

TEORI RI'ĀYAH AL-MAŞLAĤAH ÂṬ-ṬŪFĪ DAN APLIKASINYA DALAM MENAKAR PROBLEMATIKA IĤDĀD

Arifah Milati

Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Tribakti Kediri

Email: arifahmillat@yahoo.co.id

Abstract

Ri'āyah al-maṣlahah is the purpose of the law. This theory by Najm ad-Dīn aṭ-Ṭūfī serve as the first legal considerations in mu'āmalah. Maṣlahah considered independent without the support of certain naṣ even though its meaning is contained in the passages. The theory is clearly different from the theory of the clergy in general. One of the standard system of rules of classical fiqh books to the book of contemporary jurisprudence is iḥdād. The concept is unique and has been codified in the books of fiqh seems to be the dogmatic rules of grammar can not be questioned over its validity. The concept iḥdād has been standardized and codified the scholars in their books, the case is not a serious problem when associated with the position of women in the previous era, but if you do a how to find a solution as a meeting point in order to avoid collisions between the ideas that have been classical scholars formulated with the real conditions of life of modern women in the public sector.

[Ri'āyah al-maṣlahah adalah tujuan hukum. Teori ini oleh Najm ad-Dīn aṭ-Ṭūfī dijadikan sebagai pertimbangan hukum pertama dalam bidang mu'āmalah. Maṣlahah dianggap independen tanpa didukung naṣ tertentu walaupun maknanya sudah terkandung di dalam naṣ. Teori tersebut jelas berbeda dengan teori ulama pada umumnya. Salah satu aturan sistem yang baku dari kitab-kitab fikih klasik hingga kitab fikih kontemporer adalah iḥdād. Konsep yang khas dan sudah dikodifikasi dalam kitab-kitab fikih sepertinya merupakan tata aturan dogmatik yang tidak bisa dipertanyakan ulang validitasnya. Konsep iḥdād telah dibakukan dan dikodifikasikan para ulama dalam kitab-kitabnya, kasus tersebut tidak menjadi problem serius bila dikaitkan dengan posisi perempuan pada era terdahulu, namun jika demikian adanya bagaimana mencari solusi sebagai titik temu agar tidak terjadi benturan antara ide yang telah dirumuskan para ulama klasik dengan kondisi riil berupa kehidupan perempuan modern di sektor publik.]

Kata Kunci: Ri'āyah al-Maṣlahah, iḥdād

A. Pendahuluan

Kemasyhuran aṭ-Ṭūfī sudah tidak asing lagi dalam kancah studi hukum Islam. Dalam peta pemikirannya, aṭ-Ṭūfī meluncurkan konsep *ri'āyah al-maṣlahah*, konsep yang menuai kontroversi di kalangan ulama. Peralnya, aṭ-

Ṭūfī berbeda pandangan dengan ulama lain dalam memetakan *maṣlahah*. Landasan utama pendapatnya yang mendahulukan *maṣlahah* atas *naṣ* adalah hadis لا ضرر ولا ضرار¹.

Hadis tersebut berpesan bahwa *syari'* mengenyampingkan segala bentuk kemudharatan

¹ Hadis riwayat Ibn Mājah dan Dār Quṭnī, Imām Mālik al-Ḥākim dan al-Baihaqi, dari beberapa jalur dan tingkatan yang berbeda, antara lain dari Abī Sā'id Sa'ad bin Sinan al-Khuḍrī, dari Amr bin Yaḥyā, dari ayahnya dari 'Ubadah Ibn aṣ-Şāmit dan Ibn 'Abbās. Hadis ini berkualitas *ḥasan*, diriwayatkan dengan mata rantai periwayatan (*sanad*) yang lengkap oleh Ibn Mājah namun tanpa menyebut periwayat pertamanya alias *mursāl*. Dalam jalur periwayatan yang lain diriwayatkan oleh Mālik bin Anas dalam *al-Muwatta'* dari Amr bin Yaḥyā dari ayahnya, dari Nabi tanpa menyebutkan nama Abū Sā'id. Najm ad-Dīn aṭ-Ṭūfī, *Kitāb at-Ta'yīn fī Syarḥ al-Arba'in* (Beirut: Mu'assasah al-Rayyān al-Maktabah al-Mālikiyyah, 1998), hlm. 243.

manusia.² Secara umum, aṭ-Ṭūfi membagi lingkup syariat ke dalam ibadah dan muamalah. Dalam wilayah ibadah, aṭ-Ṭūfi menggunakan pedoman *syāri'* sebagai penentu hukum, sedangkan di wilayah muamalah seseorang dapat menentukan hukum berdasarkan rasio;³ konsep ini yang ditentang oleh kelompok *uṣūliyyīn*.

Untuk itu, tulisan ini akan menguraikan penerapan teori *ri'āyah al-maṣlahah* aṭ-Ṭūfi terhadap kasus *iḥdād*. *Iḥdād* merupakan kajian hukum Islam yang masih menuai kontroversi. Dikatakan kontroversi karena keberadaan *iḥdād* di tengah-tengah masyarakat berbeda dengan kondisi sosial maupun kebutuhan ketika *nas* diturunkan.

Kasus *iḥdād* juga berpengaruh ketika menghadapi era modern, sebab spesialisasi dalam dunia kerja adalah tempat paling tepat untuk mendongkrak profesionalitas dan produktivitas, sehingga perempuan Islam Indonesia harus memprioritaskan serentetan kewajiban dalam Islam, baik dalam hal intelektual maupun ekonomi. Keduanya perlu mendapatkan prioritas utama agar seseorang dapat mencapai kualitas standar yang terjamin dan terpenuhi hak-haknya dengan baik. Perempuan Islam masa kini juga memiliki peran hingga masa mendatang. Sehingga ketentuan *iḥdād* sebagaimana dalam *nas* perlu dipertimbangkan kembali.

Lain halnya jika terjadi pada suami, dalam *nas* tidak terdapat ketentuan yang menjelaskan tentang keharusan suami melakukan *iḥdād*, namun kenyataannya jika suami tidak melakukan *iḥdād* akan menimbulkan fitnah di kalang-

an masyarakat. Dugaan masyarakat ini tentu tidak dibenarkan dalam Islam, oleh karenanya harus dilakukan tindakan yang menuai kemaslahatan, bukan fitnah.⁴ Oleh sebab itu, dalam artikel ini akan dilengkapi penerapan teori *ṣāḥib al-maṣlahah* aṭ-Ṭūfi untuk menjawab pertanyaan tersebut.

B. Sekilas tentang aṭ-Ṭūfi

Sebagai seorang intelektual terkemuka di kalangan *mujtahid*, aṭ-Ṭūfi memiliki proses perjalanan yang mengantarkannya hingga pada titik yang menakjubkan. Dalam sejarah pendidikannya, aṭ-Ṭūfi dikenal sebagai sosok yang senang merantau dari satu tempat ke tempat lain untuk menimba ilmu pengetahuan dari tokoh agama saat itu. Tahun 704 H aṭ-Ṭūfi merantau ke Damaskus. Di tempat ini ia banyak terlibat dalam pergulatan pemikiran secara intens dengan beberapa pakar ilmu tafsir, ilmu hadis, dan ilmu fikih dari kalangan Mazhab Ḥanbali, termasuk di antaranya Taqy ad-Dīn Ibn Taimiyyah (W. 728 H). aṭ-Ṭūfi dikenal sebagai ahli uṣūl bermazhab Hanbali, penyair dan ahli bahasa yang intens dalam kajian usul. aṭ-Ṭūfi hidup semasa dengan beberapa ulama seperti Ibnu Rajab, Ibn Ḥajar, dan Ibn al-'Imād.

aṭ-Ṭūfi memiliki nama lengkap Sulaimān Ibn 'Abd al-Qawiyy Ibn 'Abd al-Karīm Ibn Sa'īd aṭ-Ṭūfi aṣ-Ṣarṣarī al-Ḥanbali.⁵ Kata aṭ-Ṭūfi berkaitan dengan dengan lafal *tanfā*, yaitu sebuah desa di sebelah Baghdad yang kurang lebih berjarak dua *farsakh*. Dalam hal ini, Ibn Ḥajar al-'Asqalani mengenalnya dengan julukan Ibn Abī 'Abbās. Secara kronologis, aṭ-Ṭūfi berasal dari *Tanfā*, sedangkan Najm ad-Dīn yang ber-

² Mustafā al-Bigā dan Muhy ad-Dīn, *al-Mistu al-Wafī fī Syarḥ al-Arba'īn an-Nawawīyah* (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 1989), hlm. 5.

³ Najm ad-Dīn Abi Rabi' Sulaimān Ibn 'Abd al-Qawiyy bin 'Abd al-Karīm Ibn Sa'īd aṭ-Ṭūfi, *Syarḥ Mukhtaṣar ar-Rawḍah* (Kairo: Mu'assasah al-Risalah, 1989 M/1409 H), III: 214.

⁴ Bukti kemudaratan laki-laki yang tidak melakukan *iḥdād* terbukti oleh hasil ijtihad para ahli hukum Islam di Indonesia yang termaktub dalam Kompilasi Hukum Islam, Bab XIX, Pasal 170, ayat 2, bahwa suami yang ditinggal mati istrinya harus melakukan masa berkabung sesuai dengan masa kepatutan. Instruksi Presiden RI No. 1 tahun 1991, *Kompilasi Hukum Islam* (Bandung: Fokus Media, t.th.), hlm. 54.

⁵ Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlahah fī at-Tasyrī' al-Islāmī wa Najm ad-Dīn aṭ-Ṭūfi* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1964 M/1384 H), hlm. 67.

arti "bintang agama", merupakan *laqab* atau julukan dari para pengikutnya, dan nama tersebut yang populer di kalangan masyarakat. Ulama seperti Ibnu Rajab, Ibn Ḥajar, dan Ibn al-'Imād, menyatakan bahwa umur aṭ-Ṭūfi mencapai 59 tahun dan tidak mencapai 60 tahun.

aṭ-Ṭūfi dikenal sebagai sosok yang semangat dan gencar dalam menyerukan perlunya transparansi pemahaman agama, hingga pada 704 H, aṭ-Ṭūfi merantau ke Damaskus (Syiria).⁶ Di Kairo, aṭ-Ṭūfi menyerukan liberalisme dan transparansi pemikiran keagamaan. aṭ-Ṭūfi dikenal sebagai tokoh yang berani menentang arus pemikiran.⁷ Akibatnya sempat terjadi sejarah yang menjadi mimpi buruk aṭ-Ṭūfi, karena setelah dua hari menetap di Kairo, di bawah pemerintahan Qadhi Sa'ad ad-Dīn al-Ḥarisi yang berhaluan pemikir tradisional, al-aṭ-Ṭūfi terkena hukuman *ta'zīr* dan harus mengelilingi beberapa jalan di Kairo, serta di penjara beberapa hari dan diasingkan di al-Qaus.⁸ Musthafa Zaid menjelaskan bahwa kejadian yang menimpa aṭ-Ṭūfi adalah akibat dari faktor situasional yang berpengaruh besar terhadap kejadian tersebut. Kejadian itu tidak lain adalah sikap antipati ulama Kairo terhadap arus pemikiran Ibn Taimiyyah yang juga merupakan guru sekaligus teman diskusi aṭ-Ṭūfi ketika berada di Damaskus.

Sebagaimana digambarkan aṣ-Ṣafadi⁹ aṭ-Ṭūfi adalah seorang alim di bidang fikih bermazhab Hanbali sekaligus penyair, sejarawan, dan ahli bahasa. Akibat paham liberasi pemikirannya, banyak ulama yang memberi estimasi bahwa aṭ-Ṭūfi adalah penganut Mazhab Syi'ah,¹⁰ minimal dia dituduh sebagai seorang penganut Hanabilah yang tidak konsekuen dengan paham Sunni yang diikutinya melalui Mazhab Hanbali. Perlakuan aṭ-Ṭūfi tersebut dianggap sebagai tindakan tidak menghormati hakim sebagaimana dipaparkan Muṣṭafa Zayd:¹¹

ويبدو أنه كان مقتنعا برأيه درجة فسرت بانها أساءة أداب منه مع استاذة الذي كان يكرمه ويحمله.

aṭ-Ṭūfi dianggap tidak menghormati otoritas agama dan hadis Nabi yang bersumber dari para ahli hukum yang sekaligus berstatus menjadi gurunya. Akibat penghormatan aṭ-Ṭūfi yang berlebihan atas akal, ia dianggap keluar dari kewajaran sehingga menentang otoritas dan asumsi dasar mazhab-mazhab hukum, khususnya yang berkaitan dengan sunnah Nabi, di mana tradisi pemaksaan pendapat kepada ahli hukum untuk diikuti muncul sejak dinasti Abbasiyah masa al-Mutawakkil (W. 247 H/861 M).¹²

Berikut adalah tuduhan yang meluncur kepada aṭ-Ṭūfi sebagai pengikut Syi'ah.

لقد اتهم الطوفى بالتشيع بل بالرغض لا بالتشيع فقط¹³

⁶ Abu Yasid, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal* (Yogyakarta: LKIS, 2004), hlm. 105-106.

⁷ Muṣṭafa Zaid, *al-Maṣḥāḥ fī at-Tasyrī' al-Islāmī*, hlm. 74.

⁸ Qadi di Negara Kairo Mesir berhaluan tradisionalisme-Ahl al-Hadis. Hallaq menyebutkan bahwa genealogi atau silsilah teori hukum Islam yang disebut dengan *uṣūl fiqh* menuai konflik antara kelompok rasionalis (*ahl ar-ra'y*) dan kelompok tradisional (*ahl al-hadīs*). Menurut Hallaq, *ra'y* merupakan metode paling tren dalam penalaran hukum, dan kelompok tradisional mulai melakukan penegasan diri setelah kelompok *ra'y* mengadakan pembaruan sistem penalaran hukum. Usaha kelompok tradisional tidak lain adalah untuk mendapatkan kekuatan dalam persaingan metode dengan kelompok *ra'y* (rasionalis). Lihat lebih lanjut Wael. B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), hlm. 122.

⁹ Abu Yasid, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam*, hlm. 106.

¹⁰ *Ibid*, hlm. 6.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 75.

¹² Didin Saefudin, *Zaman Keemasan Islam Rekonstruksi Sejarah Imperium Dinasti Abbasiyah* (Jakarta: PT. Gramedia Widia, 2002), hlm. 33.

¹³ Muṣṭafa Zaid, *al-Maṣḥāḥ fī at-Tasyrī' al-Islāmī*, hlm. 74.

Atas ungkapan tersebut, at-Ṭūfi dituduh sebagai penganut Syi'ah¹⁴ yang ekstrem. Tuduhan tersebut berdasarkan syair karangannya.¹⁵

حنبلی رافضی ظاهری # أشعري هذه احدى الكبر
كم بين من شك في خلافته # وبين من قال انه الله

Berdasarkan syair di atas, at-Ṭūfi dikecam sebagai pengikut Syi'ah. Kendati syair kedua adalah pernyataan at-Ṭūfi yang mengolok-olok khalifah, namun beberapa karya at-Ṭūfi menunjukkan bahwa dirinya jauh dari paham Syi'ah bahkan menolak paham mereka sebagaimana yang orang Sunni lakukan. Kaum Syi'ah sangat berpegang terhadap hadis versi mereka, sedangkan at-Ṭūfi menerima hadis *al-arba'īn an-Nawāwiyah* yang pada akhirnya di--*syarahi*, hingga muncul kitab karyanya berjudul *Kitāb at-Ta'yīn fī Syarḥ al-Arba'īn*.

Klaim terhadap at-Ṭūfi sebagai penganut Mazhab Syi'ah muncul dari ulama yang bernama Ibnu Rajab.¹⁶ Ibn Rajab menyatakan bahwa at-Ṭūfi adalah seorang Hanabilah yang inkonsisten terhadap paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Ibn Rajab melihat indikasi tersebut dari ungkapan at-Ṭūfi dalam syair di atas bahwa at-Ṭūfi adalah pengikut Hanbali, Syi'ah Rafizah, Zahiri, dan Asy'ari.¹⁷

Klaim di atas berbeda dengan pandangan Mustafa Zaid yang menolak pandangan bahwa at-Ṭūfi adalah penganut Syi'ah. Zaid beralasan bahwa seandainya at-Ṭūfi benar-benar penganut Syi'ah, maka tidak dengan mudah at-Ṭūfi mau menerima *ḥadīs al-arba'īn an-Nawāwiyah*, bahkan at-Ṭūfi mensyarahi kitab tersebut. Sedangkan kelompok Syi'ah sendiri tidak mau menerima hadis lain kecuali yang diriwayatkan oleh Ahl Bayt.¹⁸ Zaid menambahkan bahwa pemahaman keagamaan at-Ṭūfi yang cenderung liberal dan menentang arus merupakan bagian dari independensi pemikirannya dan upaya pengakomodasian paham keagamaan termasuk dalam hal ini adalah Syi'ah yang tumbuh berkembang pada masa itu.¹⁹

Dalam bermazhab, at-Ṭūfi penganut Mazhab Hanbali. Namun, sebagaimana dipaparkan oleh Mustafa Zayd, at-Ṭūfi berusaha membebaskan diri dari pengaruh mazhab hukum Muslim tradisional, terutama dalam hal kritik terhadap akal yang kritis dan bentuk pengabaianya terhadap universalitas al-Qur'an.²⁰ at-Ṭūfi dikenal sebagai ulama bermazhab Hanbali yang kontroversial,²¹ akibat pola pikirnya yang tidak sama dengan Imam Ahmad bin Hanbal yang disebut sebagai imam

¹⁴ Syi'ah, menurut bahasa adalah pengikut, pendukung, partai atau kelompok, sedangkan secara istilah Syi'ah adalah sebagian kaum muslimin keturunan Nabi saw. atau seorang yang disebut dengan *Ahl Bait*. Golongan ini pertama muncul pada saat pemerintahan Ustman bin Affan dan berkembang pada masa Ali. Nasiruddin, *Kisah Keadilan* (Jakarta: Republika, 2008), hlm. 14.

¹⁵ Najm al-Din al-Tufi, *Kitab at-Ta'yin*, hlm. 8.

¹⁶ Nama lengkapnya adalah Abdurrahman Ibn Rajab al-Baghdadi al-Hanbali, beliau lahir di Iraq pada 764 H dan wafat pada 795 H, penghafal al-Qur'an yang termasuk salah satu murid dari Ibn Qayyim al-Jawziyyah, termasuk ulama yang hidup pada masa at-Tufi, termasuk ahli hukum bermazhab Hanbali dan ikut serta dalam pemberian label Syi'ah terhadap at-Tufi. Mustafa Zaid, *al-Maslahah fi at-Tasyri' al-Islami*, hlm. 74.

¹⁷ Abu Yasid, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam*, hlm. 107.

¹⁸ Faktor lain yang menjadi pijakan Musthafa Zaid adalah bahwa tidak ditemukan dalam ensiklopedi Mazhab Syi'ah dengan nama at-Tufi, namun nama at-Tufi banyak ditemukan dalam ensiklopedi Mazhab Hanbali.

¹⁹ Mustafa Zaid, *al-Maslahah fi at-Tasyri' al-Islami*, hlm. 86-88.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 74.

²¹ Farouq Abu Zaid memberikan predikat terhadap Hanbali sebagai tokoh kaum fundamentalis. Pendapat yang demikian berdasarkan Ahmad bin Hanbal juga tokoh yang mempropagandakan kembali gerakan taat dan mengembalikan segala hal terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah, dan jelas hal ini berbeda dengan pola pikir at-Tufi. Lihat lebih lanjut Farouq Abu Zaid, *Hukum Islam antara Tradisionalis dan Modernis*, terj. Husain Muhammad (Jakarta: P3M, 1986), hlm. 36.

kelompok fundamentalis oleh beberapa kalangan. Ahmad bin Hanbal dikenal sebagai *Mujtahid Muṭlaq*²² yang mempropagandakan gerakan kembali kepada sumber-sumber Islam yang pertama, yakni al-Qur'an dan Sunnah, secara ketat.²³

C. Teori *Ri'āyah al-Maṣlahah*

Kata *maṣlahah* berasal dari bahasa Arab yang terbentuk dari lafal *ṣalaha yaṣluhu ṣuluhan wa ṣuluhan wa ṣalāḥiyatan*. Sedangkan lafal *maṣlahah* adalah berbentuk *maṣdar* (sesuatu yang bersesuaian dan di dalamnya terdapat sesuatu yang memiliki arti penting bagi sesuatu itu), yakni sesuatu yang mendatangkan nilai manfaat atau faidah baik materi ataupun imateri.²⁴ Kata *maṣlahah*²⁵ dalam bahasa Arab bermakna baik atau positif,²⁶ yang merupakan *isim mufrad* dari kata *maṣlahah*. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, *maṣlahah* adalah sesuatu yang mampu mendatangkan kebaikan, faidah, kegunaan, dan kepentingan.²⁷

Kata *aṣ-ṣalāḥ* menurut al-Jawhari adalah lawan dari lafal *al-fasād*. Kata *ṣalaha asy-syai'u yaṣluhu-suluhan* satu wazan dengan *dakhalayadkebulu-dukbūlan*. Adapun kata *al-iṣlāḥ* (kebaikan) adalah lawan dari lafal *al-iḥṣād* (kerusakan). Kata *maṣlahah* sendiri merupakan bentuk *mufrad*

dari *masāliḥ*.²⁸ Kata *al-istiṣlāḥ* yaitu memberikan penilaian positif atau mencari kebaikan adalah lawan dari *al-istiḥṣād*, yaitu memberikan penilaian negatif atau mencari keburukan.²⁹

Bentuk kata di atas senada dengan pemakaian *maṣlahah* âṭ-tuḥfī. Menurutnya, seluruh dalil baik terperinci/global dari al-Qur'an atau as-Sunnah serta ijma' terbentuk atas dasar penarikan kemanfaatan dan penolakan kemudharatan, sebagaimana pernyataannya:³⁰

ساق الطوفى رحمه الله ادلة مجملّة ومفصلة من الكتاب والسنة والاجماع والنظر على ان الشريعة مبنية على جلب المصالح ودفع المضار وجعلها منخلا لرعاية فى المصلحة.

Dalam memahami *maṣlahah* âṭ-tuḥfī menjelaskan:³¹

اما لفظها : فهو مفعلة من الصلاح وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له , كالظلم يكون على هيئة الصالحة للكتابة به , والسيوف على هيئة الصالحة للضرب به.

Menurut âṭ-tuḥfī, *maṣlahah* secara bahasa adalah sesuatu yang keberadaannya menimbulkan keserasian dan tidak menimbulkan kezaliman atau mudarat terhadap apa pun dan siapa pun. Seperti pulpen akan bernilai *maṣlahah* jika dipakai untuk menulis dan pedang bernilai *maṣlahah* jika dipergunakan untuk menghunus. Sedangkan secara istilah âṭ-tuḥfī mendefinisikan *maṣlahah* sebagai berikut:³²

²² *Mujtahid Muṭlaq* disebut juga dengan *mujtahid faqīh*, yakni orang yang memiliki kemampuan untuk menggali hukum dari sumber aslinya (al-Qur'an dan al-Sunnah) tanpa terikat dengan pemikiran orang lain. Lihat Zakaria al-Ansari, *Gayah al-Wusul fi Syarh Lubb al-Usul* (Surabaya: al-Hidayah, t.t.), hlm.147-148.

²³ At-Tuḥfī disebut sebagai penganut Mazhab Hanbali karena ia banyak belajar pada guru-guru bermazhab Hanbali. Ia juga banyak menulis karya dengan pedoman usul fikih Mazhab Hanbali, berdasarkan karyanya ia mengaku telah sampai pada tingkatan *mujtahid muṭlaq*, karena pandangannya tentang konsep *al-maṣlahah* berbeda dengan ulama lain. Mustafa Zaid, *al-Maṣlahah fi at-Tasyri' al-Islami*, hlm. 235.

²⁴ Kamil Iskandar Hasyimah, *al-Munjid al-Wasit fi al-'Arabiyyah al-Mu'asirah* (Lebanon: Dār al-Masyriq, 2003), hlm. 629.

²⁵ Dalam hal ini, Masdar F. Mas'udi meletakkan kembali *maṣlahah* sebagai acuan syariat. Lihat lebih lanjut dalam Zuhairi Misrawi, *Mengugat Tradisi Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU* (Jakarta: Kompas Media Press, 2004), hlm. 55.

²⁶ Munawwir, *Kamus al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), hlm. 788.

²⁷ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia, Cet ke-2* (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), hlm. 634.

²⁸ Ahmad Munif Suratmaputra, *Hukum Islam Al-Ghazali Masalah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), hlm. 23.

²⁹ Atabik Ali dan Ahmad Zuhdy Muḥdhor, *Kamus al-Asri* (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, t.th.), hlm. 1186.

³⁰ Najm ad-Din at-Tuḥfī, *Kitab at-Ta'yin*, hlm. 19.

³¹ *Ibid.*, hlm. 239.

³² *Ibid.*, hlm. 239.

اما حدها بحسب العرف: فهي السبب المؤدي الى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية الى الربح. وبحسب الشرع هي السبب المؤدي الى مقصود الشارع عبادة او عادة. ثم هي تنقسم الى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات. والى ما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام احوالهم كالعبادات.

Berbeda dengan kebanyakan ulama dalam memandang *maṣlahah*, aṭ-Ṭūfi memiliki pandangan sendiri dalam mengkaji *maṣlahah*. aṭ-Ṭūfi mengabaikan pandangan ulama yang membagi *maṣlahah* atas *al-maṣlahah al-mu'tabarah*, *al-maṣlahah al-mulghah*, *al-maṣlahah ad-darūriyyah*, dan *ghair ad-darūriyyah*, yakni *at-taḥṣīniyyah* dan *al-ḥājīyyah* sebagaimana pernyataannya dalam karyanya *Muḥtaṣar ar-Rawdah*.³³

قلت: اعلم ان هؤلاء الذين قسموا المصلحة الى معتبرة وملغاة ومرسلة ضرورية، وغير ضرورية تعسفا وتكلفوا، والطريق الى معرفة حكم المصالح اعم من هذا واقرب، وذلك بان نقول: قد ثبت مراعاة الشرع للمصلحة والمفسدة بالاجملة اجماعا.

Menurut aṭ-Ṭūfi, ulama yang membagi *al-maṣlahah* pada *maṣlahah mu'tabarah*, *mulghah*, dan *al-maṣlahah al-mursalah* adalah golongan yang mempersulit diri. Pendapat itu dilontarkan aṭ-Ṭūfi berdasarkan *ijma'* yang terbukti bahwa secara umum syara' memelihara *maṣlahah* dan menolak *mafsadah*. Bahkan, aṭ-Ṭūfi membedakan konsepnya dengan konsep yang dibawa oleh Imam Malik.³⁴

واعلم ان هذه الطريقة التي قررناها مستفدين لها من الحديث المذكور ليست هي القول بالمصالح المرسلة، على ما ذهب اليه مالك، بل هي ابغ من ذلك، وهي التعويل على النصوص والاجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الاحكام.

aṭ-Ṭūfi membagi lingkup syariat dalam dua wilayah.³⁵ Pertama, wilayah ibadah dan sejenisnya. Bagian ini berisi seluruh ketentuan *syara'* yang berkaitan dengan *al-ḥudūd*, yakni ancaman hukuman yang memiliki batas

tertentu, *al-'uqūbāt* yakni hukuman yang sudah dipastikan, dan *al-muqaddarat* yakni aturan-aturan yang mengandung ukuran yang pasti. Kedua, wilayah muamalah dan sejenisnya, yakni *al-'ādah* atau biasa disebut '*urf*, yaitu kebiasaan baik di kalangan masyarakat dan dapat diterima oleh rasio. Pembagian ini dijelaskan aṭ-Ṭūfi sebagai berikut:³⁶

انه يقسم الشرع الى عبادات ومقدرات، ومعاملات، فما كان من العبادات والمقدرات يعتبر فيه النص والاجماع، وما كان من المعاملات يعتبر فيه المصلحة فحسب.

Menurut Muṣṭafa Zaid, aṭ-Ṭūfi mengelompokkan hukum Islam ke dalam dua bagian. Pertama, hukum ibadah dan *muqaddarat*, yang maksud dan maknanya tidak mampu dijangkau oleh akal secara detail, pedoman yang dipakai dalam kelompok yang pertama ini adalah *nas* dan *ijma'*. Kedua, hukum muamalah, adat, siyasah, duniawiyah, dan sejenisnya, yang makna dan maksudnya dapat dijangkau oleh akal, landasan yang kedua adalah kemaslahatan manusia, baik ada atau tidak *nas* dan *ijma'*-nya.³⁷

ان الكلام في احكام الشرع اما ان يقع في العبادات والمقدرات ونحوها، او في المعاملات والعبادات وشبهها. فان وقع في الاولى اعتبر فيه النص والاجماع ونحوهما من الادلة.

Dalam ungkapannya, Zaid menjelaskan bahwa dalam hukum-hukum *syara'* adakalanya masuk dalam wilayah ibadah, termasuk di dalamnya *muqaddarat* dan sejenisnya, dan wilayah muamalah, adat yang menyerupai muamalah. Jika sesuatu termasuk dalam wilayah yang pertama (ibadah), maka dikembalikan atau diibaratkan pada *nas* dan *ijma'* serta yang sejenis dengan *nas* dan *ijma'* di antara beberapa dalil.

³³ Najm ad-Din at-Tufi, *Syarh Mukhtasar ar-Rawdah* (Kairo: Mu'assasah al-Risalah, 1989 M/1409 H), III: 214.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 214.

³⁵ Al-Tufi, *Kitab at-Ta'yin*, hlm. 21.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 21.

³⁷ Mustafa Zaid, *al-Maslahah fi at-Tasyri' al-Islami*, hlm. 235.

D. Pembentukan *Ri'āyah al-Maṣlahah*: Tinjauan Epistemologis

Dalam mengkaji epistemologi sebaiknya perlu dipahami terlebih dahulu makna dari epistemologi. Muhammad 'Abed al-Jābiri³⁸ mendefinisikan epistemologi dengan proses berpikir dan menjadi sumber pengetahuan, cara atau strategi untuk mendapatkan suatu ilmu pengetahuan. Di sisi lain, epistemologi juga berarti bagaimana seseorang mampu menghasilkan dan menyusun pengetahuan yang benar. Dengan kata lain, epistemologi adalah metode ilmiah yang dilakukan dalam rangka, menyusun suatu pengetahuan yang benar.³⁹

Berikut ini beberapa dasar yang menjadi pijakan Ḥaṭ-ṭufi dalam membentuk konsep *maṣlahah*.

Pertama, independensi rasio atau akal dapat menemukan (membedakan) antara *maṣlahah* (kebaikan) dan *mafsadah* (kerusakan) (استقلال العقول بإدراك المصالح والمفاسد). Menurut Ḥaṭ-ṭufi, akal sehat manusia memiliki kompetensi dalam menentukan atau membedakan *maṣlahah* dan *mafsadah*. Epistemologi yang pertama ini sangat bertentangan dengan pandangan mayoritas ulama, karena mereka kebanyakan berpendapat bahwa secara umum *maṣlahah* yang diakui adalah *maṣlahah* yang eksis

berpijak pada *nas*.⁴⁰ Ḥaṭ-ṭufi menunjukkan karakter pemikirannya dalam memandang *maṣlahah*:⁴¹

ثم ان الله عز وجل جعل لنا طريقا الى معرفة مصالحنا عادة فلا تتركه لامر مبهم (يقصد النصوص الشرعية)

Ketika sampai pada hadis ke-32 (hadis, لا ضرر ولا ضرار), Ḥaṭ-ṭufi menjelaskan bahwa Allah memberikan kita sebuah sarana untuk mengetahui seluk-beluk *maṣlahah* melalui akal. Oleh karena itu, kita tidak perlu merujuk pada spekulasi *nas* yang abstrak.

Kedua, *maṣlahah* sebagai dalil yang berdiri sendiri (*independen*) dan terlepas dari *nas*. (المصلحة دليل شرعي مستقل عن النصوص). Validitas kehujahan *maṣlahah* tidak memiliki ketergantungan pada *nas*, dan sebaliknya eksistensi *maṣlahah* dapat dibuktikan dengan pembuktian empirik melalui adat (hukum kebiasaan).⁴² Sebagai dalil *syar'i* yang independen, *maṣlahah* memberikan otoritas terhadap akal untuk menentukan antara sesuatu yang mengandung *maṣlahah* dan *mafsadah*. Pandangan Ḥaṭ-ṭufi ini berseberangan dengan pemikiran ulama seperti asy-Syatibi yang menjelaskan bahwa *maṣlahah* harus memiliki acuan *nas* yang jelas.⁴³

³⁸ Nama lengkapnya adalah Muhammad 'Abed al-Jabiri, lahir di kota Fejj (Feuqiq) pada 1936 di Maroko. Jabiri terkenal sebagai penggagas ideologi nalar kritis hukum Islam yang secara umum terbagi menjadi tiga, antara lain epistemologi *bayani*, *irfani*, dan *burhani*. Menghasilkan sebuah karya berjudul *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Ainurrafiq Dawam, "Nalar Kritis Hukum Islam", dalam *Jurnal Ilmu Syari'ah Asy-Syir'ah* (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga, 2005), Vol. 39, No II hlm. 354-363. Bandingkan dengan Walid Harmaneh, "Kata Pengantar" dalam M. 'Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xvii.

³⁹ Jujun S Suria Sumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1999), hlm. 105.

⁴⁰ Jika diteliti lebih mendalam, kerangka epistemologi at-Tufi mirip dengan kerangka berpikir kelompok Mu'tazilah. Menurut Mu'tazilah akal pikiran manusia mampu mengenal baik dan buruk sesuatu ada yang tidak memerlukan renungan atau *badhi*, namun ada yang memerlukan renungan atau *nazarī*. Sesuatu yang bisa diketahui baik dan buruknya tanpa memerlukan renungan, misalnya menolong orang yang sedang tenggelam di lautan, dengan mudah dapat dipahami bahwa perbuatan tersebut adalah perbuatan baik. Begitu pula jika melakukan perbuatan zalim pada orang lain, dengan mudah perbuatan tersebut dapat dikatakan sebagai perbuatan buruk. Dalam hal ini, akal dapat mengetahui tanpa memerlukan peran wahyu. Lihat lebih lanjut dalam Satria Effendi, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2009), hlm. 21.

⁴¹ At-Tufi dalam *Syarah Arba'in an-Nawawiyah* tentang *Maslahah fi at-Tasyri' al-Islami*, hlm. 233; Husain Hamid, *Nazariyyah al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islami*, hlm. 530. Tentang *Syarah al-Tufi* terhadap hadis لا ضرر ولا ضرار

⁴² Husain Hamid Hasan, *Nazariyyah al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islami* (t.tp.: Dar al-Nahḍah al-'Arabiyah, 1971), hlm. 531

⁴³ Abu Ishaq Ibrahim asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul asy-Syari'ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.) I: 72..

المصلحة الملائمة لجنس تصرفات الشرع.

Ketiga, lapangan operasional *maṣlaḥah* adalah muamalah dan adat, bukan ibadah dan *muqaddarat*, atau dalam istilah arabnya adalah *بمجال العمل بالمصلحة هو المعاملات والعادات دون العبادات*.

Dalam asas ini aṭ-Ṭūfi menunjukkan bahwa pandangannya tentang *maṣlaḥah* tidak jauh berbeda dengan pandangan ulama secara umum. Statemen di atas menunjukkan bahwa wilayah *maṣlaḥah* menurut porsi idealnya tidak dapat menyentuh sakralitas ritus keagamaan, yakni ibadah *maḥẓab*, sebagaimana telah dijelaskan Husain Hamid Hasan.⁴⁴

يرى الطوفى ان المصلحة انما يؤخذ بها كدليل شرعي في مجال المعاملات والعبادات اما العبادات والمقدرات. فان المصلحة لا تصلح دليلا فيها بل المنتبع فيها النص والاجماع وبقية الادلة الشرعية فيقول: ان الكلام في احكام الشرع اما ان يقع في العبادات والمقدرات ونحوها، او في المعاملات والعبادات وشبهها. فان وقع في الاولى اعتبر فيه النص والاجماع ونحوهما من الأدلة.

Berdasarkan definisi di atas, aṭ-Ṭūfi memandang bahwa *maṣlaḥah* difungsikan sebagaimana dalil *syara'* dalam wilayah *mu'amalah* dan *ādah*. Menurut landasan ini yang dapat menghubungkan ibadah dengan ajaran suci adalah *naṣ* dan *ijma'*, bukan *maṣlaḥah*. Menurut aṭ-Ṭūfi, masalah ibadah adalah hak prerogatif Allah sehingga tidak terdapat porsi bagi manusia untuk melakukan intervensi untuk menguak *maṣlaḥah*-Nya. Sebaliknya, dalam persoalan yang menyangkut bidang *mu'amalah* dan adat, Allah menyerahkan sepenuhnya kepada hamba-Nya demi kemaslahatannya. Oleh karena itu, akal manusia dapat mengim-

plementasikan muatan *maṣlaḥah* yang terkandung di dalamnya meskipun bertentangan dengan *naṣ*.⁴⁵

Pemahaman aṭ-Ṭūfi tentang *maṣlaḥah* di atas masih satu pemahaman dengan para ahli usul yang lainnya, khususnya dalam memandang *maṣlaḥah mursalah*, dan mayoritas *uṣūliyyīn* juga berpendapat sama sebagaimana dalam poin ini.

Keempat, *maṣlaḥah* adalah dalil paling kuat (*المصلحة اقوى ادلة الشرع*). Dalam hal ini, aṭ-Ṭūfi memandang bahwa *maṣlaḥah* adalah dalil *syara'* yang paling penting. Oleh karena itu, keberadaannya terletak di atas *naṣ* dan *ijma'*.⁴⁶

وهذه الأدلة اقواها النص والاجماع ثم هما اما ان يوافقا رعاية المصلحة او يخالفها، فان وافقاها فيها ونعمت ولا نزاع اذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم النص والاجماع ورعاية المصلحة المستفدة من قوله عليه السلام: لا ضرر ولا ضرار وان خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتينات عليهما والتعطيل لهما، كما تقديم السنة على القراءن بطريق البيان.

aṭ-Ṭūfi menyatakan bahwa *maṣlaḥah* bukan hanya hujjah tersendiri ketika tidak terdapat *naṣ* dan *ijma'*, melainkan ketika terjadi pertentangan antara *naṣ*, *ijma'*, dan *maṣlaḥah*, maka *maṣlaḥah* harus diutamakan. Prioritas *maṣlaḥah* atas *naṣ* dan *ijma'* dilakukan dengan *takehṣīs* dan *bayān*, bukan dengan meninggalkan atau membiarkan *naṣ*. Pandangan ini berdasarkan hadis *لا ضرر ولا ضرار*, hadis yang memprioritaskan kemaslahatan daripada kemafsadatan.⁴⁷

Melihat paparan di atas, muncul suatu persoalan mendasar yang perlu mendapat penjelasan, yakni maksud dari *naṣ qaṭ'i* dan *ẓanni*⁴⁸

⁴⁴ Ḥusain Ḥamid Ḥasan, *Nazariyyah al-Maṣlaḥah*, hlm. 534.

⁴⁵ Muṣṭafā Zaid, *al-Maṣlaḥah fī at-Tasyrī' al-Islāmī*, hlm. 235.

⁴⁶ Ḥusain Ḥamid Ḥasan, *Nazariyyah al-Maṣlaḥah*, hlm. 536.

⁴⁷ Ḥusain Ḥamid Ḥasan, *Nazariyyah al-Maṣlaḥah*, hlm. 536. Bandingkan dengan Muṣṭafā Zaid yang secara mutlak menyatakan bahwa aṭ-Ṭūfi menganggap *maṣlaḥah* merupakan dalil *syara'* yang paling kuat. Prioritas *al-maṣlaḥah* atas *naṣ* dan *ijma'* menurut aṭ-Ṭūfi bukanlah dalam bentuk menafikan *naṣ* maupun *ijma'*, melainkan kemaslahatan umat diproyeksikan untuk menetralisasi adanya keumuman *naṣ* serta *ijma'*. Dengan kata lain, *al-maṣlaḥah* menjadi proses penafsiran dan penjas terhadap *naṣ* dan *ijma'* yang memiliki indikasi hukum global (*mujmāl*), sebagaimana Sunnah memiliki fungsi sama ketika berhadapan dengan *naṣ* al-Qur'an yang bersifat global. Muṣṭafā Zaid, *al-Maṣlaḥah fī at-Tasyrī' al-Islāmī*, hlm. 209.

karena jika yang dimaksud dengan *naṣ* adalah *qat'i*, maka akan terjadi perbedaan signifikan antara *at-Ṭūfi* dengan *uṣūliyyūn* yang lain. Namun, jika yang dimaksud adalah *naṣ* adalah *naṣ* yang *zanni* maka kontroversi antar-ulama tidak akan terlihat begitu parah.⁴⁹

Setelah memaparkan argumennya tentang konsep *maṣlahah*, *at-Ṭūfi* memberikan argumen sebagai penjas makna dari empat hal yang menjadi asas dalam membentuk konsep *ri'ayah al-maṣlahah*:⁵⁰

وانما يدل على تقديم رعاية المصلحة على النصوص والاجماع على الوجه الذي ذكرناه. ووجهه :
 احدها : ان منكري الاجماع قالوا برعاية المصالح. فهي اذا محل وفاق الاجماع محل خلاف. والتمسك بما اتفق عليه اولى من التمسك بما اختلف فيه الوجه الثاني : ان النصوص مختلفة متعارضة. فهي سبب الخلاف في الاحكام لمذموم شرعا. ورعاية المصالح امر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه. فهو سبب الاتفاق المطلوب شرط. فكان اتباعه اولى الوجه الثالث : انه قد ثبتت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها في قضايا

Argumen yang mendasari mendahulukan *maṣlahah* dari *naṣ* dan *ijma'* adalah: *Pertama*, mendahulukan *maṣlahah* atas *ijma'* karena – menurutnya – *ijma'* diperselisihkan kehujiannya, sedangkan *maṣlahah* disepakati. *maṣlahah* mendahulukan sesuatu yang disepakati atas sesuatu yang diperselisihkan, atas pertimbangan ini *maṣlahah* menurut *at-Ṭūfi* lebih utama.

Kedua, *at-Ṭūfi* berpendapat bahwa *naṣ* lebih banyak dipertentangkan sedangkan *maṣlahah* disepakati. Alasan inilah yang menjadi salah satu penyebab terjadinya perbedaan dalam memandang hukum tercela dalam kaca mata *syara'*.⁵¹ Sedangkan *Ri'ayah al-maṣlahah* secara substansial merupakan hakikat yang tidak mungkin diperselisihkan. Atas dasar ini, *at-Ṭūfi* berasumsi bahwa berpegang pada sesuatu yang *muttafaq* lebih utama daripada berpegang pada sesuatu yang *mukhtalaf*, sebagaimana larangan al-Qur'an terhadap perceraian.⁵²

واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا...

Ketiga, *at-Ṭūfi* berpendapat bahwa banyak terjadi pertentangan antara *naṣ* dengan *maṣlahah*, sebagai imbasnya para sahabat seperti meninggalkan substansi *naṣ* (hadis Nabi) dan beralih kepada *maṣlahah*, sebagaimana yang dicontohkan *at-Ṭūfi*:

ومنها قوله عليه السلام لاصحابه: لا يصلين احدكم العصر الا بني قريضة. فصلى بعضهم قبلها

Hadis di atas menceritakan saat Nabi melakukan perjalanan bersama para sahabat ketika menuju kampung Bani Quraizah. Dalam kondisi ini Nabi melarang para sahabat untuk

⁴⁸ Dalam hal *qat'i* ada dua kriteria macam dalam usul fikih, yaitu *qat'i al-wurud* (jelas jalur penyampaiannya) dan *qat'i ad-dilalah* (jelas indikasi hukumnya). Dalam wilayah *naṣ qat'i ad-dilalah* terdiri dari *naṣ* al-Qur'an serta hadis yang *mutawatir*. Sedangkan untuk *qat'i ad-dilalah* meliputi al-Qur'an atau hadis yang di dalamnya memungkinkan muncul interpretasi. Sedangkan *naṣ* yang *zanni* dalam usul fikih terbagi menjadi dua, yakni *zanni al-wurud* (tidak jelas jalur penyampaiannya) seperti *hadis ahad*, dan *zanni ad-dilalah* (tidak jelas indikasi hukumnya) seperti halnya *naṣ* yang butuh penafsiran dan memunculkan lebih dari satu pemahaman. 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, hlm. 34-35.

⁴⁹ Dalam hal *ta'arud* atau kontradiksi antara *maṣlahah* dan *naṣ* yang *zanni*, Imam Hanbali cenderung mendahulukan *naṣ* yang *zanni*. Pendapat ini adalah kebalikan dari pendapat Imam Malik. Abu Yasid, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam*, hlm. 110.

⁵⁰ Mustafa Zaid, *al-Maṣlahah fi at-Tasyri' al-Islami*, hlm. 227.

⁵¹ Dalam hal penentuan perbuatan baik dan tercela terdapat pertentangan di kalangan ulama. Pertentangan ini pada awalnya terjadi di antara kalangan para teologis. Mazhab Asy'ariyah menyatakan bahwa akal pikiran manusia bisa mengetahui hukum Allah melalui mediator Rasul dan kitab Allah, sedangkan Mu'tazilah lebih memenangkan akal pikiran manusia, karena akal pikiran manusia mampu atau dapat mengetahui hukum-hukum Allah tanpa melalui mediator Rasulullah dan kitab yang dibawanya, dan yang terakhir adalah kelompok Maturidiyah yang mengambil jalan tengah, yakni perbuatan *mukallaf* cenderung terpengaruh terhadap sifat baik dan buruk, sehingga secara otomatis akal dapat terpengaruh pula. Namun, perbuatan *mukallaf* yang baik pun belum tentu baik di mata Allah, begitu juga sebaliknya. 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Usul Fiqh*, cet. ke-8 (Kairo: Maktabah ad-Da'wah al-Islamiyah, 1948), hlm. 96-99.

⁵² Q.S. Ali Imran (3): 103.

tidak melaksanakan shalat asar kecuali ketika sudah sampai di kampung Bani Quraizah. Namun, kenyataannya para sahabat banyak yang shalat di pertengahan jalan karena demi kemaslahatan, mereka khawatir matahari lebih dulu terbenam sebelum mereka sampai di kampung Bani Quraizah.⁵³

E. Aplikasi Teori *Ri'ayah al-Maslahah* dalam Kasus *Ihdad*

Ihdad secara etimologi adalah menahan atau menjauhi. Dalam beberapa kitab fikih, *ihdad* didefinisikan dengan menjauhi sesuatu yang dapat menggoda laki-laki selama menjalani masa iddah. *Ihdad* dapat dikaitkan dengan beberapa hal seperti untuk siapa perempuan melakukan *ihdad*, mengapa seorang perempuan ber-*ihdad*, dan hal-hal yang tidak diperbolehkan, serta hukum melakukan *ihdad*.⁵⁴ Mengenai untuk siapa seorang perempuan ber-*ihdad*, hampir semua ulama berpendapat bahwa *ihdad* hanya dilakukan untuk suami yang menikahinya dengan nikah yang sah dan yang meninggal dalam masa perkawinannya, serta tidak berlaku untuk lainnya. *Syari'ah* mengatur masa berkabung (*ihdad*) sama dengan mengatur masa iddah bagi perempuan.⁵⁵ Perempuan berkabung atas kematian suaminya selama empat bulan sepuluh hari, hal ini telah diyakini dalam al-Qur'an surat al-Baqarah (2): 234.

Mengenai tujuan *ihdad* kebanyakan ulama menyatakan bahwa *ihdad* atau berkabung hanya berlaku bagi perempuan yang bercerai

akibat kematian suaminya. Tujuannya adalah untuk menghormati dan mengenang suaminya yang meninggal. Dasar dari kewajiban berkabung untuk suami yang meninggal itu adalah hadis Nabi saw:⁵⁶

حدثنا محمد بن المثني حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن حميد بن نافع قال سمعت زينب بنت ام سلمة قالت توفي حميم لام حبيبة فدعت بصفرة فمسحته بذرا عيها وقالت انما اصنع هذا لأن سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحذ فوق ثلاث الا على زوج اربعة اشهر وعشرا وحدثته زينب عن امها وعن زينب زوج النبي صلى الله عليه وسلم او عت امرأة من بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم . (راوه مسلم)

Ihdād secara etimologi adalah mencegah, di antara pencegahan itu adalah mencegah perempuan dari berhias. Zakiiyah Drajat menyebutkan bahwa termasuk dalam pengertian *iḥdād* adalah menampakkan kesedihan.⁵⁷ Adapun *iḥdād* secara terminologi adalah antisipasi seorang perempuan dari berhias yang termasuk di dalamnya masa khusus dalam sebuah kondisi tertentu, demikian itu disebut dengan *iḥdād* atau tercegahnya seorang perempuan untuk tinggal pada suatu tempat kecuali tempat tinggalnya sendiri. Bagi perempuan yang berkabung untuk orang lain hanya mendapat batas waktu selama tiga hari, tak lebih, hingga menghalangi suaminya untuk menyetubuhinya.⁵⁸

⁵³ Muṣṭafā Zaid, *al-Maṣlahah fī at-Tasyrī' al-Islāmī*, hlm. 231.

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 320.

⁵⁵ Athif Lamadhoh, *Fikih Sunnah untuk Remaja*, hlm. 258.

⁵⁶ Muslim, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ*, hlm. 202-203.

⁵⁷ Kesedihan ditampakkan bertujuan untuk menunjukkan sewajarnya seseorang yang ditinggal mati oleh suaminya, jika seorang perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya kemudian dia tidak menampakkan kesedihan sedikit pun, maka perempuan tersebut akan mendapat sanksi sosial berupa prasangka buruk masyarakat terhadapnya. Kesedihan tidak diartikan sebagai rasa putus asa. Namun, kesedihan ditampakkan sebagai wujud kecintaan kepada suami yang meninggalkannya. Untuk kematian orang selain suaminya, perempuan berkabung selama tiga hari, tidak boleh lebih. Ketika seorang perempuan berkabung atas kematian orang lain maka tidak diperbolehkan hingga melebihi waktu sampai menghalangi suami yang akan untuk menyetubuhinya. Zakiiyah Drajat dkk., *Ilmu Fikih* (Yogyakarta: P.T. Dana Bakti Wakaf, 1995), II: 192.

⁵⁸ Athif Lamadhoh, *Fikih Sunnah untuk Remaja*, hlm. 257.

Menurut kebanyakan *fuqahā'*, *iḥdād* adalah ibadah yang dapat dipahami maknanya secara *'aqliyah*, mereka berpendapat bahwa esensi *iḥdād* untuk menghindarkan pandangan lelaki kepadanya dan mencegah perempuan yang ber-*iḥdād* dari memandang kepada lelaki, mereka mempersamakan antara perempuan karier dan perempuan muslimah. Sedangkan bagi *fuqahā'* yang lebih memperhatikan dari segi pandangan kaum lelaki kepada orang yang ber-*iḥdād*, mereka membedakan antara perempuan yang masih kecil dan perempuan dewasa. Bagi perempuan yang masih kecil tidak memiliki kewajiban *iḥdād* karena tidak mengandung pandangan lelaki kepadanya.⁵⁹

Sebagaimana penjelasan terdahulu, aṭ-Ṭufi membagi *maṣlahah* dalam dua wilayah, yakni ibadah dan muamalah. Ia menyatakan bahwa *maṣlahah* merupakan dalil utama dalam bidang mu'amalah.⁶⁰

انه يقسم الشرع الى عبادات ومقدرات, ومعاملات,
فما كان من العبادات والمقدرات يعتبر فيه النص و
لإجماع, وما كان من المعاملات يعتبر فيه المصلحة

Paparan di atas dinyatakan aṭ-Ṭufi sebagai implikasi jika terjadi pertentangan antara *maṣlahah* dan dalil dalam bidang mu'amalah maka *maṣlahah* harus didahulukan atas dalil yang lain.

Jika dikelompokkan dalam pembagian *ri'āyah al-maṣlahah* aṭ-Ṭufi, maka *iḥdād* masuk dalam kategori mu'amalah, karena *iḥdād* sebagaimana penjelasan yang telah lalu termasuk dalam kategori *'urf 'amalī*. *Iḥdād* juga berhubungan dengan kebiasaan dan perbuatan masyarakat, yakni dalam bentuk menjaga diri bagi seseorang ketika dalam masa iddah saat

ditinggal mati pasangannya. Berbeda dengan iddah, karena iddah sebagaimana yang dinyatakan Muṣṭafā Zaid termasuk dalam wilayah *muqaddarāt*, yaitu sesuatu yang ukuran dan implementasinya telah diatur oleh syara'.⁶¹

Iḥdād secara tersirat termasuk dalam jenis *'urf qawli* karena kebiasaan seorang yang menjaga dari ucapan atau berkata-kata dianggap tidak mampu menjaga dirinya dari fitnah.⁶² Aṭ-Ṭufi juga menegaskan bahwa wilayah mu'amalah dalam syariat adalah untuk memenuhi kebutuhan manusia. Kemaslahatan manusia dalam wilayah mu'amalah merupakan tujuan utama dari *syara'*.

Melihat alur pemikiran aṭ-Ṭufi dalam pembentukan konsep *ri'āyah al-maṣlahah*, *iḥdād* masuk dalam wilayah muamalah, sehingga jika terjadi pertentangan antara kemaslahatan manusia dan ketentuan syara' maka kemaslahatan yang harus didahulukan. Sebagaimana teori aṭ-Ṭufi tentang *ri'āyah al-maṣlahah*, mendahulukan *maṣlahah* atas *naṣ* bukan berarti membuang *naṣ*, tetapi di-*takhṣiṣ* atau *bayān*, maka sama halnya dengan *iḥdād*, jika terjadi pertentangan dengan *naṣ* maka perlu di-*takhṣiṣ*, yaitu dengan cara mengidentifikasi kebutuhan seseorang serta menjelaskan hal-hal yang menjadi kebutuhan primer orang itu, adapun dalam hal *iḥdād* terdapat problem baik bagi istri maupun suami.

Bagi istri, masalahnya adalah jika istri harus menahan tidak berhias selama empat bulan sepuluh hari, sedang dia berkarir. Begitu pula bagi suami, sebagaimana diketahui dalam KHI, bahwa masa berkabung atau *iḥdād* juga berlaku bagi suami.⁶³ Sedangkan *naṣ* tidak memberikan penjelasan tentang kewajiban *iḥdād* suami, padahal selain penjelasan KHI,

⁵⁹ *Ibid*, hlm. 346-347.

⁶⁰ Aṭ-Ṭufi, *Kitāb at-Ta'yīn*, hlm. 21.

⁶¹ Karena manusia tidak mampu mengetahui batas ukuran serta hal-hal yang dikehendaki oleh *syari'* dalam segala hal yang berkaitan dengan ibadah, *ḥudud* dan *muqaddarāt*, kecuali dengan memahami legislasi *syari'* dalam bentuk *naṣ*, atau melalui penjelasan dari para ulama dalam bentuk *ijmā'*. Maka *naṣ* dan *ijmā'* menjadi dalil utama yang harus dipertimbangkan. Muṣṭafā Zaid, *al-Maṣlahah fī at-Tasyrī' al-Islāmī*, hlm. 231.

⁶² Rifyal Ka'bah, *Keluasan dan Keluasan Syari'ah Islam*, hlm. 18-19.

⁶³ *Kompilasi Hukum Islam*, hlm. 55.

dalam kehidupan masyarakat pun tentu dipandang kurang patut jika seorang laki-laki langsung menikah ketika istrinya meninggal. Melihat problematika ini penulis akan mencoba menjelaskan masalah-masalah yang dilematis tersebut.

1. Ketentuan *iḥdād* bagi Istri

Mengenai *iḥdād* bagi istri, syariat telah mengatur ketentuannya secara eksplisit. Hadis riwayat al-Bukhari, misalnya, memberi penegasan bahwa *iḥdād* harus dilakukan selama masa iddah, yaitu empat bulan sepuluh hari.⁶⁴

عن ابو الربيع الزهراني عن حماد عن ايوب عن حفصة عن ام عطية قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تحد امرأة على ميت فوق ثلاث الا على زوج اربعة اشهر وعشرا ولا نلبس ثوبا مصبوغا الا ثوب عصب ولا نكتحل ولا تمس طيبا الا اذا ظهرت نبذة من قسط او اظفار. متفق عليه وهذا لفظ مسلم ولا ي داود والنسائي من الزيادة (ولا نختضب) وللنسائي (ولا تمتشط)

Hadis di atas memberikan penegasan bahwa bagi perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya mendapat ketentuan *iḥdād* selama empat bulan sepuluh hari, dengan cara menjaga diri dari berhias atau bersolek yang bertujuan untuk menunjukkan rasa belasungkawa kepada suaminya yang telah meninggal. Dalam hal ini, terdapat ulama yang menegaskan bahwa tujuan orang ber-*iḥdād* adalah untuk menampakkan kesedihan.⁶⁵ *Iḥdād* juga dimaknai sebagai antisipasi seorang perempuan dari berhias.⁶⁶

Pengertian *iḥdād* tidak hanya berhenti pada masalah lama waktu berkabung, *iḥdād* dalam hadis lebih dikhususkan bagi perempuan, hal ini bertolak dengan penjelasan yang

termaktub dalam KHI, bahwa *iḥdād* atau masa berkabung juga berlaku bagi laki-laki yang ditinggal mati suaminya.⁶⁷ Kasus *iḥdād* juga akan menjadi problem ketika berbenturan dengan kondisi masyarakat atau adat yang secara faktual berbeda dengan masyarakat ketika syariat tentang *iḥdād* diturunkan.⁶⁸

Di era kekinian ilmu modern membuktikan bahwa spesialisasi dalam dunia kerja merupakan tempat paling baik untuk mendongkrak profesionalitas dan produktivitas. Untuk mempersiapkan diri dalam rangka menghadapi tantangan zaman, perempuan Islam Indonesia harus memiliki prioritas dan serentetan kewajiban dalam Islam, baik dalam hal intelektual maupun ekonomi, keduanya perlu mendapatkan prioritas utama agar seseorang dapat mencapai kualitas standar terjamin dan terpenuhi hak-haknya dengan baik.⁶⁹

Selain fenomena di atas, perempuan Islam masa kini memiliki peran hingga masa mendatang, semua itu untuk mengisi pembangunan nasional dalam rangka pengabdian kepada Allah. Tanpa mengurangi eksistensinya, kiprah perempuan di ranah publik masih menjadi perbincangan. Hal ini tidak bisa terlepas dari produk-produk warisan kolonial yang menempatkan laki-laki di atas segalanya dalam setiap permasalahan. Kondisi ini didukung pula oleh adat ketimuran di mana perempuan selalu tunduk pada aturan-aturan suami. Dalam komunitas pesantren peran perempuan diatur sedemikian rupa dalam kajian kitab-kitab klasik (kitab kuning).

⁶⁴ 'Abdillah Muhammad bin Ismā'il bin Ibrāhīm al-Bukhārī, *Sahīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 185.

⁶⁵ Lihat misalnya Zakiyah Drajat dkk., *Ilmu Fikih*, hlm. 192.

⁶⁶ Athif Lamadhoh, *Fikih Sunnah Untuk Remaja*, hlm. 257.

⁶⁷ Lihat lebih lanjut *Kompilasi Hukum Islam*, BAB XIX Pasal 170. Istri yang ditinggal mati oleh suami, wajib melaksanakan masa berkabung selama masa iddah sebagai tanda turut berduka cita dan sekaligus menjaga timbulnya fitnah. Suami yang ditinggal mati oleh istrinya melakukan masa berkabung menurut kepatutan.

⁶⁸ Pernyataan tersebut senada dengan pendapat Ali Yafie bahwa Perempuan Islam Indonesia perlu memilih prioritas dan serentetan kewajiban dalam Islam, kondisi intelektual dan kondisi sosial ekonomi perlu mendapatkan prioritas utama agar seseorang dapat mencapai kualitas standar terjamin dan terpenuhi hak-haknya dengan baik. Sehingga dengan demikian, perempuan Islam Indonesia dapat berperan pada masa kini dan masa mendatang dalam peradaban dunia modern untuk ikut mengisi pembangunan nasional dalam rangka pengabdian kepada Allah swt. Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 19.

⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 19.

Sebagai contoh keberadaan perempuan (khususnya perempuan pekerja) yang ditinggal mati oleh suaminya, dia wajib melaksanakan *iddah* dan konsekuensinya yakni *ihdād*; *iddah* merupakan masa penantian seorang perempuan sebelum menikah lagi, setelah bercerai dari suaminya atau setelah suaminya meninggal dunia.⁷⁰

Fuqahā' berpendapat bahwa perempuan yang sedang ber-*ihdād* dilarang memakai perhiasan yang dapat menarik perhatian laki-laki, seperti perhiasan, intan, dan celak. Perempuan yang sedang ber-*ihdād* tidak diperbolehkan berhubungan dengan laki-laki dan melakukan semua perkara yang dapat menarik perhatian kaum lelaki kepadanya.

Problematika perempuan tentang masa *ihdād* bisa dipecahkan salah satunya dengan teori *ri'āyah al-maṣlahah* aṭ-Ṭūfi. Dalam teori *ri'āyah al-maṣlahah* aṭ-Ṭūfi, jika terdapat pertentangan dengan *naṣ* dalam bidang mu'amalah maka *maṣlahah* lebih diutamakan, karena *maṣlahah* tidak mengandung pertentangan. Berbeda dengan *ijmā'* serta atau *naṣ*.⁷¹

Dalam kasus *ihdād* ketentuan *naṣ* tidak sejalan dengan kondisi yang dihadapi perempuan saat ini. *Naṣ* memberi ketentuan bagi perempuan selama empat bulan sepuluh hari, sedangkan masa itu terlalu lama bagi perempuan, terutama yang bekerja. Berdasarkan *ri'āyah al-maṣlahah* aṭ-Ṭūfi, perempuan tidak harus ber-*ihdād* sebagaimana ketentuan dalam *naṣ*, yakni empat bulan sepuluh hari, namun lama masa *ihdād* disesuaikan dengan kebutuhan. Jika perempuan seorang pegawai, maka lama masa *ihdād* disesuaikan peraturan cuti bagi PNS, sedangkan bagi perempuan yang bekerja non-pegawai, maka *ihdād* dilakukan sesuai kebutuhan. Artinya, ketika dia sudah membutuhkan untuk memenuhi kebutuhan rumah tangganya, ia diperbolehkan bekerja kembali.

Namun, perlu diingat bahwa dalam *ri'āyah al-maṣlahah* aṭ-Ṭūfi, mendahulukan *maṣlahah* atas *naṣ* bukan berarti membuang *naṣ* seutuhnya, melainkan dengan jalan *takhṣiṣ* sebagaimana *bayān* dalam sunnah atau terhadap *naṣ*.⁷² Sebagaimana dalam kasus *ihdād* tidak semua perempuan yang mendapatkan keringanan untuk melaksanakan *ihdād* di luar dari ketentuan *naṣ*, namun di-*takhṣiṣ* atau di-khususkan, yaitu hanya bagi perempuan yang terikat dengan kontrak negara seperti pegawai, dan perempuan yang menjadi tulang punggung keluarganya karena tidak ada lagi kecuali dirinya, atau memiliki tanggungan anak-anak kecil yang belum bisa bekerja. Dengan kata lain, jika perempuan telah memiliki anak yang telah bekerja atau tidak sebagai pegawai maka baginya tetap melakukan *ihdād* sebagaimana ketentuan *naṣ*.

2. Ketentuan *ihdād* bagi Suami

Sebagaimana penjelasan yang kita ketahui bahwa tidak ada ketentuan *ihdād* bagi suami. Baik dalam al-Qur'an ataupun hadis, tidak ada satu pun yang menjelaskan anjuran *ihdād* bagi suami, misalnya hadis Nabi saw.:⁷³

حدثنا محمد بن المثنى حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن حميد بن نافع قال سمعت زينب بنت ام سلمة قالت توفي حميم لام حبيبة فدعت بصفرة فمسحته بذراعها وقالت انما اصنع هذا لاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد فوق ثلاث الا على زوج اربعة اشهر وعشرا وحدثته زينب عن امها وعن زينب زوج النبي صلى الله عليه وسلم او عت امرأة من بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم . (راوه مسلم)

Hadis di atas memberi penegasan bahwa kewajiban *ihdād* hanya berlaku bagi istri bukan suami. Hadis ini tidak secara tegas memberikan ketentuan *ihdād* bagi suami. Namun pernyataan yang berbeda dinyatakan dalam kompilasi hukum Islam, ulasan dari pasal KHI menegaskan bahwa suami memiliki masa *ihdād* atau masa berkabung setelah kematian istrinya, bertujuan untuk menyatakan kedukaan atas

⁷⁰ Sayyid Sābiq, *Fiqh Sunnah*, hlm. 140

⁷¹ Ḥusain Ḥamid Ḥasan, *Nazariyyah al-Maṣlahah*, hlm. 534.

⁷² Ḥusain Ḥamid Ḥasan, *Nazariyyah al-Maṣlahah*, hlm. 536.

⁷³ Muslim al-Hajjāj, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥiḥ*, hlm. 202-203.

kematian istrinya.⁷⁴ Dalam konteks suami *iḥdād* penting dilakukan agar tidak timbul fitnah di masyarakat, karena jika muncul fitnah maka akan *madarat* bagi suami serta *madarat* bagi nama baik keluarganya. Masa *iḥdād* sebenarnya adalah wujud dari kesedihan si suami atas musibah yang menimpa dirinya. Paparan dalam KHI pasal 170 cukup beralasan sebagai anjuran suami untuk melaksanakan *iḥdād*.⁷⁵

Iḥdād atau masa berkabung sebagaimana dalam KHI, tergolong dalam kategori '*urf*' khusus. Karena masa berkabung secara umum hanya dilakukan oleh perempuan bukan laki-laki. Sebagai bukti bahwa *iḥdād* termasuk '*urf*' khusus adalah, bagi laki-laki yang ditinggal mati istrinya, laki-laki tersebut boleh langsung melaksanakan pernikahan lagi. Karena hukum tidak menetapkan berapa lama suami harus menjalani *iḥdād*-nya, tetapi minimal berpijak kepada asas kepatutan.⁷⁶ Seorang suami seharusnya juga bisa menahan diri untuk tidak langsung menikah ketika istrinya baru saja meninggal, hikmahnya adalah untuk menunjukkan rasa berkabung sekaligus menjaga timbulnya fitnah.

Jika dikompromikan dengan *ri'āyah al-maṣlahah* aṭ-Ṭūfi, *iḥdād* bagi suami tergolong wilayah mu'amalah karena berkaitan langsung dengan penilaian masyarakat.⁷⁷ Sebagaimana konsep *ri'āyah al-maṣlahah* aṭ-Ṭūfi jika terdapat pertentangan dengan *naṣ* maka *maṣlahah* yang diutamakan, namun dalam hal *iḥdād* bagi suami *naṣ* tidak menegaskan secara tegas. Ketidaktegasaan ini mengandung dua kemungkinan. Pertama, karena *iḥdād* bagi laki-laki mengandung *maṣlahah* sehingga *naṣ* mendingkan, tidak melarang serta menganjurkan. Kedua, karena ketimpangan gender, yang menganggap bahwa laki-laki tidak perlu *iḥdād*, dan laki-laki dianggap lebih superior daripada

perempuan. Sehingga, demi kemaslahatan dan rasa penghormatan suami terhadap istri, selayaknya *iḥdād* dilakukan bagi suami. Namun, berbeda dengan masa *iḥdād* bagi istri, dalam ketentuan *iḥdād* bagi suami tidak menggunakan *takhṣīṣ* maupun *bayān*, karena *naṣ* tidak menjelaskan ketentuan *iḥdād* bagi suami, sehingga tidak terdapat *naṣ* yang di-*takhṣīṣ* maupun *bayān*.

Adapun masanya sesuai dengan kepatutan yang biasa di masyarakat, hingga masyarakat tidak memandang buruk jika suami tersebut menikah lagi, karena pandangan masyarakat mempengaruhi citra keluarga. Meskipun tidak secara tegas disetujui oleh syariat, nilai-nilai pandangan masyarakat ini menjadi pertimbangan penting sebagai penyeimbang syariat, agar syariat sebagai bahasa langit tidak dipandang kaku oleh masyarakat sehingga perlu nilai-nilai tertentu untuk membunihkannya.

F. Penutup

Iḥdād masuk dalam kategori mu'amalah. Karena *iḥdād* termasuk dalam kategori '*urf*' *'amalī*. *Iḥdād* juga berhubungan dengan kebiasaan dan perbuatan masyarakat (yakni dalam bentuk menjaga diri bagi seseorang ketika dalam masa iddah saat ditinggal mati pasangannya).

Berdasarkan *ri'āyah al-maṣlahah* aṭ-Ṭūfi perempuan tidak harus ber-*iḥdād* selama empat bulan sepuluh hari, namun lama masa *iḥdād* disesuaikan dengan kebutuhan. Jika perempuan seorang pegawai, lama masa *iḥdād*-nya disesuaikan peraturan cuti bagi PNS, sedangkan bagi perempuan yang bekerja non-pegawai, *iḥdād*-nya dilakukan sesuai kebutuhan. Hal ini berdasarkan konsep aṭ-Ṭūfi tentang men-

⁷⁴ Lihat keterangan lebih lanjut, *Hukum Perkawinan Islam*, hlm 91-92. Dijelaskan bahwa bagi *iḥdād* dilakukan bertujuan untuk menunjukkan kedukaan dan penghormatan bagi istrinya yang telah meninggal.

⁷⁵ Soemiyati, *Hukum Perdata Islam di Indonesia Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dari Fikih*, UU No 1/1974, *Sampai KHI*, hlm. 251.

⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 122.

⁷⁷ Ḥusain Ḥamid Ḥasan, *Nazariyyah al-Maṣlahah*, hlm. 534.

dahulukan *maṣlahah* daripada *naṣ* bukan berarti mengabaikan *naṣ* seutuhnya, melainkan dengan cara *takhṣīṣ*.

Ketentuan *iḥdād* bagi suami tidak dinyatakan dalam *naṣ*, *iḥdād* tergolong dalam kategori *urf* khusus. Karena masa berkabung secara umum hanya dilakukan oleh perempuan, bukan laki-laki. Karena hukum tidak menetapkan berapa lama suami harus menjalani *iḥdād*-nya, tetapi minimal berpijak kepada asas kepatutan. Seorang suami juga mestinya dapat menahan diri untuk tidak langsung menikah ketika istrinya baru saja meninggal. Hikmahnya adalah untuk menunjukkan rasa berkabung sekaligus menjaga timbulnya fitnah.

DAFTAR PUSTAKA

'Asqalanī, Ibn Ḥajar Al-, *Bulūḡ al-Marām*, Surabaya: al-Hidayah, t.th.

Ansārī, Zakaria Al-, *Gāyah al-Wuṣūl fī Syarḥ Lubb al-Uṣūl*, Surabaya: al-Hidayah, t.th.

Bigħa, Al- dan Muhy ad-Dīn, *al-Mistu al-Wafy fī Syarḥ al-Arba'īn al-Nawāwīyah*, Beirut: Dar Ibn Katsir, 1989.

Bukhārī, 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'il bin Ibrāhīm AF, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Fikr, 1981.

Dawam, Ainurrafiq, "Nalar Kritis hukum Islam", dalam *Jurnal Ilmu Syari'ah Asy-Syir'ah*.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet ke-2, Jakarta: Balai Pustaka, 1996.

Drajat, Zakiyah, *Ilmu Fiqih*, Yogyakarta: P.T. Dana Bakti Wakaf, 1995.

Effendi, Satria, *Uṣūl Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2009.

Ḥajjāj, Muslim Al-, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Ḥasan, Ḥusain Ḥamid, *Nazriyyah al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmī*, t.tp. Dār al-Nahḍah al-'Arābiyah, 1971.

Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution Of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Harmaneh, Walid, "Kata Pengantar" dalam M.'Abed al-Jābiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan, Yogyakarta: Islamika, 2003.

Hasyimah, Kamil Iskandar, *Al-Munjid al-Wasīṭ fī al-'Arābiyyah al-Mu'āṣirah*, Beirut: Dār al-Masyriq, 2003.

Instruksi Presiden RI No. 1 tahun 1991, *Kompilasi Hukum Islam*, Bandung: Fokus Media, t.th.

Jābiri, Muḥammad 'Abed Al-, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*, Beirut: al-Markaz al-Ṣaqaḥ al-'Arabī, 1993.

Khallāf, 'Abd al-Wahhāb, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Cet-ke-8, Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islāmīyah, 1948.

Lamadhoh, Athif, *Fiqih Sunnah untuk Remaja*, Jakarta: Cendekia Sentra Muslim, 2007.

Misrawi, Zuhairi, *Menggugat Tradisi Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU*, Jakarta: Kompas Media Press, 2004.

Munawwir, Ahmad Warson, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 2002.

Soemiyati, *Hukum Perdata Islam di Indonesia: Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dari Fiqih, UU No 1/1974, Sampai KHI*, Yogyakarta: Liberti, 2001.

Soemiyati, *Hukum Perkawinan Islam dan Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974, tentang Perkawinan*, Yogyakarta: Liberti, 2004.

Suratmaputra, Ahmad Munif, *Hukum Islam Al-Ghazali Maṣlahah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.

Syāḥibī, Abū Ishāq Ibrāhīm asy-, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syari'ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

- Tūfi, Najm al-Dīn at-, *Kitāb at-Ta'yīn fī Syarḥ al-Arba'īn*, Beirut: Mu'assasah al-Rayyān al-Maktabah al-Mālikiyah, 1998.
- Tūfi, Najm al-Dīn at-, *Syarḥ Muḥtaṣar ar-Rawdah*, Kairo: Mu'assasah al-Risālah, 1989.
- Tim Redaksi Fokus Media, *Kompilasi Hukum Islam: Hukum Perkawinan, Kewarisan, Perwakafan*, Bandung: Fokusmedia, 2005.
- Yasid, Abu, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal*, Yogyakarta: LKIS, 2004.
- Zayd, Farouq Abu, *Hukum Islam antara Tradisionalis dan Modernis*, terj Husain Muhammad, Jakarta: P3M, 1986.
- Zayd, Mustafa, *al-Maṣlaḥah fī at-Tasyrī' al-Islāmī wa Najm ad-Dīn at-Ṭūfi*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabī, 1964.