata al-Hâfizh dalam *Fath al-Bârî*, Mekah ditaklukkan dengan kekerasan, tetapi penduduknya diperlakukan dengan kompromi. Lihat, *Nail al-Authâr* VIII/27.

2158 Fai' adalah harta yang masuk ke kaum muslimin tanpa lewat perang. Contohnya seperti pajak atau upeti tanah, jatah seperlima harta *ghanîmah*, dan lain sebagainya. Ini kata Sufyan ats-Tsauri dan Atha' bin as-Sa'ib. Kata Qatadah, *fai'* ialah jatah seperlima. Dan ada yang mengatakan, *fai'* ialah setiap harta yang diperoleh kaum muslimin tanpa menggunakan kekerasan. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* VIII/2.

seperlima atas harta *fai'*. Tetapi harta ini dibagi untuk lima golongan orang yang mendapatkan bagian seperlima. Penulis kira, inilah salah satu versi pendapat Imam Syafi'i.[2159]

Penyebab timbulnya silang pendapat tentang masalah apakah harta *fa'i* dibagikan semuanya kepada lima golongan atau diserahkan kepada *ijtihâd* sang Imam, sama dengan penyebab timbulnya silang pendapat mereka tentang pembagian seperlima harta *ghanîmah*. Dan hal ini sudah dikemukakan sebelumnya.

Maksudnya, apakah penyebutan *lima kelompok* dalam ayat itu berarti hanya mereka yang disebutkan itulah yang berhak mendapat bagian, atau berarti bahwa *lima kelompok* itulah yang mendapat prioritas dan kelompok yang lain juga boleh mendapatkan bagian? Sebelum Imam Syafi'i, tidak ada satu pun ulama yang berpendapat bahwa harta *fa'i* itu dibagikan kepada *lima kelompok*.

Muslim meriwayatkan sebuah hadits yang bersumber dari Umar, ia berkata, "Harta Bani Nadhir adalah termasuk harta yang dianugerahkan oleh Allah kepada Rasul-Nya, yaitu yang diperoleh kaum muslimin dengan tanpa mengerahkan pasukan berkuda dan pasukan beruntа."

Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berhak atas harta tersebut untuk menafkahi keluarganya selama. Sisanya beliau pergunakan untuk membeli kendaraan, senjata, dan perlengkapan-perlengkapan lain utuk keperluan pada jalan Allah. Inilah yang memperkuat pendapat Imam Malik.

G. UPETI[2160]

Pokok pembicaraan dalam bagian ini meliputi enam masalah. *Pertama,* tentang siapa yang boleh dipungut upeti. *Kedua,* tentang siapa saja yang wajib membayar upeti. *Ketiga,* tentang berapa besarnya upeti. *Keempat,* tentang kapan upeti diwajibkan dan kapan gugur. *Kelima,* tentang ada berapa jenis upeti. *Keenam,* tentang penggunaan hasil upeti.

2159 Menurut Imam Syafi'i, harta *fai'* ada dua jenis.
Pertama, harta yang ditinggalkan oleh pihak musuh karena merasa takut kepada kaum muslimin, atau karena mereka ingin berdamai. Harta ini bisa diambil seperlima dan berlaku seperti seperlima harta *ghanîmah*. Dalilnya ialah firman Allah *Ta'ala, "Apa saja harta rampasan yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota, maka adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabîl."*
Kedua, harta yang diterima oleh kaum muslimin bukan karena alasan ketakutan orang-orang kafir, seper sepuluh harta dagangan mereka, dan harta orang yang mati di antara mereka di negeri Islam tanpa ada ahli warisnya. Tentang jatah seperlimanya, ada dua pendapat. Menurut versi pendapat lama Imam Syafi'i, tidak berlaku jatah seperlima. Alasannya, karena harta ini diterima bukan karena alasan ketakutan orang-orang kafir. Jadi, statusnya sama seperti harta yang diterima dari jual beli. Dan menurut versi pendapat yang baru, berlaku jatah seperlima. Inilah pendapat yang *shahîh*, berdasarkan ayat tadi. Soalnya harta ini diambil dari orang-orang kafir. Lihat, *al-Muhadzab Ma'a al-Majmû'* XVII/182.
Kata al-Kasani, tentang kewajiban diambil seperlima, Imam Abu Hanifah memiliki dua versi pendapat. Yang *shahîh*, tidak wajib, karena jatah seperlima hanya berlaku atas harta *ghanîmah* yang diperoleh dengan menggunakan kekerasan. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* IX/4342. Kata Imam Malik, harus diberlakukan seperti harta *ghanîmah*. Dan ini diserahkan kepada kebijakan sang Imam terserah penggunannya yang terbaik. Lihat, *al-Kâfî* I/412.

2160 Upeti atau jizyah ditetapkan berdasarkan ayat Al-Qur'an, hadits, dan *ijmâ'*. Ayat Al-Qur'annya ialah firman Allah *Ta'ala, "Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian dan mereka tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh, sedang mereka dalam keadaan tunduk."*
Haditsnya ialah diriwayatkan oleh al-Mughirah bin Syu'bah, sesungguhnya ia berkata kepada pasukan Kisra pada peristiwa Perang Nahawan, *"Kami diperintah oleh Nabi kami, yakni utusan Tuhan kami, untuk memerangi kalian sampai kalian menyembah Allah semata, atau kalian membayar jizayah."* Diriwayatkan oleh Bukhâri. Diriwayatkan dari Buraidah, sesungguhnya ia bercerita, setiap kali mengutus seorang komandan yang memimpin pasukan kecil atau besar, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* selalu berpesan kepadanya untuk bertakwa kepada Allah dan berlaku baik terutama menyangkut dirinya sendiri dan pasukan kaum muslimin yang bersamanya. Beliau bersabda, *"Jika kamu bertemu musuhmu dari kaum musyrik, ajaklah mereka kepada salah satu di antara tiga hal; ajaklah mereka masuk Islam. Jika mereka mau memenuhi ajakanmu maka terimalah mereka, lalu lindungilah mereka. Jika mereka menolak maka ajaklah mereka untuk membayar jizyah. Jika mereka mau memenuhi ajakanmu maka terimalah dan lindungilah mereka. Dan jika mereka menolak maka mohonlah pertolongan kepada Allah dan perangilah mereka."*
Seluruh kaum muslimin sepakat bahwa memungut *jizyah* atau upeti itu boleh. Lihat, *al-Mughnî* VIII/496.

1. Siapa yang Boleh Dipungut Upeti

Perihal siapa yang boleh dipungut upeti, para ulama sepakat bahwa upeti dipungut dari orang-orang *Ahli kitâb* non Arab dan orang-orang *majusi* seperti yang telah dikemukakan sebelumnya. Mereka berbeda pendapat tentang memungut upeti dari orang- orang yang tidak memiliki kitab suci sama sekali dan orang-orang *ahli kitâb* dari bangsa Arab, setelah mereka sepakat bahwa upeti tidak boleh dipungut dari seorang *ahli kitâb* suku Quraisy. Masalah ini juga telah dikemukakan sebelumnya.

2. Siapa Saja yang Wajib Membayar Upeti

Yaitu tentang apa saja kriteria yang mewajibkan pengenaan upeti. Para ulama sepakat bahwa upeti hanya wajib dikenakan jika memenuhi tiga kriteria yakni laki-laki, sudah baligh, dan berstatus merdeka. Artinya, upeti tidak diwajibkan terhadap kaum wanita dan anak-anak. Soalnya status upeti adalah sebagai kompensasi dari tindakan pembunuhan, dan perintah pembunuhan hanya diarahkan kepada kaum laki-laki yang sudah *baligh*, karena ada larangan membunuh kaum wanita dan anak-anak. Demikian pula mereka sepakat bahwa upeti tidak diwajibkan atas kaum budak.[2161] Tetapi mereka berbeda pendapat tentang kewajiban membayar upeti terhadap kaum *ahli kitâb* yang terdiri dari orang yang gila, orang yang lumpuh, orang yang sudah lanjut usia, orang yang menjaga gereja, dan orang yang miskin, apakah kewajiban upeti sebagai utang yang harus mereka bayar ketika sudah mampu atau tidak. Semua itu adalah masalah-masalah *ijtihâd* yang tidak ada ketentuannya secara syariat.[2162] Penyebab perselisihan para ulama dalam masalah ini didasarkan pada pertanyaan, apakah golongan tersebut boleh dieksekusi atau tidak?

3. Berapa Besarnya Upeti

Perihal berapa besarnya upeti yang harus dibayar, para ulama berbeda pendapat tentang masalah ini. Menurut Imam Malik, besarnya ialah seperti yang telah ditentukan oleh Umar bin al-Khattab *radhiyallahu 'anhu*, yaitu sebesar empat *dinar* uang emas, atau empat puluh *dirham* uang kertas. Selain itu juga harus memberi rizki kepada kaum muslimin dan menjamu tamu selama tiga hari. Tidak boleh lebih dan tidak boleh kurang dari itu.[2163] Menurut Imam Syafi'i, minimal dibatasi satu *dinar* dan maksimal ti-

---

2161 Lihat, *al-Mughnî* VIII/507. Para ulama sepakat, tidak boleh mengambil upeti dari seorang wanita, anak kecil, dan seorang budak yang tuannya adalah seorang muslim. Ini pendapat seluruh ulama. Kata Ibnu Qudamah yang mengutip dari Ibnu al-Mundzir, semua ulama sepakat bahwa upeti tidak dikenakan atas seorang budak. Kata Imam Ahmad dalam salah satu versi pendapatnya, jika tuannya kafir maka upeti wajib atas tuannya ini.

2162 Seperti yang dikemukakan oleh penulis, orang gila termasuk yang diperselisihkan kebolehannya mengambil upeti darinya. Kata Ibnu Qudamah, para ulama sepakat bahwa anak kecil, orang yang kehilangan akal, dan seorang wanita tidak dikenakan upeti. Di antara yang berpendapat seperti ini ialah Imam Malik, Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, Imam Syafi'i, dan Abu Tsaur. Kata Ibnu al-Mundzir, saya tidak tahu ada yang menyanggah kesepakatan para ulama. Lihat, *al-Mughnî* VIII/502. Tentang orang yang miskin, orang yang sudah lanjut usia, orang yang sudah sakit-sakitan, dan orang yang tuna netra, menurut pendapat Imam Ahmad juga tidak dikenai upeti. Ini juga salah satu versi pendapat Imam Syafi'i. Tetapi versi pendapatnya yang lain, wajib bagi mereka. Para pendeta, menurut pendapat Imam Ahmad juga tidak wajib dikenai upeti. Tetapi menurut salah satu versi pendapat Imam Syafi'i, wajib. Diriwayatkan bahwa khalifah Umar bin Abdul Aziz mewajibkan para pendeta membayar upeti. Perorang dua dinar. Lihat, *al-Mughnî* VIII/510. Dan lihat, al-Mu*hadzab Ma'a al-Majmû'* XVIII/222.
Kata Imam Abu Hanifah, kaum wanita, anak-anak, orang gila, dan budak tidak wajib membayar upeti. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ'* II/427. Demikian pula dengan orang yang sakit-sakitan, orang tuna netra, dan seorang kakek yang sudah renta. Tetapi ada yang mengatakan, kalau mereka kaya maka wajib membayarnya. Pendeta yang mampu bekerja juga wajib membayar upeti. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* IX/4221.
Kata Imam Malik, upeti tidak dikenakan terhadap wanita, anak-anak, orang gila, pendeta, orang tua yang sudah renta, dan orang miskin. Dan orang yang kaya tidaki dibebani untuk membayar upeti orang yang miskin. Lihat, *al-Kâfî* I/412.

2163 Kata Ibnu Abdul Barr, besaran upeti ialah empat dinar bagi penduduk yang mata uangnya adalah emas, dan empat puluh dirham bagi penduduk yang mata uangnya ialah perak. Ia tidak menyinggung tentang rizki untuk kaum muslimin dan menjamu tamu selama tiga hari. Lihat, *al-Kâfî* untuk pendapat Imam Malik.

dak dibatasi sesuai dengan kondisi.[2164] Menurut sebagian ulama, tidak ada ketentuan dalam masalah ini. Jadi, diserahkan pada *ijtihâd* atau kebijakan sang Imam. Ats-Tsauri cenderung pada pendapat ini. Menurut Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya, besarnya upeti ialah dua belas *dirham*, dua puluh empat *dirham*, atau empat puluh *dirham*. Orang yang miskin dipungut minimal dua belas *dirham*, orang kaya dipungut maksimal empat puluh delapan *dirham*, dan orang berekonomi kelas mengengah dipungut dua puluh empat *dirham*.[2165] Dan menurut Imam Ahmad, besarnya upeti ialah satu *dinar* atau yang sebanding itu. Tidak boleh lebih dan tidak boleh kurang dari itu.[2166]

Silang pendapat para ulama tersebut disebabkan oleh adanya beragam hadits dalam masalah ini. Disebutkan dalam suatu riwayat hadits, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* mengutus Mu'adz ke Yaman dan menyuruh ia untuk memungut upeti dari setiap orang kafir sebesar satu *dinar* atau yang sebanding dengannya."[2167]

Diriwayatkan dari Umar, sesungguhnya ia mengenakan upeti empat *dinar* bagi yang punya uang emas, empat puluh *dirham* bagi yang punya uang kertas ditambah dengan harus memberi rezeki kepada kaum muslimin dan menjamu tamu selama tiga hari.[2168]

Juga diriwayatkan dari Umar, sesungguhnya ia mengutus Utsman bin Hanif untuk mengenakan upeti kepada kebanyakan rakyat sebesar empat puluh delapan, dua puluh empat, dan dua belas *dirham*."[2169]

Ulama-ulama yang mengartikan semua hadits tersebut memiliki makna boleh memilih, dan berpegang pada istilah *upeti* secara umum - karena memang tidak ada ketentu yang telah disepakati ke*shahîh*annya, melainkan hal itu berlaku umum dalam ayat Al-Qur'an. Mereka mengatakan, dalam hal ini tidak ada batasannya. Dan inilah pendapat yang diunggulkan. *Wallâhu a'lam.*

Ulama-ulama yang mengkompromikan antara hadits Mu'adz dan hadits yang diriwayatkan dari Umar mengatakan, ada batas minimalnya, namun tidak ada batas maksimalnya. Ulama-ulama yang mengunggulkan salah satu hadits Umar mengatakan, besarnya upeti ialah empat puluh *dirham*, atau empat *dinar*, atau empat puluh delapan *dirham*, atau dua puluh empat *dirham*, atau dua belas *dirham*, sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya. Dan ulama-ulama yang lebih mengunggulkan hadits *marfû'*

2164 Lihat, *al-Muhadzab Ma'a al-Majmû'* XVIII/262. Menurut Imam Syafi'i, dianjurkan untuk menerapkan upeti tiga tingkatan' yakni satu dinar untuk orang yang miskin, dua dinar untuk orang yang setengah kaya dan setengah miskin, dan tiga empat dinar untuk orang yang kaya. Lihat, *al-Muhadzab Ma'a al-Majmû'* XVIII/262.

2165 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* II/527.

2166 Ini menurut versi pertama pendapat Imam Ahmad. Orang yang kaya dikenakan empat puluh delapan dirham, orang yang tengah-tengah dikenakan dua puluh empat dirham, dan orang yang miskin dikenakan dua belas dinar. Ini seperti pendapat Imam Abu Hanifah.
Menurut versi yang kedua, tidak ditentukan. Melainkan dikembalikan kepada kebijaksanaan sang Imam. Ini pendapat ats-Tsauri dan Abu Ubaid.
Dan menurut versi pendapat yang ketiga, minimal dua dinar, dan maksimal tidak ditentukan. Lihat, *Fath al-Bârî* VI/198.

2167 Kata al-Hâfizh, diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, an-Nasa`i, at-Tirmidzi, ad-Daruquthni, Ibnu Hibban, al-Hakim, dan al-Baihaqi bersumber dari Masruq dari Mu'adz. Kata Abu Dawud, ini hadits munkar. Begitu pula yang aku dengar dari Ahmad. Tetapi al-Baihaqi menuturkan adanya perbedaan pendapat tentang hadits ini. Sebagian perawi meriwayatkannya dari al-A'masy dari Abu Wa'il dari Masruq. Ibnu Hazm menganggap hadits mengandung *illat*, karena Masruq tidak mendapati Mu'adz. Tetapi kata at-Tirmidzi, hadits ini *hasan*. Katanya, ada yang meriwayatkannya secara *mursal*. Lihat, *at-Talkhîsh* IV/122.

2168 Diriwayatkan oleh Imam Malik dari Aslam dari Umar. Diriwayatkan oleh al-Baihaqi dengan redaksi seperti ini. Lihat, *Sunan al-Baihaqî* IX/192. al-Baihaqi juga meriwayatkan *atsar* ini dengan beberapa versi redaksi. Yang paling mirip ialah haditsnya Aslam. Lihat, *Sunan al-Baihaqî* IX/122.

2169 Diriwayatkan oleh Ibnu Abu Syaibah. Hadits ini *mursal*. Diriwayatkan oleh Ibnu Zanjawaih dalam kitab *al-Amwâl*. Diriwayatkan oleh Ibnu Sa'ad dalam *at-Thabaqât* tentang biografi Umar. Diriwayatkan oleh Abu Ubaid dalam *al-Amwâl*. Lihat, *Nashb ar-Râyah* II/442. Dan diriwayatkan oleh al-Baihaqi dari dua jalur *sanad*. Katanya, keduanya sama-sama *mursal*. Lihat, *Sunan al-Baihaqî* IX/196.

Mu'adz mengatakan, besarnya upeti hanya satu *dinar* saja atau yang sebanding. Tidak boleh kurang dan tidak boleh lebih.

4. Kapan Upeti Diwajibkan dan Kapan Gugur

Tentang kapan upeti dipungut, para ulama sepakat bahwa upeti baru dipungut setelah berlaku waktu satu tahun. Seseorang yang masuk Islam, tidak berkewajiban membayar upeti sebelum jatuh tempo waktu satu tahun.[2170] Mereka berselisih pendapat tentang seseorang yang masuk Islam setahun yang lalu. Apakah ia wajib membayar upeti untuk satu tahun yang lalu itu? Menurut mayoritas ulama, tidak wajib. Menurut sebagian ulama, jika ia masuk Islam sebelum jatuh tempo waktu satu tahun, maka tidak wajib membayar upeti. Begitu pula sebaliknya.[2171] Yang mereka sepakati ialah kalau ia masuk Islam sebelum jatuh tempo waktu satu tahun, maka tidak ada kewajiban membayar upeti. Sebab, jatuh tempo waktu satu tahun ini merupakan syarat yang mewajibkannya. Jadi, kalau sudah ada alasannya namun belum ada syarat yang mewajibkannya, maka tidak wajib.

Ulama-ulama yang menganggap masuk Islam dapat menghapus kewajiban dalam kekufuan ini sebagaimana kewajiban-kewajiban yang lain, mereka mengatakan bahwa tidak ada kewajiban membayar upeti, meskipun ia telah masuk Islam setahun yang lalu. Sebaliknya ulama-ulama yang menganggap bahwa tidak semua kewajiban orang kafir itu gugur karena masuk Islam, seperti tanggungan utang dan lain sebagainva, mereka mengatakan bahwa kewajiban membayar upeti itu tidak gugur setelah berakhirnya waktu satu tahun. Jadi, inti perselisihan pendapat mereka dalam masalah ini terletak pada, apakah faktor masuk Islam dapat menghapus upeti yang wajib dibayar atau tidak.

5. Ada Berapa Jenis Upeti

Tentang ada berapa jenis upeti, menurut para ulama ada tiga jenis:

1. Upeti *anûbah* (upeti kompensasi) yang sedang kita bicarakan ini. Upeti ini diwajibkan atas orang-orang kafir *harbi* atau pemberontak setelah kekalahan mereka.
2. Upeti *shulhiyyah* (upeti perdamaian), yaitu upeti yang harus dibayar oleh orang-orang kafir sebagai imbalan perlindungan keamanan agar mereka tidak diserang oleh kaum muslimin. Tidak ada ketentuan untuk upeti ini, baik dari segi nominalnya yang harus dibayarkan, siapa yang diwajibkan, dan kapan dibayar Semua itu dikembalikan pada kesepakatan antara kaum muslimin dengan orang-orang yang bersangkutan. Tetapi ada ulama yang berpendapat, jika jenis upeti ini wajib diterima oleh kaum muslimin, maka harus ada nilai nomimal yang harus dibayarkan oleh orang-orang kafir kepada mereka, yakni ada batas minimalnya tetapi tidak ada batas maksimalnya.
3. Upeti *'usyriyah* (upeti sepuluh persen). Menurut mayoritas ulama, tidak ada kewajiban sama sekali atas orang-orang kafir *dzimmi* mengeluarkan sepuluh persen atau mengeluarkan zakat dari hartanya. Kecuali memang ada sebuah riwayat yang menyatakan bahwa para sahabat melipatkan

2170 Lihat, *al-Mughnî* VIII/511, dan *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* VI/4223.

2171 Jika seorang kafir *dzimmî* masuk Islam pada pertengahan tahun, ia tidak wajib membayar upeti. Dan jika ia masuk Islam sesudah jatuh tempo satu tahun, maka sudah tidak ada kewajiban membayar upeti terhadapnya. Ini pendapat Imam Ahmad, ats-Tsauri, Imam Malik, dan Abu Ubaid. Kata Imam Syafi'i, Abu Tsaur, dan Ibnu al-Mundzir, kewajibannya masih berlaku. Soalnya upeti adalah tanggungan saat ia masih kafir dan harus dipenuhi. Dengan masuk Islam bukan berarti praktis tidak berlaku. Sama seperti pajak dan tanggungan-tanggungan lainnya. Jika ia masuk Islam pada pertengahan tahu", ada dua versi pendapat dari Imam Syafi'i. Pertama, ia wajib membayarnya, sama seperti kalau misalnya ia sadar setelah lewat jatuh tempo waktu satu tahun. Lihat, *al-Mughnî* VIII/529. Dan lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* IX/4222.

gandakan zakat atas orang-orang *nashrani* suku Taghlab. Maksudnya, orang-orang kafir itu diwajibkan memberi berlipat. Di antara ulama-ulama yang berpendapat seperti ini ialah Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad, dan ats-Tsauri. Dan itu adalah berdasaran apa yang pernah dilakukan oleh Umar bin al-Khathab *radhiyallahu 'anhu*. Menurut Imam Malik, tidak ada *nash* yang memperkuat atas apa yang mereka kemukakan itu, dan hal ini sudah dikemukakan sebelumnya dalam bab: zakat.

Para ulama berbeda pendapat tentang orang-orang kafir yang memperdagangkan hartanya di wilayah kaum muslimin, apakah wajib dipungut sepuluh persen karena alasan mereka bisa perdagangan itu sendiri, atau karena ia memperoleh izin dari sang Imam jika status mereka adalah orang-orang kafir *harbi,* atau hal itu wajib dengan ada syarat.

Menurut Imam Malik dan sebagian besar ulama yang lain, para pedagang dari orang-orang kafir *dzimmi* yang wajib membayar upeti, jika mereka berdagang di wilayah kaum muslimin, mereka wajib menyetorkan sepuluh persen. Kecuali jika mereka berdagang di Madinah, maka mereka hanya menyetor sebesar lima persen. Imam Abu Hanifah setuju dengan pendapat ini dari segi karena mereka telah memperoleh izin dari penguasa, atau karena perdagangan itu sendiri. Tetapi ia tidak setuju soal nilai nominalnya. Menurutnya, yang wajib mereka setorkan ialah lima persen. Untuk menyetor sepuluh persen, Imam Malik tidak menyaratkan adanya *nishâb* dan jatuh tempo waktu setahun. Sementara untuk kewajiban menyetor sepuluh persen, Imam Abu Hanifah mensyaratkan harus sudah ada satu *nishâb* dan jatuh tempo waktu setahun. Inilah *nishâb* yang berlaku bagi kaum muslimin sendiri sebagaimana yang disebutkan dalam bab: zakat.

Kata Imam Syafi'i, mereka sama sekali tidak wajib dipungut sepuluh atau lima persen, kecuali untuk sesuatu yang telah disepakati dan ditetapkan bersama.[2172] Berdasarkan hal ini, berarti upeti *'ushriyah* termasuk jenis upeti yang kedua. Namun berdasarkan pendapat Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, upeti ini bahkan merupakan jenis upeti ketiga, bukan termasuk jenis upeti kedua.

Silang pendapat para ulama ini, karena memang tidak ada sunat dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yang bisa dijadikan sebagai rujukan. Hal itu hanya berdasarkan riwayat yang menyatakan bahwa Umar bin al-Khathab pernah menerapkan ketentuan tersebut kepada mereka.

2172 Sudah populer bahwa khalifah Umar memungut lima persen pertahun dari harta perdagangan mereka yang melewati negara lain, berdasarkan riwayat yang dikutip oleh Ibnu Qudamah. Kata Imam Syafi'i, kewajibannya hanya membayar upeti, kecuali kalau ia memasuki tanah Hijaz. Maka masalahnya harus dilihat terlebih dahulu. Kalau masuknya tanpa membawa kepentingan komersial, maka diizinkan dan tidak ada kewajiban apa pun. Sebaliknya kalau membawa barang dagangan yang tidak dibutuhkan oleh penduduk Hijaz, seharusnya tidak diizinkan kecuali harus memberikan kompensasi sebesar lima persen seperti yang pernah dilakukan oleh khalifah Umar.
Imam Ahmad dan murid-muridnya setuju pada pendapat ini. Demikian pula pendapat yang dikutip dari Ibrahim an-Nakha'i dari Umar. Imam Syafi'i berpendapat sama. Untuk Orang-orang yang memasuki tanah Hijaz tidak membawa barang dagangan tidak dipungut upeti. Itu yang berlaku untuk orang-orang kafir *dzimmî*. Ada pun untuk orang-orang kafir *harbî* yang memasuki negeri kaum muslimin dengan aman, menurut Imam Ahmad mereka dikenakan sepuluh persen. Kata Imam Abu Hanifah, mereka tidak dipungut sedikit pun, kecuali kalau mereka mengambil sesuatu dari kita. Kata Imam Syafi'i, kalau mereka memasuki wilayah kita dengan membawa barang dagangan yang tidak dibutuhkan oleh kaum muslimin, Imam tidak boleh mengizinkan mereka, kecuali dengan memberikan kompensasi dan syarat tertentu yakni berupa sepuluh persen seperti yang pernah dipraktikkan oleh khalifah Umar. Jika sang Imam memberikan izin secara lepas tanpa ada syarat apa pun, maka tidak boleh memungut sedikit pun dari mereka. Kata Ibnu Qudamah, harus dipungut sepuluh persen, karena khalifah Umar pernah memungut sebesar itu. Terhadap seorang pedagang dari kafir *harbî* dipungut sepuluh persen, dan dari kafir *dzimmî* dipungut lima persen, baik ia laki-laki maupun perempuan, baik orang tua maupun anak-anak. Tetapi kata al-Qadhi, untuk wanita tidak dipungut, baik ia termasuk kafir *harbî* atau kafir *dzimmî*, sekalipun ia masuk Hijaz puluhan kali, karena ia dilarang tinggal di sana. Lihat, *al-Mughnî* VIII/517. Dan lihat, *al-Kâfî* I/415 untuk pendapat Imam Malik.

Ulama-ulama yang berpendapat bahwa tindakan Umar itu karena mengikuti sunnah Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* mereka menetapkan bahwa itulah yang wajib diikuti. Dan ulama-ulama yang berpendapat bahwa tindakan Umar itu menyangkut syarat, karena kalau tidak begitu pasti akan ia sebutkan, maka mereka mengatakan bahwa hal itu tidak boleh diikuti, kecuali dengan syarat.

Dalam kitab yang membahas tentang harta, Abu Ubaid bercerita tentang seorang sahabat Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang tidak disebutkan namanya, sesungguhnya ia ditanya, "Kenapa Anda memungut sepuluh persen dari harta orang-orang musyrik Arab?" Ia menjawab, "Karena mereka juga memungut sepuluh persen dari harta kami kalau kami masuk dalam kekuasaan mereka."

Menurut Imam Syafi'i, kewajiban minimal yang disyaratkan kepada mereka tersebut adalah berdasarkan ketentuan yang pernah diberlakukan oleh Umar *radhiyallahu 'anhu.* Tetapi jika lebih dari itu malah bagus. Menurutnya, orang kafir *harbi* yang masuk ke wilayah Islam dengan damai, maka status hukumnya sama seperti orang kafir *dzimmi.*

PENGGUNAAN HASIL UPETI

Perihal digunakan untuk apa harta hasil upeti, para ulama sepakat bahwa harta tersebut digunakan untuk kepentingan-kepentingan kaum muslimin secara umum. Jadi, sama seperti penggunaan harta *fa'i* menurut ulama-ulama yang menyerahkannya kepada *ijtihâd* atau kebijakan sang Imam. Sampai-sampai sebagian besar ulama berpendapat bahwa dalam ayat Al-Qur'an yang menerangkan tentang harta *fa'i* sebutan *fa'i* itu secara umum dimaksudkan sebagai harta upeti. Kalau demikian, harta-harta dalam perspektif Islam itu ada tiga jenis yakni harta sedekah, harta *fai',* dan harta *ghanîmah.* Porsi pembicaraan tadi sudah cukup untuk membahas tentang pokok-pokok bab ini. Sesungguhnya Allahlah yang selalu tepat dan benar.

~◇~

Bab 8

Sumpah

Bab tentang sumpah ini terdiri dari dua bagian. *Pertama,* tentang jenis sumpah dan hukum-hukumnya. *Kedua,* tentang hal-hal yang mendorong pada sumpah dan hukum-hukumnya.

Bagian pertama terdiri dari tiga bahasan. *Pertama,* tentang sumpah yang boleh dan bedanya dengan sumpah lainnya. *Kedua,* tentang sumpah secara bahasa dan sumpah yang dianggap sah. *Ketiga,* tentang sumpah yang mengakibatkan membayar *kafarat* dan yang tidak.

I. JENIS SUMPAH DAN HUKUM-HUKUMNYA

A. SUMPAH YANG BOLEH DAN SUMPAH YANG DILARANG

Mayoritas ulama sepakat bahwa menurut syariat sebagian sesuatu ada yang boleh diucapkan menjadi sumpah, dan sebagian ada yang dilarang diucapkan menjadi sumpah. Mereka berbeda pendapat tentang sesuatu-sesuatu yang memiliki ciri tersebut. Kata sebagian ulama, dalam pandangan syariat, sesungguhnya sumpah yang diperbolehkan ialah sumpah dengan menyebut "Allah". Jadi, orang yang bersumpah dengan menyebut selain "Allah", ia durhaka. Dan kata sebagian yang lain, boleh bersumpah dengan menyebut kalimat-kalimat yang mengagungkan Allah. Ulama-ulama yang sumpah yang diperbolehkan ialah sumpah dengan menyebut Allah sepakat, boleh bersumpah dengan menyebut nama-nama-Nya.

Para ulama berbeda pendapat tentang sumpah dengan menggunakan sifat-sifat maupun perbuatan-perbuatan Allah.[2173] Dan yang menimbulkan perbedaan pendapat mereka tentang bersumpah dengan sesuatu yang diagungkan

2173 Kata Ibnu Qudamah, tidak boleh bersumpah dengan selain Allah dan dengan sifat-sifat-Nya. Contohnya seperti seseorang bersumpah dengan menggunakan demi nama ayahnya, atau demi Ka'bah, atau demi seorang sahabat, atau demi seorang Imam, dan lain sebagainya. Kata Imam Syafi'i, saya khawatir hal itu merupakan perbuatan maksiat. Kata Ibnu Abdul Barr, ini adalah sebuah prinsip yang telah disepakati bersama. Tetapi ada yang mengatakan, hal itu boleh, karena Allah *Ta'ala* juga biasa bersumpah dengan menggunakan nama makhluk-makhluk ciptaan-Nya. Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* juga pernah bersabda kepada orang dusun yang menyatakan tentang shalat, *"Demi ayahnya, ia beruntung kalau jujur."* Dalam hadis Abu al-Asyra' beliau juga bersumpah, *"Demi ayahmu. Seandainya kamu tusuk pahanya, hal itu sudah cukup bagimu."* Lihat, *al-Mughnî* VIII/677.
Kata para ulama seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani, alasan larangan bersumpah dengan selain Allah atau bersumpah dengan sesuatu itu konsekuensinya hari mengagungkannya. Padahal keagungan yang hakiki hanya milik Allah semata. Makanya tidak boleh bersumpah dengan selain Allah, termasuk dengan tindakan-tindakan dan sifat-sifat-Nya. Inilah yang menjadi dasar kesepakatan para ulama. Yang dipersoalkan ialah, apakah bersumpah dengan selain Allah itu hukumnya haram atau makruh? Di kalangan ulama-ulama mazhab Maliki dan mazhab Hanbali ada dua versi pendapat. Mungkin yang dimaksud dengan kesepakatan para ulama tentang larangan bersumpah dengan selain Allah seperti yang dikutip oleh Ibnu Abdul Barr lebih cenderung bersifat makruh,

selain Allah ialah adanya kesan pertentangan antara makna lahiriah ayat Al-Qur'an dengan hadits dalam masalah ini.

Di dalam Al-Qur'an Allah bersumpah dengan banyak hal. Contohnya seperti firman Allah *Ta'âla* surat Ath-Thariq ayat 1, *"Demi langit dan yang datang pada malam hari"*, firman Allah surat An-Najm ayat 1, *"Demi bintang ketika terbenam"*, dan sumpah-sumpah serupa lainnya yang berlaku dalam Al-Qur'an.

Sementara disebutkan dalam hadits bahwa sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

إِنَّ اللَّهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوْا بِأَبَائِكُمْ، وَمَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللَّهِ أَوْلِيَصْمُتْ

"Sesungguhnya Allah melarang kalian bersumpah dengan nenek moyang-nenek moyang kalian. Barangsiapa bersumpah, hendaklah ia bersumpah dengan [melafalkan lafal-ed] "Allah", atau hendaklah ia diam saja."[2174]

Ulama-ulama yang mengkompromikan antara hadits dan ayat Al-Qur'an tadi, -dengan menganggap bahwa ada kalimat sebelumnya yang dibuang dalam ayat tersebut yang kalau dimunculkan berbunyi, *"demi Tuhan langit..."*, dan *"demi Tuhan bintang-bintang..."*,- maka mereka mengatakan bahwa sumpah yang diperbolehan hanya sumpah dengan nama Allah saja. Ulama-ulama yang mengkompromikan antara hadits dan ayat tersebut dengan pengertian bahwa yang dimaksud oleh hadits tersebut ialah larangan mengagungkan sesuatu yang dilarang oleh syariat berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dalam hadits tadi, "Sesungguhnya Allah melarang kalian bersumpah dengan nenek moyang-nenek moyang kalian", dan ini termasuk bagian dari memberlakukan dalil yang khusus pada dalil yang umum, maka mereka memperbolehkan bersumpah dengan semua yang diagungkan dalam syariat.

Pangkal perbedaan para ulama dalam masalah ini, terletak pada perbedaan mereka dalam memahami hadits dan ayat-ayat tersebut. Pendapat ulama-ulama yang melarang bersumpah dengan menggunakan sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan Allah, adalah pendapat yang lemah. Dan pangkal perbedaan pendapat mereka ialah, apakah larangan tersebut hanya didasarkan pada yang disebutkan dalam hadits tadi saja, atau mencakup sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan. Kalau hanya bersifat terbatas seperti itu, jelas ini suatu kesalahan. Pendapat ini mirip dengan pendapat ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, meskipun pendapat ini juga muncul dalam mazhab Hanafi sebagaimana yang dikemukakan oleh Muhammad bin al-Bawaz.

Ada pendapat sangat kontroversial dari sebagian ulama yang melarang bersumpah dengan menyebut nama Allah Yang Mahamulia

---

bukan haram. Hal itu ia tegaskan pada bagian lain. Menurut ulama-ulama mazhab Syaf'i, hukumnya makruh *tanzîh*. Menurut Ibnu Hazm, hukumnya makruh *tahrîm*. Kata Imam Haramaian, yang pasti hukumnya makruh. Yang lain memerinci; jika seseorang yakin terhadap yang ia gunakan untuk bersumpah seperti keyakinannya terhadap Allah, maka dengan begitu ia adalah orang yang kafir. Lihat, *Nail al-Authâr* VIII/257.

Kata al-Kasani, sumpah dengan selain Allah bukanlah sumpah dalam arti yang hakiki. Itu adalah sumpah majaz atau kiasan belaka. Menurut sebagian besar ulama, sumpah seperti itu jika tidak ditepati bukan termasuk melanggar sumpah. Kebiasaan orang-orang Arab ialah bersumpah dengan menyebut sesuatu yang sangat besar nilainya dan banyak manfaatnya bagi makhluk; seperti langit, bumi, matahari, bulan, malam, siang, dan lain sebagainya. Padahal yang berhak untuk diagungkan ialah Allah. Dan mengagungkan seperti itu berarti ibadah, padahal yang berhak untuk diibadahi hanyalah Allah semata. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* IV/1576.

2174 Diriwayatkian oleh Bukhâri dan Muslim. Juga diriwayatkan oleh Ahmad dan an-Nasa'i. Lihat, *Nail al-Authâr* VIII/255. Betapa pun bersumpah dengan selain Allah hukumnya haram, baik dengan tujuan bersumpah atau tidak. Sebab, bersumpah itu berarti mengagungkan yang digunakannya. Padahal tidak boleh mengagungkan selain Allah Yang Mahapencipta lagi Mahaagung. Tentang sumpah Allah yang menggunakan sebagian makhluk ciptaan-Nya, itu adalah kekhususan bagi Allah yang tidak boleh diqiyâskan. Dan tidak ada dalil yang lebih kuat daripada hadis tadi.
Lihat QS. al Maa-idah: 89.

lagi Mahaagung. Tetapi hadits tadi merupakan *nash* yang menentang pendapat aneh tersebut.

B. TENTANG SUMPAH SECARA BAHASA DAN SUMPAH YANG SAH

Para ulama juga sepakat bahwa sebagian sumpah ada sumpah secara bahasa, dan ada pula sumpah yang dianggap sah (tanpa melihat dari sisi bahasanya-ed). Hal itu berdasarkan firman Allah *Ta'âla* surat al-Maa-idah ayat 89:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ ﴿٨٩﴾

"Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja."

Para ulama berbeda pendapat tentang apa itu sumpah secara bahasa? Menurut Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, yaitu bersumpah atas sesuatu yang dikira yakin terjadi, padahal yang terjadi justru sebaliknya.[2175] Menurut Imam Syafi'i, yaitu sumpah yang tidak disertai niat untuk bersumpah. Contohnya seperti "*Demi Allah*" yang lazim diucapkan secara lisan saja oleh seseorang di tengah-tengah pembicaraan dengan orang, tanpa ada niat dalam hati. Inilah pendapat yang dikutip oleh Imam Malik dalam al-*Muwatha'* dari Aisyah.[2176] Sementara pendapat yang pertama dikutip dari al-Hasan bin Abu al-Hasan, Qatadah, Mujahid, dan Ibrahim An-Nakh'ai. Selain itu ada pendapat ketiga tentang sumpah yang tidak dianggap sumpah, yakni seseorang bersumpah dalam keaadaan sedang marah. Ini adalah pendapat Ismail al-Qadhi, salah seorang murid Imam Malik. Ada lagi pendapat keempat tentang sumpah yang tidak dianggap sumpah, yakni bersumpah untuk melakukan perbuatan durhaka. Pendapat ini dikutip dari Ibnu Abbas. Dan ada pula pendapat kelima tentang sumpah yang tidak dianggap sumpah, yakni sumpah seseorang untuk tidak memakan makanan yang diperbolehkan oleh syariat.

Sumber perbedaan pendapat di atas karena kata *laghwu* memiliki makna ganda. Kata *laghwu* terkadang diartikan sebagai ucapan yang batil atau kacau balau, seperti yang dicontohkan dalam firman Allah *Ta'âla* surat Fushshilat ayat 26, "*Buatlah hiruk-pikuk terhadapnya, supaya kamu dapat mengalahkan mereka*". Dan terkadang diartikan ucapan yang tidak diniatkan oleh orang yang mengucapkannya. Bukti yang menunjukkan bahwa yang dimaksud dalam ayat tadi seperti itu ialah bahwa sumpah yang main-main ini adalah kebalikan sumpah yang dianggap sah. Jadi, hukum yang kontra adalah berlaku untuk sesuatu yang kontra pula. Ulama-ulama yang mengatakan bahwa *laghwu* ialah

---

2175 Lihat, *al-Kâfi* I/284 untuk pendapat Imam Malik. Dan lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* IV/1572 untuk pendapat Imam Abu Hanifah.
Yang berpendapat bahwa sumpah main-main itu sumpah yang tidak diyakini dalam hati adalah Umar dan Aisyah *radhiyallahu 'anha*. Demikian pula yang dikatakan oleh Atha', al-Qasim, Ikrimah, asy-Syu'bi, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad.
Kata Imam Ahmad, orang yang bersumpah atas sesuatu yang diyakini seperti itu, tetapi belakangan yang terjadi adalah sebaliknya, itulah sumpah main-main yang tidak ada kewajiban membayar *kafarat*. Ini pendapat sebagian besar ulama yang dikutip oleh Ibnu al-Mundzir. Pendapat ini pula yang dikutip dari Ibnu Abbas, Abu Hurairah, Abu Malik, Zararah bin Abu Aufa, al-Hasan, Ibrahim an-Nakha'i, Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan ats-Tsauri.
Sedangkan yang mengatakan itu main-main atau iseng ialah Mujahid, Sulaiman bin Yassar, al-Auza'i, ats-Tsauri, Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, dan sebagian besar ulama. Kata Ibnu Abdul Barr, itulah yang disepakati oleh kaum muslimin.
Kata Ibrahim an-Nakha'i, seseorang yang bersumpah atas sesuatu yang diyakininya benar, tetapi belakangan yang terjadi adalah sebaliknya, maka ia wajib membayar *kafarat*. Ini adalah salah satu versi pendapat Imam Syafi'i. Kata Imam Ahmad, harus membayar *kafarat*, dan itu bukan sumpah main-main. Lihat, *al-Mughnî* VIII/688, dan lihat, *al-Muhadzab Ma'a al-Majmû'* XVI/252.

2176 Lihat, *al-Muwatha`* II/477. Kata Imam Malik, diriwayatkan dari Hisyam bin Urwah dari ayahnya dari Aisyah Ummul Mukminin, sesungguhnya ia mengatakan, contoh sumpah main-main ialah ucapan seseorang, *"Tidak, demi Allah!", dan "Tentu, demi Allah!."*
Kata Imam Malik, pendapat terbaik yang pernah aku dengar dalam masalah ini ialah, jika seseorang bersumpah atas sesuatu yang ia yakini seperti itu, namun belakangan yang terjadi justru sebaliknya, maka itulah yang disebut main-main Lihat, *al-Muwatha`* II/477.

sumpah yang diucapkan dengan dipaksa atau sumpah yang menurut syariat tidak ada artinya, karena mereka mengartikan sumpah menurut istilah syariat. Sama seperti talak yang tidak sah jika diucapkan karena dipaksa, sebagaimana yang disebutkan dalam sebuah hadits, "Tidak ada talak sama sekali karena dipaksa", dan lain sebagainya. Tetapi yang diunggulkan ialah dua pendapat yang pertama, yakni pendapat Imam Malik dan pendapat Imam Syafi'i.

C. TENTANG SUMPAH YANG BERAKIBAT *KAFARAT* DAN YANG TIDAK BERAKIBAT *KAFARAT*

Dalam bahasan ini terdapat empat masalah:

1. Sumpah Palsu

Tentang sumpah *ghamûs* atau sumpah palsu, yakni bersumpah dengan mengucapkan ***"demi Allah"***, yang isinya menyangkut sesuatu yang semula ada namun belakangan tidak ada, atau menyangkut sesuatu yang diyakini akan ada namun belakangan nyatanya tidak ada. Para ulama berselisih pendapat, apakah sumpah seperti itu mengakibatkan *kafarat?*

Menurut mayoritas mereka, tidak wajib *kafarat. Kafarat* hanya berlaku untuk sumpah yang menyangkut masa yang akan datang namun ternyata dilanggar. Di antara ulama yang berpendapat seperti itu ialah Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan Imam Ahmad bin Hanbal. Menurut Imam Syafi'i dan beberapa ulama yang lain, wajib dibayar dengan *kafarat,* yaitu *kafarat* yang dapat menghilangkan dosa sumpah yang sah maupun dosa sumpah palsu.[2177]

Perbedaan pendapat mereka ini, karena adanya pertentangan antara dalil umum ayat Al-Qur'an dengan hadits. Disebutkan bahwa firman Allah *Ta'âla* surat al-Maa-idah ayat 89, "*Tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja. Maka kafarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin...*", menuntut sanksi *kafarat* atas sumpah palsu, karena sumpah ini termasuk sumpah yang dianggap sah.

Sementara sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. "Barangsiapa yang mengambil (merugikan) hak seorang muslim dengan sumpahnya, niscaya Allah melarang ia masuk surga dan mengharuskan ia masuk nereka"[2178], ini menuntut bahwa tidak ada sanksi *kafarat* terhadap sumpah palsu. Tetapi menurut Imam Syafi'i, sumpah yang tidak sampai merenggut hak orang lain, bukan termasuk sumpah palsu. Atau ia ingin mengatakan, bahwa sumpah yang sampai bisa merenggut atau merugikan hak orang lain ini menghimpun fakor kezaliman sekaligus pelanggaran sumpah. Jadi, *kafarat* tidak dapat menghapus dua dosa tersebut sekaligus. Atau tidak mungkin *kafarat* hanya menghapus pelanggaran sumpah, bukan dosa kezaliman. Soalnya untuk menghapus pelanggaran sumpah dengan *kafarat,* itu termasuk bagian dari bertaubat. Padahal taubat tidak bisa terbagi-bagi untuk satu dosa. Jadi, kalau orang yang

2177 Kata al-Qurthubi, para ulama berbeda pendapat, apakah sumpah palsu itu jadi atau tidak. Menurut mayoritas ulama, itu adalah sumpah makar, tipuan, dan dusta, sehingga tidak jadi dan juga tidak wajib membayar *kafarat*. Kata Imam Syafi'i, sumpah seperti itu terjadi karena diusahakan dengan hati dan dengan menyebut Allah, sehingga harus membayar *kafarat*. Yang *shahîh* ialah pendapat yang pertama tadi. Kata Ibnu al-Mundzir, ini adalah pendapat Malik bin Anas berikut ulama-ulama Madinah, pendapat al-Auza'i berikut ulama-ulama Syam, dan pendapat ats-Tsauri berikut ulama-ulama Iraq. Juga pendapat Imam Ahmad, Ishak, Abu Tsaur, Abu Ubaid, dan ulama-ulama Kufah. Dalam masalah ini ada pendapat kedua, yakni ia harus membayar *kafarat* dan juga berdosa, karena sengaja bersumpah dengan nama Allah secara dusta. Ini pendapat Imam Syafi'i. Kata Abu Bakar, setahu kami inilah pendapat terbaik. Ada ayat Al-Qur'an dan hadis yang mendukung pendapat pertama tadi. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* VI/268. Lihat, *Nail al-Authâr* VIII/266. Dan lihat, *al-Majmû'* XVI/264.

2178 Diriwayatkan oleh Bukhâri, Muslim, Ahmad, an-Nasa'i, dan Ibnu Majah bersumber dari Abu Umamah al-Haritsi. Selengkapnya ialah, seseorang bertanya, *"Walaupun berupa sesuatu yang sepele?"* Beliau bersabda, *"Walaupun hanya sebatang kayu arak (salvadora persica atau pohon siwak-ed)."*

bersangkutan sudah bertaubat, menyelesaikan kezaliman-kezaliman, dan membayar *kafarat*, praktis gugurlah semua dosa.

2. Melanggar Sumpah

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang bersumpah, "Jika aku sampai melakukan perbuatan itu, maka aku akan menjadi orang yang kafir kepada Allah, atau aku akan menjadi orang yang mempersekutukan Allah, atau aku akan menjadi orang Yahudi, atau aku akan menjadi orang Kristen", kemudian belakangan ia melanggar sumpahnya, apakah ia wajib membayar *kafarat*?

Menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i, ia tidak wajib membayar *kafarat*. Itu bukan sumpah. Sementara menurut Imam Abu Hanifah, itu adalah sumpah yang dikenakan *kafarat* jika sampai dilanggar. Imam Ahmad bin Hanbal setuju pada pendapat ini.[2179]

Silang pendapat tersebut bertolak dari sebuah pertanyaan, bolehkah bersumpah dengan hal-hal yang dimuliakan, atau hanya boleh dengan menyebut ***demi Allah*** saja? Jika sumpah seperti itu sudah terjadi, apakah itu dianggap sebagai sumpah atau tidak? Ulama-ulama yang berpendapat bahwa yang dianggap sah ialah sumpah dengan mengatakan ***demi Allah*** atau dengan menyebut nama-nama-Nya, mereka mengatakan bahwa tidak ada kewajiban membayar *kafarat* terhadapnya, karena hal itu bukan sumpah. Sementara ulama-ulama yang berpendapat bahwa sumpah dengan menyebut hal-hal yang dianggap mulia menurut syariat adalah sumpah yang dianggap sah, maka mereka mengatakan harus dikenakan sanksi *kafarat* terhadapnya. Sebab, bersumpah dengan mengagungkan nama-nama tertentu sama dengan bersumpah dengan tidak mengagungkan nama-nama tersebut. Begitu halnya kalau bersumpah dengan menggunakan nama-nama tersebut wajib dikenakan *kafarat*, maka juga wajib dikenakan *kafarat* untuk sumpah tanpa dengan menggunakan nama-nama yang sama.

3. Sumpah yang Mirip *Nadzar*

Mayoritas ulama sepakat mengakui sumpah yang mirip *nadzar*. Contohnya seperti seseorang mengatakan, "Jika sampai melakukan hal itu, atau akan pergi ke Ka'bah dengan berjalan kaki", atau "Jika aku sampai melakukan begini, budakku berstatus merdeka", atau, "Jika aku sampai melakukan hal ini, maka istriku terceraikan." Menurut mereka, ia harus segera mengukuhkan ucapannya tersebut, baik yang menyangkut dengan Allah maupun dengan sesama manusia.

Jika sampai dilanggar, para ulama berbeda pendapat, apakah hal itu harus membayar *kafarat*? Namun menurut Imam Malik, tidak ada kewajiban membayar *kafarat*. Tetapi ia berdosa. Menurut Imam Syafi'i, Imam Ahmad, Abu Ubaid, dan ulama-ulama yang lain, hal itu termasuk jenis sumpah yang berlaku *kafarat*. Kecuali dalam masalah talak dan memerdekakan budak. Kata Abu Tsaur, dalam masalah memerdekakan budak juga wajib membayar *kafarat*. Pendapat Imam Syafi'i tersebut sama seperti pendapat yang dikutip dari Aisyah.[2180]

2179 Kata Ibnu al-Mundzir seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani, para ulama berbeda pendapat tentang seseorang yang mengatakan, *"Aku kufur kepada Allah kalau sampai aku melakukan ini"*, tetapi kemudian ia melakukannya. Menurut Ibnu Abbas, Abu Hurairah, Atha', Qatadah, dan sebagian besar ulama, ia tidak wajib membayar *kafarat*. Dan itu bukan perbuatan kufur, kecuali kalau ia menyembunyikan niat kafir dalam hatinya. Menurut al-Auza'i, ats-Tsauri, ulama-ulama mazhab Hanafi, Imam Ahmad, dan Ishak, itu adalah sumpah dan wajib dibayar *kafarat*. Kata Ibnu al-Mundzir, yang *shahîh* adalah pendapat pertama tadi. Lihat, *Nail al-Authâr* VIII/263. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* VIII/271. dan lihat, *al-Mughnî* VIII/268.

2180 Kata Ibnu Qudamah, jika seseorang berkata, *"Jika aku melakukan ini, maka semua budakku merdeka"*, lalu ia melanggarnya, maka semua budak miliknya berstatus merdeka. Dan tidak ada gunanya ia membayar *kafarat*. Ini pendapat yang dikutip dari Ibnu Umar dan Ibnu Abbas yang dijadikan pegangan oleh Ibnu Abu Laila, ats-Tsauri, Imam Malik, al-Auza'i, al-Laits, Imam Syafi'i, dan Ishak. Kata Ibnu Umar, Abu Hurairah, Aisyah, Ummu Salamah, Hafshah, Zainab binti Abu Salamah, al-Hasan, dan Abu Tsaur, cukup diganti dengan *kafarat* sumpah. Karena ini sumpah, maka masuk dalam dalil umum firman Allah *Ta'ala*, *" ... maka kafaratnya ialah memberi makan sepuluh orang miskin."*

Perbedaan pendapat itu berangkat dari pertanyaan, apakah ucapan seperti itu termasuk sumpah atau *nadzar*? Ulama-ulama yang menganggapnya sebagai sumpah, mereka mewajibkan *kafarat,* karena ia tercakup dalam pengertian umum firman Allah *Ta'âla*, "*Maka kafarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin.....*" Sebaliknya ulama-ulama yang menganggapnya sebagai *nadzar*, mereka tidak mewajibkan *kafarat.* Tetapi pendapat ini sulit diterima oleh ulama-ulama dari kalangan mazhab Maliki, karena mereka menyebut ucapan tersebut sebagai *nadzar.* Barangkali mereka manyebut itu sebagai sumpah dalam pengertian *harfiah,* bukan dalam pengertian syariat. Sebab, sumpah dalam bahasa Arab itu memiliki *shigat-shigat* (pola-pola) kalimat tertentu. Bukan dengan menggunakan kalimat bersyarat seperti itu.

Perihal apakah ucapan seperti itu termasuk sumpah menurut istilah syariat, dan apakah hukumnya sama seperti sumpah? Hal ini harus dilihat permasalahannya terlebih dahulu.

Sesungguhnya disebutkan dalam riwayat *shahîh,* bahwa Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

كَفَّارَةُ النَّذْرِ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ

"Kafarat nadzar sama dengan kafarat sumpah."

Allah *Ta'âla* berfirman dalam surat at-Tahrim ayat 1 dan 2,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ۖ تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١﴾ قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ ۚ ﴿٢﴾

"Mengapa kamu mengharamkan apa yang Allah halalkan bagimu kamu mencari kesenangan hati istri-istrimu? Dan Allah Maha Pengampun lagi Mahapenyayang. Sesungguhnya Allah telah mewajibkan kepadamu sekalian membebaskan diri dari sumpahmu."

Berdasarkan lahiriah ayat ini, ucapan yang berisi mewajibkan diri sendiri untuk melakukan sesuatu tanpa syarat maupun bersumpah, oleh syariat disebut sebagai sumpah. Jadi, ucapan seseorang dalam contoh di atas juga termasuk sumpah, kecuali yang menyangkut masalah *talak* yang dikhususkan berdasarkan kesepakatan para ulama. Lahiriah hadits tadi juga memberikan pengertian bahwa *nadzar* itu bukan sumpah, meskipun status hukumnya sama dengan sumpah. Menurut Dawud azh-Zhâhiri dan murid-muridnya, ucapan-ucapan yang dicontohkan tersebut bukan *nadzar* sehingga harus ditunaikan, dan juga bukan sumpah yang mengakibatkan kewajiban membayar *kafarat.* Makanya kepada orang yang mengatakan, "... maka aku akan pergi ke Ka'bah dengan berjalan kaki", mereka tidak mewajibkan untuk berjalan kaki maupun membayar *kafarat.*[2181] Berbeda ka-

---

Jika ia melanggar sumpah, seluruh budaknya berstatus merdeka. Ini pendapat Abu Tsaur, al-Muzani, dan Ibnu al-Mundzir. Sementara menurut salah satu versi pendapat Imam Ahmad, budaknya yang *mukatab* tidak merdeka, kecuali sudah ada niat. Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya, dan Ishak setuju pada pendapat ini. Begitu pula dengan Imam Syafi'i. Soalnya budak mukatab bukan miliknya secara penuh. Makanya dikecualikan. Kata Ar Rabi', yang saya dengar dari Imam Syafi'i, budak *mukatab*nya ikut merdeka. Lihat, *al-Mughnî* VIII/711.

Lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* IV/1631. Kata al-Kasani, tentang hukum sumpah ini sama, yakni jatuhnya *talak* atau terjadinya status merdeka. Lihat, *al-Kâfî* I/285 untuk pendapat Imam Malik. Dan lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy Syar'iyyah*, hal. 168 juga untuk pendapat Imam Malik.

Kata Ibnu Hazm, menurut Imam Abu Hanifah dan Imam Malik, jika seseorang bernadza' bernada sumpah, seperti ia mengatakan, *"Aku akan berjalan kaki ke Mekah kalau sampai aku berbicara kepada si fulan"*, dan belakangan ia berbicara kepadanya, maka ia wajib memenuhi *nadzar*nya tersebut. Tetapi kata Imam Syafi'i, ia cukup membayar *kafarat* sumpahnya saja.

Dan kata al-Muzani, tidak apa-apa, kecuali dalam hal memerdekakan yang ditentukan sendiri. Lihat, *al-Muhalla* VIII/225.

2181 Kata Ibnu Hazm, sumpah *talak* harus seperti yang diperintahkan oleh Allah. Begitu pula dengan sumpah, juga harus seperti yang diperintahkan oleh Allah dan diterangkan oleh Rasul-Nya. Lihat, *al-Muhalla* I/541. Dalam masalah ini barangkali pendapat ulama-ulama mazhab Zhahiri yang benar. *Wallâhu a'lam.*

lau misalnya orang itu mengatakan, "Aku harus berjalan kaki ke Ka'bah." Soalnya berdasarkan kesepakatan para ulama, ini jelas *nadzar*. Sementara Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* telah bersabda,

مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيْعَ اللَّهَ فَلْيُطِعْهُ، وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَهُ فَلَا يَعْصِهِ

"Barangsiapa ber*nadzar* untuk taat kepada Allah, hendaklah ia taat kepada-Nya. Dan barangsiapa ber*nadzar* untuk durhaka kepada Allah, hendaklah ia jangan berbuat durhaka kepada-Nya."[2182]

Perbedaan pendapat para ulama tentang ucapan-ucapan yang bersyarat seperti tadi, disebabkan oleh apakah itu sumpah atau *nadzar*? Atau bukan sumpah dan juga bukan *nadzar*. Silakan pembaca renungkan hal itu, insya Allah akan jelas.

4. Sumpah yang Tidak Jelas

Para ulama berselisih pendapat tentang kasus seseorang yang berkata, "Aku bersumpah kalau begini dan begini", atau "Aku bersaksi kalau begini dan begini", apakah itu sumpah atau bukan?

Dalam masalah ini ada tiga pendapat di kalangan para ulama. Ada yang berpendapat, itu bukan sumpah. Ini adalah salah satu versi pendapat Imam Syafi'i. Ada yang berpendapat, itu sumpah. Pendapat yang didukung oleh Imam Abu Hanifah ini kebalikan dari pendapat yang pertama. Dan ada yang berpendapat, kalau itu dimaksudkan sebagai bersumpah atau bersaksi dengan Allah, maka itu adalah sumpah. Begitu pula sebaliknya.[2183]

Silang pendapat tadi bertolak dari pertanyaan, apakah parameter sumpah itu diperhitungkan dari segi ungkapan kata-kata, atau dari segi pengertiannya yang berlaku, atau dari segi niat?

Ulama-ulama yang cenderung pada yang pertama mengatakan, itu bukan sumpah, karena ia tidak mengucapkan demi siapa atau demi apa ia bersumpah? Ulama-ulama yang cenderung pada yang kedua mengatakan, itu sumpah. Soalnya secara *implisit* ada kata yang dibuang, yaitu kata ***demi Allah.*** Jadi, kalau disebut secara lengkap berbunyi, "Aku bersumpah demi Allah ....." Atau "Aku bersaksi demi Allah." Sementara ulama-ulama yang menolak kedua pendapat tadi, dan cenderung bahwa yang diperhitungkan ialah niat, maka dalam masalah ini mereka membedakan, sebagaimana yang telah dikemukakan tadi, yakni kalau itu dimaksudkan sebagai bersumpah atau bersaksi dengan Allah, maka itu adalah sumpah. Begitu pula sebaliknya.

II. HAL-HAL YANG MENDORONG PADA SUMPAH DAN HUKUM-HUKUMNYA

Bagian kedua ini terdiri dari dua bahasan. *Pertama,* tentang pengecualian sumpah. *Kedua,* tentang *kafarat-kafarat*nya.

A. PENGECUALIAN SUMPAH

Bagian ini terdiri dari dua topik. *Pertama,* tentang syarat-syarat pengecualian sumpah. *Kedua,* tentang batasan-batasan sumpah dengan pengecualian.

2182 Diriwayatkan oleh jama'ah, kecuali Muslim, bersumber dari Aisyah.

2183 Kata Ibnu Qudamah, jika seseorang hanya mengatakan, *"Aku bersumpah akan melakukan ini"*, tanpa menyebut-nyebut Allah, Imam Ahmad memiliki dua versi pendapat. Yang pertama, itu adalah sumpah, baik diniati sumpah atau dilepas begitu saja. Inilah pendapat yang dikutip dari Umar, Ibnu Abbas, Ibrahim an-Nakha'i, ats-Tsauri, dan Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya. Yang kedua, jika ia berniat sumpah dengan Allah maka itu disebut sumpah. Begitu pula sebaliknya. Ini adalah pendapat Imam Malik, Ishak, dan Ibnu al-Mundzifr. Tetapi kata Imam Syafi'i, itu bukan sumpah, meskipun ia meniatinya. Inilah pendapat yang dikutip dari Atha', al-Hasan, az-Zuhri, Qatadah, dan Abu Ubaid. Masalahnya sama seperti kalau seseorang berkata, *"Aku bersumpah demi Ka'bah."* Lihat, *al-Mughnî* VIII/702.

1. Syarat-Syarat Pengecualian Sumpah

Para ulama sepakat bahwa sumpah dengan menggunakan kata *kecuali* dapat membatalkan sumpah jika memenuhi tiga syarat:

1. diucapkan dengan lisan,
2. diucapkan bersambung,
3. dimaksudkan bukan untuk sumpah yang sebenarnya.

Para ulama berbeda pendapat kalau pengecualian tersebut tidak diucapkan secara lisan, atau niatnya baru muncul belakangan setelah sumpah diucapkan walaupun bersambung dengan sumpahnya.

a. Kata "...kecuali..." Harus Bersambung dengan Sumpah

Perihal kata "...kecuali..." harus bersambung dengan sumpah, sebagian ulama ada yang mensyaratkan hal itu. Inilah pendapat Imam Malik. Kata Imam Syafi'i, tidak apa-apa antara keduanya dipisah dengan diam sejenak, yaitu kira-kira seperti diamnya seseorang untuk mengingat sesuatu yang lupa, atau untuk menghela napas, atau untuk memutus suara. Menurut sebagian ulama dari generasi *tâbi'în*, orang yang bersumpah boleh mengecualikan sepanjang ia belum berdiri meninggalkan majelisnya. Dan menurut Ibnu Abbas, kata "*kecuali*" boleh diucapkan terputus tanpa batas.

Para ulama sepakat bahwa pengecualian yang menggunakan kata *insya Allâh*, baik untuk melakukan atau meninggalkan sesuatu, bisa menghapus status sumpah[2184] Kata Abu Bakar bin al-Mundzir, diriwayatkan bahwa sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

مَنْ حَلَفَ فَقَالَ: إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمْ يَحْنَثْ

"Barangsiapa bersumpah dengan mengatakan insya Allâh, maka ia tidak melanggar sumpah."[2185]

Yang diperselisihkan oleh para ulama ialah, apakah kata kecuali yang tidak diucapkan secara sambung atau langsung dapat memengaruhi sumpah atau tidak? Soalnya mereka juga berselisih pendapat apakah kata *kecuali* tersebut menjadi peng-

---

2184 Menurut pendapat Imam Malik, jika ia memutusnya dengan sadar, maka tidak adanya pengecualian. Tetapi jika terputus karena harus batuk, atau bersin, atau menguap, dan lain sebagainya, lalu ia meneruskan sumpahnya dengan mengecualikan, maka pengecualiannya sah. Lihat, *al-Kâfî* I/286.
Menurut Imam Syafi'i dan Imam Ahmad, pengecualian disyaratkan harus bersambung dengan sumpahnya tanpa dipisah oleh ucapan lain. Juga tidak boleh ada jeda diam yang memungkinkan untuk bicara. Tetapi kalau diam untuk mengambil napas atau mengambil suara atau bersin dan lain sebagainya, semua itu tidak menghalangi keabsahan pengecualian. Ini pendapat Imam Malik, Imam Abu Hanifah, ats-Tsauri, Abu Ubaid, dan Ishak.
Menurut versi pendapat lain dari Imam Ahmad, pengecualian boleh asal tidak dibatalkan oleh pemisah. Ini juga pendapat al-Auza'i. Sementara menurut murid-murid Imam Ahmad, seperti yang dikutip oleh Ibnu Abu Musa, sah hukumnya pengecualian sepanjang masih dalam satu majelis. Inilah pendapat yang dikutip dari al-Hasan dan Atha'. Kata Atha', jedanya ialah kira-kira cukup untuk memerah susu seekor unta yang sehat. Menurut pendapat yang dikutip dari Ibnu Abbas, boleh mengecualikan beberapa saat kemudian. Ini juga pendapat Mujahid. Lihat, *al-Mughnî* VIII/716, dan *Nail al-Authâr* VIII/248.

2185 Diriwayatkan oleh Ahmad, at-Tirmidzi, dan Ibnu Majah bersumber dari Abu Hurairah. Juga diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dari Abdurrazaq dari Ma'mar dari Ibnu Thawus dari ayahnya dari Abu Hurairah. Kata Bukhâri, seperti yang dikutip oleh at-Tirmidzi, Abdurrazaq melakukan kesalahan dalam hal ini. Dia meriwayatkannya secara ringkas dari Ma'mar, sesungguhnya Sulaiman bin Dawud as berkata, *"Malam ini aku akan menggilir tujuh puluh wanita..."* Antara lain disebutkan, Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Seandainya ia mengucapkan insya Allah; maka ia tidak melanggar sumpah."* Hadis ini memiliki beberapa jalur *sanad* yang diriwayatkan oleh Imam Syafi'i, Imam Ahmad, *Ashḥâb as-Sunan*, Ibnu Hibban, dan al-Hakim bersumber dari Ibnu Umar. Kata at-Tirmidzi, setahu kami hanya Ayyub as-Sikhtayani yang menilai hadis ini *marfû'*. Tetapi kata Ibnu Ulayyat, terkadang Ayyub menilai hadis ini *marfû'*, dan terkadang menilainya tidak seperti itu. Katanya, juga diriwayatkan oleh Malik, Ubaidillah bin Umar, dan yang lain secara *mauqûf*. Kata al-Hâfizh, hadis ini ada dalam *al-Muwatha'*, dan sama seperti yang diriwayatkan oleh al-Baihaqi.
Juga diriwayatkan oleh Imam lima bersumber dari Ibnu Umar, dengan redaksi, *"Barangsiapa mengucapkan suatu sumpah, lalu ia berkata Insya Allah, maka ia tidak berisiko melanggar sumpah."* Kata asy-Syaukani, para perawi hadis Ibnu Umar adalah para perawi yang biasa meriwayatkan hadis *shaḥîḥ*. Dan hadis ini memiliki beberapa jalur *sanad*, seperti yang dikatakan oleh penulis kitab *al-Athraf*. Lihat, *Nail al-Authâr*.

halang sumpah atau menjadi syarat terlaksananya sumpah. Kalau kita mengatakan hal itu sebagai penghalang, bukan sebagai syarat, maka harus diucapkan bersambung. Begitu pula sebaliknya. Di antara ulama-ulama yang mengatakan boleh berhenti ini juga berbeda pendapat. Menurut sebagian mereka, hanya sebentar. Dan menurut sebagian yang lain, boleh lama. Kelompok yang pertama berpedoman pada hadits yang diriwayatkan oleh Sa'ad, dari Sammak bin Harb, dari Ikrimah, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

لَأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ سَكَتَ، ثُمَّ قَالَ: إِنْ شَاءَ اللَّهُ

"Demi Allah, aku akan perangi orang-orang Quraisy." Setelah mengucapkannya tiga kali dan diam, beliau baru melanjutkan, "Insya Allah."[2186]

Hadits ini menunjukkan bahwa pengecualian itu sebagai syarat, bukan sebagai penghalang sumpah. Yang penting berhentinya tidak boleh lama. Sebab kalau boleh setelah berhenti lama dengan mengacu pada pendapat yang dikutip dari Ibnu Abbas, maka pengecualian dalam ucapan sumpah itu bisa membebaskan *kafarat.* Penulis kira ini sudah jelas. Perihal syarat harus diucapkan dengan lisan, hal ini diperselisihkan oleh para ulama. Ada yang berpendapat, harus diucapkan secara lisan dan boleh menggunakan kata "kecuali" atau dengan men*takhsîsh* kalimat yang bersifat umum, atau dengan membatasi kalimat yang bersifat mutlak. Inilah pendapat yang populer. Juga boleh menggunakan selain kata *kecuali,* asal dimaksudkan sebagai pengecualian. Pendapat ini lemah.[2187]

Silang pendapat ini bertolak dari pertanyaan, apakah pengecualian seperti itu dianggap sah dengan niat saja tanpa diucapkan, atau harus dengan niat sekaligus diucapkan, seperti yang berlaku dalam masalah talak, memerdekakan budak, sumpah, dan lain sebagainya.

b. Apakah Pengecualian Dianggap Sah Kalau Niatnya Baru Menyusul Belakangan Setelah Sumpah Terucap?

Ada yang berpendapat, sah jika jika niat itu bersambung dengan sumpah. Ada yang berpendapat, sah jika niatnya muncul sebelum sumpah selesai diucapkan. Dan ada yang berpendapat, harus dibedakan menjadi dua yakni 2 sesudah pengucapan sumpah.[2188]

Silang pendapat tersebut bertolak dari pertanyaan, apakah pengecualian seperti itu termasuk penghalang sumpah atau syarat bagi terlaksananya sumpah. Jika kita mengatakan sebagai penghalang, maka niat harus ada sejak awal. Tetapi jika kita mengatakan sebagai syarat pelaksanaan, maka niat tidak harus ada sejak awal. Abdul Wahab tidak

2186 Hadis Ikrimah ini diriwayatkan oleh Abu Dawud. Katanya, seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani, banyak yang menyandarkan hadis ini dari Ikrimah dari Ibnu Abbas. al-Baihaqi meriwayatkannya secara *maushûl* dan *mursal.* Kata Ibnu Abu Hatim dalam *al-'Ilal,* yang lebih mirip, yakni *mursal.* Kata Ibnu Hibban dalam *ad-Dhu'afâ`,* diriwayatkan oleh Mus'ir dan Syarik terkadang secara *mursal* terkadang *maushûl.* Lihat, *Nail al-Authâr* VIII/248.

2187 Kata Imam Syafi'i dan Imam Ahmad, menurut sebagian besar ulama, pengecualian disyaratkan harus dengan lisan, bukan dengan hati. Di antara mereka ialah al-Hasan, Imam Malik, ats-Tsauri, al-Auza'i, al-Laits, Abu Tsaur, Imam Abu Hanifah, dan Ibnu al-Mundzir. Kata Ibnu Qudamah, setahu kamu tidak ada yang berpendapat berbeda dengan mereka.
Kata Imam Ahmad dalam salah satu versi pendapatnya, bagi seseorang yang dizalimi sehingga ia harus mengecualikan dalam batin, hukumnya boleh. Tetapi ini bersifat khusus, dan tidak berlaku bagi yang lain.

2188 Kata Ibnu Abdul Barr, orang yang bersumpah di hadapan orang lain yang menuntut haknya, dan ia mengecualikan dalam batin, atau ia menggerakkan bibir saja, atau berbicara yang tidak bisa dipahami, menurut Imam Malik pengecualiannya tersebut tidak berguna. Tetapi murid-murid Imam Malik dari generasi belakangan berbeda pendapat tentang masalah ini. Sebagian mereka menganggap sah. Dan sebagian lain menganggapnya tidak sah. Lihat, *al-Kâfî* I/286

setuju kalau niat seperti itu disyaratkan harus ada sejak awal. Menurutnya, pengecualian adalah sebagai syarat. Sama seperti yang berlaku dalam *kafarat.*

c. Batasan-batasan Sumpah dengan Pengecualian

Para ulama berselisih pendapat tentang apakah sumpah seperti ini sah sebagai sumpah yang sebenarnya atau tidak?

Kata Imam Malik dan murid-muridnya, kata *insya Allah* tersebut hanya berpengaruh pada sumpah yang mengakibatkan *kafarat*, yaitu sumpah dengan ucapan *demi Allah*, atau sumpah *nadzar* secara mutlak, seperti yang akan dikemukakan nanti. Tentang yang menyangkut masalah talak dan memerdekakan budak, pengecualian bisa terkait dengan talak saja atau dengan memerdekakan budak saja. Contohnya seperti seseorang berkata, "Insya Allah ia terceraikan", atau "Insya Allah, ia berstatus merdeka." Menurut mereka, itu bukan sumpah. Ada pun menggantungkan talak atau memerdekakan budak dengan syarat tertentu, contohnya seperti ucapan seseorang, "Jika sampai begini, insya Allah ia tercerakan", atau "Jika sampai begini, insya Allah ia berstatus merdeka." Untuk contoh yang pertama, semua sepakat dan tidak ada perbedaan pendapat. Namun untuk contoh yang kedua, yakni menggantungkan sumpah dengan talak, ada dua pendapat. Yang paling *shahîh* ialah, jika syarat yang dikaitkan itu terpenuhi maka talaknya sah. Begitu pula sebaliknya. Kata Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i, secara mutlak, pengecualian seperti itu tetap berpengaruh, walaupun syarat yang dikaitkan itu berupa ungkapan kalimat bersyarat atau kalimat berita.[2189]

Silang pendapat tersebut bertolak dari pertanyaan, apakah pengecualian seperti itu dianggap termasuk syarat atau penghalang? Kalau dianggap sebagai penghalang, maka jatuhlah talak tersebut, yaitu jika seorang suami berkata yang ditujukan kepada istrinya, "Ia akan terceraikan insya Allah." Soalnya penghalang itu berlaku untuk yang belum terjadi, yakni masa yang akan datang. Tetapi kalau dianggap sebagai syarat, maka talak belum jatuh sampai syarat terpenuhi. Coba Anda renungkan, karena sebenarnya masalah ini sudah jelas. Percuma pendapat ulama-ulama dari mazhab Maliki yang mengatakan bahwa pengecualian seperti itu mustahil, karena talaknya benar-benar terjadi. Kecuali kalau mereka menganggap bahwa pengecualian merupakan penghalang, bukan syarat. Coba Anda renungkan lagi. Insya Allah akan semakin jelas.

B. KAFARAT-KAFARAT SUMPAH

Bagian ini terdiri dari tiga bahasan. *Pertama,* tentang yang menyebabkan pelanggaran sumpah, syarat-syaratnya, dan hukum-hukumnya. *Kedua,* tentang sesuatu yang dapat menghilangkan pelanggaran sumpah, yaitu *kafarat.* Dan *ketiga,* tentang kapan *kafarat* dan dibayar, dan berupa nilainya.

2189 Kata Ibnu Qudamah, jika seorang berkata kepada istrinya, *"Kamu terceraikan, insya Allah"*, atau ia berkata kepada budaknya, *"Kamu merdeka, insya Allah"*, Imam Ahmad menggantungkan hukum masalah ini pada jawabannya, karena beragamnya pendapat para ulama dalam masalah ini dan beragamnya dalil. Tetapi yang jelas menurutnya, pengecualian seperti itu tidak ada gunanya alias tidak berpengaruh. Kata Ishak bin Manshur dan Hanbal, jika seseorang bersumpah dan berkata *insya Allah*, maka ia tidak menanggung risiko akan melanggar sumpah. Kata mereka, tidak ada istilah pengecualian dalam hal *talak* dan memerdekakan budak, karena kedua ucapan tadi bukan termasuk sumpah. Ini pendapat Imam Malik, al-Auza'i, al-Hasan, dan Qatadah. Tetapi kata Thawus, Hammad, Imam Syafi'i, dan Abu Tsaur, ada pengecualian dalam masalah *talak* dan memerdekakan budak, berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Barangsiapa bersumpah dengan mengatakan insya Allah, maka ia tidak melanggar sumpah."* Lihat, *al-Mughnî* VIII/719.

1. Yang Menyebabkan Pelanggaran Sumpah, Syarat-Syaratnya, dan Hukum-Hukumnya

Para ulama sepakat bahwa sesuatu yang menyebabkan dosa atas pelanggaran sumpah ialah tidak menetapi isi sumpah. Hal itu bisa karena melakukan sesuatu yang seharusnya tidak boleh dilakukan, dan bisa karena melakukan sesuatu yang seharusnya dilakukan karena tidak mungkin dilakukan dalam waktu yang telah ditentukan. Padahal ia tahu bahwa sebenarnya ia tidak mampu melakukan sumpah yang ia ucapkan itu. Hal ini berlaku untuk sumpah meninggalkan sesuatu secara mutlak. Contohnya seperti seseorang bersumpah bahwa ia pasti akan memakan roti jenis ini, lalu nyatanya ia memakan roti jenis yang lain. Atau ia memakannya sampai melewati batas waktu yang telah ditentukan, dan hal ini berlaku untuk sumpah akan melakukan sesuatu pada waktu tertentu, contohnya seperti seseorang berkata, "Demi Allah, hari ini aku akan melakukan begini dan begini," tetapi sampai waktu siang hari itu berakhir nyatanya ia tidak melakukan apa yang ia ucapkan tersebut, maka berarti ia telah melanggar sumpah.

Ada empat masalah yang diperselisihkan hukumnya oleh para ulama. *Pertama,* tentang seseorang melanggar sumpah karena alasan lupa atau karena dipaksa. *Kedua,* tentang melanggar isi sumpah yang tidak sepenuhnya. *Ketiga,* tentang ungkapan kalimat sumpah. Dan *keempat,* tentang niat sumpah dalam dakwaan.

a. Hukum Orang yang Lupa dan Orang yang Dipaksa Sama dengan Orang yang Sengaja

Menurut Imam Malik, status hukum orang yang lupa dan orang yang dipaksa sama dengan orang yang sengaja. Tetapi menurut Imam Syafi'i, orang yang lupa dan orang yang terpaksa tidak dianggap melanggar sumpah.[2190]

Silang pendapat tersebut, karena ada pertentangan antara dalil ayat Al-Qur'an yang bersifat umum dengan dalil hadits yang juga bersifat umum. Sesungguhnya firman Allah *Ta'âla,* "*... tetapi Allah menghukum kalian disebabkan sumpah yang kalian maksudkan untuk sumpah*" yang tidak membedakan antara orang yang sengaja dan orang yang lupa ini, bertentangan dengan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,* "Umatku diampuni karena melakukan kesalahan yang tidak disengaja, karena lupa, dan karena mereka dipaksa."[2191]

2190 Menurut pendapat Imam Malik, seperti yang dikutip oleh Ibnu Juzai, seseorang yang bersumpah tidak akan melakukan suatu perbuatan, tetapi belakangan ia melakukannya, berarti ia telah melanggar sumpah, sekalipun dengan alasan lupa atau tidak tahu. Tetapi kata as-Saburi dan Ibnu al-Arabi, jika ia melakukannya karena lupa maka tidak bisa disebut melanggar sumpah. Demikian pula menurut Imam Syafi'i, karena alasan tidak tahu. Contohnya seperti seseorang bersumpah tidak akan mengucapkan salam kepada si Zaid. Namun ternyata tanpa sadar ia mengucapkan salam kepada si Zaid karena cuaca gelap. Dalam kasus ini ia dianggap telah melanggar sumpah. Sementara menurut Imam Syafi'i, tidak melanggar. Tetapi jika seseorang dipaksa untuk melakukan suatu perbuatan, ia tidak melanggar sumpah. Contohnya seperti seseorang bersumpah tidak akan memasuki sebuah rumah, kemudian ia dipaksa untuk masuk. Kalau ia bisa keluar namun tidak mau keluar, berarti ia telah meloanggar sumpah. Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 169.

Menurut salah satu versi pendapat Imam Ahmad, tidak dianggap melanggar sumpah dalam masalah *talak* dan memerdekakan budak. Inilah pendapat yang dikutip dari Atha', Umar, Ibnu Dinar, Ibnu Abu Najih, dan Ishak. Kata mereka, tidak melanggar sumpah orang yang lupa, baik dalam masalah *talak* maupun masalah lainnya. Imam Syafi'i setuju pada pendapat ini. Tetapi menurut versi pendapat yang lain dari Imam Ahmad, ia dianggap melanggar sumpah, dan wajib membayar *kafarat.* Inilah pendapat Sa'id bin Jubair, Mujahid, az-Zuhri, Qatadah, Rabi'ah, Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan Imam Syafi'i dalam versi pendapatnya yang lain. Tentang orang yang dipaksa melakukan suatu perbuatan, dibagi ada dua:

Pertama, seseorang bersumpah tidak akan memasuki sebuah rumah tetapi kemudian ia dipaksa dan tidak punya pilihan untuk menolaknya. Maka menurut pendapat sebagian besar ulama, ia tidak disebut telah melanggar sumpah.

Kedua, seseorang yang dipaksa akan dihajar atau diancam akan dibunuh dan lain sebagainya. Kata Abu al-Khathab, dalam masalah ini ada dua versi pendapat. Sama seperti orang yang lupa. Imam Syafi'i juga memiliki dua versi pendapat yang berbeda. Sementara menurut Imam Abu Hanifah, ia melanggar sumpah, karena *kafarat* itu tidak bisa hilang oleh alasan yang tidak pasti. Jadi, *kafarat* tetap berlaku dalam kasus dipaksa dan lupa. Sama seperti *kafarat* atas pelanggaran berburu. Lihat, *al-Mughnî* VIII/686.

2191 Takhrijnya sudah dikemukakan sebelumnya.

Kedua dalil yang sama-sama bersifat umum tersebut memungkinkan bisa saling men*takhsîsh* satu sama lain.

b. Seseorang Bersumpah Tidak Akan Melakukan Sesuatu, Namun Kemudian Ia Melakukan Sebagiannya Saja

Contohnya seperti seseorang bersumpah tidak akan melakukan sesuatu, namun kemudian ia melakukan sebagiannya saja. Atau ia bersumpah meninggalkan sesuatu, tetapi kemudian ia hanya meninggalkan sebagian saja. Menurut Imam Malik, jika misalnya seseorang bersumpah bahwa ia akan memakan roti tertentu, lalu ia hanya memakan sebagiannya saja atau tidak sampai habis, maka ia dianggap melanggar sumpah. Demikian pula kalau misalnya seseorang bersumpah bahwa ia tidak akan memakan roti tertentu, lalu ia memakannya hanya sebagian saja. Sementara menurut Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah, dua kategori yang dibedakan oleh Imam Malik tersebut sama-sama tidak bisa disebut melanggar sumpah. Tergantung persentasenya yang terbanyak. Jika sebagian besar sudah terlaksana[2192], berarti sudah dihukumi terlaksana. Pendapat Imam Malik ini cenderung merupakan *ihtiyâth* atau langkah yang hati-hati.

c. Bersumpah dengan Menggunakan Kalimat Bersifat Umum yang Dimaksudkan Secara Khusus

Menurut Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah, jika seseorang bersumpah dengan menggunakan ungkapan kalimat yang eksistensinya sudah ditentukan, namun kalimat tersebut memiliki makna lain yang lebih umum atau yang lebih khusus, maka yang dibuat ukuran ialah makna eksistensi itu, bukan makna yang lain. Jadi, makna yang sesuai dengan eksistensi itulah yang dianggap, dengan begitu orang tersebut tidak melanggar sumpah. Dalam hal ini, ini, penulis kira Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah menggunakan ukuran atau para meter lafal.[2193] Artinya, jika ada lafal yang bertentangan dengan niat dalam sumpah, maka

2192 Kata Ibnu Juzai, orang yang bersumpah tidak akan memakan roti, lalu ia memakan sebagian saja, menurut pendapat yang populer berarti ia telah melanggar sumpahnya. Tetapi jika ia bersumpah akan memakan roti, maka ia baru bisa disebut melanggar sumpah kalau ia tidak memakan seluruhnya. Lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy Syar'iyyah*, hal. 772.
Menurut Imam Syafi'i, jika seseorang mengatakan, demi Allah, hari ini aku akan memakan roti ini, maka ada beberapa masalah:
Pertama, kalau ia memakannya pada hari itu berarti ia memenuhi sumpahnya.
Kedua, kalau memungkinkan ia bisa memakan roti itu tetapi ia tidak memakannya sampai lewat seharian penuh, berarti ia telah melanggar sumpahnya.
Ketiga, jika memungkinkan ia memakan semuanya, tetapi ia hanya memakan sebagiannya sampai lewat seharian penuh, berarti ia telah melanggar sumpahnya. Lihat, *al-Muhadzab Ma'a al-Majmû'* XVI/287.
Menurut Imam Ahmad, jika seseorang bersumpah akan melakukan sesuatu, maka ia baru disebut tidak melanggar sumpahnya kalau ia melakukan sesuatu itu secara tuntas. Dan jika ia bersumpah tidak akan melakukan sesuatu secara lepas, lalu ternyata ia melakukan sebagiannya, dalam masalah ini ada dua versi pendapat. Jika ia berniat akan melakukan semuanya, atau dalam sumpahnya ada indikasi yang menunjukkan hal itu, maka ia baru disebut melanggar sumpah kalau ia melakukan semuanya. Begitu pula sebaliknya. Lihat, *al-Mughnî* VIII/762. Inilah yang juga dikatakan oleh Imam Abu Hanifah. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* IV/1709. Dan jika seseorang bersumpah akan memakan sebutir buah apel misalnya, lalu ia hanya memakan separuhnya atau sepertiganya saja, maka ia tidak bisa disebut melanggar sumpah.

2193 Kata Imam Ahmad, yang menjadi ukuran sumpah ialah niat orang yang bersumpah. Jika seseorang dalam bersumpah berniat pada sesuatu, maka arahnya adalah ke sana, baik niatnya sesuai dengan lahiriah kata-kata atau yang tidak sesuai. Contohnya yang sesuai dengan lahiriah kata-kata ialah seperti seseorang niat dengan menggunakan kalimat yang bersifat umum atau mutlak. Ada pun contoh yang tidak sesuai itu beragam. Antara lain seperti misalnya seseorang bersumpah tidak akan makan daging atau buah-buahan, tetapi yang ia maksudkan ialah daging dan buah-buahan tertentu. Atau ia bersumpah akan melakukan atau meninggalkan sesuatu secara mutlak, tetapi ia berniat ia akan melakukan atau meninggalkan sesuatu dalam waktu tertentu. Dan masih banyak lagi contoh yang lain.
Menurut Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i, niat tidak dianggap. Yang penting ialah kata-kata. Sebab, yang disebut melanggar sumpah ialah kalau yang dilakukan tidak sesuai dengan kata-kata yang diucapkan. Hanya dengan niat saja, tidak ada istilah bersumpah. Dan juga tidak bisa dianggap melanggar sumpah jika melakukan yang bertentangan dengan niat. Lihat, *al-Mughnî* VIII/764.

menurut Imam Malik, ukuran pertama ialah niat. Jika niat tidak ada, maka dengan ukuran situasi dan kondisi. Jika tidak ada juga, maka dengan ukuran makna yang berlaku menurut istilah umum. Dan jika ini pun tidak ada, maka dengan makna menurut bahasa. Inilah pendapat yang populer di kalangan mazhab Maliki. Ada pun menurut versi pendapat lain dalam mazhab ini, yaitu dengan menggunakan ukuran niat atau makna menurut bahasa saja. Tetapi juga ada pendapat yang cenderung menggunakan ukuran niat dan situasi kondisi, bukan yang lain.[2194] Jika seseorang yang bersangkutan masih belum mengerti mana makna yang dimaksudkan oleh kalimat yang diucapkannya, maka ia tidak wajib melaksanakan sumpah itu, kecuali jika dalam hatinya ada niat yang memperjelas mana makna yang dimaksudkan. Maka ia wajib melaksanakannya.

d. Perjanjian-Perjanjian dalam Sumpah

Para ulama sepakat bahwa dalam urusan dakwaan, ukuran sumpah adalah atas niat orang yang menyuruh bersumpah. Mereka berselisih pendapat soal sumpah selain itu. Contohnya seperti soal perjanjian-perjanjian. Menurut sebagian ulama, berdasarkan niat orang yang bersumpah. Dan menurut sebagian ulama yang lain, berdasarkan niat orang yang meminta bersumpah.

Disebutkan bahwa sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

اَلْيَمِيْنُ عَلَى نِيَّةِ الْمُسْتَحْلِفِ

"Sumpah itu atas niat orang yang meminta bersumpah."[2195]

Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* juga bersabda,

يَمِيْنُكَ عَلَى مَا يُصَدِّقُكَ عَلَيْهِ صَاحِبُكَ

"Sumpahmu adalah berdasarkan apa yang dibenarkan oleh temanmu."[2196]

Kedua hadits tadi diriwayatkan oleh Muslim. Ulama-ulama yang berpendapat bahwa makna yang dikehendaki dalam sumpah itu tergantung pada orang yang bersumpah, mereka lebih melihat pada makna yang ada dalam sumpah itu sendiri, bukan pada lahiriah lafalnya. Dari empat masalah

---

2194 Menurut Imam Malik, yang terkait dengan kemungkinan sumpah ada empat. *Pertama,* niat. *Kedua,* sesuatu yang memengaruhi sumpah. *Ketiga,* kebiasaan yang berlaku di tengah-tengah masyarakat setempat. Dan *keempat,* konotasi kata-kata dalam pengertian bahasa atau syariat. Keempatnya harus digunakan secara berurutan. Tetapi ada yang mengatakan, prioritas ialah niat, lalu konsekuensi kata-kata, dan seterusnya. Lihat, *Qawânîn al-Aḥkâm asy Syar'iyyah*, hal. 170.

2195 Diriwayatkan oleh Muslim dan Ibnu Majah bersumber dari Abu Hurairah. Kata ash-Shan'ani, hadis ini menunjukkan bahwa sumpah itu harus berdasarkan niat orang yang meminta bersumpah. Jadi, niat lain orang yang bersumpah tidak bisa dianggap. Dan secara lahiriah hal ini bersifat mutlak, baik yang meminta bersumpah itu hakim atau orang yang sedang menuduh punya hak. Ini mengacu pada sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dalam sebuah hadis, *".....berdasarkan apa yang dibenarkan oleh temanmu."* Di luar masalah ini, yang dianggap ialah niatnya orang yang bersumpah. Ulama-ulama mazhab Syafi'i mensyaratkan orang yang meminta bersumpah harus hakim. Kata an-Nawawi, jika seseorang bersumpah tanpa diminta, atau yang memintanya bersumpah bukan hakim atau wakilnya, dan ia menyembunyikan niat tertentu, maka ia tidak bisa disebut melanggar sumpah kalau ternyata ia melakukan sesuai dengan niatnya, meskipun bertentangan dengan kata-kata yang diucapkannya.
Alhasil, dalam segala hal sumpah itu berdasarkan niat orang yang bersumpah, kecuali jika hakim atau wakilnya yang memintanya bersumpah dalam masalah tuduhan yang diarahkan kepadanya. Maka dalam hal ini sumpah adalah berdasarkan niat yang meminta bersumpah. Inilah yang dimaksud hadis tadi.
Tetapi kalau seseorang bersumpah bukan atas pemintaan hakim atau wakilnya dalam soal tuduhan yang dituduhkan kepadanya, maka sumpah harus berdasarkan niat yang memintanya bersumpah. Ini berlaku secara mutlak. Kecuali jika ia diminta hakim untuk bersumpah dalam masalah *talak* dan memerdekakan budak, maka boleh menggunakan kata kiasan. Dan yang dianggap ialah niatnya orang yang bersumpah. Karena hakim atau wakilnya tidak punya hak untuk menyumpah *talak* dan memerdekakan budak. Soalnya ini urusannya dengan Allah.
Kata ash-Shan'ani, saya tidak tahu kenapa muncul hakim atau wakilnya segala. Sebab, secara lahiriah hadis ini hanya menyangkut tentang orang yang punya hak meminta sumpah. Jadi, secara mutlak niatnya ialah niat orang yang meminta bersumpah Lihat, *Subûl as-Salâm* I/102.

2196 Diriwayatkan oleh Muslim, at-Tirmidzi, dan Ibnu Majah bersumber dari Abu Hurairah.

ini muncul beberapa cabang masalah yang lain. Tetapi empat masalah itulah yang menjadi pokok pembahasan ini, karena hampir semua perbedaan pendapat yang terjadi dalam pembahasan ini dikembalikan lagi pada perbedaan pendapat dalam masalah tersebut. Contohnya seperti perbedaan para ulama tentang orang yang yang bersumpah tidak akan memakan "kepala", tetapi kemudian ia memakan kepala ikan. Apakah ia melanggar sumpah atau tidak? Bagi ulama-ulama yang berpedoman pada makna istilah yang berlaku umum, ia tidak dianggap melanggar sumpah. Tetapi sebaliknya bagi ulama-ulama yang berpedoman pada makna menurut bahasa, ia dianggap melanggar sumpah. Contoh lain ialah perbedaan para ulama tentang orang yang bersumpah tidak akan memakan daging, namun kemudian ia memakan lemak. Bagi ulama-ulama yang mendasarkan pada konotasi makna yang hakiki, maka ia dianggap melanggar sumpah. Sebaliknya bagi ulama-ulama yang mendasarkan pada makna yang tercakup secara umum, maka ia dianggap melanggar sumpah.

Secara keseluruhan, perbedaan pendapat para ulama soal masalah-masalah *furû'iyah* (masalah-masalah cabang) yang terjadi dalam pembahasan ini, pada hakikatnya akan kembali pada perbedaan pendapat di antara mereka tentang masalah-masalah yang baru penulis kemukakan sebelumnya, dan juga kembali lagi pada konotasi-konotasi lafal yang digunakan untuk bersumpah. Soalnya sebagian ada yang bersifat global, sebagian ada yang jelas, dan sebagian lagi berupa *nash*.

2. *Kafarat* Sumpah

Para ulama sepakat bahwa *kafarat* sumpah itu ada empat jenis, sebagaimana yang dituturkan oleh Allah *Ta'âla* dalam Al-Qur'an surat al-Maa-idah ayat 89, "*Maka kafarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin...*' Para ulama sepakat jika orang yang bersumpah melanggar sumpahnya, ia boleh memilih di antara tiga macam *kafarat*nya yakni memberi makan sepuluh orang miskin, memberi mereka pakaian, atau memerdekakan seorang budak. Ia tidak boleh memilih berpuasa tiga hari, kecuali kalau ia tidak sanggup melakukan tiga hal tersebut, berdasarkan firman Allah *Ta'âla*, "*Barangsiapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kafaratnya adalah berpuasa selama tiga hari.*"

Kecuali menurut pendapat yang dikutip dari Ibnu Umar, sesungguhnya orang yang melanggar sumpah, maka *kafarat*nya ialah memerdekakan budak, atau memberi pakaian sepuluh orang miskin. Jika tidak mampu, maka ia memberi makan sepuluh orang miskin.[2197]

Dari hal ini para ulama berbeda pendapat dalam tujuh masalah yang cukup signifikan. *Masalah pertama,* tentang berapa jatah untuk masing-masing sepuluh orang miskin tersebut. *Masalah kedua,* tentang jenis dan berapa potong pakaian yang diberikan kepada masing-masing mereka, jika yang dipilih ialah memberi pakaian. *Masalah ketiga,* apakah berpuasa tiga hari disyaratkan harus secara berturut-turut atau tidak. *Masalah keempat,* tentang syarat jumlah orang miskin yang diberi *kafarat*. *Masalah kelima,* tentang syarat harus Islam dan berstatus merdeka. *Masalah keenam,* tentang syarat budak yang dimerdekakan harus terbebas dari cacat. Dan *masalah ketujuh,* tentang syarat budak tersebut harus yang beriman.

2197 Ini berdasarkan kesepakatan para ulama, sebagaimana yang dikutip oleh al-Qurthubi; yaitu memberi makan, atau pakaian, atau memerdekakan budak. Jika atas ketiganya tidak mampu, maka berpuasa. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî*.

a. Kadar Jatah Makanan

Menurut Imam Malik, Imam Syafi'i, dan ulama-ulama Madinah, setiap orang miskin diberi satu *mud* gandum dengan menggunakan ukuran *mud* Nabi *shallallahu alaihi wa sallam.* Tetapi ia menambahkan bahwa satu *mud* gandum tersebut khusus berlaku untuk penduduk Madinah karena penghidupan mereka yang relatif sulit. Ada pun untuk orang-orang yang tinggal di kota-kota lain bisa berupa makanan yang biasa mereka makan sehari-hari. Pendapat Ibnu al-Qasim sama seperti pendapat Imam Syafi'i, yaitu setiap orang miskin di mana pun berada tanpa kecuali mendapat satu *mud* setempat. Menurut Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya, setiap orang miskin mendapat setengah *sha'* gandum yang sudah digiling atau satu sha' kurma. Atau boleh dengan memberi makan siang dan makan malam kepada mereka.[2198]

Silang pendapat tersebut karena ada beda penafsiran terhadap firman Allah *Ta'âla* surat al-Maa-idah ayat 89, *"Berupa makanan yang biasa kamu berikan untuk keluargamu"*, apakah yang dimaksud dengan hal itu adalah sekali makan atau berupa bahan pokok makanan untuk jatah sehari, yaitu untuk makan pagi dan makan malam. Ulama-ulama yang berpendapat satu kali makan, mereka mengatakan, yaitu satu *mud* yang kira-kira sudah bisa membuat cukup kenyang. Sementara ulama-ulama yang berpendapat untuk keperluan makan pagi dan makan malam, mereka mengatakan, yaitu setengah *sha'*.

Alasan lain yang menimbulkan silang pendapat ialah, apakah *kafarat* sumpah ini disamakan dengan *kafarat* atas pelanggaran membatalkan puasa secara sengaja pada bulan Ramadan, atau dengan *kafarat* atas pelanggaran mencukur rambut kepala sebelum waktunya untuk menghilangkan gangguan. Ulama-ulama yang menyamakannya dengan *kafarat* atas pelanggaran membatalkan puasa, mereka mengatakan bahwa setiap orang miskin mendapat satu *mud*. Sedangkan ulama-ulama yang menyamakannya dengan *kafarat* atas pelanggaran mencukur rambut kepala sebelum waktunya, mereka mengatakan bahwa setiap orang miskin mendapat setengah *sha'*.

Para ulama berselisih pendapat, apakah *kafarat* berupa pemberian makanan pokok tersebut sekalian dengan lauk-pauk? Kalau sekalian dengan lauk pauk, apa lauk pauk yang standar?

Kata sebagian ulama, cukup makanan pokok saja tanpa lauk pauk. Kata Ibnu Habib, harus dengan lauk-pauk. Ada yang ber-

2198 Kata al-Qurthubi, menurut Imam Malik, jika ia tinggal di Madinah maka harus memberi makan sepuluh orang miskin masing-masing satu *mud*. Ini pendapat Imam Syafi'i dan ulama-ulama Madinah.
Kata Sulaiman bin Yassar, aku mendapati orang-orang memberikan satu *mud* gandum untuk membayar *kafarat* sumpah. Menurut mereka, hal itu sudah mencukupi. Inilah pendapat Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Zaid bin Tsabit, dan Atha' bin Abu Rabbah. Tetapi para ulama berbeda pendapat jika berupa selain gandum. Kata Ibnu al-Qasim, di mana pun cukup satu *mud*. Kata Ibnu al-Mawaz, menurut fatwa Ibnu Wahab, jika di Mesir harus satu setengah *mud*. Dan kata Asyhab, harus satu sepertiga *mud*. Ini sesuai dengan tingkat rata-rata kebutuhan penduduk Mesir untuk jatah makan pagi dan makan malam. Kata Imam Abu Hanifah, jika berupa gandum harus satu setengah *sha'*, dan jika berupa kurma atau (dan) *sya'ir* harus satu *sha'*. Ini pendapat yang digunakan oleh Sufyan dan Ibnu al-Mubarak yang dikutip dari Ali, Umar, Ibnu Umar, dan Aisyah. Juga oleh Sa'id bin al-Musayyab dan sebagian besar ulama Iraq. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* VI/276. Dan ini juga pendapat Imam Ahmad. Lihat, *al-Mughnî* VIII/736.
Kata al-Qurthubi, yang dikeluarkan oleh seseorang ialah apa yang biasa ia makan. Kata sebagian ulama, seperti yang dikutip oleh Ibnu al-Arabi, jika seseorang biasa makan *sya'ir* (salah satu jenis gandum), dan orang-orang biasa makan gandum, maka yang ia keluarkan ialah yang biasa dimakan oleh orang-orang. Ini jelas salah. Sebab, seseorang yang hanya mampu membayar *kafarat* berupa sya'ir, maka ia tidak boleh dipaksa untuk mengeluarkan selainnya. Kata Imam Malik, dengan memberi makan pagi dan makan malam sepuluh orang miskin, hal itu sudah cukup sebagai *kafarat*. Kata Imam Syafi'i, tidak boleh memberi makan kepada mereka secara kolektif, karena jatah makan mereka berbeda-beda. Jadi, masing-masing harus diberi satu *mud*. Kata Abu Umar, inilah fatwa para ulama kota-kota besar. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* VI/277.

pendapat, lauk-pauk yang standar ialah *zait* atau minyak samin. Kata sebagian ulama yang lain, lauk-pauknya berupa susu, kurma, dan keju.[2199] Pendapat murid-murid Imam Malik berbeda-beda. Kata sebagian mereka, cukup makanan pokok saja tanpa lauk pauk, karena ukurannya adalah makanan sehar-hari, seperti yang disinggung dalam firman Allah *Ta'âla*, *"Berupa makanan yang biasa kamu berikan untuk keluargamu."* Kata sebagian yang lain, berupa makanan yang ukuran menunya seperti layaknya rata-rata penduduk setempat. Persoalannya ialah, apakah diukur dengan menu orang yang membayar *kafarat* atau dengan menu yang biasa dikomsumsi oleh penduduk daerah tersebut pada umumnya. Tetapi untuk penduduk Madinah harus diprioritaskan, karena kehidupan mereka relatif menderita.

b. Jenis Pakaian yang Dianggap Memadai

Tentang jenis pakaian yang dianggap memadai. Menurut Imam Malik, yang harus dalam diberikan untuk *kafarat* ini ialah pakaian yang cukup untuk shalat. Untuk yang laki-laki satu potong, dan untuk yang perempuan dua potong berupa baju kurung dan kerudung. Menurut Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah, dalam hal ini cukup satu potong, baik berupa kain, atau baju, atau celana, atau surban. Dan menurut Abu Yusuf, tidak boleh berupa surban maupun celana.[2200]

Silang pendapat berangkat dari apakah yang harus dijadikan pedoman konotasi sebutan menurut pengertian bahasa atau menurut pengertian syariat?

c. Puasa Tiga Hari Harus Dilakukan Secara Berturut-Turut

Yakni silang pendapat para ulama tentang syarat bahwa puasa tiga hari harus dilakukan secara berturut-turut. Imam Malik dan Imam Syafi'i tidak mensyaratkannya. Namun Imam Abu Hanifah menganjurkan bahkan mensyaratkannya.[2201]

2199 Kata Ibnu Qudamah, Imam Ahmad dalam kitab *at-Tafsîr* mengutip riwayat dari Ibnu Umar, bahwa yang dimaksud dengan ayat, *"Berupa makanan yang biasa kamu berikan untuk keluargamu"*, ialah roti dan susu. Dalam versi riwayat lain, yakni roti dan *zait*, atau roti dan keju. Menurut Abu Zaid, yakni roti, zait, dan cuka. Menurut al-Aswad bin Yazid, yakni roti dan kurma. Menurut Ali, yakni roti dan kurma, atau roti dan keji, atau roti dan daging. Menurut Ibnu Sirin, yang ideal ialah roti dan daging. Yang sederhana ialah roti dan keju. Dan yang paling sederhana ialah roti dan kurma. Menurut Abu Ubaidah, yakni roti dan *zait (minyak)*. Seseorang bertanya kepada hakim Syuraih tentang masalah ini. Kata Syuraih, yakni roti, cuka, dan *zait* yang berkualitas bagus. Orang itu bertanya lagi, bagaimana kalau roti dan daging? Syuraih menjawab, boleh. Menurut Ali, al-Hasan, asy-Syu'bi, Qatadah, Imam Malik, dan Abu Tsaur, sebaiknya cukup memberi makan pagi dan makan malam kepada sepuluh orang miskin. Lihat, *al-Mughnî* VIII/726.

2200 Kata al-Qurthubi, untuk laki-laki cukup satu pakaian yang dapat menutupi sekujur tubuh. Tetapi untuk wanita minimal adalah pakaian yang sekiranya sah digunakan untuk shalat; yakni baju kurung dan kerudung.
Kata Imam Syafi'i, ats-Tsauri, dan al-Auza'i, yang penting bisa disebut pakaian. Kata Imam Malik, seperti yang dikutip oleh Abu al-Faraj, dan yang dibuat pegangan oleh Ibrahim an-Nakha'i dan Mughirah, yakni yang dapat menutupi seluruh badan. Kata al-Hakam bin Utaibah, cukup selembar kain surban yang dapat digunakan untuk menutupi kepala. Ats-Tsauri setuju pada pendapat ini. Kata Ibnu al-Arabi, cukup pakaian yang dapat melindungi dari panas dan dingin. Sebagaimana kalau berupa makanan yang sekiranya bisa membuat kenyang dan mengusir lapar. Tentang pendapat yang mengatakan harus selembar kain, saya tidak tahu. Kata Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya, pakaian untuk membayar *kafarat* sumpah ialah, setiap orang miskin secarik kain sarung, atau baju qamis. Dan kata Abu Musa al-Asy'ari, yakni sepasang pakaian. al-Hasan dan Ibnu Sirin cenderung pada pendapat ini. Dan inilah makna yang dipilih oleh Ibnu al-Arabi. *Wallâhu a'lam*. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* VI/279. Dan lihat, *al-Mughnî* VIII/742.
Sementara menurut Imam Ahmad, yang penting sah digunakan untuk shalat. Lihat, *al-Mughnî* VIII/742.

2201 Menurut Imam Ahmad, disyaratkan harus berturut-turut. Ini pendapat Ibrahim an-Nakha'i, ats-Tsauri, Ishak, Abu Ubaid, Abu Tsaur, dan Imam Abu Hanifah. Pendapat yang sama dikutip dari Ali *radhiyallahu 'anhu* dan yang dipegangi oleh Atha', Mujahid, dan Ikrimah. Menurut salah satu versi pendapat Imam Ahmad, seperti yang dikutip oleh Ibnu Abu Musa, boleh dipisah-pisah. Imam Malik dan Imam Syafi'i dalam salah satu versi pendapatnya juga mengatakan seperti itu. Soalnya perintah puasa bersifat mutlak. Jika dibatasi harus berdasarkan dalil.
Berdasarkan hal ini, jika seorang wanita berbuka karena alasan sakit atau haid, atau seorang lelaki berbuka karena alasan sakit, hal itu tidak berarti menafikan berurut-turut. Ini pendapat Abu Tsaur dan Ishak.
Imam Abu Hanifah berpendapat sebaliknya. Katanya, karena faktanya memang begitu. Dan kata Imam Syafi'i, untuk alasan sakit, bukan alasan haid. Lihat, *al-Mughnî* VIII/752.

Ada dua hal yang melatar belakangi timbulnya silang pendapat mereka tersebut. *Pertama,* apakah boleh mengamalkan versi bacaan yang tidak terdapat dalam mushaf Al-Qur'an. Sebab versi bacaan Abdullah bin Mas'ud ialah, "*...maka kafaratnya adalah berpuasa selama tiga hari secara berturut-turut.*" *Kedua,* ialah silang pendapat mereka, apakah perintah berpuasa yang bersifat umum bisa diartikan harus secara berturut-turut (mengingat puasa yang diwajibkan berdasarkan syariat harus dilakukan secara berturut-turut) atau tidak.

d. Jumlah Orang Miskin yang Menerima *Kafarat*

Kata Imam Malik dan Imam Syafi'i, yang wajib menerima harus sepuluh orang miskin. Kata Imam Abu Hanifah, boleh jika yang menerima hanya satu orang miskin, namun itu berlaku untuk sepuluh hari.[2202]

Silang pendapat tersebut bersumber dari pertanyaan, apakah dalam hal pemberian *kafarat* ini yang diperhitungkan jumlah standar penerimanya atau jumlah standar makanan yang diberikan? Kalau kita jawab bahwa yang diperhitungkan ialah jumlah penerimanya seperti wasiat, maka harus ada sepuluh orang miskin yang diberi. Tetapi kalau kita jawab bahwa yang diperhitungkan ialah jumlah standar makanan yang diberikan, maka cukup memberikannya kepada satu orang miskin yang nilainya sama kalau diberikan kepada sepuluh orang.

e. Orang-Orang Miskin Penerimanya Harus Muslim dan Berstatus Merdeka

Imam Malik dan Imam Syafi'i mensyaratkannya. Sebaliknya Imam Abu Hanifah tidak mensyaratkannya.[2203]

Silang pendapat mereka ini berangkat dari pertanyaan, apakah yang menyebabkan mereka berhak menerima pemberian *kafarat* tersebut faktor kemiskinan saja, atau berikut predikat muslimnya? Sebab ada *nash* yang menyatakan bahwa bersedekah kepada orang miskin yang bukan muslim juga mendapatkan pahala.

Ulama-ulama yang menyamakan *kafarat* ini dengan zakat wajib kepada kaum muslimin, mereka mensyaratkan orang-orang miskin yang berhak menerima *kafarat* tersebut harus yang muslim. Sedangkan ulama-ulama yang menyamakan *kafarat* ini dengan sedekah sunat, mereka mengatakan bahwa *kafarat* bisa diberikan kepada orang-orang miskin nonmuslim.

Perihal silang pendapat para ulama tentang budak, apakah budak bisa disebut miskin atau tidak, mengingat semua kebutuhan hidupnya sudah dicukupi oleh tuannya? Ulama-ulama yang menganggap ada status miskin pada budak, mereka mengatakan bahwa budak dan orang yang bersta-

---

2202 Kata Imam Syafi'i dan Imam Ahmad, ini terkait apakah bisa mendapati sepuluh orang miskin secara penuh atau tidak. Jika sepuluh orang miskin itu ada, tidak cukup memberi makan kurang dari sepuluh orang miskin dalam kasus *kafarat* sumpah, dan tidak boleh kurang dari enam puluh orang miskin dalam kasus *kafarat zhihâr* dan *kafarat* melakukan hubungan seks di siang hari bulan Ramadhan. Abu Tsaur setuju pada pendapat ini. Kata al-Auza'i, boleh diberikan kepada satu orang miskin. Kata Abu Ubaid, boleh hanya diberikan kepada satu keluarga yang benar-benar membutuhkan.
Kata Imam Abu Hanifah, dalam kasus *kafarat* sumpah boleh diberikan kepada satu orang miskin selama sepuluh hari, dan dalam *kafarat zhihâr* atau *kafarat* melakukan hubungan seks pada siang hari bulan Ramadhan juga boleh diberikan kepada satu orang miskin selama enam puluh hari. Tetapi tidak boleh diberikan kepadanya dalam satu hari sekaligus. Ini versi pendapat lain dari Imam Ahmad, seperti yang dikutip oleh Abu al-Khathab. Lihat, *al-Mughnî* VIII/729. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* VI/278 untuk pendapat Imam Malik dan pendapat-pendapat lainnya. Dan lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`* II/506 untuk pendapat Imam Abu Hanifah.

2203 Kata Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Ahmad, al-Hasan, Ibrahim an-Nakha'i, al-Auza'i, Ishak, dan Ubaid, disyaratkan harus Islam dan berstatus merdeka.
Kata Abu Tsaur dan Imam Abu Hanifah, boleh diberikan kepada orang kafir *dzimmî* karena ia termasuk yang disebut orang miskin. Pendapat yang sama dikutip dari asy-Syu'bi. Dan kata ats-Tsauri, boleh diberikan kepadanya kalau tidak ditemukan yang lain. Lihat, *al-Mughnî* VIII/725. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* VI/280. Dan lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`* II/507 untuk pendapat Imam Abu Hanifah.

tus merdeka sama saja, karena ada budak yang terkadang ditelantarkan oleh tuannya. Sementara ulama-ulama yang menganggap kalau yang wajib memperhatikan budak adalah tuannya, mereka mengatakan bahwa budak tidak bisa menerima jatah *kafarat,* karena ia berada dalam tanggungan tuannya. Jika tuannya tidak mampu mecukupi kebutuhan hidup budaknya, ia berhak menjualnya kepada orang lain. Jadi, budak tidak membutuhkan bantuan berupa *kafarat* dan pemberian-pemberian sejenisnya.

f. Apakah Budak yang Digunakan untuk Membayar *Kafarat* Harus Terbebas dari Cacat

Para ulama ahli fiqih *Amshâr* mensyaratkan hal itu. Ia harus tidak menderita cacat yang dapat memengaruhi harganya. Menurut ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, hal itu bukan merupakan syarat.

Pangkal perbedaan pendapat tersebut ialah bersumber dari sebuah pertanyaan, apakah budak yang dimaksud dalam ayat tersebut harus budak dalam arti yang sempurna, atau asal yang bisa disebut budak walaupun tidak sempurna.

g. Syarat Apakah Budak yang Digunakan untuk Membayar *Kafarat* Ini Harus yang Beriman atau Tidak

Imam Malik dan Imam Syafi'i mensyaratkan harus yang mukmin. Sementara menurut Imam Abu Hanifah, boleh budak yang tidak mukmin.[2204]

Silang pendapat tersebut bersumber dari pertanyaan, apakah kata *budak* yang bersifat mutlak itu harus dibatasi seperti masalah *zhihâr* atau diartikan secara lepas saja? Ulama-ulama yang mensyaratkan bahwa budak yang digunakan untuk membaar *kafarat* harus mukmin karena mereka meng*qiyâs*nya dengan *kafarat zhihâr* dalam firman Allah *Ta'âla* surat An-Nisa' ayat 02, "*Kafaratnya adalah memerdekakan seorang budak yang mukmin.*" Sedangkan ulama-ulama yang memperbolehkan dengan budak yang tidak beriman, karena mereka mengartikan kata *budak* dalam ayat tentang sumpah secara mutlak tanpa dikaitkan dengan *kafarat zhihâr.*

3. Waktu Membayar *Kafarat* atas Pelanggaran Sumpah, dan Berapa Nilainya

Tentang kapan *kafarat* atas pelanggaran sumpah harus dibayarkan, para ulama berselisih pendapat. Kata Imam Syafi'i, *kafarat* yang dibayarkan sesudah maupun sebelum pelanggaran sumpah hal itu bisa menghapus dosa. Kata Imam Abu Hanifah, sebaiknya dibayarkan sesudah pelanggaran sumpah, bukan sebelumnya. Dalam masalah ini Imam Malik punya dua versi pendapat. Yang satu sama dengan pendapat Imam Syafi'i, dan yang satunya lagi sama dengan pendapatnya Imam Abu Hanifah.[2205]

2204 Ini juga pendapat Imam Ahmad, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Abu Ubaid. Tetapi menurut versi pendapat lainnya dari Imam Ahmad, boleh yang kafir *dzimmî*. Ini juga pendapat Atha', Abu Tsaur, dan Imam Abu Hanifah.
Tetapi budak yang cacat, menurut mayoritas ulama tidak boleh. Contohnya seperti yang sudah pikun, atau yang sakit-sakitan, dan lain sebagainya. Sementara Dawud memperbolehkannya. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* VI/280. Lihat, *al-Mughnî* VIII/742. Dan lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* II/508.

2205 Kata Ibnu al-Mundzir, seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani, menurut Rabi'ah, al-Auza' , Imam Malik, al-Laits, dan beberapa ulama ahli fiqih lainnya, *kafarat* boleh dibayar sebelum pelanggaran sumpah. Tetapi kata Imam Syafi'i, kecuali *kafarat* berupa puasa yang harus dibayarkan sesudahnya. Kata sebagian ulama, *kafarat* tidak boleh dibayar sebelum pelanggaran sumpah. Dalam masalah ini pendapat Imam Malik ada dua versi. Ulama-ulama mazhab Hanafi setuju pada pendapat Asyhab, seorang ulama dari mazhab Maliki, dan Dawud Zhahiri. Tetapi Ibnu Hazm menentangnya. ath-Thahawi berpedomar pada firman Allah *Ta'ala*, "*... maka kafarat sumpah kalian ialah setelah kalian bersumpah.*" Yang dimaksud ialah, *jika kalian bersumpah, lalu kalian melanggarnya.* Tetapi ini disanggah oleh para ulama yang kontra. Kata mereka, yang dimaksud ialah *lalu kalian hendak melanggar sumpah.* Kata al-Hâfizh, sebaiknya diartikan lebih umum lagi. Kedua penafsiran tersebut tidak ada yang lebih baik dari lainnya. Mereka juga beralasan bahwa

Ada dua hal yang menjadi sebab timbulnya perbedaan mereka dalam masalah ini.

Pertama, beragamnya riwayat soal sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam:*

"Barangsiapa yang mengucapkan suatu sumpah, lalu ia melihat ada sumpah lain yang lebih baik darinya, hendaklah ia ucapkan sumpah yang lebih baik itu, dan hendaklah ia membayar *kafarat* atas sumpanya."[2206]

Ada sebagian ulama yang meriwayatkan seperti itu. Dan ada sebagian ulama lain yang meriwayatkan dengan versi, "...hendaklah ia membayar *kafarat* atas sumpahnya, dan hendaklah ia mengucapkan sumpah yang lebih baik itu."

Berdasarkan lahiriah versi riwayat tersebut, *kafarat* boleh dibayar sebelum pelanggaran atas sumpah. Namun berdasarkan versi riwayat yang kedua, *kafarat* harus dibayar sesudah pelanggaran atas sumpah.

Kedua, silang pendapat para ulama tentang apakah boleh melakukan kewajiban terlebih dahulu sebelum waktunya diwajibkan? Soalnya yang jelas bahwa kewajiban *kafarat* itu dibayar setelah pelanggaran atas sumpah, sama seperti zakat yang baru dibayarkan setelah jatuh tempo waktu satu tahun? Tetapi ada pendapat yang menyatakan bahwa *kafarat* itu sudah harus dibayarkan karena ada keingianan atau hasrat untuk melakukan pelanggaran atas sumpah. Masalahnya sama seperti yang berlaku dalam *kafarat zhihâr.* Dari segi ini pendapat tersebut bisa diterima.

Silang pendapat yang muncul dari segi makna ini ialah, apakah *kafarat* itu sebagai penghapus atau penghalang dosa pelanggaran atas sumpah? Ulama-ulama yang menganggapnya sebagai penghalang, mereka memperbolehkan membayar *kafarat* sebelum pelanggaran sumpah. Dan ulama-ulama yang menganggap sebagai penghapus, mereka tidak memperbolehkan hal itu.

Perihal jumlah *kafarat* yang harus disesuaikan dengan jumlah pelanggaran atas sumpah, setahu penulis, para ulama sepakat, jika seseorang bersumpah satu kali untuk beberapa hal, maka *kafarat*nya cukup sekali.[2207] Dan jika ia bersumpah berkali-kali hanya untuk satu hal, maka *kafarat* harus dibayar sesuai dengan berapa kali ia bersumpah. Sama seperti kalau ia bersumpah berkali-kali untuk beberapa hal.[2208]

---

berdasarkan lahiriah ayat, *kafarat* itu wajib karena adanya sumpah. Tetapi ini juga disanggah oleh ulama-ulama yang memperbolehkan membayar *kafarat* sebelum pelanggaran sumpah. Dan mereka juga beralasan bahwa membayar *kafarat* sesudah melanggar sumpah itu wajib, sedangkan sebelumnya adalah sunat.

Kata al-Qadhi Iyadh, para ulama sepakat bahwa *kafarat* itu baru wajib dibayar karena ada pelanggaran sumpah. Tetapi boleh membayarnya kemudian. Imam Malik, Imam Syafi'i, dan al-Auza'i, dan ats-Tsauri menganjurkan untuk membayar *kafarat* sesudah pelanggaran sumpah. Dan Imam Ahmad setuju pada pendapat ini. Lihat, *Nail al-Authâr* VIII/269. Dan lihat, *al-Mughnî* VIII/714.

2206 Diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, an-Nasa`i, dan Ibnu Majah bersumber dari Adi bin Hatim. Redaksi riwayat yang disepakati oleh Bukhâri dan Muslim ialah, *"Jika kamu mengucapkan suatu sumpah, lalu kamu melihat ada sumpah lain yang lebih baik darinya, maka ucapkan sumpah yang lebih baik itu, dan bayarlah kafarat sumpahmu itu."*

Dalam redaksi lain disebutkan, *"Jika kamu mengucapkan suatu sumpah, maka bayarlah kafarat sumpahmu itu. Kemudian ucapkanlah sumpah yang lebih baik."* Diriwayatkan oleh an-Nasa`i, dan Abu Dawud. Kata Ibnu Taimiyah, riwayat ini secara tegas boleh mendahulukan membayar *kafarat.* Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* VIII/267.

2207 Kata Ibnu Qudamah, jika seseorang mengucapkan satu sumpah atas beberapa hal yang berbeda, seperti misalnya ia mengatakan, *"Demi Allah, aku tidak makan, tidak minum, dan tidak memakai pakaian"*, lalu ia melanggar semuanya, maka *kafarat*nya hanya satu. Ini menurut kesepakatan para ulama. Sebab, sumpahnya hanya satu, dan melanggarnya juga hanya satu. Tetapi kalau seseorang mengucapkan beberapa sumpah atas beberapa hal yang berbeda, seperti misalnya ia mengatakan, *"Demi Allah, aku tidak makan. Demi Allah, aku tidak minum. Dan demi Allah, aku tidak memakai pakaian"*, lalu ia melanggar salah satunya, berdasarkan kesepakatan para ulama *kafarat*nya hanya satu. Jika setelah membayar *kafarat*nya ia melanggar sumpah yang lain, ia harus membayar *kafarat* lagi. Dan jika ia melanggar semuanya sebelum membayar *kafarat,* ia harus membayar *kafarat* untuk masing-masing pelanggaran sumpah-sumpah tersebut. Ini pendapat al-Kharqi, pendapat Imam Ahmad seperti yang dikutip oleh al-Maruzi, dan juga pendapat sebagian besar ulama. Lihat, *al-Mughnî* VIII/706.

2208 Lihat, *al-Mughnî* VIII/707. Kata Ibnu Qudamah, seseorang yang melanggar sumpah kepada Allah, sumpah *zhihâr,* dan sekaligus sumpah memerdekakan budak, maka ia pun wajib membayar *kafarat* sumpah, *kafarat zhihâr,* dan *kafarat* memerdekakan budak.

Para ulama berselisih pendapat tentang seseorang yang bersumpah atas satu hal yang diulang beberapa kali. Menurut sebagian ulama, dalam hal ini cukup dibayar dengan satu *kafarat* sumpah. Menurut sebagian ulama yang lain, untuk satu sumpah satu *kafarat*. Kecuali jika ia bermaksud untuk penekanan. Imam Malik setuju pada pendapat ini.[2209] Dan menurut sebagian ulama yang lain lagi, ia hanya membayar satu *kafarat*.[2210] Kecuali jika ia bermaksud mengokohkan.

Silang pendapat tersebut bersumber dari pertanyaan, apakah yang menyebabkan penggandaan *kafarat* itu karena sumpah diucapkan beberapa kali atau karena substansi sumpah itu sendiri? Kalau karena alasan yang pertama, maka *kafarat*nya hanya sekali. Begitu pula sebaliknya.

Para ulama juga berselisih pendapat, jika seseorang mengucapkan sumpah dengan menggunakan lebih dari dua sifat Allah, apakah *kafarat*nya harus digandakan sesuai jumlah sifat yang terkandung dalam sumpahnya, atau ia hanya cukup membayar satu *kafarat*?

Menurut Imam Malik, ia harus membayar *kafarat* sebanyak jumlah sifat yang diucapkannya. Menurutnya, seseorang yang bersumpah dengan mengucapkan Demi Tuhan Yang Mahamendengar, Yang Mahamengetahui, dan Yang Mahabijaksana, ia harus membayar tiga *kafarat*.[2211] Namun menurut sebagian ulama, jika sumpah seperti itu hanya dihitung sekali. Jadi, *kafarat*nya hanya satu.[2212]

Lihat, *al-Kâfî* I/285. Kata Ibnu Abdul Barr, jika seseorang bersumpah atas satu hal dengan beberapa kali sumpah yang berbeda-beda, lalu melanggarnya, maka ia wajib membayar *kafarat* untuk semuanya.

2209 Kata Ibnu Abdul Barr, seseorang yang bersumpah atas satu hal dengan diulang-ulang, kemudian melanggarnya, maka ia hanya wajib membayar satu *kafarat*. Lihat, *al-Kâfî* I/285. Ini berbeda dengan pendapat Imam Malik yang telah dikemukakan oleh penulis.

2210 Kata Ibnu Qudamah, jika seseorang bersumpah atas semua hal itu, atau ia mengulang-ulang sumpah atas satu hal, seperti misalnya ia mengatakan, *"Demi Allah, aku akan memerangi kaum Quraisy. Demi Allah, aku akan memerangi kaum Quraisy. Dan demi Allah, aku akan memerangi kaum Quraisy"*, lalu ia melanggar sumpahnya itu, maka ia hanya wajib membayar satu *kafarat*. Inilah pendapat yang dikutip dari Ibnu Umar dan yang juga dikatakan oleh al-Hasan, Urwah, serta Ishak. Juga merupakan pendapat Imam Ahmad, Atha', Ikrimah, Ibrahim an-Nakha'i, Hammad, dan al-Auza'i. Tentang kasus seseorang yang mengatakan, *"Aku akan penuhi pesan Allah, janji-Nya, dan tanggungan-Nya"*, lalu ia melanggarnya, maka ia wajib membayar tiga *kafarat*. Kecuali kalau sumpah yang ia ucapkan itu dimaksudkan untuk memperkokoh atau meyakinkan saja. Pendapat senada dikutip dari ats-Tsauri dan Abu Tsaur. Imam Syafi'i memiliki dua versi pendapat. Kata Amr bin Dinar, jika sumpah seperti itu diucapkan dalam satu majelis, maka seperti pendapat kami. Tetapi jika diucapkan dalam beberapa majelis, maka seperti pendapat mereka. Lihat, *al-Mughnî* VIII/705.

2211 Jadi, tidak seperti yang dikemukakan oleh penulis. Kata Ibnu Abdul Barr, orang yang bersumpah, *"Demi Allah, dan demi Allah"*, atau *"Demi Allah, dan demi Tuhan Yang Mahapengasih lagi Mahapenyayang"*, dan lain sebagainya, itu adalah satu sumpah. Kecuali kalau ia bermaksud untuk memulai sumpah dengan setiap kalimat. Lihat, *al-Kâfî* I/285.

2212 Menurut Imam Abu Hanifah, seperti yang dikutip oleh al-Hasan bin Ziyad, itu adalah satu sumpah. Zufar setuju pada pendapat ini. Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Abu Yusuf. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* IV/1567.
Sebelum mengakhiri pembicaraan bab ini, sebaiknya kami kemukakan bagian-bagian sumpah sebagai berikut:
Pertama, wajib, yaitu sumpah yang dapat menyelamatkan seseorang sehingga terjaga dari kebinasaan. Diriwayatkan dari Suwaid bin Hanzhalah, ia bercerita, bersama Wa'il bin Hujr kami bermaksud menemui Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Tiba-tiba ia ditangkap oleh seorang musuhnya. Orang-orang merasa keberatan untuk bersumpah. Maka akulah yang bersumpah bahwa ia adalah saudaraku. Ketika hal itu aku ceritakan kepada Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* beliau bersabda, *"Kamu benar. Seorang muslim adalah saudara sesama muslim."* Diriwayatkan oleh Abu Dawud, dan an-Nasa'i. Sumpah seperti itu wajib.
Kedua, sunat, yaitu sumpah yang terkait demi mendamaikan dua orang yang sedang bertengkar, atau demi menghilangkan rasa dengki dari hati seorang muslim terhadap orang yang bersumpah, atau demi menolak hal-hal yang buruk. Sumpah seperti ini hukumnya sunat.
Ketiga, boleh, yakni sumpah melakukan atau meninggalkan sesuatu yang boleh.
Keempat, makruh, yaitu sumpah untuk melakukan sesuatu yang makruh atau meninggalkan sesuatu yang sunat. Allah *Ta'ala* berfirman, *"Janganlah kamu jadikan (nama) Allah dalam sumpahmu sebagai penghalang untuk berbuat kebajikan, bertakwa, dan mengadakan islah (perbaikan) di antara manusia."*
Kelima, haram, yaitu sumpah dusta. Sesungguhnya Allah mengecamnya, sebagaimana firman-Nya, *"Mereka bersumpah dusta sedang mereka tidak menyadarinya."* Berdusta saja itu haram, apalagi kalau sampai digunakan untuk bersumpah. Dan kalau sampai digunakan untuk membatalkan kebenaran, atau merampas hak orang lain, maka hal itu lebih haram lagi. Lihat, *al-Mughnî* VIII/679.

Silang pendapat tersebut terjadi berangkat dari pertanyaan, apakah standar dalam menentukan jumlah sumpah itu berdasarkan ungkapan kalimat yang dipergunakan, atau berdasarkan isi sumpahnya. Ulama-ulama yang cenderung pada yang pertama, mereka mengatakan *kafarat*nya hanya satu. Sedangkan ulama-ulama yang cenderung pada yang kedua, mereka mengatakan *kafarat*nya berdasarkan sifat Allah yang digunakan untuk bersumpah.

Cukuplah uraian tentang pembahasan-pembahasan pokok kitab ini berikut perbedaan pendapat para ulama tentang hal itu. Allah selalu menolong hamba-Nya dengan rahmat-Nya.

~◇~

Bab 9

Nadzar

Bab ini terdiri dari tiga bagian. *Pertama,* tentang jenis-jenis *nadzar*. *Kedua, nadzar-nadzar* yang wajib dilaksanakan dan yang tidak wajib dilaksanakan. *Ketiga,* tentang tentang sesuatu yang harus dilaksanakan untuk *nadzar* dan hukum-hukumnya.

I. JENIS-JENIS *NADZAR*[2213]

Nadzar dibagi menjadi dua. *Pertama,* dari segi lafalnya. Dan *kedua,* dari segi isinya.

Dari segi lafalnya, *nadzar* ada dua macam. *Pertama,* bersifat mutlak dalam bentuk kalimat berita. *Kedua,* bersifat tertentu dalam bentuk

---

2213 Menurut pengertian bahasa, *nadzar* ialah mewajibkan diri pada kebaikan atau pada keburukan. Dan menurut pengertian syariat, *nadzar* ialah tindakan orang *mukallaf* (muslim baligh) yang mewajibkan sesuatu yang belum terjadi, apakah dilaksanakan atau digantungkan.
Dalil *nadzar* ialah Al-Qur'an, hadis, dan *ijmâ'*. Dalil Al-Qur'an ialah firman Allah *Ta'ala, "Mereka sama memenuhi nadzarnya"*, dan *"Dan hendaklah mereka memenuhi nadzarnya."*
Dalil dari hadis ialah seperti yang diriwayatkan oleh Aisyah, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Barangsiapa yang bernadzar untuk taat kepada Allah, hendaklah ia taat kepada-Nya. Dan barangsiapa yang bernadzar untuk durhaka kepada Allah, hendaklah jangan durhaka kepada-Nya."* Diriwayatkan dari Imran bin Hashin, dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau bersabda, *"Sebaik-baik kalian ialah yang hidup pada kurunku, kemudian generasi berikutnya, kemudian generasi berikutnya lagi, kemudian akan datang suatu kaum yang suka bernadzar tetapi mereka tidak melaksanakannya, yang suka berkhianat dan tidak bisa dipercaya..."* Kedua hadis ini diriwayatkan oleh Bukhâri.
Kaum muslimin sepakat bahwa secara keseluruhan *nadzar* itu sah, dan wajib dipenuhi.
Ibnu Qudamah membagi *nadzar* menjadi tujuh bagian sebagai berikut.

1. *Nadzar* sesuka hati dan emosional, yaitu *nadzar* dalam bentuk sumpah untuk melakukan atau menolak sesuatu tanpa bermaksud *nadzar* atau beribadah mendekat diri kepada Allah. Status hukumnya sama seperti sumpah.
2. *Nadzar* ta'at. Contohnya seperti ucapan seseorang, "Aku bernadzar kepada Allah untuk shalat, atau puasa, atau haji, atau *i'tikâf*" berikut penyebabnya. Ini harus dilaksanakan. Dan *nadzar* seperti ini ada tiga jenis. Pertama, *nadzar* melakukan ketaatan kalau ia mendapatkan suatu nikmat, atau kalau ia terhindar dari musibah. Contohnya seperti, *"Kalau sembuh, aku akan berpuasa sebulan karena Allah."* Maka ia wajib melaksanakannya. Kedua, *nadzar* melakukan ketaatan begitu saja tanpa syarat. Contohnya seperti, *"Aku akan berpuasa sebulan karena Allah."* Menurut sebagian besar ulama, *nadzar* seperti ini wajib dilaksanakan. Ini juga pendapat ulama-ulama Iraq, dan pendapat Imam Syafi'i. Tetapi menurut beberapa muridnya, tidak wajib dilaksanakan. Dan ketiga, *nadzar* melakukan ketaatan yang kewajibannya tidak ada dasarnya sama sekali. Contohnya seperti *nadzar* akan melakukan *i'tikâf*, menjenguk orang sakit, dan lain sebagainya. *Nadzar* seperti ini juga wajib dilaksanakan.
3. *Nadzar* mutlak. Contohnya seperti ucapan seseorang, "Aku bernadzar kepada Allah." Jika sampai dilanggar, menurut sebagian besar ulama, wajib membayar *kafarat*. Ini pendapat yang dikutip dari Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Jabir, Aisyah, Atha', Thawus, al-Qasim, Salim, asy-Syu'bi, Ikrimah, Ibrahim an-Nakha'i, Sa'id bin Jubair, Malik, ats-Tsauri, dan Muhammad bin al-Hasan. Setahu saya hanya Imam Syafi'i yang berpendapat lain. Katanya, *nadzar*nya tidak jadi, dan tidak wajib membayar *kafarat*. Soalnya ini termasuk *nadzar* yang tidak ada konsekuensi *kafarat*nya.
4. *Nadzar* maksiat. Berdasarkan kesepakatan para ulama tidak boleh dilaksanakan, dan pelakunya wajib membayar *kafarat* sumpah. Pendapat senada dikutip dari Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Jabir, Imran bin Hashin, dan Samurah bin Jundub. Ini juga

syarat. *Nadzar* yang bersifat mutlak juga ada dua macam. Ada yang dinyatakan secara tegas, dan ada yang dinyatakan secara tidak tegas. Contoh *nadzar* yang dinyatakan secara tegas seperti seseorang mengatakan, "Saya ber*nadzar* akan melakukan ibadah haji karena Allah." Contoh *nadzar* yang dinyatakan secara tidak tegas ialah seperti, "Saya punya *nadzar* kepada Allah", tanpa menegaskan isi *nadzar*nya. Yang pertama terkadang ditegaskan dengan lafal *nadzar*, dan terkadang tidak. Contohnya seperti ucapan seseorang, "Aku berkewajiban melaksanakan *nadzar* karena Allah."

Contoh *nadzar* yang bersifat tertentu dalam *bentuk syarat* ialah seperti ucapan seseorang, "Kalau sampai begini, saya ber*nadzar* kepada Allah akan melakukan begini." *Nadzar* yang satu ini ada yang dikaitkan dengan salah satu perbuatan Allah *Ta'âla*. Contohnya seperti, "Kalau Allah menyembuhkan sakit saya, maka saya ber*nadzar* akan melakukan begini dan begitu." Dan ada yang dikaitkan dengan perbuatannya sendiri. Contohnya seperti ia mengatakan, "Kalau berhasil melakukan begini, maka saya ber*nadzar* akan begini." Inilah yang oleh para ulama ahli fiqih disebut *aiman* atau sumpah. Tetapi seperti yang telah penulis kemukakan sebelumnya, itu bukan sumpah. Dan itulah beberapa jenis *nadzar* dari segi bentuk kalimat. Ada pun jenis-jenis *nadzar* dari segi makna isi *nadzar*nya, terbagi menjadi empat bagian:

1. *Nadzar* untuk melakukan hal-hal yang termasuk jenis mendekatkan diri kepada Allah,
2. *Nadzar* untuk melakukan hal-hal yang termasuk jenis maksiat,
3. *Nadzar* untuk melakukan hal-hal yang termasuk makruh,
4. *Nadzar* untuk melakukan hal-hal yang termasuk jenis mubah.

Keempat *nadzar* tersebut terbagi menjadi dua bagian yaitu *nadzar* untuk meninggakannya, dan *nadzar* untuk melakukannya.

II. NADZAR-NADZAR YANG WAJIB DILAKSANAKAN, DAN NADZAR-NADZAR YANG TIDAK WAJIB DILAKSANAKAN

Perihal *nadzar-nadzar* yang wajib dilaksanakan dan *nadzar-nadzar* yang tidak wajib dilaksanakan, para ulama sepakat bahwa yang wajib dilaksanakan ialah *nadzar* mutlak untuk melakukan sesuatu dalam rangka *taqarrub* atau mendekatkan diri kepada Allah. Tetapi ada salah seorang ulama murid Imam Syafi'i yang berpendapat bahwa *nadzar* secara mutlak tidak boleh. Mereka juga sepakat bahwa *nadzar* mutlak yang wajib dilaksanakan ialah yang dilakukan dengan ridha, bukan karena desakan, dan dengan menegaskan kalimat *nadzar*, baik isi *nadzar*nya dinyatakan atau tidak.[2214]

Para ulama juga sepakat bahwa untuk melaksanakan *nadzar* bersyarat yang isinya untuk

---

pendapat ats-Tsauri, dan Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya. Pendapat yang dikutip dari Imam Ahmad juga menunjukkan bahwa tidak ada kewjiban *kafarat* atas *nadzar* seperti itu, sebagaimana yang dikutip dari Masruq, asy-Syu'bi, Imam Malik, dan Imam Syafi'i.

5. *Nadzar* mubah. Contohnya seperti *nadzar* mengenakan pakaian, atau naik kendaraan, atau menceraikan istri dengan cara yang dibolehkan oleh syariat, dan lain sebagainya. Dalam hal ini orang yang ber*nadzar* boleh melaksanakannya atau tidak melaksanakan tetapi ia wajib membayar *kafarat*. Tetapi kata Imam Malik dan Imam Syafi'i, *nadzar* seperti itu tidak jadi, sehingga tidak ada kewajiban membayar *kafarat*.
6. *Nadzar* wajib. Contohnya seperti shalat fardhu lima waktu. Kata teman-teman kami, *nadzar* seperti ini tidak jadi. Ini juga pendapat murid-murid Imam Syafi'i. Sebab *nadzar* ialah mewajibkan diri pada sesuatu. Dan tidak bisa dibenarkan mewajibkan sesuatu yang memang wajib.
7. *Nadzar* mustahil. Contohnya seperti *nadzar* akan berpuasa kemarin. Ini tidak sah, dan tidak ada kewajiban membayar *kafarat*, karena sulit dibayangkan bisa dilaksanakan. Lihat, *al-Mughnî* IX/2.

2214 Dari keterangan di atas bisa dipahami bahwa *nadzar* itu dibagi dua. *Pertama, nadzar* secara mutlak. Contohnya seperti ucapan seseorang, *"Saya bernadzar kepada Allah"*, atau, *"Aku bernadzar kepada Allah akan berpuasa." Kedua, nadzar* terbatas, yaitu *nadzar* yang digantungkan dengan syarat. Contohnya seperti ucapan seseorang, *"Jika Allah menyembehkan penyakitku, aku bernadzar kepada-Nya akan melakukan shalat."*

melakukan sesuatu dalam rangka *taqarrub* atau mendekatkan diri kepada Allah.[2215] Mereka berdasarkan pada dalil umum firman Allah *Ta'âla* surat al-Maa-idah ayat 1:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ ۚ ﴿١﴾

"Wahai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad itu."

Allah *Ta'âla* memuji mereka dengan firman-Nya pada Surat al-Insan ayat 7:

يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ ﴿٧﴾

"Mereka menunaikan nazar ....."

Allah mengabarkan akan menimpakan siksa jika *akad-akad* itu dilanggar. Dia berfirman dalam surat At-Taubah ayat 75–77:

۞ وَمِنْهُم مَّنْ عَٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ
لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُم
مِّن فَضْلِهِۦ بَخِلُوا۟ بِهِۦ وَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٧٦﴾
فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِى قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُۥ بِمَآ أَخْلَفُوا۟
ٱللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ ﴿٧٧﴾

"Dan di antara mereka ada orang yang telah berikrar kepada Allah, 'Sesungguhnya jika Allah memberikan sebahagian karunia-Nya kepada kami, pastilah kami akan bersedekah dan pastilah kami termasuk orang-orang yang saleh.' Maka setelah Allah memberikan kepada mereka sebahagian dari karunia-Nya, mereka kikir dengan karunia itu, dan berpaling, dan mereka memanglah orang-orang yang selalu membelakangi (kebenaran). Maka Allah menimbulkan kemunafikan pada hati mereka sampai kepada waktu mereka menemui Allah, karena mereka telah memungkiri terhadap Allah apa yang telah mereka ikrarkan kepada-Nya dan juga karena mereka selalu berdusta."

Perbedaan pendapat tentang mencantumkan kata *nadzar,* dalam *nadzar* mutlak, apakah *nadzar* itu wajib dengan niat dan lafal atau cukup dengan niat saja tanpa lafal?

Silang pendapat para ulama tentang penegasan lafal *nadzar* dalam *nadzar* mutlak, terletak pada silang pendapat mereka, apakah *nadzar* itu harus dinyatakan dengan niat sekaligus lafal, atau cukup dengan niat saja? Ulama-ulama yang cenderung pada pendapat yang pertama mengatakan bahwa jika seseorang berkata, "Saya akan melakukan begini dan begini karena Allah", tanpa menyebut kalimat *nadzar,* ia tidak berkewajiban melaksanakannya. Karena apa yang ia ucapkan itu hanya sekadar kalimat berita yang memberitahkan tentang kewajiban sesuatu yang tidak diwajibkan oleh Allah, kecuali ada penegasannya. Sementara ulama-ulama yang berpendapat kedua mengatakan bahwa *nadzar* harus dilaksanakan, walaupun tidak ditegaskan dengan menggunakan kata *nadzar.* Inilah pendapat Imam Malik. Tetapi ia juga berpendapat bahwa tanpa menyebut kalimat

---

Pembagian *nadzar* seperti ini dikemukakan oleh Ibnu al-Juzai dalam *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah*, hal. 177, dan dikemukakan oleh Ibnu Abdul Barr dalam *al-Kâfî* I/291.

Tetapi kata Ibnu Qudamah, ucapan seseorang, *"Aku bernadzar kepada Allah"* adalah *nadzar mubham.* Sementara ucapan, *"Aku bernadzar kepada Allah akan shalat"* tanpa menyebutkan berapa rakaat, atau *"Aku bernadzar kepada Allah akan berpuasa"* tanpa menyebutkan berapa hari, adalah *nadzar* mutlak. Tetapi menurut kesepakatan para ulama, ia wajib berpuasa satu hari. Dan untuk shalat, ada dua versi pendapat dari Imam Ahmad. *Pertama,* ia cukup melakukan satu rakaat, karena shalat itu minimal satu rakaat, yaitu shalat witir yang dianjurkan oleh syariat. Ini pendapat yang dikiutip dari Umar *radhiyallahu 'anhu. Kedua,* minimal ia harus shalat dua rakaat, seperti pendapat Imam Abu Hanifah. Sebab, shalat yang diwajibkan dalam syariat itu minimal dua rakaat. Imam Malik setuju pada pendapat ini. Kecuali kalau ia niat lebih dari itu, maka yang harus ia laksanakan ialah sesuai yang diniati. Lihat, *al-Mughnî* VI/12.

Masalah kedua, ucapan seseorang, *"Aku bernadzar kepada Allah"*, menurut penulis adalah termasuk *nadzar* mutlak. Sedangkan menurut Ibnu Qudamah, termasuk *nadzar mubham.*

2215 Lihat, *al-Mughnî* IX/2.

nadzar sekalipun, tetap tidak menggugurkan kewajiban untuk melaksanakannya. Soalnya membuang kata *nadzar* bukan merupakan masalah, karena yang dimaksud ialah ber*nadzar*. Inilah pendapat mayoritas ulama, dan yang pertama tadi adalah pendapat yang dikutip dari Sa'id bin al-Musayyab.

Ulama-ulama yang berpendapat *nadzar* mutlak tidak wajib dilaksanakan, mereka menganggap bahwa kalau hal itu dilaksanakan hanya sekadar menunaikan kesunatan. Demikian pula dengan ulama-ulama yang mensyaratkan adanya unsur ridha atau sukarela, karena ketaatan itu memang harus dilakukan dengan kerelaan, bukan karena tekanan. Inilah pendapat Imam Syafi'i. Sementara menurut Imam Malik, *nadzar* wajib dilaksanakan secara mutlak. Demikian perbedaan pendapat para ulama yang menyangkut lafal *nadzar*. Dan berikut ini adalah perbedaan pendapat para ulama tentang isi *nadzar*, baik yang wajib dilaksanakan maupun yang tidak wajib dilaksanakan. Dalam hal ini ada dua masalah pokok:

A. NADZAR MELAKUKAN MAKSIAT

Menurut Imam Malik, Imam Syafi'i, dan sebagian besar ulama yang lain, *nadzar* melakukan maksiat tidak wajib dilaksanakan. Sementara menurut Imam Abu Hanifah, Sufyan, dan ulama-ulama Kufah, *nadzar* maksiat wajib dilaksanakan. Tetapi yang dilaksanakan ialah kewajiban membayar *kafarat* atas pelanggaran sumpah, bukan kewajiban melakukan maksiat.[2216]

Silang pendapat tersebut, karena ada beberapa hadits yang secara lahiriah terkesan saling bertentangan dalam masalah ini. Ada dua riwayat hadits sebagai berikut.

Pertama, hadits Aisyah dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau bersabda,

مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيْعَ اللَّهَ فَلْيُطِعْهُ، وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَهُ فَلَا يَعْصِهِ

"Barangsiapa ber*nadzar* untuk taat kepada Allah, hendaklah ia taat kepada-Nya. Dan barangsiapa ber*nadzar* untuk durhaka kepada Allah, hendaklah ia jangan durhaka kepada-Nya."[2217]

Berdasarkan pengertian lahiriah hadits di atas, *nadzar* berbuat maksiat tidak wajib dilaksanakan.

Kedua, hadits Imran bin Hashin dan Abu Hurairah dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* sesungguhnya beliau bersabda,

لَا نَذْرَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ، فَكَفَّارَتُهُ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ

"Tiada ada *nadzar* sama sekali untuk berbuat maksiat kepada Allah. *Kafarat*nya ialah seperti *kafarat* sumpah."[2218]

2216 Berdasarkan kesepakatan para ulama, *nadzar* maksiat tidak boleh dilaksanakan, karena Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* pernah bersabda, *"Barangsiapa bernadzar akan berbuat durhaka kepada Allah, janganlah ia durhaka kepada-Nya."* Dan orang yang bersangkutan wajib membayar *kafarat* sumpah. Ini pendapat yang dikutip dari Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Jabir, Imran bin Hashin, dan Samurah bin Jundub. Ini juga pendapat ats-Tsauri, Imam Ahmad, dan Imam Abu Hanifah berikut murid-muridnya. Tetapi menurut versi pendapat yang lain dari Imam Ahmad, ia tidak wajib membayar *kafarat*, sebagaimana yang dikutip dari Masruq dan asy-Syu'bi. Imam Malik dan Imam Syafi'i juga cenderung pada pendapat ini. Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* II/512. Kata al-Hâfizh, mayoritas ulama juga berpendapat tidak wajib membayar *kafarat*. Lihat, *Fath al-Bârî* XI/462.

2217 Diriwayatkan boleh Bukhâri bersumber dari Aisyah. Ath-Thahawi menambahkan, *"....Dan hendaklah ia membayar kafarat sumpahnya."* Kata Ibnu al-Qathan, saya meragukan tambahan ini. Lihat, *Talkhish al-Habir* IV/175. Juga diriwayatkan oleh Imam lima, dengan redaksi, *"Tidak ada nadzar sama sekali terhadap maksiat, dan kafaratnya adalah kafarat sumpah."* Lihat, *Nail al-Authâr* VIII/274.

2218 Diriwayatkan boleh Muslim bersumber dari Imran bin Hashin. Redaksinya, *"Tidak ada nadzar sama sekali pada berbuat durhaka kepada Allah, dan pada sesuatu yang tidak disanggupi oleh manusia."* Diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya secara *marfû'*, *"Tidak ada nadzar sama sekali bagi manusia terhadap sesuatu yang tidak ia miliki. Tidak ada memerdekakan sama sekali terhadap sesuatu yang tidak ia miliki. Dan tidak ada talak sama sekali terhadap sesuatu yang tidak ia miliki."* Ad-Daruquthni meriwayatkan hadis senada bersumber dari Ibnu Abbas. Lihat, *Talkhish al-Habir* IV/175.

Hadits ini menunjukkan bahwa *nadzar* maksiat tetap harus dilaksanakan tapi dalam bentuk membayar *kafarat*nya (yakni hanya membayar denda karena sumpahnya tapi bukan berarti harus berbuat maksiat-ed).

Ulama-ulama yang mengkompromikan kedua hadits tadi mengatakan, hadits pertama mengandung pemberitahuan bahwa maksiat tidak boleh dilakukan, dan hadits kedua mewajibkan *kafarat* jika *nadzar* maksiat sudah terlanjur diucapkan. Ulama-ulama yang mengunggulkan hadits Aisyah karena mereka menganggap hadits Imran bin Hashin dan Abu Hurairah tidak *shahîh*, mengatakan bahwa *nadzar* maksiat tidak wajib dilaksanakan. Sementara ulama-ulama yang mengkompromikan dua hadits tersebut, mereka mewajibkan *kafarat* atas pelanggaran sumpah. Kata Abu Umar bin Abdul Barr, para ulama ahli hadits yang menganggap *dha'îf* hadits Imran bin Hashin dan Abu Hurairah mengatakan, karena hadits Abu Hurairah hanya lewat jalur *sanad* Sulaiman bin Arqam, seorang perawi yang haditsnya diabaikan. Dan hadits Imran bin Hashin hanya lewat jalur *sanad* Zuhair bin Muhammad, dari ayahnya, seorang perawi yang tidak dikenali identitasnya, dan hanya putranya saja yang meriwayatkan haditsnya. Bahkan menurutnya, Zuhair biasa meriyatkan hadits-hadits yang munkar. Tetapi hadits ini diriwayatkan oleh Muslim dari jalur sanad Uqbah bin Amir.

Dalam masalah ini ulama-ulama dari mazhab Maliki berpedoman pada riwayat hadits yang menyatakan,

أَنَّ رَسُوْلَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَجُلًا قَائِمًا فِي الشَّمْسِ، فَقَالَ: مَا بَالُ هٰذَا؟ قَالُوْا: نَذَرَ أَنْ لَا يَتَكَلَّمَ وَلَا يَسْتَظِلَّ وَلَا يَجْلِسَ وَلَا يَصُوْمَ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مُرُوْهُ فَلْيَتَكَلَّمْ وَلْيَجْلِسْ وَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ

Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* melihat seseorang berdiri berjemur di bawah terik ma-

---

Ada hadis dengan tambahan redaksi seperti yang dikemukakan oleh penulis ini, diriwayatkan oleh an-Nasa'i, al-Hakim, dan al-Baihaqi dari Muhammad bin az-Zubair al-Hanzhali, dari ayahnya, dari Imran bin Hashin. Tetapi Muhammad adalah seorang perawi yang *dha'îf*.

Diriwayatkan oleh Ibnu al-Mubarak dari Abdul Warits dari ayahnya, sesungguhnya seseorang bertanya kepada Imran bin Hashin... Hadis ini memiliki beberapa jalur *sanad* lain yang *shahîh*. Diriwayatkan oleh Ahmad, *Ashhâb as-Sunan*, dan al-Baihaqi dari az-Zuhri dari Abu Salamah dari Abu Hurairah. Tetapi ini *munqathi'*, karena az-Zuhri tidak pernah mendengar sendiri hadis ini dari Abu Salamah. Diriwayatkan oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan an-Nasa'i dari Sulaiman bin Bilal dari Musa bin Uqbah dan Muhammad bin Atiq dari az-Zuhri dari Sulaiman bin Arqam dari Yahya bin Abu Katsir dari Abu Salamah dari Aisyah. Kata an-Nasa'i, Sulaiman bin Arqam adalah seorang perawi yang hadisnya diabaikan. Beberapa murid Yahya bin Abu Katsir meriwayatkan darinya dari Muhammad bin az-Zubair al-Hanzhali dari ayahnya dari Imran. Diriwayatkan oleh Abdurrazaq dari Ma'mar dari Yahya bin Abu Katsir dari salah seorang keluarga Bani Hanifah dan Abu Salamah dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* secara *mursal*. Kata al-Hakim, seorang dari keluarga Bani Hanifah ini bernama Muhammad bin az-Zubair. Hadis ini juga memiliki jalur *sanad* lain, yaitu diriwayatkan oleh ad-Daruquthni dari Ghalib bin Ubaidillah al-Jazari dari Atha' dari Aisyah secara *marfu*, *"Barangsiapa yang bernadzar untuk maksiat, maka kafaratnya ialah kafarat sumpah."* Tetapi Ghalib adalah seorang perawi yang hadisnya diabaikan.

Diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Kuraib dari Ibnu Abbas dengan *isnâd* yang *hasan*. Di dalamnya terdapat nama Thalhah bin Yahya, seorang perawi yang kontroversial. Kata Abu Dawud, hadis ini diriwayatkan secara *mauqûf*. Kata an-Nawawi dalam *ar-Raudhah*, hadis, *"Tidak ada nadzar sama sekali untuk berbuat durhaka, dan kafaratnya adalah kafarat sumpah"*, berdasarkan kesepakatan para ulama adalah hadis *dha'îf*. Kata al-Hâfizh, tetapi ath-Thahawi menilainya *shahîh*. Abu Ali bin as-Sakan menyangkal kesepakatan tersebut. Lihat, *Talkhish al-Habir* IV/175. Dan lihat, *Nail al-Authâr* VIII/274. Kata asy-Syaukani, para ulama yang mewajibkannya berpedoman pada hadis Aisyah dan hadis-hadis lain yang senada.Tetapi ini disanggah, karena tersebut tidak bisa dijadikan *hujjah* lantaran dikomentari oleh para ulama ahli hadis. Mereka juga berpedoman pada hadis yang diriwayatkan oleh Muslim dari Uqbah bin Amir, dengan redaksi, *"Kafarat nadzar* ialah *kafarat* sumpah, karena secara umum *nadzar* itu mencakup *nadzar* maksiat. Tetapi ini juga disanggah, karena di dalamnya ada tambahan yang menolak sifat umumnya, yakni bahwa at-Tirmidzi dan Ibnu Majah meriwayatkan hadis Uqbah, dengan redaksi, *"Kafarat nadzar* yang tidak disebutkan ialah *kafarat* sumpah. Lihat, *Nail al-Authâr* VIII/276.

Dengan demikian menjadi jelas bahwa hadis Imran bin Hashin yang oleh penulis disebut kuat, ternyata tidak seperti itu. Demikian pula yang telah diriwayatkan oleh Abu Hurairah.

tahari. Beliau bertanya, "Kenapa orang itu?" Para sahabat menjawab, "Ia sedang melaksanakan *nadzar* untuk tidak berbicara, tidak berteduh, dan tidak duduk. Dan ia sedang berpuasa." Beliau bersabda, "Suruh ia supaya berbicara dan duduk, serta tetap melanjutkan puasanya."[2219]

Perintah Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* kepada orang tersebut untuk meneruskan perbuatan taat kepada Allah (berpuasa) dan menghentikan perbuatan durhaka (mogok bicara, mogok berteduh, dan mogok duduk), jelas menunjukan bahwa mogok bicara bukan maksiat, karena Allah menceritakan dalam Al-Qur'an bahwa Maryam pernah ber*nadzar* seperti itu. Berdiri di bawah terik matahari itu boleh, dan bukan maksiat, kecuali kalau hal itu dilakukan untuk menyiksa diri. Dan kalau hal itu disebut maksiat, maka dasarnya adalah *qiyâs*, bukan *nash*, karena pada dasarnya hal itu termasuk perbuatan yang diperbolehkan.

B. BER*NADZAR* PANTANG MELAKUKAN HAL-HAL YANG DIPERBOLEHKAN

Para ulama berselisih pendapat tentang orang yang ber*nadzar* pantang melakukan hal-hal yang diperbolehkan. Menurut Imam Malik, tidak wajib dilaksanakan, kecuali terhadap istri. Menurut ulama-ulama dari mazhab Zhahiri, tidak wajib dilaksanakan. Dan menurut Imam Abu Hanifah, tidak wajib dilaksanakan, tetapi harus membayar *kafarat* sumpah.[2220]

Silang pendapat ini terjadi karena adanya pertentangan dalam memahami lahiriah firman Allah *Ta'âla* surat At-Tahrim ayat 1,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ۖ تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ ۚ ﴿١﴾

"Wahai Nabi, mengapa kamu mengharamkan apa yang Allah halalkan bagimu kamu mencari kesenangan hati istri-istrimu?"

Sesungguhnya *nadzar* itu bukan meyakini kebalikan hukum syariat, yakni mengharamkan yang dihalalkan atau mengalalkan yang diharamkan, karena yang berwenang memegang otoritas tersebut ialah Allah. Berdasarkan pengertian tersebut, seseorang yang ber*nadzar* pantang atau mengharamkan diri melakukan sesuatu yang diperbolehkan oleh Allah berdasarkan syariat, ia tidak wajib melaksanakan *nadzar*nya tersebut. Demikian pula jika ia ber*nadzar* akan menghalalkan apa yang teah diharamkan oleh Allah berdasarkan syariat.

2219 Kata al-Hâfizh, hadis ini diriwayatkan oleh Bukhâri bersumber dari Ibnu Abbas, dan di dalamnya tidak ada kalimat *"berjemur di bawah terik matahari"*. Diriwayatkan oleh Abu Dawud, Ibnu Majah, dan Ibnu Hibban dengan ada kalimat tersebut. Diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha`* dari Humaid bin Qais dan Tsaur bin Zaid secara *mursal*. Antara lain disebutkan, *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam menyuruh untuk menyempurnakan nadzar yang untuk taat kepada Allah, dan meninggalkan untuk berbuat maksiat. Dan saya tidak pernah mendengar beliau menyuruh untuk membayar kafarat."* Diriwayatkan oleh Ahmad dalam Musnad Ahmad dari Abdurrazaq dari Ibnu Juraij dari Thawus dari ayahnya dari Abu Israil, ia bercerita, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* masuk ke masjid, dan pada saat itu Abu Israil sedang shalat. Lalu ada yang berkata, *"Wahai Rasulullah, orang itu hampir tidak pernah duduk dan tidak pernah berbicara dengan orang lain..."*
Diriwayatkan oleh Imam Syafi'i dari Sufyan dari Thawus, *"Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam mendapati Abu Israil... Beliau tidak menyuruh untuk membayar kafarat."* Diriwayatkan oleh al-Baihaqi dari Muhammad bin Kuraib dari ayahnya dari Ibnu Abbas, dan di dalamnya disebutkan bahwa beliau menyuruh buntuk membayar *kafarat*. Tetapi Muhammad bin Kuraib adalah seorang perawi yang *dha'îf*. Kata al-Baihaqi, itu salah tulis. Lihat, *at-Talkhîsh* IV/177. Dan lihat, *Nail al-Authâr* VIII/274.

2220 *Nadzar mubah* sebagaimana yang kami kutip dari Ibnu Qudamah contohnya seperti orang yang ber*nadzar* akan memakai pakaian atau naik kendaraan atau menceraikan istri. Menurut Imam Ahmad, ia boleh memilih untuk melaksanakannya, atau tidak melaksanakannya namun harus membayar *kafarat* sumpah. Kata Imam Malik dan Imam Syafi'i, *nadzar* seperti itu tidak sah. Lihat, *al-Mughnî* IX/5. Dan lihat, *al-Muḥalla* VIII/222 untuk pendapat ulama-ulama mazhab Zhahiri. Dan lihat, *asy-Syarḥ al-Kabîr* II/162 untuk pendapat Imam Malik. Ini pendapat mayoritas ulama. Ada yang mengatakan, *nadzar* mubah itu boleh. Lihat, *ar-Raudhah* III/302 untuk pendapat Imam Syafi'i. Kata Imam Abu Hanifah, kalau mubah berarti tidak ada kewajiban membayar *kafarat*. Lihat, *Tuḥfah al-Fuqahâ`* II/502. Tetapi seperti yang telah kami kemukakan, bahwa orang yang ber*nadzar* hendak berbuat durhaka kepada Allah, menurut Imam Abu Hanifah ia wajib membayar *kafarat*.

Sementara lahiriah firman Allah *Ta'âla* surat At-Tahrim ayat 2, "*Sesungguhnya Allah telah mewajibkan kepadamu sekalian membebaskan diri dari sumpahmu*", mewajibkan untuk membayar *kafarat* menggantikan akad tersebut. Kalau begitu berarti hal itu tidak wajib.

Kelompok ulama pertama menakwili ayat dalam surat at-Tahrim tersebut, bahwa itu adalah akad dengan sumpah. Terdapat beberapa versi riwayat tentang apa yang disinggung oleh ayat tersebut. Dalam kitab Muslim disebutkan, bahwa ayat tersebut menyinggung tentang meminum madu. Disebutkan dalam riwayat dari Ibnu Abbas, sesungguhnya ia berkata, "Jika seseorang bersumpah mengharamkan diri atas istrinya, itu adalah sumpah yang harus ditebus dengan membayar *kafarat*. Ia lalu membaca ayat,

لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴿٢١﴾

"Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu."[2221]

III. TENTANG *NADZAR* YANG TIDAK WAJIB DILAKSANAKAN, DAN HUKUM-HUKUMNYA

Terjadi silang pendapat yang cukup tajam di antara para ulama tentang apa yang harus dilakukan terhadap *nadzar* yang tanpa menyebutkan wujudnya berikut hukum-hukumnya. Tetapi yang akan penulis kemukakan ialah masalah-masalah populer tentang hal itu, yaitu yang sebagian besar terkait dengan istilah syariat. Dalam hal ini ada lima masalah berikut.

A. *KAFARAT* ATAS *NADZAR* MUTLAK

Para ulama berselisih pendapat tentang apa *kafarat* atas *nadzar* mutlak di mana orang yang bersangkutan tidak menyebutkan apa-apa selain hanya mengatakan, "Saya ber*nadzar* kepada Allah."[2222]

Menurut kebanyakan ulama, dalam hal ini *kafarat*nya seperti *kafarat* sumpah, bukan yang lain. Menurut sebagian ulama yang lain, *kafarat*nya seperti *kafarat zhihâr*. Menurut sebagian ulama yang lain lagi, *kafarat*nya ialah melakukan ibadah minimal, berupa puasa sehari atau shalat dua rakaat.

Dasar yang dijadikan pedoman oleh kebanyakan ulama ialah hadits Uqbah bin Amin,

---

2221 Al-Ahzab, ayat 21. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* XVIII/117, dan pendapat Ibnu Abbas (XVIII/181)

2222 Orang yang mengatakan, "Aku *nadzar* kepada Allah", menurut sebagian besar ulama ia wajib membayar *kafarat*, yakni *kafarat* sumpah. Demikian pendapat yang dikutip dari Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Jabir, Aisyah, al-Hasan, Atha', Thawus, al-Qasim, Salim, asy-Syu'bi, Ibrahim an-Nakha'i, Ikrimah, Sa'id bin Jubair, Imam Malik, Imam Ahmad, ats-Tsauri, dan Muhammad bin al-Hasan. Kata Imam Syafi'i, *nadzar*nya tidak sah, dan tidak ada kewajiban membayar *kafarat*. Lihat, *al-Mughnî* IX/2.
Menurut Imam Abu Hanifah, masalah dirinci. Jika ia mengatakan, *"Aku punya tanggungan nadzar kepada Allah"*, atau *"Kalau aku melakukan ini, maka aku punya nadzar kepada Allah"*, dan yang ia maksudkan ialah puasa atau shalat atau haji atau *'umrah*, maka untuk yang bersifat mutlak ia wajib melaksanakannya seketika, dan untuk yang digantungkan pada syarat harus dilaksanakan ketika syaratnya sudah ada. Jadi, tidak cukup dibayar dengan *kafarat*. Tetapi jika ia tidak punya maksud atau niat, ia wajib membayar *kafarat* sumpah. Untuk yang bersifat mutlak seketika itu ia telah melanggar sumpah, dan untuk yang tergantung pada syarat ia melanggar sumpah begitu sudah ada syaratnya. Ada pun yang dimaksud dengan *nadzar mubham* ialah kalau orang yang bernadzar tidak punya niat, baik syarat yang digantungkan oleh *nadzar* sesuatu yang mubah atau maksiat. Contohnya seperti ia mengucapkan, *"Kalau aku berpuasa maka aku punya tanggungan nadzar kepada Allah"*, atau *"Kalau aku shalat, maka aku punya tanggungan nadzar kepada Allah."* Kalau sampai dilanggar, ia wajib membayar *kafarat* sumpah.
Jika dalam *nadzar mubham* seseorang niat berpuasa, tanpa menyebutkan berapa hari, maka untuk yang bersifat mutlak ia wajib berpuasa tiga hari seketika, dan untuk yang bergantung syarat ia wajib berpuasa tiga hari begitu syarat terpenuhi. Jika ia niat memberi makan tanpa menyebutkan jumlahnya, ia wajib memberi makan sepuluh orang miskin masing-masing setengah *sha'* berupa gandum. Dan kalau tidak ada niat, ia wajib membayar *kafarat* sumpah. Jika ia mengucapkan, *"Aku punya tanggungan sedekah kepada Allah"*, maka ia wajib mengeluarkan setengah *sha'*. Jika ia mengucapkan, *"Aku punya tanggungan puasa kepada Allah"*, ia wajib berpuasa sehari. Dan kalau ia mengucapkan, *"Aku punya tanggungan shalat kepada Allah"*, ia wajib shalat dua rakaat. Sebab, semua itu adalah ukuran minimal. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* VI/2888.

sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "*Kafarat nadzar* itu seperti *kafarat* sumpah." Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim.[2223]

Argumen ulama-ulama yang menetapkan *kafarat*nya berupa puasa sehari atau shalat dua rakaat, karena itulah batas minimal dalam beribadah mendekatan diri kepada Allah. Sedangkan argumen yang digunakan oleh ulama-ulama yang menetapkan *kafarat*nya seperti *kafarat zhihâr,* bukan *qiyâs* maupun *nash.*

B. *NADZAR* PERGI KE KA'BAH DENGAN BERJALAN KAKI HARUS DILAKSANAKAN

Para ulama sepakat bahwa *nadzar* pergi ke Ka'bah dengan berjalan kaki harus dilaksanakan. Yang mereka perselisihkan ialah, bagaimana kalau di tengah jalan ia tidak sanggup melanjutkan?

Menurut sebagian ulama, ia tidak berkewajiban apa-apa. Tetapi menurut sebagian yang lain, ia tetap terkena sanksi. Dan tentang sanksinya, ada tiga pendapat. Menurut ulama-ulama penduduk Madinah, ia harus berjalan sekali lagi dimulai dari mana ia tidak sanggup melakukan perjalanan. Ia boleh dengan naik kendaraan, namun ia wajib membayar *dam.* Inilah pendapat yang dikutip dari Ali. Menurut ulama-ulama penduduk Mekah, ia wajib menyembelih seekor binatang kurban, tanpa mengulangi perjalanannya. Dan menurut Imam Malik, ia wajib melakukan kedua-duanya, yakni ia wajib pulang kembali untuk mengulang berjalan dari awal, dan wajib berkurban seekor binatang. Menurutnya, kurbannya ialah seekor unta atau sapi. Atau boleh seekor kambing jika tidak mendapati unta dan sapi.[2224]

Silang pendapat tersebut bersumber dari beda penyamaan antara hal tersebut dengan bentuk ibadah yang lain, dan juga karena ada hadits yang dipahami secara berbeda. Ulama-ulama yang menyamakan orang yang tidak mampu melanjutkan perjalanan tersebut dengan orang yang berhaji *tamattu'* dan berhaji *qirân,* karena haji *qirân* itu berarti menggabungkan dua kewajiban perjalanan dalam satu perjalanan, maka mereka mengatakan ia wajib me-

---

2223 Juga diriwayatkan oleh Ahmad. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* VIII/274.
Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi yang menilainya *shahîh,* dan Ibnu Majah bersumber dari Uqbah bin Amir, "*Kafarat nadzar* yang tidak disebutkan ialah *kafarat* sumpah."
Kata an-Nawawi seperti yang dikutip oleh asy-Syaukani, para ulama berselisih pendapat tentang yang dimaksud hadis tersebut. Menurut sebagian besar teman-teman kami, yang dimaksud ialah *nadzar* haji. Seseorang boleh memilih melaksanakan *nadzar*nya atau membayar *kafarat.* Menurut Imam Malik dan sebagian besar ulama, yang dimaksud ialah *nadzar* secara mutlak. Dan menurut sebagian ulama ahli hadis, yang dimaksud ialah semua jenis *nadzar.* Jadi, boleh memilih antara melaksanakannya atau membayar *kafarat.* Lihat, *Nail al-Authâr* VIII/278.

2224 Kata Ibnu Qudamah, secara keseluruhan, orang yang ber*nadzar* berjalan kaki ke Baitullah al-Haram, ia wajib melaksanakannya. Ini yang dikatakan oleh Imam Malik, al-Auza'i, Imam Syafi'i, Abu Ubaid, dan Ibnu al-Mundzir. Setahu kami, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini. Tetapi itu harus dilakukan dalam perjalanan haji atau *'umrah.* Ini yang dikatakan oleh Imam Syafi'i, dan setahu kami juga tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini. Soalnya berjalan kaki yang dikenal dalam syariat ialah berjalan kaki untuk pergi haji atau *'umrah.* Tetapi kalau tidak sanggup, ia boleh naik kendaraan dengan membayar *kafarat* sumpah.
Menurut Imam Ahmad dalam salah satu versi pendapatnya, ia wajib membayar *dam.* Ini pendapat Imam Syafi'i dan yang difatwakan oleh Atha'. Juga pendapat yang dikutip dari Ibnu Umar dan Ibnu az-Zubair. Pendapat yang sama dikatakan oleh Ibnu Abbas. Ia menambahkan, dan harus membayar *dam.* Pendapat yang dikutip dari al-Hasan sama seperti ketiga pendapat tadi. Sementara yang dikutip dari Ibrahim an-Nakha'i ada dua versi pendapat. *Pertama,* sama seperti pendapat Ibnu Umar. Dan *kedua,* sama seperti pendapat Ibnu Abbas. Dan ini juga pendapat Imam Malik.
Kata Imam Abu Hanifah, ia wajib menyembelih hewan kurban, baik ia sanggup berjalan kaki atau tidak. Minimal yang ia sembelih ialah seekor kambing. Lihat, *al-Mughnî* IX/12.
Tetapi kata al-Kasani, jika seseorang berkata, *"Aku bernadzar akan berjalan kaki ke Baitullah atau ke Ka'bah atau ke Mekah atau ke Bakkah",* maka ia wajib pergi haji dan *'umrah* dengan berjalan kaki. Kalau mau ia bisa naik kendaraan, tetapi harus menyembelih seekor kambing. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* VI/1866.
Lihat, *al-Kâfî* I/294 untuk pendapat Imam Malik.

nyembelih seekor binatang kurban seperti yang diberlakkan teradap orang yang berhaji *qirân* dan orang yang berhaji *tamattu'*. Ulama-ulama yang menyamakan hal itu dengan perbuatan-perbuatan haji pada umumnya yang terkait dengan menyembelih binatang kurban, maka mereka mengatakan bahwa ia wajib membayar *dam*. Dan ulama-ulama yang berpedoman pada hadits-hadits yang menjelaskan hal itu, mereka mengatakan, jika tidak sanggup ia tidak berkewajiban apa-apa.

Kata Abu Umar, hadits-hadits yang terkait dalam pembahasan ini menunjukkan untuk menghilangkan kesulitan. Salah satunya ialah hadits Uqbah bin Amir al-Juhani, ia berkata,

نَذَرَتْ أُخْتِي أَنْ تَمْشِيَ إِلَى بَيْتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَأَمَرَتْنِي أَنْ أَسْتَفْتِيَ لَهَا رَسُوْلَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاسْتَفْتَيْتُ لَهَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لِتَمْشِ وَلْتَرْكَبْ

"Saudara perempuanku ber*nadzar* akan berjalan kaki ke Rumah Allah Yang Mahamulia lagi Mahaagung. Ia menyuruh aku untuk meminta fatwa kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Dan aku pun memenuhi permintaannya itu. Beliau bersabda, "Ia boleh berjalan kaki, dan boleh naik kendaraan." Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim.

Hadits Anas bin Malik:

أَنَّ رَسُوْلَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَجُلاً يُهَادِيْ بَيْنَ ابْنَتَيْهِ، فَسَأَلَ عَنْهُ، فَقَالُوْا: نَذَرَ أَنْ يَمْشِيَ فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ: إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنْ تَعْذِيْبِ هَذَا نَفْسَهُ، وَأَمَرَهُ أَنْ يَرْكَبَهُ

C. BER*NADZAR* PERGI DENGAN BERJALAN KAKI KE MASJID NABAWI ATAU KE BAITUL MAQDIS DENGAN TUJUAN GUNA MELAKUKAN SHALAT

Setelah sepakat atas kewajiban melaksanakan *nadzar* berjalan kaki untuk beribadah haji atau *'umrah*, para ulama berselisih pendapat tentang orang yang ber*nadzar* pergi dengan berjalan kaki ke Masjid Nabawi atau ke Baitul Maqdis dengan tujuan guna melakukan shalat di sana. Menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i, ia wajib melaksanakan *nadzar*nya tersebut. Dan menurut Imam Abu Hanifah, ia tidak wajib melakukannya. Karena dengan melakukan shalat di sana sudah cukup. Demikian pula menurutnya kalau orang tersebut ber*nadzar* untuk shalat di *Masjidil Harâm*. Kewajiban berjalan ke *Masjidil Harâm* memenuhi *nadzar*, sama dengan menunaikan ibadah haji dan *'umrah*.[2225] Kata Abu Yusuf, seorang murid Imam Abu Hanifah, orang yang ber*nadzar* akan menjalankan shalat di Baitul Maqdis atau di Masjid Nabawi maka ia wajib melaksanakan *nadzar*nya tersebut. Tetapi jika ia shalat di Masjidil Haram, hal itu dianggap cukup sebagai gantinya.

Menurut mayoritas ulama, *nadzar* shalat di masjid selain ketiga masjid tersebut tidak wajib dilaksanakan, berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam:*

لَا تُشَدُّ الْمَطِيُّ إِلَّا لِثَلَاثٍ، فَذَكَرَ الْمَسْجِدَ

2225 Kata Ibnu Qudamah, jika seseorang ber*nadzar* berjalan kaki ke Masjid Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* atau Masjid al-Aqsha, ia wajib melaksanakannya. Ini pendapat Imam Malik, al-Auza'i, Abu Ubaid, Ibnu al-Mundzir dan Imam Syafi'i dalam salah satu versi pendapatnya. Dalam versi yang lain ia mengatakan, setahu saya yang wajib didatangi ialah Baitullah. Sedangkan mendatangi keqdua masjid tersebut hukumnya sunat. Lihat, *al-Mughnî* IX/16.
Menurut pendapat Imam Abu Hanifah, tidak wajib berjalan kaki kecuali ke Baitullah. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* VI/2866.
Tetapi jika seseorang ber*nadzar* akan shalat di antara ketiga Masjid tersebut, ia boleh memilih yang mana pun. Lihat, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'* VI/2866, dan *Nail al-Authâr* VIII/286.

الْحَرَامِ وَمَسْجِدَهُ وَبَيْتَ الْمَقْدِسِ

"Tidak boleh bepergian selain ke tiga masjid." Beliau lalu menyebutkan *Masjidil Harâm*, Masjid Nabawi, dan Baitul Maqdis.[2226]

Sebagian ulama berpendapat, bahwa *nadzar* untuk berjalan kaki ke masjid-masjid yang dikenal memiliki keutamaan tersendiri adalah wajib. Argumen mereka dalam hal ini ialah fatwa Ibnu Abbas kepada putra seorang perempuan yang ber*nadzar* berjalan kaki ke Masjid Quba', lalu keburu meninggal dunia sebelum sempat melaksanakan *nadzar*nya. Ibnu Abbas menyuruh anak itu untuk melaksanakan *nadzar* mendiang ibunya tersebut.

Silang pendapat para ulama tentang ber*nadzar* pergi ke masjid-masjid selain tiga masjid di atas, karena beda pemahaman terhadap hadits, "Tidak boleh bepergian selain ke tiga masjid" ini, apakah apakah larangan tersebut untuk keperluan menjalankan shalat *fardhu* di luar *Baitul Harâm* atau untuk menjalankan shalat sunat? Ulama-ulama yang berpendapat untuk menjalankan shalat *fardhu*, padahal menurut syariat ibadah *fardhu* itu tidak boleh di*nadzari*, maka mereka mengatakan bahwa *nadzar* berjalan kaki ke Masjid Nabawi dan Masjid Aqsha untuk shalat di sana tidak wajib dilaksanakan. Ulama-ulama yang berpendapat bahwa *nadzar* itu terkadang bisa berupa amalan yang aslinya sudah wajib, dan mungkin yang dimaksud adalah dua masjid tersebut untuk shalat sunat berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, "Shalat satu kali di Masjidku ini lebih utama daripada shalat seribu kali di masjid lain, kecuali di *Masjidil Harâm*"[2227], sementara yang disebut shalat itu mencakup yang *fardhu* dan yang sunat, maka mereka mengatakan, *nadzar* tersebut wajib dilaksanakan. Tetapi Imam Abu Hanifah mengartikan hadits di atas untuk shalat *fardhu*, karena hadits tadi harus dikompromikan dengan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam*, "Shalat yang dilakukan oleh salah seorang kalian di rumahnya itu lebih baik daripada ia melakukannya di masjidku ini, kecuali shalat *fardhu*."[2228]

Sebab kalau tidak demikian maka akan terjadi pertentangan antara kedua hadits tadi. Tetapi masalah ini sebenarnya lebih tepat masuk di bab selanjutnya.

D. BERNADZAR AKAN MENYEMBELIH KURBANNYA DI *MAQAM IBRAHIM*

Para ulama berselisih pendapat kewajiban orang yang ber*nadzar* akan menyembelih kurbannya di *Maqam Ibrahim*. Kata Imam Malik, ia wajib menyembelih seekor binatang ternak sebagai tebusannya. Dan kata Imam Abu Hanifah, ia wajib menyembelih seekor kambing. Inilah pendapat yang dikutip dari Ibnu Abbas. Menurut sebagian ulama, ia wajib menyebelih seratus ekor unta. Dan menurut sebagian ulama yang lain, ia wajib membayar *diyat*. Pendapat terakhir ini dikutip dari Ali. Dan menurut sebagian ulama yang lain lagi, ia harus menunaikan ibadah haji. al-Laits setuju pada pendapat ini. Tetapi menurut Abu Yusuf dan Imam Syafi'i, *nadzar* seperti itu tidak dikenakan sanksi apa pun, karena itu adalah *nadzar* maksiat. Padahal tidak ada *nadzar* sama sekali untuk melakukan maksiat.[2229]

2226 Redaksinya, *"Tidak boleh mengarahkan bepergian kecuali..."* Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Abu Hurairah. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* VIII/285.

2227 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Abu Hurairah. Lihat, *al-Mughnî* VI/16.

2228 Hadis, *"Shalat salah seorang kalian di rumahnya..."* Ini diriwayatkan oleh Abu Dawud bersumber dari Zaid bin Tsabit. Aslinya terdapat dalam *Shahîh al-Bukhârî* dan *Shahîh Muslim*.

2229 Lihat, *al-Muhalla* VIII/354 untuk pendapat para ulama. Lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* VI/2869 untuk pendapat Imam Malik. Lihat, *ad-Durr al-Mukhtâr* II/729 juga untuk pendapat Imam Malik. Dan lihat, *Qawânîn al-Ahkâm asy Syar'iyyah*, hal. 179 juga untuk pendapat Imam Malik, seperti yang dikemukakan oleh penulis.

Silang pendapat tersebut terkait dengan kisah Nabi Ibrahim. Maksudnya, apakah amal *taqqarub* yang dilakukan oleh Nabi Ibrahim itu wajib dilakukan oleh kaum muslimin atau tidak? Ulama-ulama yang berpendapat hal itu hanya khusus bagi Nabi Ibrahim, mereka mengatakan, *nadzar* tersebut tidak wajib dilaksanakan. Dan ulama-ulama yang berpendapat hal itu juga berlaku wajib bagi kita, mereka mengatakan, *nadzar* seperti itu wajib dilaksanakan.

Yang diperdebatan ialah, apakah syariat-syariat nabi terdahulu juga diwajibkan terhadap kita? Sepertinya ini malah akan membuka peluang bagi munculnya perselisihan lain, karena sudah jelas bahwa hal itu hanya khusus untuk nabi Ibrahim. Bahkan hal itu juga tidak berlaku bagi orang-orang yang hidup pada zamannya.

Berdasarkan hal itu, tidak sepatutnya diperselisihkan apakah hal itu dianjurkan kepada kita atau tidak. Para ulama yang berpendapat hal itu berlaku untuk kita, mereka juga berbeda pendapat apakah kewajiban tersebut berlaku sebagaimana yang diberlakukan terhadap Ibrahim, atau bisa diganti dengan melakukan *taqarrub-taqarrub islami*, seperti membayar *diyat*, menunaikan ibadah haji, dan menyembelih binatang kurban. Ulama-ulama yang menetapkan *fidyah nadzar* tersebut dengan menyembelih seratus ekor unta, mereka berpedoman pada hadits Abdul Muthalib.

E. BER*NADZAR* AKAN MENYERAHKAN SELURUH HARTANYA PADA JALAN ALLAH

Para ulama sepakat bahwa orang yang ber*nadzar* akan menyerahkan seluruh hartanya pada jalan Allah atau pada jalan kebajikan, ia wajib melaksanakan *nadzar*nya tersebut, dan tidak bisa diganti dengan *kafarat*. Hal itu kalau memang ungkapan *nadzar*nya berupa kalimat berita, bukan kalimat bersyarat yang oleh para ulama ahli fiqih disebut sumpah. Para ulama berselisih pendapat tentang orang yang ber*nadzar* seperti itu dengan menggunakan kalimat bersyarat, contohnya seperti ia mengatakan, "Hartaku untuk kaum muslimin kalau sampai aku melakukan hal itu", dan ternyata ia melanggarnya. Maka menurut sebagian ulama, *nadzar* tersebut wajib dilaksanakan, dan tidak bisa diganti dengan *kafarat*. Sama seperti kalau ia ber*nadzar* dengan menggunakan bentuk kalimat berita. Inilah pendapat Imam Malik tentang *nadzar-nadzar* yang menggunakan bentuk kalimat tersebut, yakni tidak ada kewajiban membayar *kafarat*. Tetapi menurut sebagian ulama, yang wajib dilakukan dalam hal ini hanya membayar *kafarat* sumpah saja. Dan inilah pendapat Imam Syafi'i tentang *nadzar-nadzar* yang menggunakan ungkapan kalimat bersyarat, karena ia menyamakannya dengan hukum sumpah. Sedangkan Imam Malik menyamakannya dengan hukum *nadzar* seperti yang telah kami kemukakan sebelumnya daam kitab sumpah.

Ulama-ulama yang berpendapat orang yang ber*nadzar* seperti itu wajib mengeluarkan harta bendanya, apakah harus semuanya?

Menurut Imam Malik, yang wajib ia keluarkan hanya sepertiganya saja. Menurut Ibrahim Nakha'i dan Zufar, ia wajib mengeluarkan semuanya. Menurut Imam Abu Hanifah, ia wajib mengeluarkan semua harta yang wajib dizakati. Dan menurut sebagian ulama, jika ia mengeluarkan seperti ia mengeluarkan zakat hartanya, sudah dianggap cukup.

Dalam masalah ini muncul pendapat yang kelima[2230], jika hartanya banyak, ia menge-

2230 Kata Ibnu Qudamah, orang yang ber*nadzar* akan menyedekahkan seluruh hartanya cukup mengeluarkannya sepertiga saja. Ini yang dikatakan oleh az-Zuhri dan Imam Malik. Diriwayatkan dari al-Husain bin Ishak a-Kharqi dari Imam Ahmad, ia berkata, aku bertanya kepadanya tentang kasus seseorang yang mengatakan, *"Seluruh harta yang aku miliki untuk orang-orang miskin sebagai sedekah."* Ia menjawab, *"Kafaratnya ialah kafarat sumpah."* Lalu ketika ditanya tentang seseorang yang mengatakan, *"Harta yang aku warisi dari si fulan buat orang-orang miskin"*, ia menjawab, *"Ia harus memberi makan sepuluh orang miskin."*

luarkan seperlimanya. Jika hartanya sedang, ia mengeluarkan sepertujuh. Dan jika hartanya hanya sedikit, ia mengeluarkan seper sepuluhnya. Menurut kebanyakan ulama, batasan banyak ialah dua ribu, batasan sedang ialah seribu, dan batasan sedikit ialah lima ratus. Demikian pendapat ini dikutip dari Qatadah.

Yang menjadi pangkal silang pendapat dalam masalah ini, ialah ada pertentangan antara hukum asal dalam masalah ini dengan hadits. Disebutkan dalam sebuah hadits bahwa ketika Allah sudah berkenan menerima taubatnya Abu Lubabah bin Abdul Mundzir, dan ia bermaksud akan mendermakan seluruh hartanya, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda. "Sepertiga dari harta itu sudah mencukupimu." Menurut pendapat Imam Malik, ini adalah *nash*.

Hukum asal menetapkan bahwa ia wajib mendermakan semua hartanya untuk memenuhi *nadzar*nya. Tetapi dalam masalah ini ada pengecualian yang didasarkan pada hadits Abu Lubabah. Dalam hal ini Malik tidak menghukumi dengan hukum asalnya. Menurutnya, jika seseorang bersumpah atau ber*nadzar* atas sesuatu tertentu, ia wajib melaksanakan sumpah atau *nadzar*nya tersebut, kendatipun harus dengan menyerahan semua hartanya. Demikian pula hal ini berlaku dalam kasus misalnya ia bersumpah atau ber*nadzar* dengan menentukan atas sebagian hartanya yang melebihi sepertiga. Tetapi ini jelas menyalahi *nash* yang diriwayatkan dalam hadits Abu Lubabah, dan menyalahi sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* kepada orang yang datang kepada beliau dengan membawa emas sebesar telur lalu berkata, "Aku mendapatkan emas ini dari hasil tambang. Tolong Anda terima sebagai sedekah. Hanya itu yang aku miliki, tidak ada yang lain." Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berpaling darinya. Tetapi ia terus menghampiri beliau dari kanan, dari kiri, dan dari belakang beliau. Akhirnya beliau pun menerimanya, lalu membuangnya dengan sangat keras sekali, sehingga misalkan mengenainya pasti ia akan kesakitan. Lalu beliau bersabda, "Ada salah seorang kalian yang datang dengan membawa harta miliknya seraya berkata, 'Ini sedekah', lalu ia duduk sambil meminta-minta kepada orang lain. Sebaik-baik sedekah ialah sisa dari kecukupan."[2231]

Kata Rabi'ah, ia harus bersedekah sebesar zakat, karena inilah yang dibuat ukuran dalam syariat. Kata Jabir bin Zaid, jika hartanya dalam jumlah banyak, per dua ribunya dikeluarkan sepuluh. Kalau sedang, per seribunya dikeluarkan tujuh. Dan kalau hanya sedikit, per lima ratusnya dikeluarkan lima. Sedangkan menurut Imam Abu Hanifah, semua harta yang wajib dizakati harus disedekahkan. Dan untuk yang lainnya, ada dua versi pendapat darinya. *Pertama,* harus disedekahkan. *Kedua,* ia tidak wajib mengeluarkan sedikit pun. Kata Ibrahim an-Nakha'i, al-Laitsi, dan Imam Syafi'i, ia harus menyedekahkan seluruh hartanya, berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Barangsiapa bernadzar untuk taat kepada Allah, hendaklah ia taat kepada-Nya."* Mengingat ini merupakan *nadzar* ketaatan, maka wajib dilaksanakan. Sama seperti *nadzar* untuk shalat dan puasa. Lihat, *al-Mughnî* IX/8.

Kata Ibnu Abdul Barr, orang yang ber*nadzar* menyedekahkan seluruh hartanya, ia hanya wajib mengeluarkan sepertiganya saja. Demikian pula menurut Imam Malik. Katanya, orang yang bersumpah akan menyedekahkan hartanya, lalu ia melanggar sumpahnya ini, maka ia hanya wajib mengeluarkan seperti hartanya saja. Kata Rabi'ah dan Ibnu Abu Salamah, ia cukup mengeluarkan dua setengah persen hartanya saja. Kata Ibnu Wahab, jika yang bersumpah seperti itu orang kaya, ia harus mengeluarkan sepertiga hartanya, seperti yang dikatakan oleh Imam Malik. Jika ia orang yang tidak kaya dan tidak miskin, ia harus membersihkan hartanya dengan mengeluarkan zakat, seperti yang dikatakan oleh Rabi'ah. Dan jika ia orang miskin, ia cukup membayar *kafarat* sumpah.

Kata Ibnu Umar, orang yang ber*nadzar* menyedekahkan hartanya, lalu melanggarnya, maka ia harus menyedekahkan seluruh hartanya. Tetapi menurut Aisyah dan beberapa ulama dari kalangan sahabat dan tabi'in, ia cukup membayar *kafarat* sumpah. Dan jika seseorang ber*nadzar* akan menyedekahkan semua penghasilan yang akan didapatnya, ia tidak berkewajiban apa-apa. Lihat, *al-Kâfî* I/266 untuk pendapat Imam Malik.

Kata al-Kasani, jika seseorang mengatakan, *"Hartaku adalah sedekah"*, maka ini berlaku untuk semua hartanya yang wajib dizakati berupa emas, perak, harta dagangan, badan ternak. Sedangkan harta-harta yang tidak wajib dizakati tidak termasuk di dalamnya. Jadi, ia tidak wajib menyedekahkan rumah tempat tinggal, pakaian, perabot-perabot rumah tangga, dan barang-barang yang tidak diperdagangkan, baik sudah mencapai satu nishab atau kurang.

Itulah sebabnya mereka mengatakan, jika seseorang ber*nadzar* akan menyedekahkan hartanya, ia harus menyedekahkannya, termasuk piutang yang ada dalam tanggungan orang lain, karena ini termasuk jenis harta yang wajib dizakati. Begitu dibayar harus ikut disedekahkan. Lihat, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'* VI/2872.

2231 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, tanpa mengomentarinya bersumber dari Jabir bin Abdullah. Lihat, *Sunan Abî Dâwûd Ma'a Aun al-Ma'bûd* V/90.

Hadits ini adalah *nash* yang melarang menyedekahkan harta tertentu namun berupa seluruh harta yang dimiliki. Mungkin Imam Malik tidak menganggap *shahîh* hadits ini. Sementara pendapat-pendapat lainnya tentang masalah ini adalah lemah, terlebih pendapat yang membatasi di luar sepertiga. Pembahasan dalam kitab ini kiranya sudah cukup. Dan Allah selalu menolong menunjukkan kepada kebenaran.

~◇~

Bab 10

Berkurban[2232]

Pembahasan pokok dalam bab kurban ini terdiri dari empat bahasan. *Pertama,* tentang hukum kurban dan siapa yang diperintah berkurban. *Kedua,* tentang jenis-jenis binatang kurban, kriteria-kriterianya, usianya, dan jumlahnya. *Ketiga,* tentang hukum penyembelihan. Dan *keempat,* tentang hukum-hukum daging kurban.

I. HUKUM KURBAN, DAN SIAPA YANG DIPERINTAH BERKURBAN

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum kurban, apakah wajib atau sunat? Menurut Imam Malik dan Imam Syafi'i, hukumnya sunat *muakkad.* Imam Malik memberikan keringanan kepada orang yang sedang menunaikan ibadah haji untuk meninggalkannya ketika ia sedang berada di Mina. Tetapi dalam masalah ini Imam Syafi'i tidak membedakan antara orang yang sedang menunaikan ibadah haji dan yang lainnya. Menurut Imam Abu Hanifah, kurban hukumnya wajib bagi orang-orang kaya yang tidak sedang bepergian dan tinggal di *Amshâr,* dan tidak wajib bagi orang-orang yang sedang bepergian atau musafir. Menurut Abu Yusuf dan Muhammad, murid Imam Abu Hanifah, kurban

2232 Menurut pengertian syariat, yang dimaksud kurban ialah binatang tertentu, yang berusia tertentu, yang disembelih dengan niat mendekatkan diri kepada Allah pada hari tertentu, dan sudah ada syarat-syarat serta penyebabnya. Lihat, *az-Zailai'i* VI/2. Dan lihat, *Fath al-Qadîr* VIII/66.
Kaum muslimin sepakat atas disyariatkannya berkurban, berdasarkan firman Allah *Ta'ala, "Maka agungkanlah Tuhanmu dan berkurbanlah."* Al-Kautsar, ayat 2. Dan juga berdasarkan beberapa hadis *shahîh.*
Diriwayatkan dari Aisyah *radhiyallahu 'anhu,* sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Pada hari kurban, amal seorang manusia yang paling disukai oleh Allah ialah menyembelih binatang kurban. Pada hari kiamat nanti binatang kurban ini akan datang dengan tanduk, kuku, dan bulunya. Sesungguhnya darahnya akan jatuh dari Allah Yang Mahamulia lagi Mahaagung ke suatu tempat sebelum ia jatuh ke bumi. Oleh karena itu, berkurbanlah dengan senang hati."* Diriwayatkan oleh Ibnu Majah dan at-Tirmidzi. Katanya, hadis ini *hasan gharîb.* Lihat, *Sunan Ibni Majah* II/1055.
Diriwayatkan dari Zaid bin Arqam, ia berkata, aku bertanya, *"Wahai Rasulullah, apakah itu berkurban?"* Beliau bersabda, *"Yaitu sunnah moyang kalian Ibrahim."* Aku bertanya, *"Apa yang bisa kami dapatkan darinya?"* Beliau bersabda, *"Setiap helai bulunya bernilai satu kebajikan."* Aku bertanya, *"Bulunya?"* Beliau bersabda, *"Setiap helai bulu rambutnya bernilai satu kebajikan."* Diriwayatkan oleh Ahmad dan Ibnu Majah. Lihat, *Sunan Ibni Majah* II/1045.
Diriwayatkan dari Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu* ia bercerita, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Barangsiapa memiliki kelonggaran tetapi tidak mau berkurban, janganlah ia mendekati mushalla kami."* Diriwayatkan oleh Ahmad dan Ibnu Majah. Lihat, *Sunan Ibni Majah* II/1044.
Diriwayatkan dari Ibnu Abbas *radhiyallahu 'anhu,* ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Tidak ada harta sedikit pun yang kamu belanjakan yang lebih dicintai oleh Allah daripada seekor binatang kurban yang disembelih pada hari raya kurban."* Diriwayatkan oleh ath-Thabarani dalam *al-Kabîr.* Lihat, *Majma' al-Zawâ'id* IV/17. Di dalam *isnâd*nya terdapat nama Ibrahim bin Zaid al-Khauri, seorang perawi yang *dha'if.*
Hadis-hadis tersebut dan juga hadis-hadis *shahîh* lainnya, semua menunjukkan atas anjuran berkurban, tanpa ada perbedaan pendapat di kalangan para ulama.

hukumnya tidak wajib. Salah satu pendapat yang dikutip dari Imam Malik, sama seperti pendapat Imam Abu Hanifah.

Ada dua hal yang menimbulkan perbedaan pendapat di antara para ulama tersebut.

Pertama, apakah kurban yang dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menunjukkan wajib atau sunat? Soalnya beliau sama sekali tidak pernah meninggalkan berkurban, sekalipun sedang dalam bepergian, sebagaimana yang diterangkan dalam hadits Tsauban:

ذَبَحَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُضْحِيَتَهُ ثُمَّ قَالَ: يَا ثَوْبَانُ، أَصْلِحْ لَحْمَ هَذِهِ الضَّحِيَّةِ، قَالَ: فَلَمْ أَزَلْ أُطْعِمُهُ مِنْهَا حَتَّى قَدِمَ الْمَدِيْنَةَ

Setelah menyembelih binatang kurbannya, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, "Wahai Tsauban, uruslah daging kurban ini." Kata Tsauban, "Aku terus mengurus daging kurban itu sampai beliau tiba di Madinah."[2233]

Kedua, beda pendapat para ulama dalam memahami hadits-hadits yang menerangkan tentang hukum kurban. Disebutkan dalam riwayat hadits Ummu Salamah, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

إِذَا دَخَلَ الْعُشْرُ فَأَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يُضَحِّيَ فَلَا يَأْخُذْ مِنْ شَعْرِهِ شَيْئًا وَلَا مِنْ أَظْفَارِهِ

"Ketika tiba tanggal sepuluh (Dzulhijjah), dan salah seorang kalian ingin berkurban, maka janganlah ia mengambil sedikit pun dari bulu dan kikilnya."[2234]

Kata mereka, kalimat *dan salah seorang kalian ingin berkurban* ini menunjukkan bahwa berkurban tidak wajib.

Tetapi berdasarkan perintah Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* kepada Abu Burdah agar mengulangi kurbannya karena ia terlanjur menyembelihnya sebelum shalat *'idul adhâ*[2235], ini menunjukkan bahwa hukum berkurban itu wajib. Menurut pendapat Ibnu Abbas, berkurban itu tidak wajib. Kata Ikrimah, Ibnu Abbas menyuruh aku membawa uang dua *dirham* untuk membeli daging seraya berpesan, "Siapa pun yang kamu jumpai, katakan kepadanya bahwa ini adalah kurban Ibnu Abbas." Diriwayatkan bahwa sesungguhnya Bilal berkurban seekor ayam jantan.[2236] Pendapat yang menjadikan riwayat Ikrimah dan Bilal tersebut sebagai argumen, adalah pendapat yang lemah.

Para ulama juga berbeda pendapat tentang apakah wajib orang yang ingin berkurban pada tanggal sepuluh Dzu Hijjah tidak mengambil rambut dan kikil kurbannya? Dengan begitu hadits ini ditetapkan *shahîh*.[2237]

2233 Diriwayatkan oleh Ahmad dan Muslim. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr.*

2234 Hadis Ummu Salamah ini diriwayatkan oleh jama'ah, kecuali Bukhâri. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr.*

2235 Hadis Abu Burdah ini diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari al-Barra' bin Azib.
Abu Burdah *radhiyallahu 'anhu* adalah seorang sahabat senior. Nama aslinya ialah Hani' bin Nayyar bin Amr bin Ubaid bin Kilab bin Ghanam bin Hubairah bin Dzahal bin Hani' bin Yali bin Amr bin Halwan bin Ilhaf bin Qudha'ah Al Balwi al-Madini. Ada yang mengatakan, nama aslinya ialah al-Harits. Dan juga ada yang mengatakan, nama aslinya ialah Malik bin Hubairah. Tetapi pendapat pertama yang paling *shahîh* dan paling populer. Ia adalah salah satu di antara tujuh puluh orang yang ikut hadir dalam peristiwa *bai'at aqabah* kedua. Ia ikut dalam Perang Badar, Perang Uhud, Perang Khandaq, dan perang-perang lainnya. Bukhâri dan Muslim meriwayatkan satu hadiahnya. Yang biasa meriwayatkan darinya ialah Jabir bin Abdullah dan beberapa perawi dari kalangan *tabi'in.* Paman al-Barra' bin Azib ini wafat pada tahun empat puluh lima atau empat puluh dua hijri, tanpa meninggalkan keturunan. Lihat, *Tahdzîb al-Asmâ` wa ash-Shifât.*

2236 Lihat, al-Muhalla VII/270.

2237 Diriwayatkan oleh jama'ah, kecuali Bukhâri, bersumber dari Ummu Salamah, Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Apabila telah tiba sepuluh hari, dan salah seorang kalian ingin berkurban, janganlah ia menyentuh rambut dan kulitnya sama sekali."* Lihat, *Nail al-Authâr* V/125.

II. JENIS-JENIS KURBAN, KRITERIA-KRITERIANYA, USIANYA, DAN JUMLAHNYA

Dalam bahasan ini ada empat masalah yang cukup terkenal. *Pertama,* tentang perbedaan jenis. *Kedua,* tentang perbedaan ciri. *Ketiga,* tentang usia. Dan *keempat,* tentang jumlah.

A. YANG PALING UTAMA DARI SEMUA BINATANG TERNAK

Para ulama sepakat boleh berkurban dengan semua binatang ternak. Tetapi mereka berbeda pendapat tentang jenis yang paling utama.

Menurut Imam Malik, binatang untuk kurban yang paling utama ialah kambing kibas, sapi, lalu unta. Tetapi untuk membayar *kafarat,* yang paling utama ialah unta, lalu sapi, lalu kambing kibas.

Menurut Imam Syafi'i, al-Asyhab, dan Ibnu Sya'ban[2238], yang paling utama ialah kebalikan pendapat Imam Malik, yakni unta, kemudian sapi, kemudian kambing kibas.

Silang pendapat tersebut karena adanya pertentangan antara *qiyâs* dengan dalil tindakan Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam.* Soalnya tidak pernah ada riwayat dari Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* yang menyatakan bahwa beliau berkurban selain kambing Kibas.[2239] Ini merupakan dalil bahwa kambing kibas adalah jenis binatang kurban yang paling utama. Tetapi di sisi lain dalam *Shahîh* al-*Bukhâri* terdapat riwayat dari Ibnu Umar yang menunjukkan kebalikannya, yaitu sesungguhnya ia berkata, "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* biasa menyembelih kurban di tempat shalat."[2240]

*Qiyâs*nya ialah, dikarenakan berkurban itu ibadah untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan binatang, maka jenis yang terbaik untuk disembelih dalam hal ini ialah jenis binatang yang terbaik untuk disembelih guna membayar *dam.*

Imam Syafi'i memperkuat pendapatnya berdasarkan sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang bersifat umum,

مَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الْأُوْلَى فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَدَنَةً،
وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَقَرَةً،
وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّالِثَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ كَبْشًا

"Barangsiapa berangkat (untuk shalat Jum'at) *waktu yang pertama,* maka seolah-olah ia berkurban seekor unta. Barangsiapa berangkat pada *waktu kedua,* maka seolah-olah ia berkurban seekor sapi. Dan barangsiapa berangkat pada *waktu ketiga,* maka seolah-olah ia berkurban seekor kambing..."[2241]

2238 Menurut ulama-ulama mazhab Maliki, yang utama ialah berkurban kambing kibasy, lalu sapi, kemudian unta.
Menurut ulama-ulama dari mazhab Hanafi, mazhab Syafi'i, dan mazhab Hanbali, yang paling utama ialah berkurban unta, lalu sapi, lalu kambing. Ini pendapat Asyhab, Ibnu Sya'ban, dan mayoritas ulama.
Sesungguhnya hadis-hadis yang diriwayatkan dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* semuanya menunjukkan bahwa beliau biasa berkurban kambing kibasy. Diantaranya ialah hadis Anas *radhiyallahu 'anhu, "Sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam berkurban dua ekor kibasy berwarna belang."*
Ini menunjukkan bahwa yang paling utama ialah berkurban kibasy, karena kualitas dagingnya sangat bagus. Tetapi kalau berdasarkan *qiyâs*, maka berkurban yang paling utama ialah unta, lalu sapi, lalu kambing. Mereka juga berpedoman pada sabda Nabi *shallallahu alaihi wa sallam, "Barangsiapa yang berangkat pada waktu yang pertama, seolah-olah ia berkurban seekor unta. Dan barangsiapa yang berangkat pada waktu ketiga, seolah-olah ia berkurban seekor kibasy."* Alasan lain, karena unta itu banyak dagingnya.
Imam Syafi'i dan mayoritas ulama mengartikan hadis yang bersifat umum tersebut pada setiap kurban. Sementara Imam Malik mengartikannya pada kurban unta saja.
Mayoritas ulama menyanggah bahwa hadis Anas ini adalah untuk menerangkan kebolehan, atau barangkali saat itu tidak mudah untuk mendapatkan unta dan sapi. *Wallâhu a'lam.* Lihat, *Syarah Muslim Li an-Nawawî* XIII/118, *Qawânîn al-Ahkâm asy-Syar'iyyah,* hal. 198, *al-Majmû'* VIII/298, dan *al-Mughnî* VIII/622.

2239 Diriwayatkian oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Anas, Jabir, dan Aisyah.

2240 Diriwayatkian oleh Bukhâri dan *Ashhâb as-Sunan,* kecuali at-Tirmidzi.

2241 Diriwayatkan oleh Jama'ah, kecuali Ibnu Majah. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* II/270.

Jadi, dalam hal ini yang dijadikan ukuran ialah nilai binatangnya. Kata Imam Malik, urutan dalam hadits tadi khusus berlaku untuk binatang yang disembelih sebagai *dam*, supaya tidak terjadi pertentangan dengan hadits lain, dan itulah solusi yang terbaik. Boleh jadi perselisihan para ulama tersebut karena alasan lain, yaitu apakah kurban kambing kibas yang disembelih oleh nabi Ibrahim untuk menebus putranya Ismail itu merupakan sunat yang masih tetap berlaku sampai sekarang sesungguhnya itu merupakan kurban, dan itulah makna firman Allah *Ta'âla* surat Ash-Shaffat ayat 78, "*Dan Kami abadikan untuk Ibrahim itu (pujian yang baik) di kalangan orang-orang yang datang kemudian.*"

Para ulama yang mengacu pada kisah nabi Ibrahim tersebut, maka mereka mengatakan, bahwa kambing kibas adalah jenis binatang kurban yang paling utama. Sementara para ulama yang menganggap bahwa itu bukan sunat yang masih berlaku sampai sekarang, maka mereka tidak punya dalil bahwa kambing kibas adalah jenis binatang kurban yang paling utama. Sementara ada riwayat yang menyatakan bahwa sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berkurban dengan kambing sekaligus dengan unta.

Kalau demikian, maka yang lebih tepat ialah pendapat Imam Syafi'i. Semua ulama sepakat bahwa tidak boleh berkurban dengan selain kambing, sapi, dan unta. Kecuali al-Hasan bin Shalih yang memperbolehkan berkurban dengan banteng untuk jatah tujuh orang, dan dengan seekor kijang untuk jatah satu orang.

B. MENGHINDARI BINATANG KURBAN YANG CACAT

Para ulama sepakat untuk menghindari binatang kurban yang pincang, yang tidak sehat, yang kurus, dan yang tidak bersumsum tulangnya. Hal ini berdasarkan hadits al-Barra' bin Azib, "Sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* ditanya tentang binatang kurban yang harus dihindari. Sambil memberi isyarat dengan tangan beliau menjawab, "Empat." -al-Barra' juga memberi isyarat dengan tangannya seraya berkata, "Tanganku lebih pendek daripada tangan Rasulullah"- yaitu binatang yang jelas pincang, binatang yang jelas juling sebelah matanya, binatang yang jelas sakit, dan binatang yang jelas kurus tanpa sumsum di tulangnya."[2242]

Demikian pula mereka sepakat, jika empat cacat tersebut hanya ringan saja, hal itu masih bisa ditolerir. Yang mereka perselisihkan ada dua. *Pertama,* cacat-cacat yang lebih parah daripada yang telah ditentukan dalam hadits tadi. Contohnya seperti buta kedua mata dan patah kaki. Kedua, cacat-cacat yang sama dengan yang telah ditentukan dalam hadits tadi, dan bisa mengurangi kualitasnya, misalnya cacat pada telinga, mata, ekor, gigi, dan pada bagian-bagian tubuh lainnya yang tidak ringan.

Tentang cacat-cacat yang pertama, mayoritas ulama berpendapat hal itu harus dihindari. Tetapi menurut ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, diperbolehkan.

Pangkal perbedaan pendapat tersebut bertolak dari pertanyaan, apakah lafal dalam hadits tadi bersifat khusus yang berlaku untuk yang khusus pula, atau bersifat khusus yang berlaku untuk yang umum? Ulama-ulama yang cenderung pada pilihan pertama sehingga karenanya cacat tersebut perlu disebutkan satu persatu, mereka mengatakan bahwa hanya empat jenis cacat itu saja yang dilarang. Sebaliknya ulama-ulama yang yang cenderung pada yang kedua, mereka mengatakan bahwa jenis cacat yang

2242 Diriwayatkan oleh Abu Dawud, an-Nasa'i, Ahmad, dan Bukhâri. Hadis ini juga diriwayatkan dengan berbagai versi riwayat bersumber dari al-Barra' bin Azib. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/122.

disebutkan dalam hadits tadi adalah batas minimal, apalagi kalau cacatnya lebih parah.

Dan tentang cacat-cacat jenis yang kedua, para ulama berselisih dalam tiga pendapat. *Pertama,* terlarang. Inilah pendapat yang populer di kalangan mazhab Maliki, sebagaimana yang disebutkan dalam kitab-kitab yang terkenal. *Kedua,* sebaiknya dihindari, meskipun tidak terlarang. Inilah pendapat Ibnu Qasshar, Ibnu al-Jallab, dan beberapa ulama Baghdad murid-murid Imam Malik. *Ketiga,* tidak terlarang dan tidak dianjurkan untuk dihindari. Inilah pendapat ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri.

Ada dua sebab lain yang menjadi latar belakang timbulnya perbedaan pendapat di kalangan para ulama tersebut dalam masalah ini. *Pertama,* ada beda pemahaman terhadap hadits yang telah dikemukakan tadi. *Kedua,* ada pertentangan beberapa hadits dalam bab ini. Ulama-ulama yang menganggap hadits yang telah dikemukakan tadi sebagai dalil khusus yang juga diberlakukan untuk yang khusus, mereka mengatakan, bahwa hanya empat jenis cacat tersebut saja yang terlarang. Selain itu tidak terlarang, terlepas apakah cacatnya sama seperti yang ditentukan atau yang lebih parah. Sementara ulama-ulama yang menganggapnya sebagai dalil khusus yang diberlakukan untuk yang umum, pendapat mereka beragam. Menurut mereka yang menganggap itu hanya merupakan batas minimal saja dan bukan sebagai ketentuan, cacat yang lebih parah justru lebih terlarang. Tetapi jika bentuk cacatnya berbeda dari empat jenis cacat yang disebutkan dalam hadits dan nilainya sama, itu tidak terlarang. Hanya saja sebaiknya dihindari. Dan ulama-ulama yang menganggap hal itu sebagai ketentuan atau peringatan, mereka mengatakan bahwa cacat-cacat yang sama seperti yang ditentukan dalam hadits tersebut termasuk juga yang terlarang, apalagi cacat yang lebih parah. Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya bahwa salah satu sebab yang menjadi latar belakang timbulnya perbedaan para ulama dalam masalah ini, ialah tentang makna lafal dalam hadits yang bisa diartikan khusus dan bisa diartikan umum. Menurut pendapat Imam Malik, kemutlakan lafal hadits tersebut meliputi cacat yang yang telah disebutkan, yaitu cacat lain yang senilai, dan yang lebih parah.

Dan sebab yang kedua ialah, bahwa di antara hadits-hadits al-Hasan yang dikemukakan dalam bahasan ini ada dua hadits yang terkesan bertentangan. An-Nasa'i meriwayatkan sebuah hadits yang bersumber dari Abu Burdah, ia berkata, "Wahai Rasulullah, aku tidak suka berkurban dengan binatang yang ada cacat pada tanduk dan telingnya." Beliau bersabda kepadanya, "Tinggalkan saja binatang kurban yang tidak kamu sukai, dan jangan kamu mengharamkannya atas orang lain."[2243]

An-Nasa'i juga meriwayatkan hadits yang bersumber dari Ali bin Abu Thalib, ia berkata, "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh kami untuk memilih binatang kurban yang mata dan telinganya baik. Beliau tidak pernah berkurban binatang yang telinganya sobek, yang daun telinganya berlubang, yang daun telinganya terpotong, dan yang ekornya putus."[2244]

Ulama-ulama yang mengunggulkan hadits Abu Burdah mengatakan, bahwa yang wajib dihindari hanya empat jenis carat seperti yang disebutkan dalam hadits di atas, atau jenis ca-

2243 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam *Sunan Abî Dâwûd*. Lihat, *Sunan Abî Dawûd Ma'a 'Aun al-Ma'bûd* II/506. Ini adalah bagian dari hadis al-Barra' bin Azib, ia bercerita, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berdiri seraya bersabda, *"Ada empat binatang yang tidak boleh disembelih sebagai kurban; yakni..."*
Jadi, hadis ini bersumber dari Al Barra' bin Azib, bukan dari Abu Burdah seperti yang dikatakan oleh penulis.

2244 Diriwayatkan oleh Imam lima, dan dinilai *shahîh* oleh at-Tirmidzi, bersumber dari Ali. Lihat, *Nail al-Authâr* V/125, dan *Sunan Abî Dawûd Ma'a 'Aun al-Ma'bûd* VII/508. Diriwayatkan oleh al-Bazzar, Ibnu Hibban, al-Hakim, dan al-Baihaqi. Tetapi dinilai mengandung *'illat* oleh ad-Daruquthni, dan redaksinya sama seperti yang telah kami kemukakan tadi. Lihat, *Nail al-Authâr* V/125.

cat yang lebih parah. Ulama-ulama yang mengkompromikan antara hadits Abu Burdah dan hadits Ali bin Abu Thalib mengatakan bahwa cacat yang dijelaskan dalam hadits Abu Burdah adalah cacat yang hanya ringan dan tidak menonjol. Sedangkan cacat yang dimaksud dalam hadits Ali Abu Thalib adalah cacat yang cukup berat sehingga bisa disamakan dengan empat jenih cacat yang telah disebutkan dalam hadits di atas. Itulah sebabnya ulama-ulama yang berpendapat seperti ini membuat ketentuan atau standar cacat pada anggota tubuh binatang kurban. Sebagian ulama ada yang berpendapat, yaitu yang cacat pada telinga, ekor, gigi, dan puting susunya. Dan sebagian mereka juga ada yang berpendapat, yakni jika yang hilang ada sepertiganya. Menurut Imam Malik, tanduk yang putus tidak termasuk. Kecuali jika sampai berdarah, maka termasuk yang sakit.[2245] Mayoritas ulama sepakat, bahwa binatang yang jelas sakit dilarang untuk disembelih sebagai kurban.

Abu Dawud meriwayatkan sebuah hadits yang menyatakan, bahwa sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* melarang berkurban binatang yang rusak telinganya."[2246]

Para ulama berselisih pendapat tentang hewan yang sejak lahir tidak memiliki sepasang telinga.

Kata Imam Malik dan Imam Syafi'i, tidak boleh. Tetapi kata Imam Abu Hanifah, boleh. Sama seperti binatang yang sejak lahir telinganya terlipat.

Para ulama sepakat, bahwa binatang yang seluruh atau sebagian besar telinganya putus merupakan cacat yang serius.[2247] Semua perbedaan pendapat ini kembali lagi pada apa yang telah penulis kemukakan sebelumnya.

Para ulama berbeda pendapat tentang binatang yang ekornya putus.

Menurut sebagian ulama, boleh. Hal ini berdasarkan hadits Jabir al-Ju'fi, dari Muhammad bin Qarzhah, dari Abu Sa'id al-Kudri, sesungguhnya ia berkata,

اِشْتَرَيْتُ كَبْشًا لِأُضَحِّيَ بِهِ، فَأَكَلَ الذِّئْبُ ذَنَبَهُ، فَسَأَلْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: ضَحِّ بِهِ

"Aku membeli seekor kambing kibas untuk aku gunakan sebagai kurban, lalu ekornya dimakan oleh serigala. Aku tanyakan itu kepada Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Beliau bersabda, "Berkurbanlah dengannya."[2248]

Menurut sebagian besar ulama ahli hadits, riwayat dari Jabir al-Ja'fi tersebut tidak bisa di-

---

2245 Lihat, *al-Kâfî* I/265.

2246 Diriwayatkan oleh Imam lima, dan dinilai *shahîh* oleh at-Tirmidzi, bersumber dari Ali.
Kata asy-Syaukani, hadis ini sebagai dalil (bukti) bahwa tidak boleh berkurban dengan binatang yang telinga dan tanduknya rusak. Kata Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i, dan sebagian besar ulama yang lain, boleh berkurban dengan binatang yang tanduknya pecah. Imam Malik menganggapnya makruh kalau sampai berdarah, karena itu termasuk aib. Lihat, *Nail al-Authâr* V/122.

2247 Menurut Imam Ahmad, Ibrahim an-Nakha'i, Abu Yusuf, dan Muhammad, hal itu menghalangi keabsahan berkurban. Tetapi menurut Imam Syafi'i, tidak apa-apa. Pendapat yang sama dikutip dari Ali, Ammar, Ibnu al-Musayyab, dan al-Hasan. Kata Imam Malik, tidak sah kalau tanduknya berdarah. Begitu pula sebaliknya. Kata Atha' dan Imam Malik, tidak sah kalau seluruh tanduknya hilang. Tetapi kalau yang hilang hanya sedikit, hukumnya sah. Lihat, *al-Mughnî* VIII/629.

2248 Diriwayatkan oleh Ahmad, Ibnu Majah, dan al-Baihaqi bersumber dari Abu Sa'id al-Khudri.
Kata asy-Syaukani, di dalam *isnâd*nya terdapat nama Jabir al-Ju'fi, seorang perawi yang sangat *dha'îf*. Dan juga terdapat nama Muhammad bin Qaradhah yang disebutkan dalam *at-Talkhîsh* adalah seorang perawi yang tidak dikenal, dan yang disebutikan dalam *at-Taqrîb* adalah seorang perawi yang tidak diketahui identitasnya. Tetapi ada yang mengatakan, ia adalah seorang perawi yang dianggap *tsiqat* oleh Ibnu Hibban. Juga ada yang mengatakan, ia tidak pernah mendengar dari Abu Sa'id. Kata al-Baihaqi, hadis ini diriwayatkan oleh Hammad bin Salamah dari al-Hajjaj bin Arthat dari Athiyah dari Abu Sa'id, *"Sesungguhnya seseorang bertanya kepada Nabi shallallahu alaihi wa sallam tentang seekor kambing yang ekornya putus, apakah boleh digunakan untuk berkurban?"* Beliau bersabda, *"Berkurbanlah dengannya."* Al-Hajjaj bin Arthat adalah seorang perawi yang *dha'îf*. Lihat, *Nail al-Authâr* V/124.

jadikan sebagai argumen. Bahkan ada sebagian mereka yang menolaknya, berdasarkan hadits Ali yang telah dikemukakan tadi.

C. USIA YANG DISYARATKAN UNTUK BINATANG KURBAN

Sesungguhnya para ulama sepakat tidak memperbolehkan anak kambing yang bukan termasuk jenis domba, kecuali yang telah berusia dua tahun ke atas. Hal ini berdasarkan perintah Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* kepada Abu Burdah untuk mengulangi, "Itu cukup untukmu, tetapi anak kambing yang belum termasuk domba itu tidak cukup untuk orang selainmu."[2249]

Para ulama berbeda pendapat tentang anak domba yang baru berusia setahun atau lebih.

Menurut mayoritas ulama, boleh. Tetapi menurut sebagian ulama yang lain, minimal kambing yang telah berusia dua tahun.[2250]

Silang pendapat ini bersumber dari hadits-adis yang bermakna umum dan yang bermakna khusus. Yang khusus ialah hadits yang bersumber dari Jabir, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

لَا تَذْبَحُوْا إِلَّا مُسِنَّةً إِلَّا أَنْ يَعْسُرَ عَلَيْكُمْ فَتَذْبَحُوْا جَذَعَةً مِنَ الضَّأْنِ

"Janganlah kamu menyembelih (kurban) kecuali kambing yang telah berusia dua tahun. Jika kalian kesulitan, sembelihlah (kurban) berupa anak domba."[2251] Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim.

Dan yang umum ialah hadits bersumber dari Abu Burdah bin Nayyar yang diriwayatkan oleh Muslim, yaitu sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam, "... dan tidak cukup kurban seekor anak domba untuk orang selainmu."*

Ulama-ulama yang lebih mengunggulkan hadits yang umum ini atas hadits yang khusus, yaitu pendapat Abu Muhammad bin Hazm dalam masalah ini, karena mereka mengklaim bahwa menurut para ulama ahli hadits, Abu Zubair adalah seorang perawi yang biasa meriwayatkan hadits *mudallas* dan hadits *mu'an'an*. Tetapi hadits Abu Burdah tidak mengandung cacat atau *illat*. Ada pun ulama-ulama yang lebih mengunggulkan hadits yang khusus atas

---

Kata asy-Syaukani, hadis ini sebagai dalil bahwa hilangnya ekor itu bukan cacat pada binatang kurban, seperti yang juga ditunjukkan oleh riwayat al-Baihaqi tadi. Sementara ulama-ulama dari mazhab al-Hadi dan Imam Yahya berpendapat sebaliknya. Mereka meng*qiyâs*kannya dengan hilangnya telinga dan tanduk. Tetapi ini *qiyâs* yang keliru. Lihat, *Nail al-Authâr* V/134. Kata Ibnu Qudamah, tidak sah binatang kurban yang buta, karena disamakan dengan binatang yang pincang. Sah hukumnya berkorban dengan binatang yang sudah hilang sepasang buah pelirnya. Ini pendapat al-Hasan, Atha', asy-Syu'bi, Ibrahim an-Nakha'i, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Abu Tsaur. Ini juga pendapat Imam Ahmad. Setahu kami, tidak ada ulama yang berpendapat berbeda dengan mereka. Lihat, *al-Mughnî* VIII/625.

Sah berkurban dengan binatang yang belum tumbuh tanduknya, yang kecil telinganya, dan yang tidak punya ekor. Di antara yang berpendapat seperti ini ialah Ibnu Umar, Sa'id bin al-Musayyab, Sa'id bin Jubair, Ibrahim an-Nakha'i, dan al-Hakam. Imam Ahmad juga berpendapat sama. Tetapi al-Laits menganggapnya makruh. Lihat, *al-Mughnî* VIII/626.

2249 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim. Lihat, *Nail al-Authâr* V/128, dan *Syarah Muslim Li an-Nawawî* XII/114.

2250 Mayoritas ulama memperbolehkan berkurban anak domba. Ini pendapat Imam Malik, al-Laits, Imam Syafi'i, Abu Ubaid, Abu Tsaur, dan Imam Ahmad. Sedangkan Ibnu Umar dan az-Zuhri tidak memperbolehkannya. Bahkan Atha' dan al-Auza'i tidak memperbolehkan berkurban dengan anak domba dari semua jenis, berdasarkan hadis Mujasyi' bin Sulaim, ia berkata, aku pernah mendengar Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Sesungguhnya anak domba tidak boleh dijadikan kurban."* Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan an-Nasa`i. Lihat, *al-Mughnî* VIII/623.

2251 Diriwayatkan oleh jama'ah, kecuali Bukhâri dan at-Tirmidzi, bersumber dari Jabir. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/128.

Kata asy-Syaukani, yang sudah berusia dua tahun ini berlaku untuk unta, sapi, dan kambing. Ini penegasan bahwa anak domba tidak boleh dijadikan kurban, kecuali jika seseorang kesulitan mencari yang telah berusia dua tahun, sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Umar dan az-Zuhri. Kata para ulama, seperti yang dikutip oleh an-Nawawi, boleh berkurban anak domba, meskipun ada yang lainnya atau tidak. Menurut mereka, apa yang dikemukakan dalam hadis tadi adalah anjuran, bukan kewajiban.

Dengan kata lain Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Kalian dianjurkan supaya berkurban kambing yang berusia dua tahun. Jika kalian tidak sanggup, boleh juga dengan anak domba."* Jadi, bukan melarang berkurban dengan anak domba. Lihat, *Nail al-Authâr* V/129.

hadits yang umum berdasarkan yang populer di kalangan mayoritas ulama ahli *ushûl*, karena mereka mengecualikan anak domba yang telah ditentukan dalam hadits tadi dari yang umum. Hadits ini dinilai *shaḥîḥ* oleh Abu Bakar bin Shafur. la tidak setuju dengan Abu Muhammad bin Hazm yang mencela Abu Zubair. Katanya, saya kira itu sikap yang keliru.[2252]

D. JUMLAH BINATANG KURBAN YANG CUKUP BAGI ORANG-ORANG YANG BERKURBAN

Para ulama berselisih pendapat tentang hal itu. Menurut Imam Malik, seseorang boleh berkurban seekor kambing kibas atau seekor sapi atau seekor unta untuk dirinya sendiri dan keluarganya yang berdasarkan aturan syariat nafkah mereka menjadi tanggungannya. Demikian pula yang berlaku untuk binatang kurban yang disembelih dalam pelaksanaan ibadah haji. Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, dan beberapa ulama lainnya memperbolehkan seseorang menyembelih seekor unta atau seekor sapi untuk tujuh orang, baik untuk berkurban atau untuk sembelihan dalam pelaksanaan ibadah haji. Para ulama sepakat, seekor kambing kibas hanya untuk satu orang. Tetapi pendapat yang dikutip dari Imam Malik menyatakan bahwa seseorang boleh menyembelih seekor kambing kibas untuk dirinya sendiri dan juga keluarganya, asalkan tidak secara gotong-royong melainkan membelinya sendiri-sendiri.[2253] Hal itu berdasarkan hadits Aisyah, sesungguhnya ia bercerita,

كُنَّا بِمِنًى فَدَخَلَ عَلَيْنَا بِلَحْمِ بَقَرٍ، فَقُلْنَا مَا هُوَ؟ فَقَالُوا: ضَحَّى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَزْوَاجِهِ

Ketika kami sedang berada di Mina, kami mendapatkan kiriman daging sapi. Kami bertanya, "Apa ini?" Para sahabat menjawab, "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berkurban untuk istri-istrinya."[2254]

Dalam hal ini Imam Abu Hanifah dan ats-Tsauri punya pendapat yang berbeda. Kata me-

---

2252 Lihat, *al-Muḥalla* VIII/19.

2253 Boleh seekor unta untuk tujuh orang. Demikian pula seekor sapi. Ini pendapat seluruh ulama yang juga dikutip dari Ali, Ibnu Umar, Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, dan Aisyah *radhiyallahu 'anha*. Dan juga pendapat yang dianut oleh Atha', Thawus, Salim, al-Hasan, Amr bin Dinar, ats-Tsauri, al-Auza'i, Imam Syafi'i, Abu Tsaur, dan Imam Ahmad. Tetapi menurut Umar, tidak boleh. Pendapat yang sama dikutip dari Imam Malik. Lihat, *al-Mughnî* VIII/620.
Kata Ibnu Qudamah, tidak apa-apa seseorang menyembelih seekor kambing atau seekor sapi atau seekor unta sekeluarganya. Ini pendapat Imam Ahmad yang dianut oleh Imam Malik, al-Laits, al-Auza'i, dan Ishak. Dan juga pendapat yang dikutip dari Ibnu Umar dan Abu Hurairah. Kata Shalih, aku pernah bertanya kepada ayahku, *"Bolehkah berkurban seekor kambing untuk serumah?"* la menjawab, *"Boleh. Tidak mengapa. Soalnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam pernah menyembelih dua ekor kibasy. Setelah menyembelih yang satu beliau berdo'a, 'Dengan menyebut nama Allah. Ya Allah, ini atas nama Muhammad dan keluarganya.' Dan setelah menyembelih yang satunya lagi, beliau berdo'a, 'Dengan menyebut nama Allah. Ya Allah, ini dari-Mu dan untuk-Mu atas nama umatku yang mengesakan-Mu.'"*
Diriwayatkan sesungguhnya ketika Abu Hurairah hendak menyembelih seekor kambing, tiba-tiba muncul putrinya dan bertanya, *"Juga atas namaku?"* la menjawab, *"Ya. Dan atas namamu."*
Tetapi ats-Tsauri dan Imam Abu Hanifah menganggapnya makruh, karena seekor kambing itu hanya cukup untuk berkurban satu orang saja. Tidak boleh untuk dua orang. Lihat, *al-Mughnî* VIII/620, dan lihat, *ar-Raudhah* III/198.
Dengan demikian jelas bahwa apa yang dikatakan oleh penulis, *"Para ulama sepakat bahwa seekor kibasy hanya cukup untuk berkurban satu orang saja"*, adalah tidak benar.

2254 Diriwayatkan boleh Bukhâri dan Muslim.
Ulama yang memperbolehkan berkurban seekor kambing untuk sekeluarga juga berpedoman pada hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah, at-Tirmidzi yang menilainya *shaḥîḥ*, dan Imam Malik bersumber dari Atha' bin Yassar, ia berkata, *"Aku bertanya kepada Abu Ayyub al-Anshari tentang bagaimana berkurban yang berlaku di tengah-tengah Anda di zaman Rasulullah?"* la menjawab, *"Pada zaman itu Nabi shallallahu alaihi wa sallam berkurban seekor kambing untuk dirinya sendiri dan anggota keluarganya. Mereka memakannya sendiri juga diberikan kepada orang lain, sehingga mereka merasa bangga."* Dan juga berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari asy-Syu'bi dari Abu Sarihah, ia berkata, *"Aku dibawa keluargaku ke Jafa' setelah aku sudah agak besar. Mereka berkurban seekor dan dua ekor kambing. Tetapi sekarang tetangga-tetangga kami kikir kepada kami."* Kata asy-Syaukani, *isnâd* hadis ini *shaḥîḥ*. Lihat, *Nail al-Authâr* V/115, dan *al-Muwatha'* II/186.

reka, berkurban seekor kambing untuk tujuh orang itu bukan masalah tidak cukup, tetapi makruh.

Silang pendapat tersebut karena ada pertentangan antara hukum asal dengan *qiyâs* yang didasarkan pada hadits yang menerangkan tentang binatang sembelihan terkait pelaksanaan ibadah haji. Menurut ketentuan *hukum asal*, seekor binatang kurban adalah untuk satu orang. Itulah sebabnya mereka sepakat melarang berkurban seekor kambing untuk beberapa orang. Kenapa penulis katakan bahwa seekor binatang kurban adalah untuk satu orang, karena perintah berkurban tidak boleh berupa potongan-potongan, tetapi harus utuh. Sebab kalau tidak utuh maka tidak bisa disebut kurban, kecuali jika ada dalil syar'i yang menunjukkan atas hal itu.

Hadits yang dibuat dasar oleh *qiyâs* yang kontra dengan hukum asal ini ialah hadits yang diriwayatkan dari Jabir, sesungguhnya ia berkata,

نَحَرْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ الْحُدَيْبِيَّةِ الْبَدَنَةَ عَنْ سَبْعٍ

"Pada tahun Hudaibiyah kami bersama Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* berkurban seekor unta untuk tujuh orang."

Dalam riwayat lain disebutkan:

سَنَّ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْبَدَنَةَ عَنْ سَبْعٍ وَالْبَقَرَةَ عَنْ سَبْعَةٍ

"Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menganjurkan berkurban seekor unta untuk tujuh orang, dan seekor sapi juga untuk tujuh orang."[2255]

Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah menyamakan binatang yang disembelih untuk kurban dengan binatang yang disembelih terkait dengan pelaksanaan ibadah haji.

Imam Malik cenderung lebih mengunggulkan hukum asal daripada *qiyâs* yang didasarkan pada hadits tadi. Ia menganggap hadits Jabir mengandung *illat*, karena peristiwa itu terjadi ketika orang-orang musyrik bersama-sama menghalangi Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* pergi ke *Baitullâh*." Menurutnya, menyembelih binatang bagi orang yang hajinya terhalang itu bukan wajib, melainkan sunat. Jadi, boleh dilakukan secara berombongan. Yang dilarang berombongan ialah yang wajib. Tetapi ini berdasarkan pendapat yang menyatakan bahwa berkurban itu tidak wajib. Ibnu al-Qasim mengutip pendapat dari Imam Malik yang melarang berkurban untuk lebih dari satu orang, baik kurban sunat maupun kurban wajib. Ini berarti Imam Malik menolak hadits yang bertentangan dengan *hukum asal* yang menetapkan kalau seekor binatang adalah untuk satu orang.

Para ulama sepakat, seekor sapi atau seekor unta boleh untuk lebih dari tujuh orang, walaupun ada hadits dari Rafi' bin Khudaij dari Ibnu Abbas dan lainnya yang memperbolehkan berkurban seekor unta untuk sepuluh orang.[2256]

2255 Diriwayatkan oleh Muslim dalam *Shahîh Muslim*.

2256 Redaksi hadis dari Ibnu Abbas ialah, *"Kami sedang bersama Nabi shallallahu alaihi wa sallam dalam bepergian. Ketika tiba hari raya adha, kami menyembelih seekor sapi untuk kurban tujuh orang, dan seekor unta untuk kurban sepuluh orang."* Diriwayatkan oleh Imam lima, kecuali Abu Dawud. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/1115.
Kata asy-Syaukani, ath-Thahawi dan Ibnu Rusyd mengklaim ada kesepakatan para ulama bahwa seekor sapi itu untuk tujuh orang, dan seekor unta juga untuk tujuh orang. Tetapi klaim mereka ini disanggah, karena yang populer masalah ini justru menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan mereka, seperti yang dikutip oleh at-Tirmidzi dalam *Sunan at-Tirmidzî* dari Ishak bin Rahawaih. Demikian pula yang disebutkan dalam *Fath al-Bârî*. Katanya, ini adalah salah satu di antara dua versi riwayat Sa'id bin al-Musayyab yang dikemukakan dan dijadikan sebagai *hujjah* oleh Ibnu Khuzaimah dalam kitabnya *Shahîh Ibni Khuzaimah*. Dalam masalah ini Ibnu Hazm berpedoman pada hadis Abu Rafi', seperti yang disebutkan dalam al-Bahr dari al-Itrah dan Zufar. Mereka juga berpedoman pada hadis Ibnu Abbas kedua yang disebutkan tadi. Tetapi juga disanggah, karena konteksnya dianggap berbeda. Demikian pula dengan hadis Abu Rafi' yang mereka jadikan pedoman.

Kata ath-Thahawi, kesepakatan para ulama tersebut merupakan dalil atau bukti bahwa hadits-hadits tersebut tidak *shahîh*. Imam Malik yang memperbolehkan berkurban seekor sapi atau seekor unta untuk seseorang berikut keluargannya, karena ia berpedoman pada hadits yang ia riwayatkan dari Ibnu Syihab, sesungguhnya ia berkata, "Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* biasa berkurban seekor unta atau seekor sapi untuk keluarganya."[2257] Imam Malik berbeda dengan ulama lain dalam mengartikan berkurban secara gabungan. Kesepakatan para ulama berlaku dalam masalah berkurban secara kolektif bersama orang lain. Jadi, dalam hal ini gabungan sekeluarga harus di*qiyâs*kan dengan gabungan bersama orang lain. Ia menggunakan hadits tadi sebagai dasar *qiyâs* antara berkurban secara umum dengan kurban yang terkait dengan pelaksanaan ibadah haji. Alhasil, sebenarnya perselisihan para ulama dalam masalah ini kembali lagi pada pertentangan antara *qiyâs-qiyâs* dalam pembahasan ini.

III. TENTANG HUKUM-HUKUM SEMBELIHAN

Yang terkait dengan masalah berkurban ialah soal waktu dan sembelihan kurban.

A. WAKTU KURBAN

Perihal waktu, para ulama berselisih pandapat dalam tiga hal yaitu tentang batas awalnya, tentang batas akhirnya, dan tentang malam hari yang ada di sela-selanya.

1. Batas Awalnya

Perihal batas awalnya, mereka sepakat bahwa menyembelih kurban sebelum shalat *'îdul adhâ* tidak diperbolehkan. Hal itu berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam:*

مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَإِنَّمَا هِيَ شَاةُ لَحْمٍ

"Barangsiapa menyembelih kurban sebelum shalat ('îdul adhâ), maka itu hanya menjadi daging biasa."[2258] Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh orang yang melakukan hal itu untuk mengulang.

Dan juga berdasarkan sabda beliau, "Yang pertama kali akan kami lakukan pada hari ini ialah kami akan shalat kemudian menyembelih kurban."[2259]

Dan juga berdasarkan hadits-hadits lain yang senada.

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang menyembelih kurban sebelum Imam dan sesudah shalat *'îdul adhâ*. Menurut Imam Malik, seseorang tidak boleh menyembelih kurbannya mendahului sang Imam. Menurut Imam Abu Hanifah dan ats-Tsauri, boleh menyembelih kurban setelah shalat *'îdul adhâ*, dan sebelum sang Imam menyembelih.[2260]

Berdasarkan keterangan beberapa hadis, boleh bersekutu pada seekor binatang. Ini pendapat mayoritas ulama, tanpa membedakan apakah status orang-orang yang bersekutu sedang melakukan kurban wajib atau sunat, atau sebagian wajib dan sebagian sunat. Kata Imam Abu Hanifah, dalam hal ini disyaratkan mereka semua harus punya niat untuk mendekatkan diri kepada Allah. Pendapat yang sama dikutip dari Zufar. Katanya, motif atau tujuan mereka harus sama. Kata Dawud, hal itu boleh dalam kurban sunat, bukan wajib. Tetapi kata Imam Malik, tidak boleh secara mutlak, sebagaimana yang dikutip dari Ibnu Umar. Lihat, *Nail al-Authâr* V/116.

2257 Diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *al-Muwatha`* II/486.

2258 Ini hadis *shahîh* dari Abu Burdah yang diriwayatkan oleh Muslim dan Ibnu Hibban. Lihat, *Shahîh Muslim bi Syarh an-Nawawî* XII/112. Hadis Anas diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim, ia berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Barangsiapa yang menyembelih kurban sebelum shalat 'id, hendaklah ia mengulanginya."* Lihat, *Shahîh Muslim bi Syarh an-Nawawî* XII/112.

2259 Ini bagian dari hadis Al Barra' bin Azib yang diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim.

2260 Lihat, asy-Syarh *ash-Shaghîr* I/99 untuk pendapat Imam Malik. Kata Imam Abu Hanifah, bagi penduduk kota, waktunya menyembelih ialah setelah Imam shalat. Ada pun bagi penduduk desa, waktunya ialah setelah terbit fajar kedua pada hari pertama di antara hari-hari *nahr*. Lihat, *Hâsyiyah Ibni Âbidîn* VI/318. Kata Imam Syafi'i, waktunya ialah ketika terbit matahari sampai kira-kira shalat *îd* dan khutbah. Tetapi jika misalnya disembelih sesudahnya, hukumnya boleh, baik Imam sudah shalat atau belum, dan baik orang menyembelih ikut shalat *îd* atau tidak. Ini berlaku sama antara penduduk desa dan penduduk kota, baik sang Imam sudah menyembelih binatang kurbannya atau belum, baik orang yang menyembelih sebagi musafir atau tidak. Inilah pendapat Dawud dan Ibnu al-Mundzir. Lihat, *Syarah Muslim bi Syarh an-Nawawî* XII/110.

Silang pendapat tersebut disebabkan oleh beragamnya beberapa hadits tentang masalah ini. Disebutkan dalam sebuah riwayat:

أَنَّهُ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَأَمَرَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُعِيْدَ الذَّبْحَ

"Sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruh orang yang menyembelih kurban sebelum shalat *'îdul adhâ* untuk mengulangi penyembelihannya."

Dalam riwayat lain disebutkan:

أَنَّهُ ذَبَحَ قَبْلَ ذَبْحِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَرَهُ بِالْإِعَادَةِ

"Beliau menyuruh orang yang menyembelih kurban sebelum Imam menyembelih supaya mengulangi." Muslim juga meriwayatkan hadits senada.

Ulama-ulama yang menganggap dua hadits di atas sebagai dua ketentuan, mereka mengatakan bahwa tidak boleh menyembelih kurban mendahului sang Imam. Sebaliknya ulama-ulama yang menganggap dua hadits di atas sebagai satu ketentuan, mereka mengatakan bahwa boleh menyembelih kurban mendahului sang Imam, karena yang dimaksud mendahului sembelihan Nabi ialah menyembelih sebelum shalat.

Disebutkan dalam salah satu versi riwayat dalam hadits Abu Burdah bin Nayyar, "Sesungguhnya ia pernah menyembelih kurban sebelum shalat *'îdul adhâ*, lalu Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* menyuruhnya untuk mengulangi."

Dalam versi riwayat yang lain disebutkan. "Sesungguhnya Abu Burdah menyembelih kurban mendahului Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*. Beliau kemudian menyuruhnya agar mengulangi."

Dengan adanya satu masalah yang disinggung dalam dua versi riwayat seperti itu, sebaiknya kedua hadits tersebut berisi satu ketentuan yang sama, yakni bahwa berkurban sebelum shalat *'îdul adhâ* tidak sah, karena hal itu dilakukan sebelum Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* melakukannya. Hal itu sesuai dengan hadits Anas dan hadits-hadits lain yang menyatakan bahwa orang yang menyembelih kurban sebelum shalat *'îdul adhâ* wajib mengulang.

Kalau ada syarat lagi selain syarat harus selesai shalat *'îdul adhâ*, tentu sudah dijelaskan oleh Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam*, karena memang sudah menjadi tugas beliau untuk memberikan penjelasan. Dan karena beliau tidak menjelaskan, berarti syaratnya hanya sesudah shalat *'îdul adhâ*.

Nash hadits Anas tentang kurban ialah, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda pada hari kurban, "Barangsiapa menyembelih kurban sebelum shalat *'îdul adhâ*, hendaklah ia mengulangi."

Dari sini muncul perselisihan lain antara para ulama tentang satu masalah yang tidak ada ketentuan *nash*nya, yakni kalau misalnya di suatu daerah tidak ada Imam, mulai kapan kurban disembelih?

Menurut Imam Malik, mengacu kepada Imam yang ada di daerah lain yang paling dekat.[2261] Menurut Imam Syafi'i, dengan memperkirakan berapa lama pelaksanaan shalat *'îdul*

Kata Imam Ahmad, tidak boleh menyembelih sebelum Imam shalat. Yang boleh ialah sesudahnya, baik si Imam sudah menyembelih kurbannya atau belum, dan ini berlaku untuk penduduk desa dan penduduk kota. Pendapat pilihan dari Imam Ahmad ialah, waktunya yaitu siang hari raya *adha* kira-kira shalat *îd* dan khutbah. Ini juga pendapat al-Kharqi yang juga menjadi pendapat pilihan Ibnu al-Qayyim. Lihat, *al-Mughnî* VIII/636, dan *Zâ'd al-Ma'âd* I/295. Sebenarnya secara logis tidak perlu ada ketentuan yang seketat itu, supaya sejalan dengan toleransi Islam. Soalnya sulit melakukan hal itu dengan tepat. Padahal Allah *Ta'ala* telah berfirman, *"Dan Dia tidak menjadikan atas kamu kesulitan dalam agama."* **(QS. Al Hajj: 78)**. Dan inilah pendapat Imam Syafi'i. *Wallâhu a'lam.*

2261 Lihat, *al-Kâfî* VI/266.

adhâ dan khutbahnya, lalu kurban disembelih di daerah setempat.[2262] Menurut Imam Abu Hanifah, boleh disembelih sesudah fajar di daerah setempat.[2263] Dan menurut sebagian ulama, disembelih sesudah matahari terbit. Di kalangan para ulama sesama murid Imam Malik sendiri terjadi silang pendapat tentang masalah yang lain lagi, yakni jika misalnya sang Imam tidak menyembelih kurban di tempat shalat. Menurut sebagian mereka, sang Imam harus pulang ke rumah dahulu. Menurut sebagian yang lain, ia tidak wajib pulang dahulu ke rumah.[2264]

2. Batas Akhirnya

Tentang batas akhir waktu menyembelih kurban, menurut Imam Malik, batas akhir waktunya ialah pada tanggal tiga belas Dzulhijjah saat matahari terbenam. Jadi, menurutnya, yang dimaksud dengan menyembelih pada hari-hari tertentu ialah pada hari kurban dan dua hari berikutnya. Pendapat ini didukung oleh Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad, dan beberapa ulama lainnya. Sementara menurut Imam Syafi'i dan al-Auza'i, waktu kurban ialah empat hari, yakni hari kurban ditambah tiga hari sesudahnya.[2265] Tetapi ada sebagian ulama yang berpendapat, waktu kurban hanya sehari, yaitu pada *'îdul adhâ* saja. Ini adalah pendapat yang kontroversial. Ada juga pendapat yang mengatakan, batas akhir hari menyembelih kurban ialah sampai selesai bulan *Dzulhijjah*. Ini juga pendapat kontroversial yang tidak ada dasarnya sama sekali. Semua pendapat tersebut dikutip dari ulama-ulama *salaf*.

Ada dua hal yang menimbulkan silang pendapat tersebut:

Pertama, beda penafsiran mereka terhadap kalimat *'pada hari-hari yang telah ditentukan'* yang terdapat dalam firman Allah *Ta'âla* surat al-Hajj ayat 28,

لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَـٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ
أَيَّامٍ مَّعْلُومَـٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ
ٱلْأَنْعَـٰمِ ﴿٢٨﴾

"Supaya mereka menyaksikan berbagai manfaat bagi mereka dan supaya mereka menyebut nama Allah pada hari-hari yang telah ditentukan atas rezki yang Allah telah berikan kepada mereka berupa binatang ternak."

Ada yang mengatakan, yaitu pada hari raya *'îdul adhâ* dan dua hari berikutnya. Inilah

---

2262 Lihat, *ar-Raudhah* II/199. Ini juga pendapat Imam Ahmad yang berlaku bag selain penduduk kota. Lihat, *al-Mughnî* VIII/626.

2263 Lihat, *Tuhfah al-Fuqahâ`* II/116.

2264 Lihat, *al-Kâfî* VI/261.

2265 Menurut Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Ahmad, dan ats-Tsauri, waktunya sampai akhir hari kedua dari hari-hari *tasyrîq*. Jadi, hari-hari *nahr* (berkurban) itu ada tiga; yakni hari *nahr* dan dua hari sesudahnya. Ini pendapat Umar, Ali, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Abu Hurairah, dan Anas. Tetapi kata Imam Ahmad, hari-hari *nahr* itu tiga hari. Ini juga dikutip dari lima orang sahabat Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* tadi selain Anas. Menurut pendapat yang dikutip dari Ali, yakni sampai hari terakhir hari-hari *tasyrîq*. Ini pendapat Imam Syafi'i, Atha', dan al-Hasan. Soalnya diriwayatkan dari Jubair bin Muth'im, sesungguhnya Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, *"Semua hari-hari Mina ialah waktu menyembelih kurban, dan karena sesungguhnya hari-hari itu adalah hari-hari bertakbir dan berbuka."*
Kata Ibnu Sirin, tidak boleh menyembelih kurban kecuali pada hari *nahr* saja yang merupakan hari raya. Jadi, dalam hal ini hanya berlaku satu hari saja, sama seperti zakat fitrah yang hanya berlaku pada hari raya fitri saja. Pendapat Sa'id bin Jubair dan Jabir bin Zaid sama seperti pendapat Ibnu Sirin dalam hal yang berlaku bagi penduduk kota. Sama seperti pendapat Imam Abu Hanifah, Imam Malik, dan Imam Ahmad dalam hal yang berlaku bagi penduduk Mina. Menurut pendapat yang dikutip dari Abu Salamah bin Abdurrahman, dan Atha' bin Yassar, boleh berkurban pada tanggal satu bulan Muharram. Kata Abu Umamah bin sahal bin Hanif, seorang muslim bisa membeli hewan kurban. Setelah digemukkan hingga akhir bulan Dzul Hijjah, ia lalu menyembelihnya sebagai kurban. Diriwayatkan oleh Imam Ahmad berikut *isnâd*nya. Katanya, hadis ini sangat mengherankan. Yang disepakati oleh para ulama ialah bahwa hari-hari raya *adha* itu tiga hari. Argumen ketiga Imam tadi ialah, *"karena Nabi shallallahu alaihi wa sallam melarang menyimpan daging kurban lebih dari tiga hari."* Makanya juga tidak boleh menyembelih kurban pada waktu yang dilarang menyimpan daging kurban. Lagi pula pada hari keempatnya itu sudah dilarang melempar *jumrah*. Pendapat para sahabat tidak ada yang berbeda, kecuali pendapat yang dikutip dari Ali. Bahkan ada yang mengatakan pendapat Ali sama seperti pendapat mereka. Lihat, *al-Mughnî* VIII/628. Lihat, *Nail al-Authâr* V/142.

pendapat yang paling populer. Dan ada pula yang mengatakan, yakni sepuluh hari pertama bulan Dzulhijjah.[2266]

Kedua, pertentangan *dalîl khitâb* dalam ayat tadi dengan hadits Jubair bin Muth'im yang menyebutkan bahwa sesungguhnya Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda,

كُلُّ فِجَاجِ مَكَّةَ مَنْحَرٌ، وَكُلُّ أَيَّامِ التَّشْرِيْقِ ذَبْحٌ

"Setiap lorong Mekah adalah tempat menyembelih kurban, dan seluruh hari-hari *tasyrîq* adalah hari menyembelih kurban."[2267]

Ulama-ulama yang mengartikan kalimat *pada hari-hari tertentu* dalam ayat tadi sebagai hari *'îdul adhâ* dan dua hari berikutnya, dan ia lebih mengunggulkan *dalîl khitâb* yang ada di dalamnya daripada hadits Jubair bin Muth'im tersebut, maka mereka mengatakan bahwa tidak ada penyembelihan kurban selain pada hari-hari tersebut. Dan ulama-ulama yang mengkompromikan antara hadits dan ayat tersebut sehingga tidak ada pertentangan antara keduanya, maka mereka mengatakan bahwa boleh menyembelih kurban pada hari keempat belas bulan Dzulhijjah jika menurut kesepakatan para ulama itu termasuk hari-hari *tasyrîq*. Tidak ada silang pendapat di antara para ulama bahwa yang dimaksud dengan pada hari-hari yang telah ditentukan ialah hari-hari *tasyrîq* alias tiga hari pasca hari raya *'îdul adhâ*. Kecuali yang diriwayatkan dari Sa'id bin Jubair, sesungguhnya ia berkata, *"Hari kurban itu termasuk hari-hari tasyrîq."*[2268]

Jadi, yang diperselisihkan oleh para ulama tentang *hari-hari yang telah ditentukan* ialah berdasarkan dua pendapat di atas. Sedangkan ulama-ulama yang menentukan waktu kurban hanya sehari saja, yaitu hari *'îdul adhâ*, karena menafsirkan hari-hari yang ditentukan itu adalah sepuluh hari yang pertama pada bulan Dzulhijjah. Kemudian karena kesepakatan ulama melarang menyembelih kurban sebelum tanggal sepuluh berdasarkan *nash* hadits, maka berarti hari kurban jatuh pada hari terakhir dari sepuluh hari pertama bulan Dzulhijjah, yaitu hanya sehari, hari *'îdul adhâ* itu saja.[2269]

2266 Kata al-Qurthubi, para ulama sepakat bahwa *hari-hari yang ditentukan* di dalam surat al-Baqarah ialah hari-hari Mina, yakni hari-hari *tasyrîq*. Hari-hari inilah hari-hari melempar *jumrah*. Kata Ibrahim, seperti yang dikutip oleh Ats Tsa'lab, *hari-hari yang telah ditentukan* ialah sepuluh hari, dan hari-hari yang diketahui ialah hari-hari *nahr*. Ada pun hari-hari tertentu di mana Allah memerintahkan hamba-hamba-Nya untuk berzikir kepada-Nya ialah tiga hari sesudah hari *nahr*, bukan hari *nahr* itu sendiri, karena para ulama sepakat seseorang tidak boleh melakukan *nafar* pada hari *nafar*, yakni hari sesudah hari *nahr*. Hari-hari melempar *jumrah* itu sudah ditentukan, dan hari-hari *nahr* adalah hari-hari tertentu. Nafi' mengutip dari Ibnu Umar, sesungguhnya hari-hari yang telah ditentukan dan hari-hari tertentu itu jumlahnya ada empat hari; yakni satu hari *nahr*, dan tiga hari sesudahnya. Hari *nahr* itu hari tertentu, bukan hari yang ditentukan. Dua hari sesudahnya adalah hari-hari tertentu sekaligus hari yang ditentukan. Dan hari keempat itu hari yang ditentukan. Inilah pendapat Imam Malik dan lainnya.
Kata Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i, hari-hari tertentu ialah sepuluh hari pertama dari bulan Dzul Hijjah, dan terakhir ialah hari *nahr*. Dalam hal ini pendapat mereka berdua sama. Mereka mengutip hal itu dari Ibnu Abbas. ath-Thahawi mengutip dari Abu Yusuf, hari-hari tertentu ialah hari-hari *nahr*. Kata Abu Yusuf, ini dikutip dari Umar dan Ali. Saya sendiri cenderung pada pendapat mereka ini, karena Allah berfirman, *"dan supaya mereka menyebut nama Allah pada hari-hari yang telah ditentukan atas rezki yang Allah telah berikan kepada mereka berupa binatang ternak."* Menurut Muhammad bin al-Hasan, seperti yang dikutip oleh Ma'ruf al-Kharkhi, hari-hari tertentu ialah tiga hari *nahr*, yakni hari korban dan dua hari sesudahnya. Kata ath-Thabari, berdasarkan pendapat Abu Yusuf dan Muhammad al-Hasan, maka tidak ada bedanya antara hari-hari tertentu dengan hari-hari yang telah ditentukan, karena para ulama sepakat bahwa hari-hari yang telah ditentukan yang disebutkan dalam Al-Qur'an adalah hari-hari *tasyrîq*. Dan setiap orang tahu kalau hari-hari yang telah ditentukan itu tidak mencakup hari-hari sepuluh, karena Allah *Ta'ala* berfirman, *"Barangsiapa yang menyegerakan dalam dua hari, maka tidak bada dosa atasnya.* Di dalam sepuluh hari itu tidak berlaku hukum yang terkait dengan dua hari, bukan hari yang ketiga. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, hari-hari tertentu ialah sepuluh hari pertama Dzul Hijjah, dan hari-hari yang telah ditentukan ialah hari-hari *tasyrîq*. Mayoritas ulama juga berpendapat seperti ini. Lihat, *Tafsîr al-Qurthubî* II/1.

2267 Diriwayatkan oleh Ahmad, ad-Daruquthni, Ibnu Hibban dalam *Shahîh Ibni Hibbân*, dan al-Baihaqi. Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/142.

2268 Pendapat ini dikutip oleh Ma'ruf al-Kharkhi dari Muhammad bin al-Hasan, sama seperti yang akan kami kutip sebentar lagi dari al-Qurthubi. Ia tidak mengaitkannya kepada Sa'id bin Jubair.

2269 Seperti yang kami katakan, ini adalah ucapan Ibnu Sirin yang mengutip dari Sa'id bin Jubair dan Jabir bin Zaid yang berlaku untuk penduduk kota, seperti yang kami kutip dari Ibnu Qudamah.

3. Malam-Malam Hari Waktu Berkurban

Menurut versi pendapat yang paling populer Imam Malik, tidak boleh menyembelih kurban pada malam-malam hari *tasyrîq* maupun malam hari kurban. Sedangkan Imam Syafi'i dan beberapa ulama lainnya, boleh.[2270]

Silang pendapat mereka ini bersumber dari penerapan kalimat hari yang dalam bahasa Arab bisa diartikan siang dan malam, contohnya seperti firman Allah *Ta'âla* surat Huud ayat 65, "*Bersukarialah kamu sekalian di rumahmu selama tiga hari*", dan juga bisa diartikan siang saja tanpa malam, contohnya seperti firman Allah *Ta'âla* surat al-Haqqah ayat 7, "*Allah menimpakan angin itu kepada mereka selama tujuh malam dan delapan hari terus-menerus.*"

Ulama-ulama yang mengartikan kata "*hari*" mencakup siang dan malam dalam firman Allah *Ta'âla* surat al-Hajj ayat 28, "*dan supaya mereka menyebut nama Allah pada hari-hari yang telah ditentukan*",[2271] mereka mengatakan boleh menyembelih kurban pada malam dan siang di hari-hari tersebut. Sebaliknya ulama-ulama yang mengartikan bahwa kata *hari* tidak mencakup malam, mereka mengatakan tidak boleh menyembelih kurban pada malam di hari-hari tersebut.

Kalau arti tersebut dipilih untuk salah satu antara siang atau malam, tentu lebih tepat untuk siang. Tetapi kalau diartikan hanya untuk siang saja, tetap tidak dilarang menyembelih kurban pada malam hari. Jika ini dilarang, berarti mempertentangkan antara *dalîl khitâb* dengan dengan pengertian lafal. Dan itu lemah. Ulama-ulama ahli *ilmu kalam* tidak ada yang menempuh pendekatan seperti itu, kecuali Ad Daqqaq saja. Sedangkan menyembelih kurban pada siang hari jelas boleh. Tetapi ulama-ulama yang memperbolehkannya pada malam hari juga memiliki dalil.

B. SEMBELIHAN KURBAN

Perihal yang menyembelih, para ulama menganjurkan supaya orang berkurban sendiri yang melakukannya. Mereka sepakat, ia boleh mewakilkannya kepada orang lain. Yang mereka perselisihkan ialah, bolehkah orang lain menyembelih kurban tanpa seizin orang yang berkurban? Ada yang berpendapat, tidak boleh. Dan ada yang berpendapat, harus dibedakan antara yang menyembelih apakah ia seorang teman atau anak atau orang lain. Maksudnya, jika yang menyembelih tanpa izin tersebut adalah teman atau anak maka boleh. Tetapi kalau yang menyembelih orang lain maka tidak boleh.[2272]

IV. HUKUM DAGING KURBAN

Para ulama sepakat bahwa orang yang berkurban diperintah untuk ikut memakan daging kurbannya dan menyedekahkannya, berdasarkan firman Allah *Ta'âla* dalam surat al-Hajj ayat 28:

فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَآئِسَ الْفَقِيرَ ﴿٢٨﴾

"*Maka makanlah sebagian darinya dan (sebagian lagi) berikanlah untuk dimakan orang-orang yang sengsara dan fakir..*"

2270 Ini juga menurut pendapat yang populer dari Imam Malik. Menurut salah satu versi pendapat Imam Ahmad, tidak boleh menyembelih binatang kurban maupun yang bukan kurban pada waktu malam, berdasarkan riwayat dari Atha'.
Tetapi menurut Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad, boleh tetapi makruh. Murid-murid Imam Ahmad dari generasi belakangan setuju pada pendapat ini. Lihat, *al-Mughnî* VIII/626, dan *Nail al-Authâr* V/142.

2271 Yang benar ialah pendapat mayoritas ulama, yakni boleh menyembelih kurban pada malam atau siang hari. Tidak ada larangan tentang hal ini. Pendapat yang mengatakan makruh tidak ada dasarnya.

2272 Kata Ibnu Qudamah, jika binatang kurban seseorang disembelih oleh orang lain tanpa seizinnya, hukumnya boleh, dan orang yang menyembelih tidak punya tanggungan. Ini pendapat Imam Abu Hanifah. Tetapi menurut Imam Malik, ia harus menanggung gantinya. Sebab, menyembelih kurban adalah ibadah. Jika dilakukan oleh orang lain tanpa seizinnya, maka bisa mengurangi keutamaan dan pahala. Sama seperti zakat. Sementara menurut Imam Syafi'i, hukumnya boleh. Tetapi pemiliknya berhak meminta kompensasi. Lihat, *al-Mughnî* VIII/642.

Dan firman Allah *Ta'âla* surat al-Hajj ayat 36:

فَكُلُوْا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ ﴿٣٦﴾

"Maka makanlah sebagiannya dan beri makanlah orang yang rela dengan apa yang ada padanya (yang tidak meminta-minta) dan orang yang meminta."

Ulama-ulama dari mazhab Maliki berbeda pendapat tentang masalah, apakah ia diperintah untuk makan sekaligus mendermakan, atau ia boleh memilih salah satunya? Dengan kata lain, apakah ia boleh memakan seluruhnya atau mendermakan seluruhnya? Kata Ibnu al-Mawwaz, ia harus melakukan salah satunya. Tetapi sebagian besar menganjurkan supaya dibagi tiga sepertiga untuk disimpan, sepertiga untuk didermakan, dan sepertiga lagi untuk dimakan. Hal itu berdasarkan sabda Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam,*

كُلُوْا وَتَصَدَّقُوْا وَادَّخِرُوْا

"Makanlah, sedekahkanlah, dan simpanlah."[2273]

Kata Abdul Wahab, memakan daging kurban tidak wajib, meskipun ada sebagian ulama yang mewajibkannya Menurut ulama-ulama dari mazhab Zhâhiri, daging kurban wajib dibagi menjadi tiga bagian, sebagaiamana yang sudah dijelaskan dalam hadits tadi.[2274]

Sepengetahuan penulis, para ulama sepakat bahwa daging binatang kurban tidak boleh dijual. Tentang hukum menjual kulit, rambut, dan bagian-bagian tubuh lain yang masih bisa dimanfaatkan, para ulama berbeda pendapat.[2275] Menurut mayoritas mereka, tidak boleh dijual. Menurut Imam Abu Hanifah, boleh dijual tapi tidak dengan uang, melainkan dengan barter yakni ditukar dengan barang yang bermanfaat. Menurut Atha', selain dagingnya, boleh menjualnya dengan alat tukar uang atau lainnya. Imam Abu Hanifah berpendapat seperti itu, karena menurutnya barter itu termasuk dari bagian memanfaatkan, bukan jual beli, yang berdasarkan kesepakatan para ulama boleh dilakukan. Pembahasan masalah-masalah yang pokok dalam kitab ini kiranya sudah cukup. Segala puji milik Allah.

~◇~

2273 Diriwayatkan oleh Bukhâri dan Muslim bersumber dari Aisyah. Lihat, *Muslim bi Syarh an-Nawawî* XII/126, dan *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/142 dengan redaksi seperti ini. Juga diriwayatkan oleh Muslim dan an-Nasa'i dengan redaksi, *"Makanlah, buatlah bekal, dan simpanlah"* dari Jabir. Juga diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, dan at-Tirmidzi yang menilainya *shahîh* bersumber dari Salamah bin al-Akwa', dengan redaksi, *"Makanlah, bagikanlah, tahanlah, dan simpanlah."* Lihat, *Muntaqa al-Akhbâr Ma'a Nail al-Authâr* V/144.

2274 Kata Ibnu Hazm, setiap orang yang berkurban wajib ikut makan kurbannya, walaupun hanya sesuap. Ia juga harus menyedekahkan dalam jumlah sesuai keinginannya, baik sedikit atau banyak. Dan boleh dimakan bahkan oleh orang yang kaya dan orang kafir. Lihat, *al-Muhalla* VIII/54.

2275 Para ulama sepakat bahwa menyembelih binatang kurban lalu menyedekahkan dagingnya lebih utama daripada menyedekahkan nilai uangnya, karena itulah yang dilakukan oleh Nabi *shallallahu alaihi wa sallam,* dan yang beliau lakukan pasti yang paling utama. Lagi pula berkurban itu merupakan syi'ar Islam yang kewajibannya diperselisihkan oleh para ulama. Berbeda dengan sedekah. Ini pendapat Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan Imam Abu Hanifah. Tetapi menurut pendapat yang dikutip oloeh an-Nawawi dari Imam Malik, asy-Syu'bi, dan Abu Tsaur, sedekah lebih baik daripada menyembelih kurban.

BUKU-BUKU YANG PERNAH DITERBITKAN OLEH

AKBARMEDIA
Khazanah Buku Islam Rujukan

- 124 TANYA JAWAB SEPUTAR ZAKAT *Oleh DR. Amin Said al-Jibar*
- 17 ANAK YANG DIBINA RASULULLAH *Oleh Dr. Muhammad Husni Musthafa*
- 350 NASIHAT UNTUK PARA IBU Di Masa Kehamilan & Pasca Persalinan *Oleh Dr. 'Athif Lamadhah*
- 400 MUTIARA HADITS QUDSI *Oleh Muhammad Ali Baidhun*
- 60 TANYA JAWAB MASALAH HAID *Oleh M. Shalih al-Utsaimin*
- AL-MA'IYAH (ALLAH BERSAMA ANDA) *Oleh DR. M. Khalifah al-Tamimi*
- AMALAN PENGHUNI SURGA *Oleh DR. Hilmi Rasyidi*
- ANDA BINGUNG? SHALATLAH ISTIKHARAH! *Oleh Samir Qarni Muhammad Rizqi*
- BAHAGIAKAN DIRIMU DAN ORANG LAIN *Oleh DR. Hassan Syamsi Basya*
- BAHKAN PARA NABI PUN IRI *Oleh Alwi al-Atas, S.S*
- BEKAL HIDUP MUSLIM *Oleh Ibnu Qoyyim al-Jauziyyah*
- Buka Puasa Bersama Rasulullah saw *Oleh Muhammad Ridho al-Thurisinai*
- [Best of Best] 5 Khalifah Kebanggaan Islam *Oleh Syaikh Khalid Muhammad Khalid*
- BULUGHUL MARAM *Oleh Ibnu Hajar al-Asqalani*
- BUNGA BANK DAN MASALAHNYA *Oleh Dr. Tarek el-Diwany*
- BUNGA BANK HARAM *Oleh Yusuf al-Qaradhawi*
- CAHAYA HATI *Oleh Muhammad bin Hasan bin Uqail Musa asy-Syarif*
- CATATAN-CATATAN SPIRITUAL IBNU TAIMIYAH *Oleh Ibnu Taimiyah*
- CINTA SEJATI *Oleh Dr. Shahba Muhammad Bunduq*
- COCKTAIL OF LOVE *Oleh Dr. Shahba Muhammad Bunduq*
- DAHSYATNYA HIDAYAH *Oleh Amru Khalid*
- Di mana DERAJAT KITA DI SURGA? *Oleh DR. M. Ibrahim an-Naeem*
- DOA DAN ISTIGFAR *Oleh Prof. Munjid Tamam Qindil*
- DOA YANG DIKABULKAN *Oleh DR. M. Mutawalli asy-Sya'rawi*
- DOSA APA YANG MEMBUAT MEREKA DIBUNUH *Oleh Hisyam Mushtafa Abdul Aziz*
- DOSA-DOSA BATIN *Oleh Ibnu Hajar al-Haitami*
- DOSA-DOSA TERSEMBUNYI *Oleh DR. Awwad Abdullah al-Mutiq*
- FATWA-FATWA RASULULLAH *Oleh Ibnu Qoyyim al-Jauziyyah*
- FATWA-FATWA SHALAT *Oleh Syeikh Abdul Aziz bin Baz*
- FIQH SHALAT BAGI WANITA *Oleh DR. Adil Sa'ad*
- FIQIH WANITA *Oleh Syaikh Muhammad al-Utsaimin*
- GELAS-GELAS KRISTAL *Oleh Dr. Setiawan Budi Utomo, Lc*
- HADITS QUDSI : Menyingkap Firman-Firman Allah yang Tersembunyi *Oleh Syaikh Muhammad Ali Baidhun*
- HADITS-HADITS PILIHAN: Dibawah Naungan Sunnah *Oleh DR. Abdullah Syahaatah*
- HADRAMI AWAKENING *Oleh Natalie Mobini Kesheh*
- HALAL-HARAM DALAM Islam *Oleh Dr. Yusuf al-Qaradhawi*
- HIDUP BAHAGIA HINGGA AKHIR HAYAT : Cinta, Komunikasi, Emosi, Spiritual & Keluarga
  Oleh Muhammad Sa'id cs, Karim el-Shazley, Ahmad Abd ar-Rahman, Isham Muhammad Syarif
- HIDUP SEHAT DENGAN SHALAT *Oleh Syaikh Muhammad al-Utsaimin, Et.all*
- HOW TO BE A WOMAN? Bagaimana Menjadi Wanita? *Oleh DR. Sa'ad Riyadh*
- HUMOR ORANG CERDIK & BIJAK *Oleh Abdurrahman Bakar*
- IBADAH DALAM Islam *Oleh Dr. Yusuf al-Qaradhawi*