

ABSTRAK

Faizin. 2016. "Rekonstruksi Pendapat Imam Shafi'i tentang Masa 'iddah Muṭallaqah Yang Terputus Haidnya Sebelum Umur Monopous Perspektif Maslahat Najm al-Dīn al-Tūfi" Tesis. Program studi Hukum Keluarga Pascasarjan Institut Agama Islam Jember. Pembimbing I: Dr. Rafid Abbas, M.A. Pembimbing II: Dr. Abdullah, S. Ag. M. HI

Kata Kunci: "iddah, Muṭallaqah, dan Masalahat.

Di dalam kitab klasik yang dikarang oleh ulama' shāfi'iyah disebutkan bahwasanya perempuan yang ditalak oleh suaminya pada waktu dia belum mencapai umur monopous dan haidnya terhenti sebelum atau sesudah talak maka *muṭallaqah* tersebut wajib menunggu datangnya haid sampai umur monopous kemudian wajib ber'iddah selama tiga bulan. Pendapat mazhab Shāfi'i tentang masalah tersebut, tidak mencerminkan karakteristik hukum Islam. Karena pendapat tersebut dapat berdampak *muḍarat* bagi pihak laki-laki maupun pihak perempuan. maka oleh karena itu dirasa sangat perlu untuk merekonstruksi pendapat tersebut.

Permasalahan permasalahan yang dikaji dalam penelitian ini beserta tujuannya adalah mendeskripsikan kesesuaian pendapat mazhab shāfi'i tentang masa 'iddah *muṭallaqah* yang terputus haidnya sebelum umur monopous dengan maslahat, Mendeskripsikan cara menyikapi pertentangan antara ayat tentang talak dan maslahat menurut Najm al-Dīn al-Tūfi, Mendeskripsikan masa 'iddah talak perempuan yang terputus haidnya yang belum mencapai umur monopous yang sesuai dengan konsep Maslahat Najm al-Din al-Tūfi

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan jenis penelitian *librari reserch*, teknik pengumpulan data pada penelitian ini adalah dengan cara telaah dokumen dan mengumpulkan data-data yang berkaitan dengan judul, teknik analisis data pada penelitian ini adalah diskriptif dan *conten analisis*, teknik keabsahan data pada penelitian ini menggunakan metode triangulasi data.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa pendapat mazhab shāfi'i tentang masa 'iddah *muṭallaqah* yang terputus haidnya sebelum umur monopous tidak sesuai dengan maslahat karena menimbulkan *mashaqqah* terhadap pihak suami maupun pihak istri, untuk menyikapi pertentangan ayat talak dengan maslahat adalah dengan cara memposisikan *muṭallaqah* yang terputus haidnya sebagai *mukhaṣṣis* dari keumuman lafad *al-muṭallaqah* yang ada pada surat al-Baqarah ayat 228, masa 'iddah *muṭallaqah* yang terputus haidnya sebelum umur monopous yang sesuai dengan konsep maslahat Najm al-Dīn al-Tūfi adalah tiga bulan, karena masa tersebut lamanya sesuai dengan masa tiga kali suci yang normal bagi perempuan dan masa tersebut oleh Allah dijadikan sebagai pengganti bagi wanita yang belum pernah haid dan wanita yang sudah mencapai umur monopous.

ABSTRACT

Faizin. 2016. "Divorcee's Reconstruction Of ' *iddah* Whose Menstruation Is Stopped Before Menopause Perspectives On Maslahat Najm Al-Dīn Al-Tūfi" Thesis. Relative Major Of Law program. Graduate School Of IAIN Jember. Advisor I: Dr. Rafid Abbas, M.A. Advisor II: Dr. Abdullah, S. Ag. M. HI

Keywords: ' *iddah*., Divorcee, Benefit (*maslahat*)

Within classical book composed by shafi'iah theologian explained that woman who is divorced before menopause and her menstruation is finished before divorcement or gotten thereafter, so the divorcee is forced to wait for menstruation till menopause for about three months. The opinion of syafi'I's mazhab about that problem does not mirror Islam characteristic of law because that opinion is able to give impact for male or female. Therefore, to reconstruct that opinion is needed.

The problems and their purpose leant in this research describe the suability of syafi'I's mazhab about divorcee's ' *iddah*, the menstruation of which is stopped before menopause with its benefit (*maslahat*), the righ way about contradiction among divorcement ayats and benefit (*maslahat*) according to Najm al-din al-tufi, and divorcee's ' *iddah* whose menstruation is ceased before menopause which is appropriate for the concept of Maslahat Najm al-Dīn al-Tūfi.

This research is using qualitative research method with library research. Data collection of this research is seizing learning and data collection which is in the matter of tittle. Data analisys technique of this research is description and analisys content. Data validity technique of this research is utilising data triangulation method.

The result research indicates that opinion of shafi'i's mazhab about divorcee's ' *iddah*, the menstruation of which is done before menopause is not acceptable with its benefit (*maslahat*) cause it makes difficulty for a husband as well as a wife. To face the divorcement controversy of ayat with its benefit (*maslahat*) is finding divorcee whose menstruation is finished as particularity (*mukhaṣṣis*) from the generality of *al-muṭallaqah* word contained in al-*Baqarah* 228, divorcee's ' *iddah* whose is ceased her menstruation before menopause which is in the respect or the concept of Maslahat Najm al-Dīn al-Tūfi is three months because those times are acceptable whith thrice of holy period for woman commonly and those periods is become changing by Allah for woman who has never got menstruation and has been getting menopause period

IAIN JEMBER

ملخص البحث

فائزين ٢٠١٦ إعادة تركيب عدة المطلقة المنقطعة حيضها قبل سن اليأس في مذهب الشافعي عند مصلحة نجم الدين الطوفي. بحث علمي لقسم الأحوال الشخصية بالدراسات العليا في الجامعة الإسلامية الحكومية جember.

الكلمات الرئيسية : العدة المطلقة والمصلحة

إن في الكتاب التراثي الذي ألفه الشافعيون مرأة طلقها بعلمها قبل أن تبلغ سن اليأس وانقطع حيضها قبل الطلاق أو بعده فعليها التريص بمجيئته حتى تبلغ سن اليأس ويجب عليها العدة ثلاثة أشهر. إن قول الشافعي فيها لا يبرز علامة الأحكام الإسلامية المميزة لأن له مؤثرا سلبيا على طرفين رجال ونساء. علاوة على ذلك بدت الحاجة إلى إعادة تركيب.

إن المشاكل و الأغراض في هذا البحث تصوير مطابقة قول الشافعي في عدة المطلقة المنقطعة حيضها حيضها قبل سن اليأس بالمصلحة وكيفية اتخاذ الموقف على الاختلاف بين اية الطلاق والمصلحة عند نجم الدين الطوفي وعدة المطلقة المنقطعة حيضها قبل سن اليأس مناسبة بصيغة المصلحة عند نجم الدين الطوفي وكان منهاج الإستقراء على المنهاج الكيفي في الإستقراء المكتبي جمع بياناته.

وهذا الإستقراء يدل على أن قول الشافعي عن العدة المطلقة التي انقطع فيها الحيض قبل سن اليأس لا يوافق بمصلحة لأنه يورد منه المشقة على الزواج. وتحليل التعارض بين اية الطلاق والمصلحة. جعل واقعة المطلقة المنقطعة حيضها مخصصا من عامة لفظ المطلقة. في سورة البقرة اية ٢٢٨. وعدة المطلقة المنقطعة حيضها قبل سن اليأس عند نجم الدين الطوفي ثلاثة اشهر لأنها المدة الغالبة التي تطابق ثلاثة قروء وجعلها الله مبدلا لمدة عدة المرأة التي لم تحض ولليائسة.

IAIN JEMBER

BAB I

PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Berkeluarga adalah suatu bentuk perintah Allah yang sangat dianjurkan oleh shari'at Islam demi keberlangsungan populasi manusia. Selain itu keluarga adalah rumah tangga yang memiliki hubungan darah atau perkawinan atau menyediakan terselenggaranya fungsi-fungsi instrumental mendasar dan fungsi-fungsi ekspresif keluarga bagi para anggotanya yang berada dalam satu jaringan.¹ Akan tetapi, selain Allah menganjurkan untuk menikah, Allah juga memberi ujian pada dua pasangan suami istri berupa ketidak harmonisan keluarga disebabkan suatu tindakan yang ujung ujungnya berakibat pada suatu perceraian suami istri.

Di berbagai belahan dunia dengan beragam budaya dan sistem sosial, keluarga merupakan unit sosial penting dalam bangunan masyarakat. Keluarga merupakan warisan umat manusia yang terus dipertahankan keberadaannya dan tidak lekang oleh perubahan zaman. Berbagai perubahan oleh factor perkembangan zaman tentu saja mempengaruhi corak dan karakteristik keluarga, namun substansi keluarga tidak terhapuskan. Pada beberapa Negara isu tentang kemerosotan nilai-nilai keluarga memang mengemuka. Meningkatnya angka perceraian dianggap sebagai salah satu indikasi dari merosotnya nilai-nilai keluarga ini.²

¹ Sri lestari, Psikologi Keluarga, (Jakarta: Kencana, 2014), 6

² Sri lestari, Psikologi Keluarga, 6

Perceraian adalah perkara yang mubah yang tidak disenangi oleh Allah. Sebagaimana yang dijelaskan oleh hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Abdullah ibnu 'Umar :

أَبْغَضُ الْحَالِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ³

Artinya: paling dibencinya perkara yang halal disisi Allah adalah talak.

Karena hakikat perceraian sendiri adalah memutus tali yang sudah diikat dengan sangat erat melalui akad yang dipandang sangat sakral oleh kedua mempelai. Yang Nampak hanyalah konflik di dalam rumah tangga dan ketidakcocokan antara suami dan istri, padahal Allah memerintah hambanya untuk bisa hidup bersama dalam keadaan sakinah mawaddah wa rahmah.

Konsekwensinya seorang istri harus menjalani masa ‘*iddah* yang tujuannya adalah untuk membersihkan rahim yang ada di dalam perut sang istri agar tidak ada pencampuran sperma di saat kawin dengan laki laki lain.⁴ Maka Allah memerintahkan kepada wanita yang tidak hamil dan belum mencapai umur monopous yang ditalak suaminya untuk menjalani masa ‘*iddah* selama tiga kali suci.

Islam menentukan masa ‘*iddah* bagi perempuan yang ditalak suaminya dan belum mencapai umur monopous yaitu dengan tiga kali quru>, masa ini adalah masa yang telah ditetapkan oleh shari'at yang tidak ada campur tangan

³ Ibnu Majah, Sunan Ibnu Majah, (Madinah: Dar Ihya' al-Turas al-Arabi, tt), juz 1 H, 650

⁴ Ali Ahmad Al-jurjawi, Hikmah al-Tasyri> wa Falsafatuhu,(Singapura: al-Haramain, t.t), 84

dari seorangpun. Hanya saja muncul perbedaan pendapat di antara Shafi'iyah dan Hanafiyah di dalam memaknai lafadz *quru*>. Shafi'iyah berpendapat bahwasanya makna *quru*> adalah masa suci, sebaliknya Hanafiah berpendapat bahwasanya makna *quru*> adalah haid.

Terlepas dari perbedaan pendapat dari dua ulama' terkemuka tersebut, di dalam kitab kitab klasik yang dikarang oleh ulama' shafi'iyah disebutkan bahwasanya perempuan yang ditalak oleh suaminya pada waktu dia belum mencapai umur *monopous* dan haidnya terhenti sebelum atau sesudah talak maka *mutallaqah* tersebut wajib menunggu datangnya haid sampai umur *monopous* kemudian wajib ber' *'iddah* selama tiga bulan.⁵

Pendapat imam Shafi'i tentang masalah tersebut, tidak mencerminkan karakteristik hukum Islam. Karena pendapat tersebut dapat berdampak mudharat bagi pihak laki-laki maupun pihak perempuan.

Sejalan dengan itu, beberapa hukum yang telah mapan namun dianggap merugikan terhadap kaum laki laki maupun perempuan, selayaknya ditelaah kembali, semisal *'iddah* dalam masalah diatas.

Pasalnya kehidupan sudah berubah, yang berimbas pada perubahan hukum.

Sebagaiman ungkapan Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah sebagaimana dikutip oleh al-Banna⁶ "Perubahan dan perbedaan fatwa atau opini

hukum dapat terjadi karena perbedaan waktu, tempat (lingkungan), situasi, tujuan dan adat kebiasaan.

⁵ Khotib Al-Syarbini, *al-Iqna' Fi Hālli Alfadhī Abi Syuja* (Surabaya: al-Hidayah, 1998), 351

⁶ Jamal al-Banna, "Nahwa Fiqih Jadid 3", diterjemahkan Hasibullah dan Zuhairi Misrawi, *Manifesto Fiqih Baru 3*, (Jakarta: Erlangga, 2008), 62

Allah sebagai pembuat shari'at menurunkan tata aturan dan hukum hukumnya kepada manusia agar digunakan sebagai pedoman dalam kehidupan di dunia. Kehadiran hukum Allah yang harus dijadikan pedoman dan acuan oleh umat manusia dalam mengarungi hidup, tiada lain maksudnya adalah agar manusia meraih kebaikan di dunia dan akhirat, atau dengan kata lain untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia.⁷ Sehingga muncul ungkapan yang sangat populer di kalangan ahli ushul yaitu ainama karamat al-maslahatu fa samma hukm Allah (dimanapun ada maslahat maka di sanalah hukum Allah).⁸

Najm al-Din al-Tufi menegaskan, di mana saja teks keagamaan (al-Qur'an, al-Sunnah, dan al-Ijma') tidak selaras dengan teks manusia, maka maslahat harus diberi prioritas lebih dibandingkan teks. Hal ini karena kemaslahatan manusia pada dasarnya adalah tujuan di dalam dirinya sendiri, sehingga perlindungan terhadapnya menjadi prinsip hukum tertinggi atau sumber hukum yang paling kuat.⁹

Membandingkan pendapat ulama' shafi'iah dengan konsep maslahat al-Tufi, maka tidak seharusnya memaksakan teks atau ayat yang menerangkan tentang 'iddahnya perempuan yang tidak hamil dan belum sampai pada umur monopous dibawa pada konteks permasalahan ini, hal ini akan menimbulkan konflik antara mashlaha dan nash, dalam konteks ini maslahatlah yang harus diprioritaskan dalam menyikapi permasalahan ini.

⁷ Muhammad Thahir bin 'Asyur, Maqasid Al-Shari'ah al-Islamiyyah, (Malaysia: Dar al-Fajr, 1999), 180

⁸ Jalal al-Din al-suyuti, al-Asybah wa al-Nazh'ir (Beirut: Maktabah, tt) 7

⁹ Mustafa Zaid, al-Maslahah Fi Tashri' al-Islami Najm al-Din al-Tufi (Kairo: Dar al-Fikr, 1964), 6

Oleh karena munculnya pendapat yang beda antara imam Shafi'i tentang masalah tersebut, dan *Najm al-Dīn al-Tūfī* tentang konsep maslahatnya, peneliti tergugah untuk mengadakan penelitian di dalam masalah tersebut dengan mengangkat judul "Rekonstruksi Masa 'iddah mutallaqah yang Terputus Haidnya Sebelum Umur Monopous dalam imam Shafi'i Perspektif Maslahat Najm al-Dīn al-Tūfī"

B. Fokus Kajian

Dari latar belakang yang sudah dijelaskan maka fokus kajian ini akan diarahkan pada:

1. Apakah pendapat imam Shafi'i tentang masa 'iddah mutallaqah yang terputus haidnya sebelum umur monopous sesuai dengan maslahat?
2. Bagaimana cara menyikapi apabila ada pertentangan antara ayat tentang talak dan maslahat menurut Najm al-Dīn al-Tūfī?
3. Berapa lamakah masa 'iddah mutallaqah yang terputus haidnya sebelum mencapai umur monopous yang sesuai dengan konsep Maslahat Najm al-Dīn al-Tūfī?

C. Tujuan Penelitian

1. mendeskripsikan kesesuaian pendapat imam Shafi'i tentang masa 'iddah mutallaqah yang terputus haidnya sebelum umur monopous dengan maslahat.
2. Mendiskripsikan cara menyikapi pertentangan antara ayat tentang talak dan maslahat menurut Najm al-Dīn al-Tūfī.

3. Mendeskripsikan masa *'iddah* talak perempuan yang terputus haidnya yang belum mencapai umur monopous yang sesuai dengan konsep Maslahat Najm al-Din al-Tufi?

D. Manfaat Penelitian

1. Manfaat secara teoritis

Merekonstruksi pendapat imam Shafi'i tentang masa *'iddah* mutallaqah yang terputus haidnya sebelum umur monopous

2. Manfaat secara praktis

a. Peneliti

Peneliti akan mendapatkan wawasan baru tentang konsep *'iddah* dan hubungannya dengan konsep maslahat, sehingga penulis dapat merekonstruksi keputusan hukum yang tidak sesuai dengan maslahat.

b. Masyarakat

Mempunyai pandangan baru tentang konsep *'iddah* dan akan menemukan hukum yang sesuai dengan konsep kemaslahatan.

E. Definisi Istilah

Rekonstruksi: penyusunan kembali

'iddah : Menunggunya seorang perempuan dengan tanpa menikah terhadap habisnya masa yang telah ditentukan oleh shara' adakalanya dengan masa haid, bulan dan melahirkan.¹⁰

Maslahat : Bahwa segala sesuatu yang sesuai dengan maksud pembuat hukum, baik itu berupa ibadah atau adat¹¹

¹⁰ Abdu al-Rahman al-Jazisi, Tafsir al-Fiqh Ala Mazahib al-Arba'ah, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), juz 4, 448

Mutallaqah : Perempuan yang ditalak oleh suaminya.

Monopous : masa pada saat perempuan sudah tidak mengalami masa haid selamanya.

F. Metodologi Penelitian

1. Pendekatan dan Jenis Penelitian

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif. Dalam pendekatan kualitatif ini, peneliti berposisi tidak saja sebagai pengumpul data dari segi kuantitasnya tetapi ingin memperoleh pemahaman yang lebih mendalam tentang konsep 'iddah menurut imam Shafi'i, dalam konteks kasus masa 'iddah mutallaqah yang terputus haidnya sebelum umur monopous yang di pandang dari perspektif konsep maslahat Najm al-Din al-Tufi. Sedangkan jenis penelitian ini menggunakan library research, sehingga buku dan literatur yang berhubungan dengan masa 'iddah dan konsep maslahat menurut Najm al-Din al-Tufi, serta bahan-bahan pendukung lainnya, menjadi acuan utama dalam penelitian ini.

2. Sumber Data

a. Sumber Data Primer

1) Kitab Imam Shafi'i

a) Al-Um

b) Al-Risalah

¹¹ Muhammad Tahir bin 'Asyur, *Maqasid Al-Shari'ah al-Islamiah*, (Malaysia: Dar al-Fajr, 1999), 180

1) Kitab al-Tufi

- a) Ri'ayah al-Mashlahah
- b) Al-Mashlahah fi al-Tashri' Najm al-Din al-Tufi
- c) Dawabit al-Mashlahah
- d) Al-Isharah al-Ilahiyyah Li al-Tufi
- e) Dekonstruksi Teori Hukum Islam (kritik terhadap konsep maslahat Najm al-Din al-Tufi)

b. Sumber Data Skunder

- 1) Usul al-Fiqh al-Islami Wahbah al-Zuhaili
- 2) Usul al-Fiqh Abdu al-Karim Zaidan
- 3) Usul al-Fiqh Abdu al-Wahhab Khalaf
- 4) Tafshil al-Mazabib
- 5) Tuhfah al-Habib
- 6) Fath al-Mu'in
- 7) Maqashid al-Shari'ah al-Islamiyah

3. Teknis Pengumpulan Data

Pada tahap awal, peneliti akan mengumpulkan data-data tentang pembahasan masalah 'iddah menurut imam Shafi'i, dalam konteks kasus masa 'iddah mutallaqah yang terputus haidnya sebelum umur monopous. Setelah itu peneliti akan meneliti tentang konsep maslahat menurut Najm al-Din al-Tufi yang telah digunakan mereka untuk beristimbat hukum, kemudia peneliti akan membenturkan konsep maslahat al-Tufi dengan

Pendapat imam Shafi'i tersebut untuk dijadikan data merekonstruksi pendapat imam Shafi'i tersebut. Setelah itu peneliti akan menguraikan hasil penelitian sesuai dengan data yang telah diteliti.

Untuk lebih mengembangkan isi dari penelitian, maka penulis akan menambah diskusi dengan para dosen atau guru untuk lebih mengembangkan isi dari penelitian ini nanti.

Secara teknis, teknis penelitian untuk mengumpulkan data yang terkait dilakukan dengan cara:

- a. Telaah dokumen
- b. Dengan mencari data-data yang terkait dengan konsep 'iddah menurut imam Shafi'i dan konsep maslahat menurut Najm al-Din al-Tufi

4. Teknik Analisis Data

Dalam melakukan analisis data, penelitian yang dipakai oleh peneliti adalah analisis isi (content analysis), yaitu teknik apapun yang digunakan untuk menarik kesimpulan melalui usaha menentukan karakteristik pesan yang dilakukan secara obyektif dan sistematis.¹²

Teknis analisis data yang digunakan penelitian adalah deskriptif yaitu cara menganalisis konsep masa 'iddah menurut imam Shafi'i dan konsep maslahat perspektif Najm al-Din al-Tufi, selain itu peneliti bukan hanya mendeskripsikan apa yang diteliti akan tetapi juga memaparkan implikasi masing masing metode istimbah hukum terhadap produk hukum yang dihasilkan dari keduanya.

¹² Lexy J Moleong, Metode Penelitian Kualitatif, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002)

Dengan metode deskriptif dan analisis ini, peneliti terlebih dahulu memaparkan tentang konsep 'iddah menurut imam Shafi'i dan konsep masalah Najm al-Din al-Tufi. Setelah mendeskripsikan konsep keduanya, peneliti memulai menganalisis metode istimbah pembandingan produk dapat imam Shafi'i kemudian dibandingkan dengan konsep masalah Najm al-Din al-Tufi

Data-data dalam sumber data dianalisis yang dilakukan sejak awal secara terus menerus sampai akhir untuk menemukan pemahaman tentang pola-pola dan model-model dari suatu masalah yang diteliti berdasarkan berbagai informasi yang berkaitan dengan masalah tersebut sesuai dengan penelitian deskriptif dan kualitatif.

Tahapan dalam analisis deskriptif ini, yakni akan mengumpulkan berbagai data yang berhubungan dengan tema ini, selanjutnya akan direduksi ataupun dipilih-pilih mana saja yang berkorelasi dengan tema ini. Setelah itu baru akan ditampilkan kepada pembaca, sejumlah hasil reduksi yang telah dilakukan sebelum ini.

5. Teknis Keabsahan Data

Pemeriksaan keabsahan data sangat diperlukan dalam penelitian kualitatif, demi kesahihan dan keandalan serta tingkat kepercayaan data yang telah terkumpul. Teknik keabsahan data adalah dengan menggunakan teknik triangulasi. Hal ini merupakan salah satu pemeriksaan keabsahan data yang memanfaatkan sesuatu yang lain

diluar data untuk keperluan pengecekan atau sebagai pembanding terhadap data.

- a. Merujuk kepada pendapat pendapat tokoh tentang konsep masalahat
- b. Menguji hasil analisis yang diperoleh
- c. Membandingkan dengan karya tulis lainnya, dengan tema yang berkorelasi dengan tema penelitian ini.
- d. Berdiskusi dengan teman tentang tema ini.

6. Tahapan Penelitian

Tahapan penelitian dalam karya tulis ini akan dimulai dengan pengumpulan literatur yang berhubungan dengan konsep 'iddah menurut imam Shafi'i dan konsep mashlahah menurut Najm al-Din al-Tufi, selanjutnya penulis akan menguji pendapat imam Shafi'i dengan konsep masalahat Najm al-Din al-Tufi.

G. Sistematika Penelitian

Adapun urutan dalam mengkaji masalah di dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

Pertama penulis menguraikan tentang keseluruhan isi pokok penelitian di dalam bab I sebagai sebuah pendahuluan. Adapun tujuan dari pendahuluan ini adalah untuk memberikan panduan bagi pembaca sehingga dapat memahami secara singkat keseluruhan isi pokok penelitian, selain juga

berfungsi sebagai pengantar untuk mempermudah di dalam menangkap apa yang ingin disampaikan di dalam penelitian ini.

Selanjutnya di dalam bab II, penulis berusaha mengkaji secara umum konsep *'iddah* menurut imam Shafi'i. Pembahasan ini mencakup pengertian dan dasar hukum *'iddah*, macam-macam *'iddah*, pergantian *'iddah*, dan hak dan kewajiban perempuan dalam masa *'iddah*. Pembahasan ini untuk mengetahui ayat-ayat al-Qur'an maupun hadis yang mengatur tentang masalah *'iddah*, selain juga pemahaman para ahli fikih mengenai konsep *'iddah* selama ini seperti yang tertuang di dalam kitab-kitab fikih konvensional.

Tinjauan tentang konsep masalahat menurut Najm al-Din al-Tufi di dalam bab III. Pembahasan ini mencakup biografi Najm al-Din al-Tufi, dan seluruh konsep Najm al-Din al-Tufi mengenai masalahat.

Di dalam bab IV, penulis berusaha melakukan analisis terhadap ayat-ayat al-Qur'an tentang *'iddah* yang digunakan oleh imam Shafi'i untuk beristimbat hukum, kemudian menguji pendapat imam Shafi'i dengan konsep masalahat Najm al-Din al-Tufi, kemudian penulis akan memulai pengkajian ulang terhadap dalil-dalil tentang talak jika pendapat imam Shafi'i tidak sesuai dengan konsep masalahat Najm al-Din al-Tufi.

Di dalam bab terakhir, sebagai kesimpulan, penulis berusaha merumuskan hasil dari penelitian ini beserta implikasi yang ditimbulkan baik teoritis maupun praktis. Selain itu, penulis juga menyampaikan beberapa saran berkaitan dengan hasil penelitian ini.

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Penelitian Terdahulu

Asril Dt. Paduko Sindo dalam bukunya yang berjudul “Problematika Hukum Islam Kontemporer” sampai pada suatu kesimpulan bahwa perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi tidak dapat mengubah ketentuan “*‘iddah* karena “*‘iddah* masih tetap memiliki fungsi lain yaitu untuk pembersihan rahim, kesempatan berfikir dan berduka cita. Menurutnya, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi hanya dapat dimanfaatkan dalam kasus zina dan *wat’u shubhat*.¹³ hal ini berbeda dengan penulis, didalam penelitian ini penulis akan mencoba merekonstruksi masa “*‘iddah*, dengan cara menggunakan pendekatan-pendekatan kontemporer seperti kedokteran dan pendekatan masalah sehingga masa “*‘iddah* yang ditentukan oleh hukum Islam sesuai dengan *maqasid al-shari’ah*

Syafiq Hasyim di dalam bukunya yang berjudul “Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan Tentang Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam” menyatakan bahwa “*‘iddah* sebagai konsep keagamaan sebenarnya lebih merupakan konstruksi budaya dari pada sabda agama itu sendiri. Sebagai sebuah konsep agama, “*‘iddah* berfungsi untuk mengetahui isi kandungan dan untuk ibadah. Sebagai konstruksi budaya, “*‘iddah* dipahami sebagai pengungkungan perempuan pada wilayah domestik. Menurutnya, telah terjadi kontradiksi-dilematis antara

¹³ Asril Dt. Paduko Sindo, “Iddat dan Tantangan Teknologi Modern,” dalam Chuzaimah T. Yanggo (ed), *Problematika Hukum Islam Kontemporer I*, edisi revisi, cet. IV (Jakarta: Pustaka Firdaus dan LSIK (Lembaga Studi Islam dan Kemasyarakatan) Jakarta, 2004), hlm. 201-5.

fungsi teologis agama dan fungsi sosial budaya dari konsep “*iddah* dalam ajaran Islam. Meskipun demikian, dia menyatakan bahwa “*iddah* masih relevan dalam situasi sekarang karena meskipun fungsi “*iddah* untuk mengetahui kehamilan sudah dapat digantikan oleh temuan medis, masih terdapat fungsi lain untuk mempertahankan “*iddah*, yaitu untuk ibadah dan masa penyesuaian setelah ditinggal mati oleh suaminya.¹⁴ Meskipun berpendapat bahwa “*iddah* lebih merupakan konstruksi budaya, Hasyim tidak mengkritik mengapa “*iddah* hanya berlaku bagi perempuan. Hal ini berbeda dengan penulis, penulis akan mengkritisi salah satu masa “*iddah* yang tidak relevan dengan masa sekarang dan tidak mengandung kemaslahatan bagi pihak perempuan karena lamanya waktu.

Abdul Muqsith Ghazali di dalam bukunya yang berjudul “Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan” mencoba memahami “*iddah* dengan berdasarkan pertimbangan legal-formal dan etik-moral. Menurutnya, “*iddah* berfungsi secara efektif sebagai upaya minimal untuk melindungi hak-hak perempuan pasca perceraian dan kematian suami. Dalam konteks masyarakat Arabia pada awal Islam, “*iddah* telah menggantikan praktek “*iddah* dan *ihda* yang di luar batas kewajaran pada cara yang lebih berperikemanusiaan, dan agar pasca perceraian, perempuan tidak segera dicampakkan dan kehilangan hak-haknya. Sementara secara etis-moral, tujuan “*iddah* dalam kasus cerai wafat adalah untuk berkabung, adapun tujuan “*iddah* dalam kasus talak raj'i

¹⁴ Syafiq Hasyim, Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan Tentang Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam, Cet. I (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 172-6.

adalah untuk memberikan waktu bagi kedua belah pihak yang bercerai untuk melakukan rekonsiliasi.¹⁵

Samirah abd al-Mu'ti Muhammad yasin di dalam tesisnya yang berjudul *ahkam al-'iddah fi al-fiqh al-Islami* mencoba membuat penelitian yang bercorak kooperatif diantara beberapa mazhab fiqh, dengan cara mendiskripsikan semua pendapat imam mazhab baik secara *qauli* maupun manhaji tentang *'iddah* dan hal hal yang berkaitan tentang *'iddah*, setelah itu pengarang tesis ini melakukan pentarjihan diantara beberapa pendapat imam mazhab tersebut dengan menggunakan logika *usul al-fiqh* yang dia pakai, dan argument argument *aqliyah* yang tidak bertentangan dengan prinsip prinsip dasar shari'at Islam, dengan penyajian yang begitu panjang lebar dan sangat komprehensif pembaca dapat langsung menentukan pilihannya tentang masalah *'iddah* sesuai dengan konsep yang berlaku di dalam shari'at Islam.

Abdul aziz didalam penelitiannya yang berjudul *''iddah bagi suami dalam fiqh Islam: Analisi Jender''* mengungkapkan bahwasanya konsep *'iddah* bagi wanita adalah hukum yang bersifat deskriminatif terhadap kaum hawa, dia menyatakan bahwasanya diantara salah satu karakteristik shari'at Islam adalah adanya unsur keadilan antara laki laki dan perempuan. Dalam hal ini aziz menyatakan didalam penelitiannya bahwasanya perlu adanya perumusan atau suatu ijtihad baru yang merumuskan tentang *'iddah* bagi laki laki sehingga hukum Islam tidak timpang sebelah dan tidak ada unsure

¹⁵ Abdul Moqsith Ghazali, " *'iddah dan Ihdad: Pertimbangan Legal-Formal dan Etik-Moral* " dalam Abdul Moqsith Ghazali dkk, *Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan*, editor: Amiruddin Arani, cet.I (Yogyakarta: LKIS, 2002), hlm. 165-166.

deskriminatif terhadap kaum perempuan. Dengan adanya perumusan baru ini laki laki juga akan merasakan apa yang dialami oleh istri pada masa ‘*iddah*

Peneliti lainnya adalah M. Syarifuddin Yuhri “Masalah ‘*iddah* Istri karena Suami *Mafqud* Ditinjau dari Hukum Islam dan Undang-undang Nomor 1 tahun 1974 (Studi Kasus Gugat Cerai di Pengadilan Agama Malang). Hasil penelitiannya adalah, bahwa penentuan ‘*iddah* sebab suami mafqud di dalam pengaturan dan pelaksanaannya di Pengadilan Agama Malang dikisahkan dengan cara *ta’liq* talak di dalam hal penyelesaiannya, yang mana Pengadilan Agama mendasarkan pada hukum pembuktian yaitu dengan 2 orang saksi laki-laki yang disumpah, dewasa, beragama Islam dan adil. Pembuktian tersebut juga dikuatkan dengan surat-surat keterangan yang dapat meyakinkan majelis hakim bahwa suami tersebut benar-benar *mafqud*. Sedangkan masa ‘*iddahnya* yang ditetapkan oleh Pengadilan Agama Malang adalah 3 (tiga) kali suci, ‘*iddahnya* dimulai setelah penetapan hukum oleh Pengadilan Agama Malang mempunyai kekuatan hukum tetap.

Dari berbagai hasil penelitian yang ada sebelumnya masih belum di temukan peneliti yang mencoba merekonstruksi masa ‘*iddah* mutallaqah yang terputus haidnya sebelum umur monopous perspektif Najm al-Din al-Tufi. Setidaknya, inilah yang membedakan penelitian ini dengan penelitian yang sebelumnya.

B. Kajian Teori

1. Pengertian ‘*iddah*

Di dalam berbagai ayat, kata ‘*iddah* memiliki makna: (mengganti) jumlah puasa ramadan yang ditinggalkan (Q.S. 2: 184-5); jumlah bulan (Q.S. 9:36-7); jumlah waktu yang harus dilalui (masa tunggu) pasca perceraian bagi istri sebelum menikah lagi (Q.S. 33: 49, Q.S. 65: 1, 4); jumlah penghuni gua (Q.S. 18: 22); jumlah malaikat (Q.S. 74: 31).¹⁶ Akan tetapi yang menjadi objek kajian dalam penelitian ini adalah ‘*iddah* yang berarti masa tunggu yang berkaitan dengan perempuan.

Jika kata ‘*iddah* dikaji secara etimologis adalah berasal dari kata ‘*adada* yaitu masdar sima dari *fi’il mad* lafal ‘*adda* yang berma’na *ahsa* (menghitung) dan secara bahasa pula ‘*iddah* dibuat istilah bagi hari-hari haidnya seorang perempuan atau hari-hari sucinya perempuan.¹⁷ Di dalam kitab *al-dur al-mukhtar* dijelaskan bahwasanya lafal ‘*iddah* kalau harkatnya menggunakan kasrah maka makna *lugahnya* adalah *hisab* (menghitung)¹⁸, akan tetapi kalau memakai harkat *dammah* maka makna bahasanya adalah *al-isti’dad li al-amri* (mempersiapkan suatu perkara).¹⁹

IAIN JEMBER

¹⁶ Muhammad Fuad ‘Abd al-Baqi, *Al-Mu’jam al-Mufahras Li Alfaz al-Qur’an*, cet. I (Libanon: Dar al-Ma’rifah, 2002), hlm. 671-2.

¹⁷ Abdu al-Rahman al-Jaziri, *Tafsik al-Fiqh Ala Mazhab al-Arba’ah*, (Dar al-Fikr, 1996), juz 4, 448. al-shinkiti Muhammad Amin, *Adwa’ al-Bayan*, (dar alam al-kutub, tt) 1, 109. Abd ar-Rahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh ‘ala Mazhab al-Arba’ah* (Mesir: Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra, 1969), IV: 513

¹⁸ Abdul Gani al-Ganimi al-Midani, *Al-lubab fi syarh al-kitab*, (t.tp: Dar al-Ma’rifah, 1997), 1:465

¹⁹ al-Haskafi, *al-Dur al-Mukhtar Syarh Tanwir al-Absar* (Bairut: dar al-kutub al-ilmiah, 2002) 3:552

Secara terminology, para ahli fiqih merumuskan definisi dengan ungkapan yang berbeda-beda, meskipun secara garis besar mereka bersepakat dalam satu definisi. Imam Taqi al-din abdu al-Gani al-Muqaddasi mendefinisikan

اسْمٌ لِلْمُدَّةِ الَّتِي تَنْتَظِرُ فِيهَا الْمَرْأَةُ وَتَمْتَنِعُ عَنِ الزَّوْجِ بَعْدَ وِفَاةِ زَوْجِهَا أَوْ طَلَاقِهِ لَهَا²⁰

Nama bagi masa yang yang mewajibkan seorang perempuan untuk menunggu dan menahan diri dari menikah setelah wafatnya suami dan ditalak oleh suami.

Sedangkan Imam Hanafi memberi definisi “*iddah* secara terminology menjadi dua definisi yaitu:

Yang pertama:

أَجَلٌ ضُرِبَ لِانْقِضَاءِ مَا بَقِيَ مِنْ آثَارِ النِّكَاحِ أَوْ الْفِرَاشِ

suatu masa yang dibuat untuk habisnya suatu yang tersisa dari *asar al-nikah* atau Firasy.

Yang dimaksud dengan *ajal* diriba yaitu mencakup terhadap “*iddahnya* perempuan yang sudah haid yaitu tiga kali masa suci, dll. Sedangkan dalam menjelaskan *ma-baqiya min asar al-nikah* imam Hanafi membagi *asar al-nikah* menjadi dua yaitu *asar madiah* yaitu hamil dan *asar adabiyah* yaitu kehormatan pernikahan. Maka masa “*iddah* dibuat agar kedua *asar* ini tidak ada pada diri perempuan.

Yang kedua:

تَرِيصٌ مُدَّةٌ مَعْلُومَةٌ تَلْزِمُ الْمَرْأَةَ بَعْدَ زَوَالِ النِّكَاحِ، سِوَاءَ كَانِ النِّكَاحُ صَحِيحًا أَوْ بِشْبَهَةِ إِذَا تَأَكَّدَ بِالذُّخُولِ أَوْ الْمَوْتِ

²⁰ Taqi al-Din Abd al-Gani al-Muqaddasi, Matnu Umdah al-Ahkam, (t.tp: maktabah al-ubaikan, 1968) 2:862

menunggunya seorang perempuan pada masa yang telah ditentukan setelah putus tali pernikahan, baik nikahnya sah atau rusak dengan syarat sudah pernah *didukhul*²², atau setelah ditinggal mati suami.

Imam Syarbini juga mendefinisika “*iddah* adalah

اسْمٌ لِمُدَّةٍ تَتَرَبَّصُ فِيهَا الْمَرْأَةُ لِمَعْرِفَةِ بَرَاءَةِ رَحْمَتِهَا أَوْ لِلتَّعَبُّدِ أَوْ لِتَفْجُوعِهَا عَلَى زَوْجِهَا²³

nama bagi sebuah masa penantian seorang perempuan untuk mengetahui kosongnya rahim, untuk beribadah dan untuk berduka atas kematian suaminya.

Muhammad Zaid al-Ibyani menjelaskan bahwa “*iddah* memiliki tiga makna yaitu: makna secara bahasa, secara shar’i, dan dalam istilah para ahli fikih. Menurut makna bahasa “*iddah* berarti menghitung. Sedangkan secara shar’i, “*iddah* adalah masa tunggu yang diwajibkan bagi perempuan maupun laki-laki ketika terdapat sebab. Adapun dalam istilah para ahli fikih yaitu masa tunggu yang diwajibkan bagi perempuan ketika putus perkawinan atau karena perkawinannya *syubhat*.²⁴ Sedangkan menurut Wahbah az-Zuhayli “*iddah* merupakan masa yang ditentukan oleh Shari’ pascaperceraian, dalam masa tersebut perempuan diwajibkan menunggu dengan tanpa menikah sampai selesai masa tersebut.²⁵

Dari berbagai definisi “*iddah* yang telah dikemukakan di atas maka dapat diketahui bahwa dalam pandangan para ahli fikih sebagaimana yang terdapat dalam berbagai kitab fikih konvensional, kewajiban “*iddah* hanya

²¹ Abd al-Rahman al-Jaziri, Kitab al-Fiqh ‘ala Mazahib al-Arba’ah (Mesir: Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra, 1969), 4:448

²² Maksudnya dukhul adalah masuknya hasyafahnya suami kedalam farji istrinya.

²³ Imam Syarbini, Mugni al-Muhtaj (Bairut: dar al-kutub al-ilmiyah, 2000), 3:489

²⁴ Muhammad Zaid al-Ibyani, Syarh al-Ahkam asy-Syari’ah fi Ahwalya asy-Syakhsyyah (Beirut: Maktabah an-Nahdah, t.t), I: 426. Ibn ‘Abidin, Radd al-Mukhtab ‘ala ad-Dur al-Mukhtab asy-Syayyah Ibn ‘Abidin, cet. III (Bayrut: Dar al-Hay’at-Turas al-‘Arabiyyah, 1407 H/1987 M), II: 598-9.

²⁵ Wahbah az-Zuhayli, al-Fiqh al-Islamiyy wa Adillatuh, cet. IV (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1997), IX: 7166.

berlaku bagi perempuan untuk mengetahui kesucian rahim, beribadah (*ta'abbud*) maupun berkabung (*tafajju'*) atas kematian suaminya, yang selama masa tersebut perempuan (isteri) dilarang menikah dengan laki-laki lain

2. Dasar Hukum 'iddah

'iddah merupakan kewajiban yang diatur oleh shara' terhadap orang perempuan. Adapun dasarnya al-Quran, Hadist, dan Ijmak. Ini dipaparkan sebagaimana berikut:

Seorang istri yang ditalak oleh suaminya tidak semua harus menjalani 'iddah sebagaimana penjelasan dalam surat al-Ahzab, ayat 49, dibawah ini

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, Kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya Maka sekali-sekali tidak wajib atas mereka 'iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya”²⁶

Inti dari pemahaman ayat tersebut bahwa seorang yang belum disenggama, tidak wajib 'iddah.²⁷ Ayat di atas menjadi sebuah dasar bahwa salah satu wajibnya 'iddah karena adanya hubungan intim antara kedua belah pihak. Penjelasan ayat tersebut diperjelas kembali oleh al-Anshori yakni penjelasan tentang hubungan intim yang dilakukan dengan penjelasan sebagai berikut.

²⁶ Departemen Agama Al-Qur'an dan Terjemahnya. (Jakarta: Diponegoro, 2005), 424

²⁷ Muhammad Bin Ali al-Shaukani, Tafsir al-Shaukani, (Bairut: dar al-kutub al-ilmiyah, 1997), 1:251

Hubungan intim yang mewajibkan ‘*iddah*’ adalah bisa dilakukan dengan cara syubhat, memasukan sperma suami, maupun hubungan intim tersebut dilakukan dengan menyenggamai jalan belakang²⁸

Ayat diatas juga digunakan sebagai takhsis²⁹ bagi keumuman ayat yang mewajibkan perempuan yang ditalak untuk ‘*iddah*’ yaitu:

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِعَوْلَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ³⁰

‘Perempuan-perempuan yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru’ tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) menghendaki islah. dan para perempuan mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma’ruf. akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya, dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana’. (al-Baqarah, 228³¹)

Ayat diatas menjelaskan tentang keumuman perempuan yang ditalak oleh suaminya hendaknya untuk melakukan ‘*iddah*’ selama tiga kali masa suci, akan tetapi ayat tersebut ditakhsis (dikhususkan) oleh ayat al-Ahzab

²⁸ Abi Yahya Zakariya Al-Ansari, Fathu al-Wahab, (Libanon: Dar al-Fikr, 1994), 126. Penjelasan tentang memasukan sperma tanpa adanya hubungan intim langsung, tetap mewajibkan ‘*iddah*’. Menurut pendapat pengarang kitab ini adalah sama dengan senggama, bahkan cara tersebut lebih didahulukan karena lebih mendekati pada proses terjadinya janin, dari pada sekedar senggama.

²⁹ Imam Ibn al-Hajib mendefinisikan takhsis adalah

قَصْرُ الْعَامِ عَلَى بَعْضِ مُسَمِّيَاتِهِ

Membatasi lafad am dari dari sebagian cakupannya.

Sedangkan imam Abu al-Husain mengatakan bahwasanya ‘am adalah

إِخْرَاجُ بَعْضِ مَا يَتَنَاوَلُهُ الْخَطَابُ عَنْهُ

Mengeluarkan sebagian sesuatu yang dicakup oleh khitab lihat. Imam al-Shaukani, Irsyad al-Fukhul (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994) 1:212

³⁰ Imam Abu Daud dan Ibnu Hatim meriwayatkan bahwasanya penyebab turunnya ayat ini adalah pada waktu Asma’ Binti Zaid Bin Sakan al-Ansari di talak oleh suaminya dan itu terjadi di masa rasulullah masih hidup, sedangkan pada masa itu masih belum ada kewajiban ber’*iddah*’ bagi perempuan, maka allah menurunkan ayat ini sebagai kewajiban bagi perempuan untuk beridda. Imam Sayuti, Asbab al-Nuzul (Kairo: Dar al-Fajr li al-Turas, 2002), 69

³¹ Departemen Agama Al-Qur’an dan Terjemahnya, 425

ayat 49 sehingga perempuan yang ditalak sebelum *didukhul* maka tidak diwajibkan “*iddah*.”³² Ayat ini juga menjelaskan bahwasanya laki laki yang mentalak istrinya boleh *me-ruju*³³ istrinya pada masa “*iddah*.”³⁴

وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيُذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (*ber'iddah*) empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila telah habis “*iddahnya*,” maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat.³⁵

Substansi ayat diatas yaitu menerangkan tentang perempuan yang ditinggal wafat oleh suaminya maka dia wajib *ber'iddah* selama empat bulan sepuluh hari.³⁶

وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا

Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (*monopause*) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa “*iddahnya*”), maka masa “*iddah*” mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu “*iddah*” mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya. Dan

³² Muhammad Bin Habib al-Mawardi al-Basri, al-Hawi>al-Kabi> Fi>al-Fiqhi al-Shafi'i,(Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt)20: 110

³³ Ruju' adalah kembalinya seorang suami atau wakilnya kepada istri yang dicerai di dalam hubungan pernikahan. lihat. Mohammad Nawawi al-Jawi>Nihayah al-Zain (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2002) 273

³⁴ Marginani, al-Bidayah, (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995), 4:141

³⁵ Departemen Agama Al-Qur'an dan Terjemahnya, 428

³⁶ Ayat ini menasakh ayat yang menerangkan tentang wanita yang ditinggal wafat suaminya maka wajib diberi nafakah selama satu tahun, yaitu surat al-Baqarah ayat 240, kemudia ayat ini dinasakh oleh ayat yang menerangkan tentang “*iddahnya*” wanita hamil yaitu surat al-baqarah ayat 243 lihat di al-Amir al-San'ani, Musnaff Abdu al-Razzaq al-San'ani (Bairut: Dar al-Fikr, t.t), 7:140

³⁷Sebab turunnya ayat ini adalah pada waktu ayat tentang “*iddah*” talak telah turun yang ada pada surat al-baqarah maka para sahabat berkata kepada rasulullah: ada perempuan yang masih belum disebutkan yaitu anak kecil dan orang tua, maka turunlah ayat tersebut. Imam al-Sayuti, al-Itqan fi Ulum al-Qur'an (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), I, 29

barang -siapa yang bertakwa kepada Allah, niscaya Allah menjadikan baginya kemudahan dalam urusannya.³⁸

Ayat diatas menjelaskan tentang ‘*iddahnya* perempuan yang monopous dan orang perempuan yang tidak pernah haid ialah tiga bulan sedangkan perempuan yang ditalak pada waktu hamil maka ‘*iddahnya* sampai melahirkan kandungannya.³⁹

Sedangkan hadis yang menerangkan tentang kewajiban ‘*iddah* bagi perempuan adalah hadis Ibnu Abbas yang diriwayatkan oleh Imam al-Baihaqi:

وَقَدْ أَنْبَأَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ أَنَا أَبُو الْوَلِيدِ نَا مُحَمَّدَ بْنَ أَحْمَدَ بْنَ زَهَيْرِ نَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ هَاشِمِ نَا وَكَيْعٌ عَنْ هِشَامِ الدَّسْتَوَائِيِّ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : الطَّلَاقُ بِالرِّجَالِ وَالْعِدَّةُ بِالنِّسَاءِ.

Abu Abdillah al-Hafid menceritakan kepada saya dari Abul Walid dari Muhammad bin Ahmad bin Zuhair dari Abdullah bin Hisyam dari Waki' dari Hisyam al-Dastui dari Qatadah dari Ikrimah dari Ibnu Abbas berkata: talak ada pada tangan laki laki sedangkan ‘*iddah* adalah kewajiban bagi perempuan.⁴¹

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ ، حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ ، عَنْ سُفْيَانَ ، عَنْ مَنْصُورٍ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ ، عَنِ الْأَسْوَدِ ، عَنْ عَائِشَةَ ، قَالَتْ : أُمِرْتُ بِرَبِيعَةَ أَنْ تَعْتَدَ بِثَلَاثِ حَيْضٍ .⁴²

³⁸ Departemen Agama Al-Qur'an dan Terjemahnya, 528

³⁹ Ayat ini turun setelah para sahabat mengetahui 'iddah mutallaqah dan mutawaffa anha zaujuh maka Ubay bin Ka'ab bertanya kepada Rasulullah: wahai Rasulullah ada sekelompok orang yang berkata bahwasanya ada sebagian perempuan yang masi belum disebutkan dalam surah al-Baqarah yaitu anak kecil dan orang perempuan yang munopous, maka setelah itu, turunlah surat al-Talak ayat 4. Lihat di, Abu Abdillah al-Qurtubi, tafsir al-qurtubi (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), 18:169

⁴⁰ Imam al-Baihaqi, Sunan al-Kubra Li al-Baihaqi (Bairut: Dar al-Fikr, t.t), 11:286

⁴¹ Para ulama' tidak mewajibkan 'iddah kepada laki-laki kecuali di dalam dua keadaan: keadaan yang pertama, apabila si suami itu mempunyai empat istri, lalu di talak satu dg talak raji, maka untuk kawin lagi hrs nunggu 'iddahnya, keadaan yang kedua, apabila menceraikan istri, dan mau nikah lagi dg perempuan yg tdk di perbolehkan untuk di kumpulkan dlam satu pernikahan, maka harus menunggu 'iddahnya selesai, seperti mau pindah sama saudaranya atau bibinya. Muhammad Bin Ahmad al-Syatiri, Syarh al-Yaqut al-Nafis (t.tp: Dar al-Minhaj, t.t), 654

⁴² Shihab al-Din al-Bushiri, Mishbah al-Zujajah (t.tp: Dar al-Barudi, t.t), 1:357

Ali bin Muhammad menceritakan kepada saya dari Waki' dari Sufyan dari Mansur dari Ibrahim dari Aswad dari Aisyah berkata: Barirah diperintah untuk melaksanakan 'iddah sebanyak tiga kali masa haid.

أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ قَالَ: حَدَّثَنِي أَيُّوبُ بْنُ مُوسَى عَنْ حَمِيدِ بْنِ نَافِعٍ عَنْ زَيْنَبِ بِنْتِ أَبِي سَلَمَةَ أَنَّ أُمَّ حَبِيبَةَ، قَالَتْ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ عَلَى هَذَا الْمَنْبَرِ: «لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تُوْمِنُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ أَنْ تَحْدَّ عَلَى مِيتٍ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ إِلَّا عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا»⁴³

Ishaq bin Mansur mengabarkan kepada saya dia berkata: saya diceritakan oleh Abdullah bin Yusuf dia berkata: saya diceritakan oleh Lais, dia berkata: saya diceritakan oleh Ayyub bin Musa dari Humaid bin Nafi' dari Zainab binti Abi Salamah sesungguhnya Ummu Habibah berkata: saya mendengar Rasulullah SAW bersabda di atas mimbar: Tidak dihalalkan, bagi seorang perempuan yang beriman pada Allah dan hari akhir berihdad lebih dari tiga hari, kecuali terhadap kematian suaminya, dengan waktu empat bulan 10 hari”

Hadis diatas menunjukkan terhadap kewajiban *ihdad*⁴⁴ bagi perempuan yang menjalani 'iddah ditinggal mati suaminya selama empat bulan sepuluh hari.

Sedangkan di dalam *ijma'*⁴⁵, ulama' sudah sepakat terhadap kewajiban 'iddah bagi perempuan yang disebutkan diatas, hanya saja dalam tataran aplikasinya mereka berbeda pendapat.⁴⁶

3. Macam macam 'iddah

a) 'iddah dengan memakai aqra⁴⁷

⁴³ An-Nasa'i, Sunan al-Nasa'i al-Kubra (Bairut: Dar al-Fikr, 1996), 6:510

⁴⁴ Ihdad adalah suatu ungkapan dari meninggalkan perhiasan yaitu berupa wangi wangen dan memakai pakaian yang mendorong untuk pernikahan. Ihdad diwajibkan bagi perempuan yang ditinggal wafat suaminya, baik istrinya masih kecil, tua, merdeka, budak, Islam ataupun kafir semuanya diwajibkan untuk ihdad, hal ini disebabkan Karena keumuman ayat yang menerangkan tentang ihdad. Akan tetapi imam as-sauri dan imam Abu Hanifah berpendapat bahwasanya ihdad tidak wajib bagi perempuan yang kafir, karena orang kafir tidak terkena taklif. Ibnu Kasir, Tafsir Ibnu Kasir (t.tp: Dar Ihya' al-Turas al-Arabi, t.t) 1:480

⁴⁵ Ijma' adalah kesepakatan para mujtahid dari umatnya Nabi Muhammad pada suatu waktu terhadap hukum shari'at lihat . Sibtu Ibnu al 'Ajami, al-Taudih (t.tp: Dar al- Kutub al- Ilmiah, t.t)

⁴⁶ Ibnu Qudamah, al-Mugni al Mukhtasar al-Kharqi (t.tp, al-Maktab al-Islami, t.t), 11:193

“*iddah* ini berlaku bagi perempuan yang ditalak suaminya dan sudah pernah *didukhul* oleh suaminya sebagaimana yang dijelaskan di dalam surat al-Baqarah ayat 228. Akan tetapi ulama’ masih berbeda pendapat didalam menentukan makna *aqra*ḡ, dalam hal ini, pendapat ulama’ terpecah menjadi dua kelompok.

1) Makna *qur’u* adalah haid, ini adalah pendapat yang diungkapkan oleh ulama’ hanafiah dan hanabilah, pendapat ini selaras dengan yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas, Mujahid, Qatadah, Amr bin Dinar.⁴⁸

Pendapat mereka didasari pada beberapa dalil, salah satunya adalah:

I. Al-Kitab

وَاللَّائِي يَئْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ

Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (*monopause*) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa ‘*iddahnya*), maka masa ‘*iddah* mereka adalah tiga bulan⁴⁹

Ayat diatas menunjukkan, apabila perempuan sudah tidak haid maka masa ‘*iddahnya* berpindah kepada *ashhur*, maka *ashhur* menempati tempat yang sama seperti haid ketika tidak adanya haid, hal itu menunjukkan bahwasanya makna dari lafal *aqra*ḡ adalah haid.⁵⁰

II. Al-sunnah

⁴⁷ Lafal *quru’* adalah merupakan salah satu lafal yang musytarak yang bermakna suci dan haid lihat. Abd al-Wahhab Khalaf, Ilmu Usul al-Fiqh (Indonesia: Haramain, 2004), 179

⁴⁸ Al-Alusi al-Bagdadi, Tafsir al-alusi (t.tp: Dar Ihya’ al-Turas al-Arabi, t.t), 2:31

⁴⁹ Departemen Agama Al-Qur’an dan Terjemahnya, 528

⁵⁰ Al-Razi, Tafsir al-Razi (t.tp: Dar Ihya’ al-Turas al-Arabi, t.t), 6:433

عن عائشة رضي الله عنها، عن النبي قال: «طَلَّاقُ الْأَمَةِ اثْنَتَانِ، وَعَدَّتُهَا حَيْضَتَانِ»⁵¹ (رواه ابن ماجه والدارقطني)

Nabi SAW bersabda: talaknya budak perempuan adalah dua kali talak dan 'iddahnya yaitu dua kali haid.(HR. Ibnu Majah dan Daruqutni)

Hadis diatas menunjukkan bahwasanya "iddah dihitung dengan memakai masa haid bukan masa suci.

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكَ (رواه ابو دود والنسائي)⁵²
sesungguhnya Nabi Muhammad SAW bersabda: tinggalkanlah solat pada hari- hari *aqra'*mu .(HR. Abu Daud dan Nasa'i)

Hadis diatas menunjukkan bahwasanya yang dimaksud dengan *aqra'* adalah haid, karena salat hanya bisa ditinggalkan pada masa haid, andaikan *aqra'* diartikan suci maka hadis ini akan bertentangan dengan hadis yang lain⁵³

III. Dalil 'Aqli

Tujuan dishari'atkannya 'iddah adalah untuk mengetahui kosongnya rahim, sedangkan sesuatu yang dapat menunjukkan terhadap hal tersebut yaitu haid bukan masa suci.

Lafal *salasah* pada surat al-Baqarah adalah lafal kholash⁵⁴ yang faidahnya adalah qat'i⁵⁵, maka masa 'iddah harus pas tiga kali quru>

⁵¹ Al-Zarkasyi Badru al-Din, *Sharah Zarkasyi* (t.tp, Maktabah al-Abikan, 1993),5:430

⁵² Ibnu Hajar al-Asqalani, *Talkhis al-Haibar* (t.tp, al-Madinah al-Munawwarah, 1964), 1:162

⁵³ Al-Sa'labi al-Nisaburi, *al-sa'labi* (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994), 140

⁵⁴ Lafal khas adalah lafal yang menunjukkan atas musamma wahid, lihat. Muhammad bin Ali al-Shaukani, *Irsyad al-Fukhub* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994), 212

⁵⁵ Ulama' usul al-fiqh membagi qat'i menjadi dua yaitu qat'i al-syubuh dan qat'i al-dilalah. Qat'i al-syubuh adalah lafad yang periwayatannya mutawatir, tidak diragukan wurudnya dari Nabi atau Allah, seperti hadis mutawatir dan al-qur'an, qat'i al-dilalah adalah lafad yang tidak memungkinkan untuk dita'wil dan multi ma'na. Sedangkan yang dimaksud disini adalah qat'i al-dilalah.

dengan tanpa lebih dan kurang dari tiga, ke qat}jian tersebut hanya bisa diaplikasikan apabila lafal *qar'u* diartikan haid.⁵⁶

2) Makna *quru* adalah masa suci⁵⁷, ini adalah pendapat mazhab Malik dan Shafi'i, pendapat ini sesuai dengan pendapatnya Zaid bin Sabit, Ibnu Umar dan Siti 'Aisyah. Hal ini karena dilandasi dengan beberapa dalil dari al-Qur'an, al-Sunnah dan dalil 'aqli

I. Al-kitab

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ⁵⁸

Wahai para nabi jika kamu akan mentalak istri kalian maka talaklah pada masa 'iddahnya mereka

Lam yang ada pada lafal li'iddatihinna adalah *lam* yang bermakna fi>kalau diterjemahkan menjadi "talaklah mereka pada masa 'iddah"

hal ini mengisyaratkan bahwasanya Allah memerintah untuk *mentalak* istri pada masa suci, karena mentalak istri pada masa haid dilarang, agar tidak berbahaya bagi perempuan, yaitu panjangnya masa "iddah, oleh karena itu maka yang dimaksud dengan *qur'u* adalah suci bukan haid.⁵⁹

II. Al-sunnah

عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: هل تدرون الأقرء؟ الأقرء الأطهار (رواه البيهقي)⁶⁰

⁵⁶ Abd al-Karim Zaidan, al-Wajiz Fi Usul al-Fiqh (t.tp, Maktabah al-Basir, t.t), 329

⁵⁷ Maksud suci di atas adalah suci di antara dua kali haid, atau di antara haid dan nifas atau dua nifas, ini berdasarkan pemahaman yang diambil dari firman Allah Surat al-Talaq, 1. . Lihat Abi Yahya Zakariya Al-Ansari, fath al-wahhab, 126

⁵⁸ Q.S: al-Talak: 1

⁵⁹ Ismail al-Barusawi, Ruh al-Bayan (t.tp: Dar Ihya' al-Turas al-Arabi>1985), 1:351

⁶⁰ Ibnu Kasir, Tafsir Ibnu Kasir (Bairut: Maktabah al-Ma'arif, 1995), 1:456

apakah kamu tahu, apa yang dimaksud *aqra*'? *aqra*' adalah suci.
(HR. Imam Baihaqi)
Hadis ini secara tegas bahwanya makna *aqra*' adalah *athar*.

III. Dalil 'Aqli

lafal *salasah quru*> adalah susunan '*adad mufrad* yang mempunyai ketentuan antara '*adad* dan '*ma'dud* harus berlawanan, kalau '*ma'dudnya muannas* maka '*adadnya* harus '*muzakkar*'⁶¹, dalam kalimat tersebut apabila yang dimaksud *quru*> adalah haid, maka '*ta*' pada lafal *salasah* maka harus dibuang karena haid adalah '*muannas*, oleh karena itu makna yang tidak menyalahi terhadap kaidah nahwu adalah makna suci yang statusnya adalah '*muzakkar*'.⁶²

b) '*iddah* dengan memakai bulan

'*iddah* dengan memakai bulan dibagi menjadi dua bagian:

1) '*iddahnya* perempuan yang ditalak

'*iddah* ini sebagai ganti dari '*iddah aqra*', dan berlaku pada perempuan yang ditalak suaminya pada saat umur monopous, anak kecil dan perempuan yang balig sebab berumur lima belas tahun, maka '*iddahnya* adalah tiga bulan jika ia adalah perempuan yang merdeka, akan tetapi apabila statusnya adalah budak perempuan maka '*iddahnya* adalah dua bulan, karena asal dari masa '*iddah* budak perempuan adalah dua '*aqra*'.⁶³

⁶¹ Ibnu Malik, Sharh Ibnu Aqil (Surabaya: Nurul Huda, t.t), 164

⁶² Zaidan, al-Wajiz, 328.

⁶³ Samirah Abdul Mu'ti>Yasin, Ahkam al-'iddah Fi Fiqh al-Islami (Tesis, Jami'ah Islamiah, Ghoza,2007), 17

2) *'iddahnya* perempuan yang ditinggal wafat suaminya.

Kewajiban perempuan yang ditinggal mati suaminya, baik sebelum *dukhul* atau sudah *didukhul* yaitu wajib menjalani masa *'iddah* selama empat bulan sepuluh hari dengan syarat pernikahannya sah dan perempuan tersebut tidak hamil. *'iddah* ini berlaku kepada perempuan yang masih kecil atau perempuan yang sudah mencapai umur monopous.⁶⁴

Penentuan masa empat bulan sepuluh hari disebabkan karena beberapa pertimbangan, salah satunya adalah karena menampakkan kesedihan dan berkabung atas kematian suami, masa empat bulan sepuluh hari adalah paling lamanya masa perempuan menjauh dari laki laki, pada masa ini kehamilan seorang perempuan akan tampak sangat jelas⁶⁵

c) *'iddah* dengan memakai lahirnya kandungan

Para ulama' sepakat bahwasanya orang wanita yang tertalak dan yang ditinggal mati suaminya dalam keadaan hamil maka *'iddahnya* sampai melahirkan kandungannya. Akan tetapi ulama' masih berbeda pendapat dalam menentukan masa *'iddah* bagi orang yang ditinggal mati suaminya dalam keadaan hamil, mazhab yang pertama berpendapat bahwasanya masa *'iddah* wanita tersebut adalah empat bulan sepuluh hari. Pendapat mereka berdasarkan pada surat al-Baqarah ayat

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا

⁶⁴ Samira , Ahkam al-'iddah ...18

⁶⁵ Samirah, Ahkam al-'iddah ...18

Ayat ini adalah ayat yang umum dan mencakup terhadap mutallaqah dan perempuan yang ditinggal wafat suaminya, selain itu ayat ini adalah ayat yang mengkhususkan dari keumuman surat al-Baqarah ayat 234 dan 282. Selain al-Qur'an mereka juga mendasari pendapat mereka dengan hadis:

وقال الليثُ : حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ قَالَ: حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ : «أَنَّ أَبَاهُ كَتَبَ إِلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَرْقَمِ الزُّهْرِيِّ يَأْمُرُهُ أَنْ يَدْخُلَ عَلَى سُبَيْعَةَ بِنْتِ الْحَارِثِ الْأَسْلَمِيَّةِ فَيَسْأَلُهَا عَنْ حَدِيثِهَا وَعَمَّا قَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ اسْتَفْتَتْهُ. فَكَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَرْقَمِ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ يُخْبِرُهُ أَنَّ سُبَيْعَةَ بِنْتَ الْحَارِثِ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا تَحْتَ سَعْدِ بْنِ خَوْلَةَ . وَهُوَ مِنْ بَنِي عَامِرِ بْنِ لُؤَيٍّ وَكَانَ مِمَّنْ شَهِدَ بَدْرًا . فَتَوَفِّيَ عَنْهَا فِي حِجَّةِ الْوَدَاعِ وَهِيَ حَامِلٌ ، فَلَمْ تَنْشَبْ أَنْ وَضَعَتْ حَمْلَهَا بَعْدَ وَفَاتِهِ ، فَلَمَّا تَعَلَّتْ مِنْ نَفَاسِهَا تَحَمَّلَتْ لِلخُطَابِ ، فَدَخَلَ عَلَيْهَا أَبُو السَّنَابِلِ بْنُ بَعْكَكٍ . رَجُلٌ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ . فَقَالَ لَهَا : مَا لِي أَرَاكِ تَحْمَلِينَ لِلخُطَابِ تَرْجِينَ النِّكَاحَ؟ فَإِنَّكَ وَاللَّهِ مَا أَنْتِ بِنَاكِحٍ حَتَّى تَمُرَّ عَلَيْكَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعِشْرِينَ . قَالَتْ سُبَيْعَةُ : فَلَمَّا قَالَ لِي ذَلِكَ جَمَعْتُ عَلَيَّ ثِيَابِي حِينَ أَمْسَيْتُ وَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ ، فَأَفْتَانِي بِأَنِّي قَدْ حَلَلْتُ حِينَ وَضَعْتُ حَمْلِي ، وَأَمْرِي بِالتَّزْوِجِ إِنْ بَدَأَ لِي ٦٦ .

berkata Al Lais telah menceritakan kepadaku Yunus dari Ibnu Shihab berkata, telah menceritakan kepadaku 'Ubaidullah bin Abdullah bin 'Utbah bahwa ayahnya menulis surat kepada 'Umar bin Abdullah bin Al Arqam Al-Zuhriy untuk menyuruhnya menemui Subai'ah binti Al Harits Al Aslamiyyah dan menanyakannya tentang hadits yang disampaikan dan tentang apa yang disampaikan Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam kepadanya ketika dia meminta fatwa kepada beliau. Maka 'Umar bin Abdullah bin Al Arqam menulis surat balasan kepada Abdullah bin 'Utbah dan mengabarkan bahwa Subai'ah binti Al Harits telah mengabarkan kepadanya bahwa dia dahulu berada dalam tanggungan Sa'ad bin Khawlah, dia adalah dari keturunan Bani 'Amir bin Lu'ay dan dia juga termasuk orang yang ikut dalam perang Badar. Lalu Sa'ad meninggal dunia ketika Hajji Wada'

⁶⁶ Al-Bukhori, Sahih Bukhari (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2004), 4:1466

dan Subai'ah dalam keadaan mengandung dan kemudian dia melahirkan tidak lama setelah kematian Sa'ad. Setelah masa nifasnya berakhir, dia berhias diri kepada orang yang hendak meminangnya. Maka Abu as-Sanabil bin Ba'kak, laki-laki dari Bani 'Abdid Dar datang menemuinya dan berkata kepadanya; "Aku memandang, kamu tidak patut bersoleh di hadapan orang yang meminangmu dengan tujuan menikah. Karena, demi Allah, kamu tidak boleh menikah hingga kamu melewati masa empat bulan sepuluh hari". Subai'ah berkata; "Setelah dia mengatakan itu, aku mengemas pakaianku ketika sore hari lalu aku menemui Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam lantas aku bertanya kepada beliau tentang masalah tadi. Beliau memberikan fatwa jawaban kepadaku bahwa aku telah halal ketika aku melahirkan dan beliau menyatakan bahwa aku boleh menikah jika aku mau".

Rasulullah memerintah Subai'ah untuk untuk menikah pada saat dia melahirkan kandungannya, hal ini menunjukkan bahwasanya perempuan yang ditinggal mati suaminya dalam keadaan hamil, masa 'iddahnya adalah dengan melahirkan kandungannya.

Pendapat yang kedua adalah perempuan yang hamil dan ditinggal mati suaminya maka 'iddahnya adalah dengan memakai ab'ad al-ajalain, pendapat ini diprakarsai oleh Ali bin Abi Talib, Ibnu Abbas dan orang yang mengikuti keduanya⁶⁷. Pendapat ini didasarkan pada ayat:

وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيُذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (*ber'iddah*) empat bulan sepuluh hari.

Perempuan yang ditinggal mati suaminya pada saat hamil kemudian kandungannya lahir sebelum empat bulan sepuluh hari maka 'iddahnya masih belum selesai sebelum empat bulan sepuluh hari, akan tetapi apabila 'iddah bulan selesai sebelum dia melahirkan maka

⁶⁷ Saifuddin al-Amidi, *al-Ahkam Fi Ushul al-Ahkam* al-Amidi (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 1:112

'iddahnya belum selesai kecuali dia telah melahirkan.⁶⁸ Oleh karena itu apabila perempuan tersebut ber'iddah dengan aba'ad al-ajalain maka perempuan tersebut telah mengamalkan terhadap tuntutan dua ayat tersebut, akan tetapi apabila dia ber'iddah dengan 'iddah hamil, maka dia sudah meninggalkan ayat yang menerangkan tentang 'iddah wafat.⁶⁹

4. Perpindahan masa 'iddah

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, bahwa orang yang 'iddah bisa jadi dengan quru> bulan atau hal lain yang menyebabkan perubahan jenis 'iddah. Jika terjadi perubahan jenis 'iddah pada seseorang maka ia harus ber'iddah dengan jenis 'iddah tersebut. Adapun kondisi yang menyebabkan perubahan 'iddah, menurut al- Zuhaili,⁷⁰ adalah sebagai berikut:

a) Perubahan 'iddah dari bulan ke quru>

Apabila anak kecil atau orang telah mencapai umur tua tidak haid, maka ketentuannya ia ber'iddah dengan bulan. Namun kemudian ia haid sebelum masa 'iddahnya, maka ia pindah dari haid dengan bulan menjadi quru>, masa 'iddah yang telah dijalannya menjadi hangus, sehingga masa 'iddahnya tidak selesai kecuali telah selesai tiga kali quru>.

Masih dalam pandangan al-Zuhaili, jika masa 'iddahnya telah selesai dia haid, maka tidak wajib mengulangi 'iddahnya, pendapat ini

⁶⁸ Ibnu Said al-Gornati, al-Tashil Li Ulum al-Tanzil (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997), 2:454

⁶⁹ Samirah, Ahkam al-'iddah ...24

⁷⁰ Wahbah Zuhaili, Fiqh al-Islami. .. 7188

beliau analogikan dengan orang yang salat dengan tayammun, lalu ada air setelah habis waktu salat, maka ia tidak wajib berwudu' untuk mengulangi salatnya.

b) Perubahan *'iddah* dari quru>ke bulan atau melahirkan kandungan

Jika perempuan yang ditalak sedang mulai menjalani *'iddah* dengan quru>, lalu diketahui bahwa ia hamil dari suaminya, maka, menurut al-Zuhaili⁶⁷, *'iddah* quru>nya batal dan ia mulai menghitung dengan melahirkan kandungan.

Jika seorang perempuan ditalak yang tadinya ia haid. Lalu ia haid sekali atau dua kali, tiba-tiba ia menjadi orang yang tidak lagi haid, maka ia berpindah dari *'iddah* dengan haid kepada *'iddah* dengan bulan.

c) *Perpindahan* kepada *'iddah* Wafat

Jika seorang laki-laki meninggal dunia ketika istrinya sedang menjalani *'iddah* talak *raj'i*⁷¹ darinya, menurut al-Zuhaili⁷², ia berpindah dari *'iddah* dengan quru>kepada *'iddah* wafat, yaitu empat bulan sepuluh hari. Baik mentalaknya dalam kondisi sehat atau sakit yang menyebabkan dia meninggal. Dengan alasan, karena orang yang dicerai *raj'i* ini statusnya masih sebagai istrinya selagi ia masih dalam masa *'iddah*, sehingga kematian suaminya menyebabkan ia ber'*iddah* dengan *'iddah* wafat, dan batallah hukum *raj'i*, sisa *'iddah* yang sedang dijalannya dan nafkahnya.

⁷¹ Talak *raj'i* adalah talak yang suami mempunyai hak rujuk kepada istri pada masa *'iddah* dengan tanpa ikhtiyarnya istri, lihat. Ibnu Rusd, *Bidayah al-Mujtahid* (t.tp: Dar al-Ma'rifah, t.t), 2:74

⁷² Wahbah Zuhaili, *Fiqh al-Islami*. .. 7188

5. *Hukum-hukum yang berkaitan dengan masa 'iddah.*

a) Melamar mu'taddah.

Sebelum penulis membahas hukum melamar perempuan yang ber'*iddah*, penulis akan membahas tentang *khithbah*. Menurut Ahmad bin Ahmad dalam kitabnya *nihayah al-muhtaj*, *khithbah* adalah

التَّمَّاسُ النِّكَاحُ مِمَّنْ تَعْتَبِرُ إِجَابَتَهُ

Khithbah adalah meminta menikah kepada orang yang ijabahnya diperhitungkan.

Orang yang ijabahnya diperhitungkan adalah wali dari pihak perempuan apabila status perempuan tersebut adalah perempuan *mujbarah*⁷⁴, dan perempuan itu sendiri apabila perempuan tersebut bukan perempuan yang *mujbarah*.⁷⁵

Seperti yang sudah dibahas, bahwasanya perempuan yang ber'iddah, adakalanya ber'iddah karena talak raj'i, talak bain sugra atau kubra, atau karena ditinggal mati suaminya. semua ini mempunyai hukum yang berbeda.

1) Hukum melamar *mu'taddah* yang disebabkan oleh talak *raj'i*.

Ulama' sepakat bahwasanya *mu'taddah* yang disebabkan talak *raj'i* sama hukumnya dengan istri sah dari suaminya. Maka oleh karena itu

⁷³ Muhammad bin Ahmad, *Nihayah al-Muhtaj Ala Sharh al-Sagii* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), 6:2001

⁷⁴ Illat perempuan bisa dikatakan *mujbarah* adalah karena dia masih perawan, pendapat ini adalah pendapat imam shafi'i sedangkan Muhammad Amin Abidin dari kalangan ulama' Hanafiah mengatakan bahwasanya illat *ijbar* adalah karena perempuan itu tidak sempurna akalunya. Muhammad Amin Abidin, *Rad al-Mukhtar* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 3:59

⁷⁵ Bakar al-Dimyati, *l'arah al-Talib* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2002), 3: 225

perempuan yang ditalak *raj'i* tidak boleh dilamar, baik secara *tasrib*⁷⁶ maupun *ta'rid*⁷⁷. Hal ini disebabkan bahwasanya masa "*iddah raj'iah* adalah hak suami dan suami adalah orang paling berhak merujuk istrinya pada saat masa '*iddah*⁷⁸.hal ini didasarkan pada ayat:

وَبِعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا⁷⁹

Dan suami-suami mereka(perempuan) berhak untuk kembali kepada mereka(perempuan) apabila mereka berkehendak untuk melakukan perdamaian

Selain karena hal tersebut, melamar *raj'iah* pada masa "*iddah* dapat menimbulkan permusuhan diantara *raj'iah* dan suaminya.

2) Hukum mengkhitbah wanita yang ditalak *ba'in* dan yang ditinggal mati suaminya.

Mengkhitbah *mu'taddah* secara *sarih* yang disebabkan oleh talak tiga dan ditinggal mati suaminya hukumnya haram, Karena *khitbah sarih* dapat mengejolakkan pertikaian diantara suami yang mentalaknya dan laki-laki yang mengkhitbahnya.⁸⁰apabila laki laki mengkhitbah *mu'taddah* dengan cara sindiran maka hukumnya boleh. Halini karena didasarkan pada ayat:

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَ تَعَزَّمُوا عَقْدَةَ

⁷⁶ Khitbah secara *tasrib* adalah khitbah dengan menggunakan lafal yang memastikan terhadap makna nikah, lihat. Al-Sanadi, Hasyiah al-Sanadi Ala al-Bukhori (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), 3: 421

⁷⁷ Melamar secara *ta'rid* adalah dengan menggunakan lafal yang berkemungkinan bermakna nikah dan selain nikah seperti *rubba ragibin fiki*, *man yajidu mislaki*, lihat. Sulaiman al-Bujairimi, Hasyiyah al-Bujairimi Ala al-Minhaj (t.tp: Dar al-Ma'rifah, t.t)

⁷⁸ Ibnu Muflih, al-Mubdi' Syarh al-Muqni' (t.tp: al-Maktab al-Islami, 1988), 7:390

⁷⁹ Al-Qur'an, 2:228

⁸⁰ Samirah, Ahkam al-'iddah... 71

النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ ۗ
وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ. ٨١

Dan tidak ada dosa bagi kamu meminang wanita-wanita itu dengan sindiran atau kamu menyembunyikan (keinginan mengawini mereka) dalam hatimu. Allah mengetahui bahwa kamu akan menyebut-nyebut mereka, dalam pada itu janganlah kamu mengadakan janji kawin dengan mereka secara rahasia, kecuali sekedar mengucapkan (kepada mereka) perkataan yang ma'ruf. Dan janganlah kamu ber'azam (bertetap hati) untuk beraqad nikah, sebelum habis 'iddahnya. Dan ketahuilah bahwasanya Allah mengetahui apa yang ada dalam hatimu; maka takutlah kepada-Nya, dan ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun.

Yang dimaksud *nisa'* dalam ayat tersebut adalah perempuan yang ditinggal mati suaminya.⁸² Allah hanya menyindir khithbah dengan cara *ta'rid*, hal ini menunjukkan bahwasanya khithbah secara sarikh hukumnya haram.⁸³

b) Nafkah *mu'taddah*.

Dalam membahas masalah nafkah⁸⁴ ulama' membagi menjadi dua yaitu *mu'taddah* yang mempunyai hak nafkah dari suami dan perempuan yang tidak mempunyai hak nafkah dari suami.

1) Perempuan yang mempunyai hak nafkah dari suami

I. Perempuan yang ditalak *raj'i*.

Suami wajib memberi nafkah kepada istri yang ditalak *raj'i* selama masa 'iddah, karena kedudukan *raj'iah* sama dengan kedudukan sama

⁸¹ Al-Qur'an, 2:235

⁸² Jalal al-Suyuti, Tafsir al-Jalalain (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t), 1:51, sedangkan al-Ansari menyatakan didalam kitabnya bahwasanya ayat tersebut tidak tertentu bagi perempuan yang ditinggal wafat suaminya, akan tetapi juga mencakup terhadap wanita yang ditalak *ba'in*, al-Ansari, Asna al-Matlab (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2001), 6:283

⁸³ Al-Sinkiti, Adwa' al-Bayan, (t.tp: Dar Alam al-Kutub, t.t), 6:68

⁸⁴ Nafkah diambil dari kata infaq yang berma'na mengeluarkan. Kata infaq hanya digunakan dalam hal hal yang baik. Nafkah wajib karena tiga sebab yaitu qarabah, milk al-yamin dan zaujiyyah. Abi Qasim, Fath al-Qarib (Surabaya: Nur al-Huda, t.t) 51

dengan kedudukan istri, keadaan istri setelah ditalak sama dengan kedudukan istri sebelum ditalak.⁸⁵

II. Perempuan yang ditalak *ba'in*.

Ulama' sepakat bahwasanya suami wajib memberi nafkah kepada perempuan yang ditalak *ba'in* dalam keadaan hamil.⁸⁶ akan tetapi ulama' berbeda pendapat didalam perempuan yang ditalak *ba'in* dalam keadaan tidak hamil.

Pendapat pertama adalah pendapatnya Umar dan anaknya, Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, imam Malik, al-Shafi'i dan Ahmad yaitu bahwa perempuan itu berhak atas tempat tinggal tetapi tidak berhak atas nafkah.

Pendapat kedua dari Ali, Ibnu Abbas, Jabir, dan pendapat yang umum dikalangan ulama' Hanabilah. Mereka berpendapat bahwa perempuan itu tidak mendapat dan juga tidak mendapat tempat tinggal. Alasannya ialah karena putusnya perkawinan dan tidak ada kehamilan yang perlu dibiayai oleh suami. Pendapat ini diperkuat dengan asar shahabi dari Fatimah bin Qais yang mengatakan:

لا نَفَقَةَ لَكَ إِلَّا أَنْ تَكُونِي حَامِلًا

Kamu tidak berhak untuk mendapatkan nafkah kecuali bila kamu hamil.

⁸⁵ Khotib al-Syarbini, Mugni al-Muhtaj (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1998), 3:542

⁸⁶ Abdurrahman Ba'Alawi, Bughyah al-Mustarsyidin (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), 243

⁸⁷ Al-Abadi, Aun al-Ma'bud (Beirut: Dar al-Fikr, t.t) 6:378

Pendapat ketiga dari kebanyakan ulama' di antaranya Abu Hanifah, al-Sa'uri, al-Hasan, Ibnu Shubrumah yang berpendapat bahwa perempuan itu berhak atas nafakah dan tempat tinggal.

2) *Mu'taddah* yang tidak mempunyai hak nafkah dari suami.

I. *Mu'taddah* yang dikarenakan kematian suaminya, baik dalam keadaan hamil maupun tidak hamil. Karena alasan yang pertama, suami yang telah wafat tidak mungkin bisa mempunyai kemampuan untuk menafkahi istrinya yang masih hidup. Yang kedua, nafkah adalah muqabil dari *istimta'*, sedangkan *istimta'* sudah terputus pada saat suami telah wafat. Dan tidak mungkin pula nafkahnya diambil dari harta ahli waris karena istri menjalani masa '*iddah* bukan haknya ahli waris maupun haknya suami yang sudah wafat akan tetapi itu murni dari perintah *shari'at* kepada perempuan.⁸⁸

II. *Mu'taddah* yang disebabkan oleh perpisahan dari pernikahan yang *fasid* dan *shubhat*. Seperti, melaksanakan pernikahan dengan tanpa hadirnya dua saksi dan menikahi mahramnya seperti saudara *radha'*. Maka pernikahan yang dicontohkan diatas, pihak perempuan tidak memiliki hak nafkah pada saat menjalani hubungan suami istri, begitu juga pada saat berpisah.⁸⁹

III. *Mu'taddah* dari perpisahan yang disebabkan karena diri perempuan.

Seperti murtadnya istri, istrinya tidak masuk Islam setelah suaminya masuk Islam sedangkan istri adalah perempuan yang bukan kafir

⁸⁸ Samirah, Ahkam al-'iddah...80

⁸⁹ Samirah, Ahkam al-'iddah...80

kitabiah. Maka oleh karena itu perempuan yang melakukan hal diatas berhak mendapatkan sanksi atas perbuatannya yaitu dengan menggugurkan hak nafkahnya, karena dialah yang membatalkan pernikahan. Hal ini karena diqiyaskan kepada ahli waris yang membunuh *muwarrisnya*.⁹⁰

c) Menyusui *mu'taddah*

Ulama' telah sepakat bahwasanya istri yang menyusui anaknya pada saat statusnya adalah suami istri, tidak mempunyai hak *ujrah*. Akan tetapi istri yang menyusui anaknya mempunyai hak *ujrah* apabila istri tersebut ditalak *ba'in* atau ditinggal mati suaminya⁹¹. Sedangkan *mu'taddah* dari talak *raj'i*

d) Hadzahnya *mu'taddah*

Ulama' sepakat bahwasanya hak asuh anak diserahkan kepada istri hingga anak menjadi *tamyiz*⁹² selama *mu'taddah* tidak menikah dengan laki laki lain.

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ۗ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَارُّ وَالِدَةُ ۚ بَوْلُهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ۚ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۚ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا لَهُ أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ⁹³

⁹⁰ Samirah, Ahkam al-'iddah...80

⁹¹ Muhammad Bin Habib, al-Hawi al-Kabir, 15:176

⁹² Anak kecil bisa dikatakan *tamyiz* kalau sudah bisa memahami pekataan lawan bicara, *tamyiz* tidak bisa dibatasi dengan umur karena setiap orang akalnya berbeda beda. Al-Hatab, Mawahib al-Jalil (Beirut: Dar Al-kutub al-Ilmiyah, 1995) 6:3

⁹³ Al-Qur'an 2:233

Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma'ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا، أَنَّ امْرَأَةً قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ ابْنِي هَذَا، كَانَ بَطْنِي لَهُ وَعَاءٌ، وَتَدْيِي لَهُ سِقَاءٌ، وَحِجْرِي لَهُ حَوَاءٌ، وَإِنَّ أَبَاهُ طَلَّقَنِي، وَأَرَادَ أَنْ يَنْزِعَهُ مِنِّي، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ، مَا لَمْ تَنْكِحِي رَوَاهُ أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ، وَصَحَّحَهُ الْحَاكِمُ⁹⁴

Dari Abdullah bin 'Amr bahwa seorang wanita berkata; wahai Rasulullah, sesungguhnya anakku ini, perutku adalah tempatnya, dan puting susu adalah tempat minumannya, dan pangkuanku adalah rumahnya, sedangkan ayahnya telah menceraikannya dan ingin merampasnya dariku. Kemudian Rasulullah ﷺ berkata kepadanya; engkau lebih berhak terhadapnya selama engkau belum menikah.

Hadis dan ayat di atas menunjukkan bahwasanya ibu lebih berhak dari pada seorang ayah untuk mengasuh anak, karena ibu mempunyai kekhususan yang memang didesain untuk mengasuh anak, hal itu berlaku apabila ibu tidak menikah dengan laki laki lain⁹⁵. Apabila anak sudah mencapai umur tamyiz maka anak disuruh memilih diantara ibu dan bapak⁹⁶ hal ini karena ada hadis yang diriwayatkan oleh Abi Hurairah:

رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْرَ غُلَامًا بَيْنَ أَبِيهِ وَ أُمِّهِ⁹⁷

⁹⁴ Ibnu Hajar al-Asqalani, Bulug al-Maram (t.tp: Dar al-Am'rifah, t.t) 227

⁹⁵ Al-Amir al-San'ani, Subul al-Salam (Bairut: Dar al-Fikr, 1995), 3:1560

⁹⁶ Ibnu Abd al-Bar, al-Istizkar (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiah, 2002), 7:285

⁹⁷ Ibnu Qudamah, al-Kafi (t.tp: al-Maktab al-Islami, 1988), 3:385

sesungguhnya nabi SAW memberi pilihan kepada seorang gulam diantara ibu dan bapaknya.

6. Masa 'iddah Mutallaqah Yang Terputus Haidnya Sebelum Umur Monopous

Pada pembahasan sebelumnya telah dijelaskan tentang beberapa macam masa 'iddah, baik masa 'iddah yang memakai bulan, *aqra*', dan melahirkan. Pada uraian berikut ini akan dijelaskan tentang masa 'iddah yang jarang terjadi di masyarakat yaitu masa 'iddahnya mutallaqah yang terputus haidnya sebelum umur monopous⁹⁸. dalam menyikapi permasalahan ini, ulama' masih berbeda pendapat dalam menentukan masa 'iddah mazhab Shafi'i berpendapat:

مَنْ انْقَطَعَ حَيْضُهَا لِعَارِضٍ كَرَضَاعٍ أَوْ نَفَاسٍ أَوْ مَرَضٍ، تَصَبَّرَ حَتَّى تَحِيضَ فَتَعْتَدُ بِالْأَقْرَاءِ أَوْ حَتَّى تَبْلُغَ سِنَّ الْيَأْسِ فَتَعْتَدُ بِالْأَشْهُرِ، وَلَا مَبَالَاةَ بِطَوْلِ مُدَّةِ الْإِنْتِظَارِ وَإِنْ انْقَطَعَ لَا لِعَلَّةٍ تُعْرَفُ فَكَالْإِنْقِطَاعِ لِعَارِضٍ عَلَى الْجَدِيدِ فَتَصَبَّرُ حَتَّى تَحِيضَ أَوْ تَيَأَسَ⁹⁹

Barang siapa yang haidnya terputus karena beberapa sebab, seperti menyusui, nifas, atau sakit maka dia wajib sabar menunggu keluarnya darah haid kemudian ber'iddah dengan *aqra*' atau hingga berumur (*ya'is*) kemudian ber'iddah dengan bulan, lamanya masa penantian tidak boleh dipedulikan. Dan apabila haidnya terputus bukan karena suatu sebab yang

IAIN JEMBER

⁹⁸Para ulama berbeda pendapat tentang batas umur terjadinya menopause. Ulama Hanafiyyah menentukan 50 tahun dan sebagian yang lain 55 tahun. Ulama Ja'fariyyah menentukan 60 tahun bagi perempuan Qurays, dan 50 tahun bagi yang lainnya. Ulama Malikiyyah menentukan masa menopause sampai umur 70 tahun. Ulama Syafi'iyah menetapkan 62 tahun, sedangkan ulama Hanabilah menentukan 50 tahun. Dan sebenarnya masa menopause berbeda antara perempuan yang satu dengan yang lainnya. Az-Zahabiy, Asy-Syari'ah, hlm. 361. Bandingkan Sabiq, Fiqh as-Sunnah, II: 281. Az-Zuhayl, al-Fiqh al-Islamiy, IX: 7183-4. Al-Bujayrami, Hasyiyyah al-Bujayrami, IV: 80. 'Abidin, Radd al-Mukhtar, II: 606. Al-Mugniyyah, Al-Ahwal asy-Syakhhiyyah, hlm. 146.

⁹⁹ Khotib Al-Syarbini, al-Iqna' Fi Halli Alfadi Abi-Shuja (Surabaya: al-Hidayah, 1998), 175

diketahui maka hukumnya sama dengan haid yang terputus karena suatu sebab, ini adalah *qaul jadid*.¹⁰⁰

Pendapat mazhab Shafi'i ini dilatar belakangi oleh ayat talak yaitu:

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۗ

Mereka berpendapat bahwasanya ayat ini berlaku pada perempuan *mutallaqah* yang sudah pernah haid dan belum berumur monopouse. Dan apabila ada masalah seperti kasus diatas, maka 'iddahnya tetap memakai *aqra*'. mereka berpendapat: tidak boleh seorang mufti memutuskan masa 'iddah dalam masalah tersebut dengan tiga bulan karena 'iddah itu hanya khusus bagi perempuan yang tidak pernah haid dan perempuan yang sudah mencapai umur monopouse. Bahkan mereka menjuluki fuqaha' yang berhujjah dengan tiga bulan dengan julukan *jahalah al-fuqaha*'(ahli fiqih yang bodoh).¹⁰²

7. Hikmah 'iddah

¹⁰⁰Akan tetapi imam shafi'i didalam qaul qadimnya berpendapat bahwasanya wanita tersebut wajib menunggu sampai Sembilan bulan yaitu kebiasaan wanita hamil, kemudian ber'iddah tiga bulan, jadi kalau dijumlah semuanya adalah satu tahun sempurna. Pendapat ini senada dengan pendapatnya imam Malik dan Ahmad. Dalam suatu keterangan dijelaskan bahwa imam shafi'i didalam qaul qadimnya berpendapat bahwasanya wanita tersebut wajib menunggu empat tahun yaitu dengan mempertimbangkan paking lamanya hamil. lihat Sulaiman al-Bujairimi, Tuhfah al-Habib (t.tp: Dar al-Ma'rifah, t.t) 1:3001

¹⁰¹Al-Qur'an 2:228

¹⁰² Khotib Al-Sharbini, al-Iqna' Fi Halli Alfaqh Abi Shuja>. 351. Terkait dengan hak nafkah dan hak ruju' ulama' masih berbeda pendapat salah satu ulama' dari shafi'iyah berpendapat bahwasanya hak nafkah dan raj'ah tidak akan habis sebelum selesainya 'iddah dengan aqra' apabila wanita tersebut haid atau hingga umur monopous dan tiga bulan apabila wanita tersebut tidak haid. Pendapat ini membedakan terhadap pendapatnya imam shaubari yang mengatakan bahwasanya hak raj'ah dan nafkah hanya sampai tiga bulan, karena kalau tetap memakai pendapat yang pertama maka suami mengalami mashaqqah dalam nafkah, sementara itu mazhab shafi'i member solusi agar suami tidak berkewajiban member nafkah kepada istrinya yaitu dengan mentalak istrinya dengan talak tiga. Sulaiman al-Bujairimi, hashiyah al-bujairimi al al-khatib(t.tp:Dar al-Ma'rifah, t.t) 504

Hukum yang dibuat oleh *shari'* dan diberlakukan kepada hambanya tidak terlepas dari adanya *illat* dan hikmah, begitu pula terkait permasalahan *'iddah*. Pensyariaan *'iddah* bagi perempuan tidak bisa dipahami sebagai hukum yang bersifat diskriminatif terhadap perempuan, akan tetapi didalam penentuan masa *'iddah* ini ada beberapa tujuan atau hikmah, baik yang diketahui maupun yang tidak diketahui, yang akan dicapai oleh *shari'*. Maka kita bisa menarik kesimpulan bahwasanya semua hukum yang *dishari'*atkan oleh *shari'* pasti mengandung masalah, dan semua hukum yang dilarang oleh *shari'* pasti mengandung *mafsadat*. Berikut ini adalah sebagian dari hikmah disyariatkannya *'iddah*¹⁰³:

- a) Memastikan terhadap kosongnya rahim dari janin sehingga tidak ada pencampuran nasab ketika menikah dengan laki laki lain.
- b) Memberi penjelasan secara tidak langsung terhadap mulianya perkawinan, maka pernikahan ini tidak akan terlepas apabila *muddah* yang sudah ditentukan masih belum selesai.
- c) Memberikan kesempatan kepada suami untuk merujuk istrinya pada masa haid jika talaknya adalah talak *raj'i*, memberikan kesempatan kepada pasangan suami istri untuk memulai akad nikah yang baru jika talaknya adalah talak *ba'in*.
- d) *'iddah* wafat *dishari'*atkan untuk menampakkan kesedihan dan berbelasungkawa atas wafatnya suami.

¹⁰³ Samirah, ahkam al-'iddah...9

e) Berhati hati terhadap haknya suami, anak, dan melaksanakan hak Allah yang telah mewajibkan untuk menjalankan masa *'iddah*

Inilah beberapa hikmah yang terdapat dalam *'iddah* yang digali oleh para pakar hukum Islam. Secara sederhana hikmah dibalik pemberlakuan *'iddah* adalah untuk menjaga dan melindungi percampuran nasab atau keturunan, bertujuan murni ibadah, semisal perempuan yang sudah tidak haid atau dipastikan tidak akan mempunyai keturunan. Namun menurut pendapat Abdul Muqshit Ghozali bahwa hikmah yang terkandung dalam *'iddah* hanyalah etik moral. Ini merupakan hikmah alternatif,¹⁰⁴ dengan meninjau kecanggihan teknologi yang hanya dengan waktu sesaat dapat mengetahui keadaan rahim seseorang.

Jika etik moral atau juga murni ibadah dijadikan landasan hikmah pemberlakuan hukum *'iddah*, maka walau dengan kecanggihan teknologi bagaimanapun pemberlakuan *'iddah* itu tetap aman dan tidak akan berubah dengan perubahan zaman.

IAIN JEMBER

¹⁰⁴ Muhammad Ali al-Shabuniy Rawaiu al-Bayan, Tafsiru Ayati al-Ahkam Min al-Quran, (Damaskus: Maktabah al-Gazali, 1980) 1:360

BAB III

BIOGRAFI DAN KONSEP MASLAHAT

NAJM AL-DIN AL-TUFI

A. Kehidupan Sosial dan Intelektual Najm al-Din al-Tufo

1. Kelahiran al-Tufo

Najm al-Din al-Tufo, nama lengkapnya adalah Sulaiman (ada yang menambahkan Abu ar-Rabi) bin ‘Abd al-Qawi Ibn al-Karim Ibn Sa’id al-Tufo al-Sarsari al-Baghdadi al-Hanbali. Nama al-Tufo sebenarnya dinisbatkan kepada Tufo, sebuah desa di Sarsara dekat Baghdad di mana ia dilahirkan.¹⁰⁵ Najm al-Din berarti “bintang agama” merupakan nama panggilan atau gelar (*laqab*) yang diberikan murid-muridnya. Kadang ia dikenal dengan nama Ibn ‘Abd al-‘Abbas.

Mengenai tahun kelahirannya, para ualama berbeda pendapat. Ibn Hajar al-Asqalani dalam kitabnya *al-Durar al-Kamil*, menyebutkan bahwa al-Tufo lahir pada tahun 657 H (1259 M), Ibn Rajab dalam kitabnya *Zail Taqa al-Hanabilah*, Ibn al-Imad dalam kitabnya *Shadzarat al-Dzahab* dan Abu Yaman al-Alimi dalam kitabnya *al-Ins al-Jalil* berpendapat bahwa al-Tufo lahir di atas tahun 670 sedangkan Mustafa Zaid menetapkan tahun 675 sebagai tahun kelahiran al-Tufo,¹⁰⁶ setelah ia meneliti berbagai sumber dan

¹⁰⁵ Ibn al-Imad, *Shadzarat al-Zahab fi Akhbari Man Zahab* (Beirut : Al-Maktabah al-Tijari, t.t.) , V, hlm. 39. Bisa dilihat juga dalam Mustafa Zaid, *Al-Maslahat Fi al-Tasyri’ al-Islami Wa Najmuddin al-Tufo* (t.tp : Dar al-Fikr Al-Arabi, t.th.), hlm. 65

¹⁰⁶ Abd Wahhab Khallaf, *Masadir al-Tasyri’ Fima La>Nasbi Fih* (Kuwait: Dar al-Qalam), 105

indikasi, khususnya melalui buku al-Tūfī berjudul al-Iksir fi Qawā'id al-Tafsir¹⁰⁷

Mengenai tahun meninggal al-Tūfī juga terdapat perbedaan. Mustāfa Zaid berpendapat bahwa al-Tūfī wafat pada tahun 716 H di Yerusalem. Kesimpulan ini diambil saat meneliti kitab al-Tūfī Sharh al-Arba'īn Nawawiyah yang ditulis pada 13-28 Rabi'ul Akhir 713 H di kota Qus Iran dan kitab al-Isyarah al-Ilabiyyah Ila Mabāhis al-Ushūbiyyah yang ditulis pada 13-23 Rabi'ul Awwal 716 H di Baitul Maqdis Yerusalem.¹⁰⁸ Sedangkan al-Suyutī berpendapat bahwa al-Tūfī meninggal pada tahun 711 H, dan pendapat al-Khawasadi dan Sahib al-Dzunun.¹⁰⁹

Tidak banyak informasi tentang kehidupan al-Tūfī, hanya ia dikenal sebagai ulama mazhab Hanbali yang rasional dan mempunyai perhatian besar terhadap masalah. Pada tahun 705 H, selama tinggal di Mesir, al-Tūfī pernah diarak di jalanan Kairo dipenjarakan dan dibuang oleh penguasa karena permintaan ahli Fiqh Hanbali ortodok dan hakim waktu itu, yaitu Sa'd al-Din al-Harisi (w. 711 H). al-Tūfī dengan pendapatnya dianggap

¹⁰⁷ Salim Ibn Muhammad al-Qarni dalam tahqiqnya kitab al-Intisyar al-Islamiyyah, berdasarkan analisis Hamzah Al-Fakhri dalam disertasinya, menyatakan bahwa apa yang dikemukakan oleh Ibn Rajab dan Mustāfa Zaid tidak sejalan dengan bukti sejarah. Ketika al-Tūfī menghafalkan Mukhtashar al-Harraqi dan kitab Luma' Ibn Jinni, ia membaca di hadapan faqih Sarsar, ia hafalkan jugakitab Muharrar, serta berguru pada ulama-ulama besar di Baghdad, disana ia juga membahas beberapa cabang ilmu dan menyusun kitab al-Aksir fi Qawā'id al-Tafsir sebelum abad ke-7. Demikian ini otomatis menggugurkan pendapat Ibn Rajab dan Musthafa Zaid. Al-Qarni lebih setuju dengan pendapat bahwa al-Tūfī lahir pada tahun 657 H. Lihat Salim Ibn Muhammad al-Qarni dalam Najm- al-Din al-Tūfī, Al-Intisyar al-Islamiyyah Fi Kasyf Syibhi Al-Nashāniyyah. (Riyadh: Maktabah al-Abikhan, 1999), 50-51.

¹⁰⁸ Musthafa Zaid, al-Masālahah Fi al-Tasyri' ..., . 69.

¹⁰⁹ Saifudin Zuhri, "Mashlahah dan implikasinya sebagai sumber hukum Islam: Studi tentang konsep al-Tūfī", Disertasi (Yogyakarta: UIN Suka, 2008), 41.

melawan hakim, melawan hukum, melawan penguasa dan hadis-hadis Nabi.¹¹⁰

Meskipun banyak ulama pada saat itu yang menolak pemikiran al-Tufi, tetapi mereka sengaja menyembunyikan pendapat al-Tufi, dengan tidak mengutipnya, dan langsung menyalahkan al-Tufi. Hal ini seperti dilakukan oleh ulama saat itu, agar pendapat rasional al-Tufi tidak dinukil dan diikuti oleh generasi setelahnya.

Di antara ulama yang semasa dengan al-Tufi dan mengkritiknya adalah Ibn Rajab (w.759 H), seorang faqih mazhab Hanbali. Ibn Rajab menuduh al-Tufi sebagai seorang syi'ah Rafidhah yang tidak bermoral (fujur), bodoh (al-jahl al-azim) menyembunyikan keimanannya (taqiyyah), dan munafik. Namun dalam seluruh kritiknya terhadap al-Tufi, ia berusaha menghindari menyebutkan poin-poin pemikiran masalah al-Tufi.¹¹¹

Bahkan pada saat itu ada sekitar 30 buku yang menampilkan pendapat al-Tufi tentang masalah, namun hingga saat ini buku-buku itu tidak ditemukan,¹¹² kecuali satu yakni *sharh arbain al-Nawawiyah* karya al-

¹¹⁰ Konspirasi melawan al-Tufi yang dilakukan oleh ulama dan penguasa saat itu karena al-Tufi dianggap terlalu rasional dengan pendapat-pendapatnya yang berakibat "mengancam" eksistensi penguasa dan ahli hukum saat itu. al-Tufi selanjutnya dituduh Syi'ah Rafidhah yang hanya mengakui empat khalifah pertama, khususnya pemerintahan Ali bin Abi Thalib. Tuduhan tanpa dasar ini sengaja dibuat agar posisi dan pemikiran al-Tufi tidak diterima. Lihat. Abdullah. M.al-Husein al-Amiri, Dekonstruksi Sumber Hukum Islam : Pemikiran Najm al-Din al-Tufi, terj. Abdul Basir (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004), 30.

¹¹¹ Abdullah. M.al-Husein al-Amiri, Dekonstruksi Sumber Hukum Islam...30

¹¹² Ibn Rajab meneliti buku-buku yang mengutip pendapat al-Tufi dan menemukan sekitar 30 buku yang memuat pendapat al-Tufi, Abdullah. M.al-Husein al-Amiri, Dekonstruksi Sumber Hukum Islam.

Tufi,¹¹³ yang sengaja “dibiarkan” oleh Ibn Rajab dengan tujuan untuk menyerang balik al-Tufi.

Penghapusan jejak pemikiran mashlalah al-Tufi yang dilakukan ulama saat itu telah menghilangkan hasanah agung dari pemikiran brilian al-Tufi kecuali sedikit yang sampai kepada generasi sekarang, yaitu beberapa bab dalam kitab *syarh arbain al-Nawawiyah*.

Kitab ini diedit oleh Jamal al-Din al-Qasimi dan dipublikasikan secara periodik dalam jurnal *al-Manar* oleh Rasyid Ridla pada tahun 1906 M. selanjutnya disempurnakan pada bagian-bagian tertentu oleh Mushthafa Zaid dan dipublikasikan dengan judul *al-Masalahah fi>Tashri’ al-Islami wa Najm al-Din al-Tufi*.

2. Pendidikan dan karya-karya al-Tufi

Al-Tufi merupakan sosok yang terkenal sebagai seorang pecinta ilmu. Selain terkenal cerdas ia juga terkenal kuat hafalanya. kecintaan terhadap ilmu ia buktikan dengan petualangannya belajar berbagai disiplin ilmu pengetahuan di berbagai tempat dan dari para alim ulama yang masyhur pada zamannya. Di antara bidang-bidang ilmu pengetahuan yang ia dalami adalah ilmu tafsir, hadis, fiqh, mantiq, sastra teologi dan lain sebagainya, sedangkan tempat-tempat yang pernah ia singgahi dalam pembelajarannya

¹¹³Hilangnya buku-buku yang memuat pendapat al-Tufi tentang masalah ini memang sengaja dilakukan oleh penguasa dan ahli hukum pada saat itu. ini dilakukan untuk meminimalisir pengaruh masalah al-Tufi dalam pemikiran hukum Islam.

adalah Sasari, Bagdad, Damaskus, Kairo, dan tempat-tempat lainnya yang pada waktu itu dikenal sebagai tempat ulama-ulama yang masyhur.¹¹⁴

Mula-mula al-Tufi belajar pada beberapa ulama di tanah kelahirannya. Sejak muda ia telah hafal kitab fiqh Mukhtasab al-Kharaqi dan al-Luma. Al-Tufi juga sering ke Sasar untuk menimba ilmu fiqh kepada Syekh Sharaf al-Din Ali bin Muhammad al-Sarsari.

Setelah itu ia melanjutkan pendidikan ke Baghdad¹¹⁵ pada tahun 691 H menghafal kitab *Muharrar* karya Majiduddin Abd al-Salam Abdullah Ibn Taimiyah, kemudian berdiskusi dengan Syekh Taqiy al-Din al-Zarirani. Ilmu bahasa arab didapatkan dari gurunya Muhammad bin Husein al-Musali, sedangkan ilmu ushul fiqh didapatkan dari al-Nasir al-Faru'i, ilmu hadist dari Ibn Tabbai, al-Rashid bin Qasim, Hafid al-Harrani, dan Abu Bakar al-Falanisi di Madrasah al-Mustansyariah.

Al-Tufi sering bersama kaum cerdik dan pandai dalam perbincangan disiplin ilmu. Dari mereka, ia memperoleh banyak ilmu, diantaranya ilmu faraid, mantiq, dan ulum al-Qur'an. Dari ilmu mantiq inilah ia tampak cemerlang pemikirannya dan cenderung berfikir bebas pada batas maksimal.

¹¹⁴ Mushtafa Zaid, *Al-Maslahat fi Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din al-Tufi*, 72.

¹¹⁵ Baghdad adalah pusat ilmu pengetahuan dan peradaban selama beberapa abad. Para pelajar datang dari berbagai penjuru untuk menimba ilmu dari para ulama sehingga aktifitas intelektual semakin maju, gencarnya penerjemahan buku-buku dari bahasa asing ke bahasa Arab, serta kemampuan umat Islam dalam melakukan penelitian dan penulisan menjadi semakin matang disamping itu motivasi dari para penguasa terhadap ulama dan aktifitas intelektual. Lihat. Lalu Supriadi, 2012. *Konsep Maslahat al-Mursalah Najm al-Din al-Tufi*. *Jurnal Penelitian Keislaman* (1): 78

Kecemerlangan berfikirnya membekas dalam banyak karangan, sehingga sejak di Baghdad ia sudah dikenal sebagai ahli fiqh dan ushul fiqh.

Setelah di Baghdad al-Tufi pergi ke Damaskus pada tahun 704 H untuk mempelajari ilmu hadis dari Ibn Jamrah. Di sinilah ia bertemu dengan Ibn Taimiyyah, al-Mizzi, dan al-Barzali.

Selanjutnya ia pergi ke Mesir¹¹⁶ untuk belajar hadis dari al-Hafidz Abd al-Mu'min bin Khallaf dan Qadhi Sa'duddin al-Harisi dan belajar nahwu dari Abu Hayyan al-Nahwi dengan membaca karyanya sendiri, yaitu *Mukhtashar Kitab Sibawaihi*.

Hampir semua sejarawan yang mengupas riwayat al-Tufi melukiskan bahwa ia adalah seorang intelektual genius yang gemar membaca dan menulis. Lebih dari itu, ia terkenal sebagai seorang yang liberalis dan generalis yang karyanya berdasar pada berbagai disiplin ilmu. Banyaknya wajah dan guru yang disinggahi al-Tufi, memberikan pengaruh pada

¹¹⁶ Kairo diramaikan dengan para ulama dan perpustakaan-perpustakaan yang dipenuhi majlis-majlis ilmu dan sastra. Perhatian masyarakat terhadap kitab-kitab adalah sesuatu yang patut dibanggakan. Kairo dipenuhi toko-toko buku. Diantara masjid jami' yang terkenal di Kairo adalah sebagai berikut: 1). Masjid Jami' al-'Atiq, terletak di kota Fustat Mesir. Dinamakan juga Taj al-Jawami', atau Jami' Amru bin al-As yang merupakan Masjid Jami' yang pertama kali dibangun di Mesir setelah ditaklukkan. 2). Masjid Jami' bin Talun, dibangun oleh Abi al-Abbas Ahmad bin Talun tahun 263 H. 3). Masjid Jami' al-Azhar, Masjid pertama kali yang dibangun di Kairo, didirikan oleh Jauhar al-Saqalliy seorang maula (budak/anak angkat) khalifah al-Mu'iz. Masjid ini mulai dibangun pada tahun 359 H dan sempurna pembangunannya pada tahun 361 H. 4). Masjid Jami' al-Hakim, dibangun di luar pintu al-Futuh salah satu pintu gerbang Kairo. Pertama kali dibangun oleh Nizar bin Mu'iz Li Din Allah kemudian disempurnakan oleh anaknya yang bergelar al-hakim Bi Amri Allah. 5). Madrasah al-Salihiyah, dibangun oleh raja Saleh Najm al-Din Ayyub bin al-Kamil tahun 639 H. 6). Madrasah al-Nasiriyah, dibangun dekat Masjid al-'Atiq, yang mulai dibangun pada masa raja Katbugh dan disempurnakan oleh al-Nashir Muhammad bin Qalawin pada tahun 703 H, dan dikenal dengan nama Ibn Zain al-Tujjir karena beliau yang pertama kali mengetahui dewan guru kemudian namanya berubah menjadi Madrasah al-Sharifah. Di madrasah ini al-Tufi pernah mengajar 7) madrasah al-Mansuriyah didirikan oleh raja Mansur bin Qalawin, di mana al-Tufi menjadi salah seorang pengajarnya. Lalu Supriadi, 2012. Konsep Maslahat al-Mursalah Najm al-Din al-Tufi. Jurnal Penelitian Keislaman (1): 80

keilmuannya yang tidak fokus pada satu disiplin ilmu, sehingga ia dikenal sebagai ulama yang mahir dalam berbagai keilmuan.

Bukan suatu hal aneh tentang al-Tūfī sebagaimana yang telah dipaparkan di muka bahwa ia terkenal menguasai berbagai bidang ilmu pengetahuan. Maka dari sini wajar kalau dari belajarnya ia banyak menulis karya-karya di berbagai bidang disiplin ilmu pengetahuan. Diantara beberapa bidang ilmu pengetahuan yang ditulis al-Tūfī adalah ilmu al-Qur'an dan Hadis, ilmu ushuluddin, ilmu fiqh, ilmu ushul fiqh dan bahasa ilmu sastra dan lain sebagainya.

Menurut riwayat, al-Tūfī meninggalkan karya tidak kurang dari 100 judul buku yang ia tulis mengenai berbagai topik¹¹⁷. Namun sebagian bukubuku tersebut hilang atau masih dalam bentuk manuskrip-manuskrip, sehingga sulit untuk melacaknya. Di antara 10 judul buku tersebut, paling tidak ada 42 judul buku karya al-Tūfī yang memungkinkan untuk dilacak, walau hanya nukilan-nukilan dari berbagai kitab karangan ulama-ulama sezaman atau setelah era al-Tūfī. Salah satu karya al-Tūfī yang hilang dan mendapat banyak tanggapan kritik adalah buku yang berjudul *Daf' al-Malam 'an al-Mantiq wa al-Kalam* yang menegaskan bahwa adalah musuk akal untuk membela prinsip-prinsip logika dan teologo rasional yang diusung oleh ulama-ulama awal, khususnya kaum Mu'tazilah.¹¹⁸

Berikut ini adalah karya karya al-Tūfī

¹¹⁷ Mushtafa Zaid, *Al-Maslahat fi Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din al-Tūfī*. 55.

¹¹⁸ Mushtafa Zaid, *Al-Maslahah fi Tashri' al-Islami wa Najm al-Din al-Tūfī*. 91.

a. Al-Isharat al-Ilahiyah ila al-Mabaris al-Ushbiyyah.

Kitab ini dikarang oleh al-Tufi pada hari sabtu tanggal 13 rabiul awal dan selesai pada hari kamis tanggal 23 rabiul akhir pada tahun 716 hijriyah di Baitul Maqdis. Kitab ini membahas masalah usul al-din dan usul al-fiqh yang ada didalam al-Qur'an.¹¹⁹

b. Al-Iksir fi Qawa'id al-Tafsir

Kitab ini tentang kaidah-kaidah tafsir yang diperlukan oleh para mufassir yang fokus terhadap ilmu balaghah. Seperti kebiasaan al-Tufi didalam mengarang kitab, di dalam muqaddimah nya al-Tufi menjelaskan tentang makna tafsir dan *ta'wil*, kemudian membaginya dalam tiga bagian, yaitu yang *pertama*, menerangkan tentang hal-hal tidak perlu dilakukan oleh mufasir dalam menjelaskan maknanya dan kalam yang *mubham*. kedua, membahas tentang ilmu-ilmu yang dibutuhkan oleh mufasir. Ketiga, membahas tentang ilmu *balagah* beserta problematika yang ada ilmu *balagah*.¹²⁰

c. Al-Intasharat al-Islamiyyah fi Kashfi Shibhi al-Nasraniyyah.

Kitab ini ditulis oleh al-Tufi pada tanggal 7 zulqa'dah 707 H. kitab ini membahas tentang perbandingan agama, yang di fokuskan untuk menolak celaan kaum nasrani terhadap agama Islam. Didalam muqaddimah nya al-Tufi mengatakan” saya melihat kitab yang dikarang

¹¹⁹ Najm al-Din al-Tufi, al-Isharat al-Ilahiyah, (Kairo: al-Faruq al-Hadisah, 2002), 128

¹²⁰ Najm al-Din al-Tufi, al-Isharat al-Ilahiyah, 129

oleh kaum nasrani yang isinya mencela terhadap agama Islam dan Nabi Muhammad”.¹²¹

d. Mukhtasab Jami' al-Turmudi

Karya al-Tuḥfī ini disebut oleh Ibn Hajar dalam al-Dirar al-Kāminah, al-Suyuti dan Bugyah al-Wiah dan Ibnu Rajab dalam Zail al-Tabaqat, namun sayang kitab utuhnya tidak bisa ditemukan saat ini.

e. Ta'liq Ala al-Anajil Watanawudhi

Kitab ini pernah disebut oleh al-Tuḥfī dalam Mukhtasab Raudah.¹²²

f. Iḥṣān al-Bayan an Ma'na Um al-Qur'an.

Kitab ini dikarang pada tanggal 11 Rajab 711. kitab ini membahas tentang ilmu al-Qur'an, keutamaan surah al-fatimah dan menjelaskan tentang cakupannya terhadap maqasid al-Qur'an.¹²³

g. Al-Babirah fi Ahkam al-Batin wa al-Zahir

Kitab ini tidak pernah ditemukan dalam edisi utuhnya saat ini, tetapi pernah disebutkan sendiri oleh al-Tuḥfī dalam kitabnya al-Isharat. Tujuan mengarang kitab al-babir adalah untuk mengkritik dan menolak aliran sufi ittihadiah.¹²⁴

h. Al-adab al-Shar'iyah

Kitab ini disebutkan oleh al-Tuḥfī didalam Sharh Mukhtasab al-Raudah hal 42 dan kitab al-Intasab al-Islamiyyah, yang dikarang pada tahun 708 H, kitab ini dikarang oleh al-Tuḥfī sebelum keduanya dikarang. Kitab

¹²¹ Najm al-Din al-Tuḥfī, al-Isharat al-Ilahiyah

¹²² Najm al-Din al-Tuḥfī, Sharh Mukhtasab al-Raudah, (Beirut: al-Risalah, 1988), 25

¹²³ Najm al-Din al-Tuḥfī, Al-Isharat al-Ilahiyyah, 130

¹²⁴ Najm al-Din al-Tuḥfī, Al-Isharat al-Ilahiyyah, 132

ini menjelaskan tentang akhlak dan adab Islamiyyah beserta dalil-dalilnya.¹²⁵

i. Halab al-Aqdi fi Ahkam al-Mu'taqid

Kitab ini dikarang pada tahun 711 H. kitab ini menjelaskan tentang aqidah.

j. Dar'u al-Qaul al-Qabih bi al-Tahsin wa al-Taqbih aw Ibtal al-Tahsin wa al-Taqbih

Kitab ini dikarang pada tahun 708 H. membahas tentang ilmu kalam. Al-Tufi membagi kitab ini dengan tiga masalah. Pertama, perbedaan ulama' tentang tahsin dan taqbih, kedua, menolak terhadap pendapat qadariyah dan meneliti ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang masalah *qadr*, ketiga, membahas tentang kekafiran mu'tazilah yang berpendapat tentang *qadr*.¹²⁶

k. Raf'u al-Malam an Ahl al-Mantiq wa al-Kalam.

Kitab ini disebutkan dalam kitab *al-isyarat al-ilahiyat* juz 3 hal 305, ketika menafsiri ayat: *allama al-Qur'an, khalaqa al-insan*.

l. Syarah Mukhtashar al-Raudah

Kitab ini dikarang pada akhir tahun 708 H dan selesai pada awal tahun 709 H. kitab ini mensyarahi kitab mukhtashar raudah nazir dan raudah al-nazir yang dikarang oleh Ibnu Qudamah yang menjelaskan tentang pendapat ulama' dan dalil-dalilnya didalam masalah usul fiqh.¹²⁷

¹²⁵ Najm al-Din al-Tufi, Al-Isyarat al-Ilahiyah, 128

¹²⁶ Najm al-Din al-Tufi, al-Isyarat al-Ilahiyah, 136

¹²⁷ Najm al-Din al-Tufi, al-Isharat al-Ilahiyah, 140

m. Al-Shi'ar ala Mukhtaṣal-Asy'aṣ

Kitab ini dikarang oleh al-Tūfi pada malam sabtu tanggal 10 Rajab dan selesai sebelum tergelincirnya pada hari jum'at tanggal 16 Rajab tahun 712 H.¹²⁸

n. Al-Riyad al-Nawadir fi al-Asyab wa al-Nazir

Kitab ini membahas tentang ilmu-ilmu al-Qur'an dan hubungannya dengan perumpamaan dan penyerupaan dalam al-Qur'an. Kitab ini pembahasannya hampir sejalan dengan al-Idab al-bayan ann ma'na umm al-Qur'an.¹²⁹ Namun edisi lengkapnya tidak sampai pada kita.

o. Al-Zari'ah ila Ma'rifah Asraṣal-Shari'ah

Kitab ini tidak sampai pada kita, hanya pernah disebutkan dalam *Zail al-Tabaqat* karya Ibnu Rajab.¹³⁰

p. Al-sa'aqat al-gadabiyah 'ala munkir al-'arabiyah

q. Kitab ini merupakan salah satu karya al-Tūfi yang sampai kepada kita dan diterbitkan oleh Maktabah al-Abikan.¹³¹

r. Ibtā' al-Hiyab

Kitab ini disebutkan kitab Tarikh al-Adab al-'Arabi oleh Barukilman.

s. Bayan ma'Waqa'a fi al-Qur'an min al-A'dad.

Kitab ini dikarang pada tanggal 17 rajab 711 H.kitab ini membahas tentang angka yang ada dalam al-Qur'an.¹³²

¹²⁸ Najm al-Din al-Tūfi, al-Isharat al-Ilabiyah, 142

¹²⁹ Najm al-Din al-Tūfi, al-Isharat al-Ilabiyah, 150

¹³⁰ Ibnu Rajab, Zail al-Tabaqat, juz 2, 367

¹³¹ Najm al-Din al-Tūfi, al-Sa'aqat al-Gadabiyah ala Munkir al-Arabiyah (Riyad: Maktabah al-Abikan, t.th).

¹³² Najm al-Din al-Tūfi, al-Isharat al-Ilabiyah, 132

3. Latar Belakang Sosial Keagamaan

Menurut Muhammad Khudari Bik dalam *Tarikh al-Tasyri' al-Islami* bahwa sejarah pembentukan hukum Islam sejak zaman Rasulullah SAW sampai zaman modern terbagi menjadi enam periode, yaitu periode awal, yaitu sejak Muhammad diangkat menjadi rasul, periode para sahabat besar, periode para sahabat kecil dan tabiin, periode awal abad ke-2 H sampai pertengahan abad ke-4 H, periode perkembangannya mazhab dan munculnya taklid mazhab, dan periode jatuhnya Bagdad oleh Hulaghu Khan (pertengahan abad ke-7 H) sampai sekarang. Sedangkan Mustafa Ahmad al-Zarqa' *al-madkhal al-fiqh al-'amm* membagi periodisasi pembentukan dan pembinaan hukum Islam dalam tujuh periode. Ia setuju dalam pembagian Khudari Bik sampai periode kelima, tetapi ia membagi periode keenam menjadi dua bagian, yaitu: pertama, periode sejak pertengahan abad ke-7 H sampai munculnya Hukum Perdata Kerajaan Turki Usmani (*Majallah al-Ahkam al-'Adliyyah*) pada tahun 1286 H. kedua, periode sejak munculnya *al-Ahkam al-'Adliyyah* sampai sekarang.

Periode *pertama* yaitu masa Rasulullah SAW. pada periode ini kekuasaan pembentukan hukum berada ditangan Rasulullah SAW. sumber hukum Islam ketika itu adalah al-Qur'an, dan al-Sunnah. Sebuah

permasalahan yang pernah diperdebatkan sehubungan dengan proses tashriḥ di masa Rasulullah adalah mengenai ijtihad.¹³³

Periode *kedua*, yaitu masa al-Khulafaḥ al-Raḥidīn sampai pertengahan abad ke-1 H. pada zaman Rasulullah SAW para sahabat dalam menghadapi berbagai masalah yang menyangkut hukum senantiasa bertanya kepada Rasulullah SAW setelah ia wafat, rujukan untuk tempat bertanya tidak ada lagi. Oleh karena itu para sahabat besar melihat bahwa perlu dilakukan ijtihad apabila hukum untuk suatu persoalan yang muncul dalam masyarakat tidak ditemukan di dalam al-Qur'an atau sunnah Rasulullah SAW. ditambah lagi, bertambah luasnya wilayah kekuasaan Islam membuat persoalan hukum semakin berkembang karena perbedaan budaya di masing-masing daerah. Dalam keadaan seperti ini, para sahabat berupaya untuk melakukan ijtihad dan menjawab persoalan yang dipertanyakan tersebut dengan hasil ijtihad mereka. Ketika itu para sahabat melakukan ijtihad dengan berkumpul dan memusyawarahkan persoalan itu. Apabila sahabat yang menghadapi persoalan itu tidak memiliki teman musyawarah atau sendiri, maka ia melakukan ijtihad sesuai dengan prinsip-prinsip umum yang telah ditinggalkan Rasulullah SAW. pengetahuan fiqh pada masa ini masih sama dengan fiqh pada masa Rasulullah, yaitu bersifat aktual, bukan teori.

¹³³ Mustafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqh al-Arabi* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1998), 165

Artinya, ketentuan hukum bagi suatu masalah terbatas pada kasus itu saja, tidak merambat kepada kasus lain secara teoritis.¹³⁴

Periode *ketiga*, yaitu pertengahan abad ke-1 H sampai awal abad ke-2 H. periode ini merupakan awal pembentukan fiqh Islam. Sejak zaman Usman bin Affan, para sahabat sudah banyak yang bertebaran di berbagai daerah yang ditaklukan Islam. Masing-masing sahabat mengajarkan al-Qur'an dan hadis Rasulullah SAW kepada penduduk setempat. Di Irak sebagai pengembangan hukum Islam adalah Abdullah Ibnu Mas'ud, Zaid bin Sabit, dan Abdullah Bin Umar di Madinah dan Ibnu Abbas di Makkah. Masing-masing sahabat ini menghadapi persoalan yang berbeda, sesuai dengan keadaan setempat.¹³⁵

Pada masa ini pengertian fiqh sudah berubah dan tidak sama lagi dengan pengertian ilmu, sebagaimana yang dipahami pada periode pertama dan kedua, karena fiqh telah menjelma sebagai salah satu cabang ilmu ke-Islaman yang mengandung pengertian "*mengetahui hukum-hukum shara' yang bersifat amali dari dalil dalilnya yang terperinci*". Di samping fiqh pada periode ini pun usul fiqh telah matang menjadi salah satu cabang ilmu ke-Islaman. Berbagai metode ijtihad, seperti qiyas, istihsan dan istislah, telah dikembangkan oleh ulama' fiqh. Dalam perkembangannya, fiqh tidak membahas persoalan aktual, tetapi juga menjawab persoalan yang akan

¹³⁴ Mustafa Ahmad al-Zarqa', al-Madkhal al-Fiqh al-Am, 173

¹³⁵ Mustafa Ahmad al-Zarqa', al-Madkhal al-Fiqh al-Am, 185

terjadi, sehingga bermunculanlah fiqh *iftiradi* (fiqh berdasarkan pengandaian tentang persoalan yang akan terjadi dimasa yang akan datang).

Pada periode ketiga ini pengaruh *ra'yu* dalam fiqh semakin berkembang karena ulama' madrasah al-hadis juga mempergunakan *ra'yu* dalam fiqh mereka. Disamping itu, di Irak muncul pula fiqh Syiah yang dalam beberapa hal berbeda dari fiqh *Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah*.

Periode *keempat*, yaitu pertengahan abad ke-2 sampai pertengahan abad ke-4 H. periode ini disebut sebagai periode gemilang karena fiqh dan ijtihad ulama' makin berkembang. Pada periode inilah muncul berbagai mazhab yang empat, yaitu mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali. Pertentangan antara madrasah al-hadis dengan madrasah *al-ra'yu* semakin menipis sehingga masing-masing pihak mengakui peranan *ra'yu* dalam berijtihad, seperti yang telah diungkapkan oleh imam Muhammad Abu Zahra, guru besar fiqh di Universitas al-Azhar Kairo, Mesir, bahwa pertentangan ini tidak berlangsung lama, karena ternyata kemudian masing masing kelompok saling mempelajari kitab fiqh kelompok lain.

Periode *kelima*, yaitu pertengahan abad ke -4 sampai pertengahan abad ke -7 H. periode ini ditandai dengan menurunnya semangat ijtihad dikalangan ulama' fiqh, bahkan mereka cukup puas dengan fiqh yang telah disusun dalam berbagai mazhab. Ulama' lebih banyak mencurahkan perhatian dalam mengomentari, memperluas atau meringkas masalah yang ada dalam kitab fiqh mazhab masing masing. Pada periode ini muncul

anggapan bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Muhammad Abu Zahra menyatakan beberapa penyebab yang menjadikan tertutupnya pintu ijtihad pada periode ini yaitu sebagai berikut: munculnya sikap ta'assub mazhab (fanatisme mazhab imamnya) dikalangan pengikut mazhab. *Kedua* dipilihnya para hakim yang hanya bertaklid pada satu mazhab oleh pihak penguasa dalam menyelesaikan persoalan, sehingga hukum fiqh yang diterapkan hanyalah hukum fiqh mazhabnya, *ketiga* munculnya buku-buku fiqh yang disusun oleh masing masing mazhab.¹³⁶

Periode *keenam*, yaitu pertengahan abad ke-7 H sampai munculnya *Majallah al-Ahkam al-Adliyyah* pada tahun 1286 H. periode ini diawali dengan kelemahan semangat ijtihad dan perkembangan taklid serta ta'assub mazhab. Penyelesaian masalah fiqh tidak lagi mengacu pada al-Qur'an dan sunnah Rasulullah SAW serta pertimbangan tujuan shara' dalam menetapkan hukum, tetapi telah beralih pada sikap mempertahankan pendapat mazhab secara jumul (konservatif). Upaya mentakhrij dan memtarjih pun sudah mulai memudar. Ulama' sudah cukup dengan mempelajari sebuah kitab fiqh dari kalangan mazhabnya, sehingga penyusunan kitab fiqh pada periode ini pun hanya terbatas pada meringkas dan mengomentari kitab fiqh tertentu. Di samping itu keinginan penguasa pun sudah masuk ke dalam masalah-masalah fiqhiyah. Pada akhir periode ini dimulai upaya upaya kodifikasi fiqh Islam yang seluruhnya

¹³⁶ Mustafa Ahmad al-Zarqa', al-Madkhal al-Fiqh al-Am, 205

diambil dari mazhab resmi pemerintah Turki Usmani yaitu mazhab Hanafi, yang dikenal dengan Majallah al-Ahkam al-Adliyyah.¹³⁷

Periode ketujuh, yaitu sejak munculnya majallah al-Ahkam al-Adliyyah sampai sekarang. Munculnya kodifikasi hukum Islam dalam bentuk Majallah al-Ahkam al-Adliyyah dilatarbelakangi oleh kesulitan para hakim dalam menentukan hukum yang akan diterapkan di pengadilan, sementara kitab-kitab fiqh muncul dari berbagai mazhab dan sering dalam satu masalah terdapat beberapa pendapat. Memilih pendapat terkuat dalam berbagai kitab fiqh merupakan kesulitan bagi para hakim di pengadilan, disamping memerlukan waktu yang lama. Oleh sebab itu pemerintah Turki Usmani berpendapat bahwa harus ada satu kitab fiqh/hukum yang bisa dirujuk dan diterapkan di pengadilan.¹³⁸

Berdasarkan pada periodisasi tashri ini, dapat diketahui bahwa kehidupan al-Tuḥfī berada pada periode kelima, yaitu kemunduran, perpecahan, fanatisme, mazhab dan pertentangan dalam mazhab hazanah hukum Islam. Pada saat kehidupan al-Tuḥfī, pertentangan diantara beberapa mazhab sedang mencapai puncak-puncaknya. Para pengikut Malik menguasai wilayah barat (Afrika Utara), dan para pengikut Abu Hanifah di timur (timur Mesir), sehingga tidak ada dua mazhab yang bisa hidup damai

¹³⁷ Mustafa Ahmad al-Zarqa', al-Madkhal al-Fiqh al-Am, 211

¹³⁸ Ada tiga ciri pembentukan fiqh Islam di periode ini, yaitu: pertama, munculnya Majallah al-Ahkam al-Adliyyah sebagai hukum perdata umum yang diambil dari fiqh mazhab Hanafi. Kedua berkembangnya upaya kodifikasi hukum Islam. Ketiga, munculnya pemikiran untuk memanfaatkan berbagai pendapat yang ada di seluruh mazhab, sesuai dengan kebutuhan zaman. Umar Sulaiman al-Asyqar, Tarikh al-Fiqh al-Islami (Kuwait: Maktabah al-Falah, 1982), 193

satu dengan yang lain kecuali dalam suatu keadaan tertentu. Bahkan ketika seorang pengikut Hanafi memasuki wilayah yang dikuasai pengikut Hanbali di Jilan, mereka membunuhnya, menjarah harta bendanya sebagai harta rampasan dan menganggapnya sebagai orang-orang kafir.

Bahkan ada sebuah masjid milik para pengikut al-Shafi'i yang berada di salah satu kota Hanafiyah di Transoxiana dikatakan sebagai gereja. Wali kota di Hanafiyah yang setiap kali keluar menjalankan solat subuh dan melewati masjid pengikut al-Syafi'i, mengatakan: "*apakah kini saatnya menutup gereja?*" dia selalu melakukan hal ini sehingga pada suatu pagi, ketika pintu masjid tersebut, dilumuri dengan lumpur dan tanah liat yang sangat memuaskan hati wali kota tersebut.

Fenomena perbedaan pendapat yang sangat tajam inilah yang terjadi pada era al-Tuḥfah. Kaum muslimin saling serang, hujat, dan bunuh demi mempertahankan pendapat dan mazhabnya masing-masing. Akibatnya, karena umat Islam hanya sibuk dengan pertikaian dan perpecahan, maka perkembangan ilmu pengetahuan tidak berjalan dengan baik. Inilah selanjutnya yang mendasari al-Tuḥfah tentang pentingnya maslahat. Dari pada berpegang pada nas yang menimbulkan perbedaan pendapat, maka lebih baik berpegang pada suatu yang disepakati yang tidak menimbulkan perpecahan yaitu maslahat.

B. Konsep Maslahat Menurut Najm al-Din al-Tufi

1. Pengertian Maslahat

a. Maslahat secara bahasa (etimologi)

Menurut al-Tufi, kata maslahat diambil dari al-salah (kebaikan, kegunaan, validitas, dan kebenaran), yang berarti bahwa sesuatu berada dalam bentuk sempurna (hay'ah kamillah) sesuai dengan tujuan atau sasaran yang dimaksudkan, seperti pena berada pada bentuknya yang paling tepat (*salih*) ketika dipakai untuk menulis dan pedang berada pada bentuknya yang paling layak (*salih*) ketika digunakan untuk menebas.¹³⁹

b. Maslahat Secara Syar'i (Terminologi)

Selanjutnya, al-Tufi mendefinisikan maslahat berdasarkan pada dua hal, yaitu secara *'urf* dan *shar'i*. Adapun maslahat secara *urf* adalah:¹⁴⁰

السَّبَبُ الْمُوَدِّي إِلَى الصَّلَاحِ وَالنَّفْعِ

Menurut al-Tufi segala sesuatu yang bisa mendatangkan mamfaat disebut maslahat, seperti berdagang yang bisa mendatangkan untung.

Sedang maslahat menurut *shar'i* yaitu:¹⁴¹

السَّبَبُ الْمُوَدِّي إِلَى مَقْصُودِ الشَّارِعِ عِبَادَةً أَوْ عَادَةً

¹³⁹ Najm al-Din a-Tufi, Sharh Arbain, Tahqiq Ahmad Haji Muhammad Usman, (Makkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, t.th), 139; idem "Nash Risalah al-Tufi", dalam Abd al-Wahhab Khallaf, Mashadir, . 139.

¹⁴⁰ Najm al-Din a-Tufi, Sharh Arbain, hlm. 139; Musthafa Zaid, al-Maslahat fi Tasyri' al-Islami wa Najmuddin al-Tufi, (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958), 58

¹⁴¹ Najm al-Din a-Tufi, Sharh Arbain, 139.

Menurutnya bahwa segala sesuatu yang sesuai dengan maksud pembuatan hukum (Shari'), baik itu berupa ibadah atau adat maka bisa dinamakan maslahat. Ibadah dan muamalah dilaksanakan tiada lain untuk kebaikan bagi *mukallaf*. Sehingga harus memelihara maslahat yang realistis.¹⁴²

Berdasarkan terminologi al-Tufi maka bisa ditarik kesimpulan bahwa maslahat ada dua macam yaitu maslahat yang melekat dan ada dalam ibadah dan maslahat yang melekat dan ada dalam adat (muamalah).

Maslahat yang ada dalam ibadah itu tidak ada yang dapat mengetahuinya kecuali Allah semata, sedang maslahat dalam adat (muamalah), maka manusialah yang diberi tugas oleh Allah untuk mencari dengan potensi akalanya. Artinya, maslahat dalam adat (muamalah) ini dapat diketahui oleh manusia dengan potensi akal budi yang dimilikinya.¹⁴³

Al-Tufi mengatakan "segala sesuatu yang sesuai dengan maksud pembuat shari'at, baik itu ibadah atau adat adalah maslahat (al-Sabab al-mu'addi>ila maksud al-shari' ibadatan au 'adatan)¹⁴⁴. Mempunyai pengertian bahwa disamping Allah dan Rasulullah, maka manusia dengan akal budinya juga bisa menjadi "pembuat hukum" (shari'), namun dalam hal adah bukan masalah ibadah berdasarkan dengan

¹⁴² Najm al-Din a-Tufi, Sharh Mukhtashar Raudah, tahqiq Abdullah Ibn Abd al-Muhsin, jilid 3 (Bairut: Muassasah al-Risalah, 1998), hlm. 204; idem, al-Bulbul fi Usul al-Fiqh (Riyad: Maktabah Imam Syafi'i, t.th) . 144

¹⁴³ Najm al-Din a-Tufi, Sharh Mukhtashar Raudah,

¹⁴⁴ Najm al-Din a-Tufi, Sharh Arba'in, 139

masalah dengan adah ini, maka al-Tufi kemudian mendefinisikan masalah dengan dua terminologi, yaitu masalah berdasarkan shar'i dan masalah berdasarkan adah.

Orisinalitas pendapat al-Tufi tentang masalah terlihat dalam hal kemampuan akal budi manusia untuk mengetahui masalah dalam hal adah. Bahkan melebihi itu semua, yaitu jikalau masalah bertentangan dengan nash maka dimenangkan masalah.¹⁴⁵

Ini yang membedakan antara terminologi masalah al-Tufi dengan ulama lainnya, sebab ulama lainnya memberikan terminologi masalah masih sebagai konsep yang tunduk dibawah nash. Imam al-Gazali misalnya menjelaskan bahwa menurut asalnya Masalah itu berarti sesuatu yang mendatangkan mamfaat dan menjauhkan kerusakan, namun hakikatnya memelihara tujuan shara' dalam menetapkan hukum. Sedangkan tujuan dalam menetapkan hukum yaitu ada lima yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.¹⁴⁶

Al-Syaukani juga memberikan definisi yang hampir serupa dengan definisi imam al-Gazali yaitu memelihara: tujuan shara' dengan cara menghindarkan kerusakan dari manusia.¹⁴⁷ Sementara Izz al-Din Ibn Abd al-Salam mempunyai konsep masalah yang agak mirip dengan

¹⁴⁵ Selanjutnya al-Tufi menghubungkan konsep masalah dengan iman menurutnya, Allah menyeru kepada kemaslahatan manusia dengan menyeru kepada manusia agar menjaga keimanannya. Hal ini karena kata iman yang tidak keurang dari 180 kali yang disebutkan dalam al-Qur'an, mengandung arti aman dan selamat dari dosa atau kerugian. Iman juga berarti tindakan berdasarkan kejujuran dan keyakinan, tindakan rendah hati dan damai, tindakan jujur dan amanah yang telah dipercayakan oleh Allah kepada manusia, dan tindakan akal mendengar, melihat, dan memahami segala sesuatu sebagaimana adanya. Menurut al-Tufi, hanya tindakan yang di dasairi iman yang memungkinkan tercapainya kemaslahatan dunia dan akhirat. Syrah arbain, 139

¹⁴⁶ Abu Hamid al-Gazali, al-Mustashfa, (Bairut: Dar al-Kutub Ilmiah, 2008), 275

¹⁴⁷ Muhammad bin Ali as-Syaukani, Irsyadul fuhul, 990

al-Tuḥfī dalam pembagiannya, tetapi mashlatnya lebih diarahkan kepada terminologi tasawuf. Ia membagi maslahat menjadi dua pertama maslahat duniawi yang bisa diketahui oleh akal. Kedua maslahat *ukhrawi* yang hanya bisa diketahui berdasarkan petunjuk Allah semata. Berkaitan dengan pengetahuan tentang maslahat ia memebagi dengan beberapa tingkatan yang terendah adalah pengetahuan para orang awam, disusul oleh yang lebih tinggi berupa pengetahuan para candikiawan cerdas, pandai, kemudian disusul yang lebih tinggi pengetahuan para auliya dan asḥfiya.¹⁴⁸

Berdasarkan berbantakan antara definisi maslahat al-Tuḥfī dengan ulama lain, dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa maslahat yang ditawarkan al-Tuḥfī mempunyai semangat berbeda dan lebih progresif, yaitu memberikan porsi lebih kepada akal manusia untuk menentukan maslahat dalam hal 'adab.

2. Makna Hadis *la ḍarara wa la ḍirara*

Konsep maslahat yang didengungkan oleh al-Tuḥfī berawal ketika ia menjelaskan tentang penafsiran salah satu hadis Nabi dalam kitab al-Arba'in al-Nawawi.

Hadis yang dimaksud diatas adalah:

¹⁴⁸ Izz ad-Din Ibn Abd as-Salam, Qowaid al-Ahkam, 16

Menurut al-Tufi hadis ini berkualitas *hasan* yang diriwayatkan dengan mata rantai periwayatan yang lengkap oleh Ibnu Majah, al-Daruqutni, dan yang lain, namun tanpa menyebut perawi pertamanya (*mursal*). Dalam muwatib Malik Ibnu Anas hadis ini diriwayatkan oleh Amr Ibn Yahya, dari ayahnya, dari Nabi, dengan tidak menyebut nama Abu Said.

Menurut al-Tufi, meskipun hadis tersebut bersifat *hasan* bukan *shahih*, tetapi menjadi kuat karena ada banyak jalur periwayatan, sehingga masing masing saling menguatkan. Lebih jauh menurutnya, hadis yang lemah dari segi akurasi tekstualnya, bisa diperkuat dengan sejumlah kesaksian individual sehingga mencapai pada tingkat wajib diamalkan. Hal ini mirip dengan kasus perawi yang tidak dikenal, ketika ia dinilai sebagai orang yang jujur, ia akan dipandang adil dan bisa diterima kesaksiannya.

Mengacu terhadap hadis ini bahwa yang dimaksudkan adalah tidak boleh menyebabkan bahaya menurut kaidah *shara'* kecuali dengan adanya kaidah khusus. Kata kuncinya adalah *darar*, yang bermakna menyakiti, kata verbal dari kata *darra yadurru diraras* dan kata *dira* yang berarti membalas suatu tindakan kerugian dengan tindakan yang menyakitinya juga. hadis ini juga diriwayatkan dengan redaksi berikut *la darara wala*

¹⁴⁹ Soleh Bin Gonim Sadlan, *Qowaid Fiqhiyah Kubro* (Riyad: Dar Balnisiyah, 1417), 493

idraḥ (dengan tambahan huruf alif) kata benda verbal dari adraḥ yang berarti menyebabkan penderitaan dan ini termasuk dalam makna *darar*.

Lafad laḍḍara berarti larangan membahayakan diri sendiri atau orang lain, sedangkan la dirar berarti larangan saling membahayakan antara dua orang lain. Menurut al-Tūfi sabda Nabi laḍḍara wa la dirara merupakan penggalan dari bentuk lengkapnya yaitu: tidak boleh meletakkan penderitaan atau kerugian pada seorangpun dan tidak boleh ada tindakan balas dendam yang dapat menyebabkan orang lain menderita atau merugi.

Kandungan hadis selanjutnya adalah tidak sah tindakan menyebabkan kerugian pada orang lain kecuali karena sebab yang khusus (laḍḍara ḍarar shar' illaḍḍa bi mujib khas mukhasḍḍ), seperti hukuman had, *diat*, dan ta'ziḍ yang telah ditentukan oleh shara'. Jadi, penafsiran bahwa "tidak ada kebolehan membuat seseorang menderita atau merugi kecuali karena adanya kebolehan yang mendasari kebolehan" bersifat khusus dan particular. Pembahasan berdasarkan shara' ini penting artinya, sebab kejahatan atau kerugian yang didasarkan pada ketetapan ilahi tidak boleh ditentang. Pengecualian terhadap tindakan menyebabkan penderitaan atau kerugian karena adanya sebab khusus, didasarkan pada fakta bahwa had dan hukuman hukumannya merupakan penderitaan yang ditimpakan pada orang-orang yang berhak mendapatkannya, dan secara hukum dibenarkan oleh konsensus universal (*ijma'*). Namun hal itu merupakan argumen khusus. Dengan demikian ,

semua bentuk tindakan menyakiti atau merugikan orang lain ditolak oleh shara' dalam semua persoalan diluar yang telah dikecualikan.

Guna mendukung penegasan kebaikan atau kemaslahatan manusia, melalui penolakan atau pelanggaran yang sah terhadap tindakan yang merugikan, al-Tūfi menukil beberapa ayat al-Qur'an, misalnya "tuhan menginginkan kemudahan untuk kamu, dan tidak menginginkan kesulitan" (yurid allah bikum al-yusra wa la-yurid bikum al-'usr);"Allah ingin meringankan beban kamu "(yurid allah an yukhofifa ankum);"tuhan tidak ingin memberikan kesusahan pada kamu"(ma-yurid liyaj'ala alaikum min haraj);"dia tidak menetapkan kesulitan kamu dalam agama"(wa ma-ja'ala alaikum fi al-din min haraj). Masih banyak ayat lain yang melarang berbagai bentuk tindakan melanggar aturan, ketidakadilan, tindakan merugikan, pengrusakan, eksploitasi dan aspek lain dari kejahatan social. Al-Tūfi menyebut dua hal mendasar, yaitu: *pertama*, semua bentuk kerugian dan kerusakan sosial harus ditolak, dilarang, dan dicegah oleh hukum (nafy al dharar aw al-mafasid shar'an). *Kedua*, penolakan, pelanggaran atau pecegahan hukum terhadap tindakan merugikan berlaku umum dan sah sepanjang masa, kecuali pada kasus kasus tertentu yang sanksi hukumnya dipandang perlu oleh ijma'.

Konsekwensinya menurut Tūfi bahwa prinsip tidak bolehnya melakukan tindakan yang merugikan Harus diberi prioritas paling utama dibandingkan dengan prinsip-prinsip lainnya. Artinya, intisari dari ajaran

Islam ada dalam substansi hadis ini, yaitu tidak berbuat pada individu sendiri dan social. Pendapat al-Tuḥfī yang menjadikan “*penolakan terhadap perbuatan yang mendatangkan bahaya atau kerusakan*” sebagai sumber utama hukum Islam ternyata sesuai dengan beberapa pendapat ulama’. Izz al-Din Ibnu Abd al-Salam misalnya, menjadikan kaidah “menarik manfaat dan menolak bahaya” (*jalbu al-maṣāliḥ wa dar’ al-mafasid*) sebagai sumber utama pemberlakuan hukum Islam. Hukum Islam harus didasarkan pada ketentuan “menarik manfaat dan menolak bahaya” (*jalbu al-maṣāliḥ wa dar’ al-mafasid*). Jikalau kemudian diringkas lagi kaidah tersebut, maka menurut Izz al-Din yang penting adalah “menolak bahaya” (*dar’ al-mafasid*).

Pendapat al-Tuḥfī ini sejalan dengan kaidah-kaidah fiqh yang lahir dari hadis tersebut, misalnya *pertama*, kondisi memaksa memperbolehkan melakukan hal yang dilarang (*al-darūratu tubihu al-mahẓurat*)¹⁵⁰. Misalnya kebolehan memakan bangkai dalam kondisi terpaksa, karena tidak ada makanan lainnya. *Kedua*, bahwa kebolehan seseorang untuk melakukan perbuatan yang dilarang ketika darurat, itu hanya sekedarnya saja, tidak boleh berlebihan (*ma’ubūba li darūratī bi qadri ta’azzūriha*)¹⁵¹. *Ketiga*, bahwa adanya bahaya (*madarat*) tidak boleh dihilangkan dengan memunculkan bahaya (*mahdarat* baru). (*al-darūratu la yuzakū bi al-darar*)¹⁵². Misalnya seseorang yang sedang sakit ginjal,

¹⁵⁰ Izzat Ubaid al-Di’as, *al-Qawaid al-Fiqhiyyah* (Hams: Dar al-Turmudi, 1965), 43

¹⁵¹ Abdullah Bin Said Muhammad Ubbadi, *al-Qawaid al-Fiqhiyyah* (t.tp: Matba’ah Madani, 1388 H), 36

¹⁵² Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawaid al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1991), 252

maka, tidak boleh meminta ginjal orang lain yang Cuma punya satu, Karen akan membahayakannya.

Selanjutnya guna menguatkan prinsip hukumnya, al-Tufi mendasarinya dengan dua hal: pertama, semua bentuk kerugian atau kerusakan social harus ditolak, dilarang atau dicegah oleh hukum (nafy al-darar wa al-mafasid syar'an). Kedua, penolakan, pelanggaran, dan pencegahan hukum terhadap tindakan merugikan semacam ini berlaku umum dan sah sepanjang masa kecuali pada kasus tertentu.

Ringkasnya, hadis *la darara wa la dirara* tersebut oleh al-Tufi dijadikan sebagai bukti (argument) tekstual atas eksistensi masalahat. Al-Tufi rupanya menjadikan hadis tersebut sebagai prinsip dasar kemaslahtan manusia yang berada jauh diatas sumber lain.

3. Masalahat sebagai sumber hukum tertinggi

Menurut al-Tufi ada 19 sumber hukum Islam, yaitu: al-Qur'an, Sunnah, Konsensus umat, ijma' penduduk Madinah, Qiyas, pendapat sahabat, *al-maslahat al-mursalah*, istishab, *al-bara'ah al-asliyyah*, *al-awaid*, *al-istiqrar*, *al-dzari'ah*, *al-istidlal*, *al-istihsan*, *al-akhdu bi al-akhaf*, 'ismah, ijma' penduduk kufah, ijma' keluarga Nabi, ijma' empat khalifah. Sebagian sumber tersebut disepakati, sementara sebagian yang lain diperselisihkan.¹⁵³

Di antara 19 sumber hukum tersebut, menurut al-Tufi yang terkuat adalah Ijma' dan nas. Namun demikian, ada sumber hukum yang lebih

¹⁵³ Najm al-Din al-Tufi, *Sharh Araba'in*, 238

kuat dibandingkan sumber hukum yang kuat tersebut, yakni maslahat. Dalam permasalahan permasalahan hukum, kemaslahatan manusia menempati urutan pertama. Artinya ia memiliki prioritas atas seluruh sumber hukum lainnya, termasuk al-Qur'an, sunnah, dan Ijma'¹⁵⁴.

Al-Tufi menegaskan, dimana saja teks keagamaan tidak selaras dengan kemaslahatan manusia, maka maslahat harus diberi prioritas lebih dibandingkan teks. Hal ini karena kemaslahatan manusia pada dasarnya adalah tujuan di dalam dirinya sendiri, sehingga perlindungan terhadapnya menjadi prinsip hukum tertinggi atau sumber hukum yang paling kuat.¹⁵⁵

Hal ini karena suatu yang harus diikuti sebagai otoritas adalah bukan kesimpulan-kesimpulan para ahli hukum, atau penafsiran mereka terhadap teks-teks agama, tetapi bukti yang kuat dari akal dan dalil-dalil

¹⁵⁴ Najm al-Din al-Tufi, *Sharh Araba'in*,

¹⁵⁵ Mustafa zaid, *al-Maslahat Fi al-Tasyri' al-Islami*, 6, Khallaf dalam kritiknya mengatakan bahwa pemberian otoritas maslahat yang berdasarkan akal sebagai dalil hukum terkuat itu dapat "membasmi" nash, dan menjadikan hukum nash atau ijma' bisa dianulir oleh sebuah pendapat. Karena bagaimanapun eksisnya maslahat hanyalah sebuah pendapat yang disimpulkan oleh akal. Lebih lanjut ia mengemukakan, bahwa maslahat itu bersifat relatif, relatifitas itu sangat memungkinkan ketika memutuskan sesuatu yang dianggap maslahat, tetapi faktanya justru sebaliknya, adalah menunjukkan kemafsadatan, dan hal ini berbahaya serta mengancam eksistensi syari'at hukum Islam itu sendiri. Kritik Khallaf tersebut bila dilihat dari segi metodologis, tampak masih terkategori dataran teoritis konseptual. Artinya suatu kewajaran sekiranya seorang mujtahid berpandangan demikian, karena walau bagaimanapun teori supremasi maslahat al-Thufi berbeda jauh dengan teori maslahat yang telah dikembangkan oleh umumnya ushuliyin pada masa sebelumnya. Kritik yang hampir senada dengan Khallaf disampaikan oleh 'Ali Hasaballah yang menyatakan bahwa pendapat al-Thufi terlalu berlebihan dan tidak realistis, karena sangat jarang ditemukan, atau bahkan tidak ada kemaslahatan yang bertentangan dengan tuntutan teks. Kritik ini tampak lebih menekankan bahwa pemikiran al-Thufi dipandang "ngawur" karena secara teoritis metodologis tidak ilmiah, dan tidak rasional. Karena kemaslahatan dipandang bertentangan dengan teks, itu artinya bahwa kemaslahatan dapat membasmi teks, dan menganulir tuntutan teks itu sendiri. Kritik lebih tajam lagi dilontarkan oleh Yusuf Musa bahwa pendapat al-Tufi mengenai eksistensi maslahat dalam kreatifitas ijtihad yang dilakukannya itu merupakan suatu kesalahan. Ia beranggapan hakikat maslahat sebagai dalil syari'at, hal ini hanya berlaku dalam ranah teks saja. Karena itu, tidak dapat dibenarkan bila kemaslahatan harus didahulukan atas teks, dan itu merupakan penganuliran teks dengan maslahat. Padahal penganuliran (al-nasakh) itu sungguh telah berlalu. Maimun, 2014. *Konsep Supremasi Maslahat al-Tufi dan Implementasinya dalam Pembaruan Pemikiran Hukum Islam*. Asas, :13

yang jelas, dengan kata lain, hakim tertinggi dari kemaslahatan hukum atau kehidupan duniawimanusia bukanlah “teks keagamaan”, tetapi tuntunan–tuntunan akal atau intelegensi dalm seluruh kehidupan manusia sendiri.¹⁵⁶

Al-Tufi membahas ketiga hukum terkuat tersebut, khususnya kontradiksi-kontradiksi atau keberatan keberatan yang ada pada ketiga sumber hukum tersebut. Meskipun al-Qur’an sudah diakui keotentikannya dalam segi wurud akan tetapi dalam segi pemahaman terhadap makna (dalalah) ulama’ masih berselisih, sebab adakalanya ayat itu tampil dalam bentuk yang memerlukan pemahaman seksama. Artinya ada lafad yang jelas maksudnya (qat’i al-dalalah) sehingga tidak membutuhkan penafsiran dan ada lafad yang kurang jelas (zhan al-dalalah), sehingga membutuhkan penafsiran dan keterangan. Ketika berhadapan dengan ayat yang krang jelas inilah problem hukum muncul ke permukaan.

Problem kontradiksi umum dan khusus yang ada dalam al-Qur’an, menurut al-Tufi menjadikan maksud al-Qur’an yang sesungguhnya menjadi objek perselisihan ulama’. Artinya, sama-sama berdasarkan ayat al-Qur’an, namun pendapat masing masing ulama’ berbeda.

Kedua, al-sunnah. Menurut al-Tufi pertentangan-pertentangan yang ada dalam al-sunnah semakin banyak dibandingkan denan al-Qur’an. Pertama, pertentangan dari segi wurud. ada hadis yang diriwayatkan banyak perawi (mutawatir) sehingga diyakini kejujubahannya bahwa hadis

¹⁵⁶ Najm al-Din Al-Tufi, sharh Arba’in, 147

tersebut berasal dari Nabi. Namun ada hadis yang diriwayatkan oleh sedikit perawi (*ahad*) sehingga keotentikan hadis tersebut masih diragukan. Kedua, pertentangan dalam hal matan karena perbedaan makna hadis (*dalalah*). Hal ini disebabkan karena ada hadis yang bertentangan antara satu dengan lainnya, atau satu hadis bersifat umum dan hadis lainnya bersifat khusus, sehingga makna yang sesungguhnya menjadi samar.¹⁵⁷ Disamping problem *dalalah* dan wurd hadis tersebut, ternyata banyak hadis yang dipalsukan demi mendukung mazhab masing masing dan mendiskreditkan mazhab lawannya.

Ketiga, *Ijma'*. Menurut al-Tūfī, ada beberapa keberatan untuk menjadikan *ijma'* sebagai sumber utama hukum Islam. *Ijma'* yang berarti kesepakatan ulama' terhadap suatu hukum, ternyata hanya merupakan term saja, sebab banyak ulama' juga yang tidak mempercayai *ijma'* terhadap suatu hukum yang telah disepakati. Misalnya: para sahabat yang sepakat terhadap dibolehkannya penggunaan tanah yang suci untuk bersesuci (*tayammum*) pada kasus sakit atau ketiadaan air. Namun Ibnu Mas'ud tidak sepakat dengan mereka ketika mengatakan: jika kita membuat keringanan untuk mereka dalam hal ini ketika air menjadi dingin pada sebagian mereka, ia akan bertayammum padahal ia melihat air.¹⁵⁸

Berdasarkan pembahasan ini terlihat bahwa meskipun ketiga sumber hukum ini merupakan sumber hukum terkuat, namun terdapat kontradiksi-kontradiksi di dalamnya. Hal inilah yang semakin menguatkan

¹⁵⁷ Najm al-Din al-Tufi, *al-Ta'yin Sharh al-arba'in*, 252

¹⁵⁸ Abu Abd al-Rahman Abd Allah Ibn Mas'ud al-Hudali (w.32H) ia adalah sahabat Nabi terkemuka.

al-Tufi bahwa kemaslahatan harus diletakkan diatas sumber-sumber hukum lainnya, termasuk ketiga sumber terkuat ini, karena ia merupakan sumber paling kuat. Lebih dari itu al-Tufi, berpegang pada sumber yang disepakati lebih baik daripada berpegang pada sumber hukum yang diperselisihkan. Maslahat merupakan sumber hukum Islam yang diepakati dan jelas maksudnya, oleh karenanya harus lebih dijadikan hujjah dibandingkan sumber lainnyayang diperselisihkan dan kurang jelas maksudnya.

4. Prinsip –Prinsip Mendahulukan Maslahat daripada Nas

Paparan tertinggi sebagai representasi pemikiran al-Tufi adalah “taqdim al-maslahat ala>al-nas} wa al-ijma”¹⁵⁹ ungkapan ini boleh dikatakan ebagai makna puncak pemikiran al-Tufi. Dari ungkapan inilah tampaknya para ahli hukum yang lain merasa gerah, sehingga di antara mereka ada yang mengecam serta mengkritiknya. Terlepas dari kecaman teoritis lain, yang jelas pandangan tersebut sudah sangat maju dalam era serta zaman waktu al-Tufi itu hidup dan berkembang.

Selanjutnya al-Tufi mempunyai beberapa prinsip hukum yang mendukung pemikiran besarnya bahwa maslahat merupakan pucak tujuan shari’at dan sumber hukum utama dibandingkan sumber hukum yang lainnya, diantaranya adalah: *pertama*, perlindungan terhadap kemaslahatan manusia merupakan sumber yang paling jelas yang bersifat riil dalam

¹⁵⁹ Najm al-Din al-Tufi, Sharh Arbain, 141

dirinya, oleh karena terbukti di dalam dirinya yang tidak perlu diperdebatkan.¹⁶⁰

Kedua, teks-teks agama saling bertentangan dan berbeda dan merupakan sumber atau prinsip hukum yang tidak tegas terhadap suatu permasalahan hukum. Sementara kepedulian terhadap kemaslahatan merupakan masalah nyata dalam dirinya yang tidak diperselisihkan, karena ia merupakan sebab kesepakatan yang lebih patut diikuti. Allah berfirman:”dan berpegangteguhlah pada tali Allah secara keseluruhan, dan jangan berpecah belah”, (QS 3:103) dan “dan orang-orang yang telah memecah-mecah dalam agama mereka dan menjadikannya beberapa kelompok, dirimu tidak termasuk mereka dalam apapun”(QS 6:159).¹⁶¹

Ketiga, terdapat kontradiksi-kontradiksi sesama hadis-hadis Nabi di satu sisi, dan kontradiksi antara hadis Nabi dan al-Qur’an di sisi lain. Kontradiksi ini, bisa jadi dalam periwayatan atau bunyi teks (ta’arud al-riwayah wa al-nusus). Kontradiksi itu misalnya berkaitan dengan sabda

¹⁶⁰ Najm al-Din al-Tufi, Sharh Arbain, 141

¹⁶¹ Menurut al-Tufi pertikaian tersebut begitu dahsyatnya. Menurutnya, Para pengikut malik menguasai wilayah barat (Afrika Utara), dan para pengikut Abu Hanifah di timur (timur Mesir), sehingga tidak ada dua mazahab yang bisa hidup damai satu dengan yang lain kecuali dalam suatu keadaan tertentu. Bahkan ketika seorang pengikut Hanafi memasuki wilayah yang dikuasai pengikut Hanbali di jalan, mereka membunuhnya, menjarah harta bendanya sebagai harta rampasan dan menganggapnya sebagai orang-orang kafir. Bahkan ada sebuah masjid milik para pengikut al-Syafi’i yang berada di salah satu kota Hanafiyah di Transoxiana dikatakan sebagai gereja. Wali kota di Hanafiyah yang setiap kali keluar menjalankan solat subuh dan melewati masjid pengikut al-Syafi’i, mengatakan: “apakah kini saatnya menutup gereja?” dia selalu melakukan hal ini sehingga pada suatu pagi, ketika pintu masjid tersebut dilumuri dengan lumpur dan tanah liat yang sangat memuaskan hati wali kota tersebut. Lihat, Najm al-Din al-Tufi, Sharh Arbain, 139

Nabi SAW kepada para sahabatnya ketika selesai melakukan perang ahzab:¹⁶²

« : عليه يوم فينا :
يصلين الظهر قريظة. : قريظة،
حيث عليه .
الفريقين. الإسماعيلي: : الظهر. : الصحيح

Dari Abdullah dia berkata: pada dipanggil oleh Rasulullah SAW setelah selesai perang ahzab: janganlah salah satu kalian salat duhur kecuali di wilayah Bani Quraidah”, Abdullah berkata: sebagian sahabat mematuhi perintah Nabi untuk tidak salat kecuali setelah tiba di Bani Quraidah, tetapi sebagian yang lain melakukan salat asar sebelum sampai di Bani Quraidah. (HR. Muslim)¹⁶³

Keempat, kontradiksi kontradiksi yang terlihat dalam hadis Nabi (teks) merupakan salah satu pemicu ketidaksepakatan dikalangan para ahli hukum.¹⁶⁴

Kelima, para pengikut mazhab-mazhab hukum yang berbeda telah memalsukan hadis-hadis yang bersifat sektarian untuk mendukung kelompoknya dan mendiskreditkan kelompok lain, yang dinisbatkan kepada Nabi.

Keenam, bahwa peperangan, pertikaian, dan saling benci di kalangan mazhab hukum, serta pemalsuan hadi-hadis sektarian, disebabkan oleh persaingan dalam memberikan keunggulan pada makna

¹⁶² Ini adalah peperangan antara kaum muslimin dan persekutuan quraisy dan sekutu-sekutunya di sekitar madinah pada 5 H.

¹⁶³ Najm al-Din al-Tufi, Syarh Arbain, 143

¹⁶⁴ Sebagian orang menyangka Umar Bin Khattab penyebab semua ini, karena ketika para sahabat meminta izin kepadanya untuk menuliskan sunnah pada saat itu, ia menolak permintaan tersebut. Ia berkata: “saya tidak menulis apapun selain al-Qur’an”, meskipun ia mengetahui bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda: “tuliskan untuk Abu Syah Khutbahu pada saat haji wada’”, “simpanlah ilmu dan tulisan”. Orang-orang itu mengatakan seandainya Umar membiarkan setiap sahabat untuk menulis apapun yang diriwayatkan Nabi, niscaya sunnah dapat direkam secara akurat. Najm al-Din al-Tufi, Sharh Arbain, 143

harfiah dari teks-teks diatas perlindungan terhadap kemaslahatan manusia.

Berdasarkan keenam sebab inilah, maka al-Tufi meyakini bahwa kemaslahatan umum merupakan sumber hukum pertama yang harus diperjuangkan, karena merupakan sumber hukum yang tidak diperselisihkan. Sementara sumber hukum lain masih diperselisihkan, baik dari segi wurud maupun dalalahnya.

5. Aplikasi Maslahat oleh al-Tufi dalam Permasalahan Hukum

Di dalam membangun konsep maslahat, al-Tufi mengemukakan kasus, baik berkaitan dengan akidah, akhlak maupun fiqh yang diselesaikan melalui maslahat dengan tidak mempertimbangkan nas, ijma' maupun qiyas. Namun kasus-kasus ini dicontohkan al-Tufi dalam kitab-kitabnya

yang lain secara berserak, tidak dalam kitab sharh *Arba'in al-Nawawiyah* yang memang membahas khusus tentang maslahat. Terkadang satu kasus ditemukan dalam suatu kitab dan satu kasus lagi ditemukan dalam kitab yang lain. Bahkan banyak contoh yang didapatkan dari hasil nukilan ulama' semasa atau setelah al-Tufi tentang pemikiran al-Tufi. Hal ini dapat difahami karena memang banyak buku-buku al-Tufi yang hilang dan tidak sampai kepada kita, hanya sedikit nukilan-nukilannya saja. Beberapa contoh tersebut misalnya:

- a. Diriwayatkan dalam sebuah hadis, ketika selesai melakukan perang ahzab kemudian beliau bermaksud mengadakan senjata, maka Allah memerintahkan untuk segera menyusun strategi di Bani Quraidah

kemudian Rasulullah memerintahkan sebagian sahabatnya untuk segera kesana seraya bersabda: “janganlah salah satu kalian salat asar kecuali di wilayah Bani Quraidah”, sebagian sahabat melakukan salat asar sebelum sampai di Bani Quraidah. Menurut pendapat al-Tufi sahabat yang menyalahi perintah Nabi dan melaksanakan salat asar tidak di perkampungan Bani Quraidah berdasar atas maslahat.¹⁶⁵

- b. Ketika Rasulullah mengutus Abu Bakar untuk menyampaikan kepada masyarakat, hadis yang berbunyi:

من قال لا اله الا الله دخل الجنة

“Barang siapa mengucapkan “la>ilaha illa allah” maka akan masuk surga”.

Sahabat Umar melarang untuk menyampaikan pada khalayak atas dasar kemaslahatan. Alasan Umar, kata al-Tufi, jika hadis itu disampaikan pada masyarakat, maka dikhawatirkan menyebabkan mereka malas beramal karena hanya mengamalkan hadis tersebut.¹⁶⁶

- c. Ada seseorang masuk masjid (tanpa mengindahkan kesucian) langsung melaksanakan salat, maka para sahabat langsung heran atas perbuatan orang tersebut. Kemudian Rasulullah langsung memerintahkan kepada Abu Bakar dan Umar untuk membunuhnya, keduanya tidak melaksnakan perintah Nabi, seraya bertanya kepada Nabi: “bagaimana

¹⁶⁵ Najm al-Din al-Tufi, al-Ta'yin fi Sharh al-Arbain al-nawawi...,258

¹⁶⁶ Husen Hamid Hasan, Nazariyat al-Maslahat, 547

kami akan membunuhnya sementara ia melaksanakan salat?” menurut pendapat al-Tuḥfī yang demikian itu adalah memelihara maslahat.¹⁶⁷

C. Konsep Maslahat Menurut Imam Syafi’i

Secara etimologi, *maslahat* sama dengan manfaat, baik dari segi lafal maupun makna. *Maslahah* juga berarti manfaat atau suatu pekerjaan yang mengandung manfaat. Selanjutnya secara terminologi, terdapat beberapa defenisi yang dikemukakan ulama ushul fiqhi, tetapi seluruh defenisi tersebut mengandung esensi yang sama. Imam al Ghazali mengemukakan bahwa pada prinsipnya *maslahah* adalah mengambil manfaat dan menolak kemudharatan dalam rangka memelihara tujuan-tujuan syara’.⁶

Suatu kemaslahatan harus sejalan dengan tujuan syara’, sekalipun bertentangan dengan tujuan-tujuan manusia, karena kemaslahatan manusia tidak selamanya didasarkan kepada kehendak syara’, tetapi sering didasarkan kepada hawa nafsu. Misalnya, di zaman jahiliyah para wanita tidak mendapatkan bagian harta warisan yang menurut mereka hal tersebut mengandung kemaslahatan, sesuai dengan adat istiadat mereka. Akan tetapi, pandangan ini tidak sejalan dengan kehendak syara’, karenanya tidak dinamakan mas-lahah. Oleh karena itu yang dijadikan patokan dalam menentukan kemaslahatan itu adalah kehendak dan tujuan syara’, bukan kehendak dan tujuan manusia.⁷

Dilihat dari segi keberadaannya *maslahah* menurut syara’, maka para ahli ushul fiqhi membaginya kepada tiga macam, yaitu:

1. *Al Maslahah al Mu’tabarah* ()

¹⁶⁷ Husen Hamid Hasan, *Nazariyat al-Maslahat*

Maslahah golongan ini ialah *maslahah* yang sejalan dengan maksud-maksud umum dari syara' dan menjadi pedoman adanya perintah dan larangan syara'.⁸

Maslahah ini memiliki tiga tingkatan yaitu:

- a. *Al Maslahah al Dharuriyyah* (الضرورية), yaitu kemaslahatan yang berhubungan dengan kebutuhan pokok manusia di dunia dan akhirat. Kemaslahatan seperti ini ada lima, yaitu memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal dan memelihara keturunan dan memelihara harta benda.
- b. *Al Maslahah al Hajiyah* (المصلحة الحاجية), yaitu kemaslahatan yang dibutuhkan dalam menyempurnakan kemaslahatan pokok (mendasar) yang sebelumnya yang berbentuk keringanan untuk mempertahankan dan memelihara kebutuhan mendasar manusia.
- c. *Al Maslahah al Tahsiniyyah* (التحسينية), kemaslahatan yang dapat melengkapi kemaslahatan sebelumnya.⁹

2. *Al Maslahah al Mulqah* ()

Maslahah al Mulqah adalah kemaslahatan yang tidak bisa dipakai atau ditolak oleh syara' sebagai alasan penentuan suatu hukum. Hal yang menyebabkan tidak dipakainya *maslahah* tersebut ialah karena adanya *maslahah* lain yang lebih kuat.

Sebagai contoh ketentuan yang mempersamakan anak laki-laki dengan anak perempuan dalam menerima warisan dengan alasan keduanya sama dekatnya

hubungan terhadap orang tuanya. Kemaslahatan tersebut tidak bisa dipakai karena bertentangan dengan ketentuan syariat sebagaimana yang terdapat dal Alquran surah al Nisaa'(4) ayat 11 yang berbunyi:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ

Terjemahnya:

“Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu bahagian anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan.”¹⁰

3. *Al Maslahah al Mursalah* ()

Maslahah Mursalah adalah kemaslahatan yang tidak ada ketegasan untuk memakainya atau menolaknya. Oleh karena itu, *maslahah* ini juga dinamakan *mutlak* karena tidak dibatasi dengan dalil pengakuan atau dalil pembatalan. Contoh kemaslahatan ini seperti mensyariatkan pengadaan penjara, mencetak mata uang, pengumpulan Alquran dan yang lainnya.

Kemaslahatan dalam bentuk ini terbagi dua, yaitu:

Pertama, al Maslahah al Garibah (المصلحة الغريبة), yaitu kemaslahatan yang asing, atau kemaslahatan yang sama sekali tidak ada dukungan dari syara', baik secara rinci maupun secara umum. Para ulama ushul fiqhi tidak dapat mengemukakan contoh pastinya. Bahkan Imam al Syatibi mengatakakan bahwa kemaslahatan seperti ini tidak ditemukan dalam praktek, sekalipun ada dalam teori.

Kedua, al maslahah al mursalah, yaitu kemaslahatan yang tidak didukung oleh dalil syara atau nash yang rinci, tetapi didukung oleh sekumpulan makna nash.¹

D. Kedudukan *Maslahah Mursalah* Sebagai Sumber Hukum Menurut Imam Syafi'i

Imam Syafi'i adalah imam mazhab yang menolak menggunakan dalil *masalahah mursalah*. Untuk memperkuat pendapat tersebut, beliau mengemukakan alasan-alasan atas penolakan beliau terhadap penggunaan dalil *masalahah mursalah* sebagai berikut:

1. Bahwa syariat telah datang dengan segala hukum yang merealisasikan semua kemaslahatan manusia. Kadang-kadang dengan nash, dan kadang-kadang dengan cara *qiyas* terhadap perkara yang sudah ada hukumnya dalam nash. Oleh karena itu, tidak ada *masalahah mutlaqah* (yang terlepas) yang tidak dibenarkan Allah. Dan setiap *masalahah* yang ada pasti sudah ada dalil yang didatangkan¹²

Pendapat yang tidak demikian berarti mengingkari akan kesempurnaan dan kelengkapan syariat Islam yang telah dikuatkan Allah dalam Alquran surah al Maidah (5) ayat 3 yang berbunyi:

اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا

“Pada hari ini telah Aku sempurnakan bagimu agamamu, dan telah Aku lengkapi bagimu nikmat-Ku, dan Aku telah rela Islam sebagai agama-mu.”¹³

Oleh karena itu apabila timbul *masalah* yang tidak didatangkan oleh dalil syariat untuk membenarkannya, maka *masalah* tersebut bukanlah *masalah hakiki*. Karenanya tidak boleh dipakai sebagai dasar hukum.

2. Bahwa berpegang kepada *masalah mursalah* dalam *tasryri'*, akan membukakan pintu bagi pengikut hawa nafsu dan syahwat dari berbagai ahli fiqhi. Kemudian mereka memasukkan ke dalam syariat sesuatu yang bukan syariat. Dan mereka akan membentuk hukum dengan alasan *masalah*, padahal ia sebenarnya adalah sesuatu yang mengandung kerusakan. Dengan demikian tersia-sialah syariat dan rusaklah manusia.¹⁴ Dalam kaitannya dengan ini Imam al Ghazali mengatakan bahwa kita semua tahu dan yakin bahwa seorang alim tidak akan menetapkan hukum tanpa memandang indikasi dari beberapa dalil. *Istihsan* tanpa memperhitungkan dalil-dalil syara' adalah hukum yang didasarkan pada hawa nafsu semata. Mengenai *masalah mursalah* beliau mengatakan jika tidak ditopang oleh adanya dalil syara' kedudukannya sama dengan *istihsan*.¹⁵
3. Masalah andaikata dapat diterima (*mu'tabarrah*), ia termasuk ke dalam kategori *qiyas* dalam arti luas (umum). Andaikata tidak *mu'tabarrah*, maka ia tidak tergolong *qiyas*. Tidak bisa dibenarkan suatu anggapan yang mengatakan bahwa pada suatu masalah terdapat *masalah mu'tabarrah* sementara *masalah* itu tidak termasuk ke dalam nash atau *qiyas*, sebab pandangan semacam itu akan membawa kepada suatu kesimpulan tentang terbatasnya nash-nash Alquran dan hadis dalam menjelaskan syariat.¹⁶

4. Mengambil dalil *masalah* tanpa berpegang pada nash terkadang akan mengakibatkan kepada suatu penyimpangan dari hukum syariat dan tindakan kedhaliman terhadap rakyat dengan dalil *masalah* sebagaimana yang dilakukan oleh raja-raja yang dhalim.¹⁷
5. Berpegang pada *masalah* dalam pembentukan hukum dapat mengakibatkan terjadinya perselisihan pendapat dan perbedaan penyimpulan hukum. Hal terjadi diakibatkan perbedaan masa dan tempat yang melatarbelakangi adanya pandangan *masalah* tersebut. Karena-nya, kadang-kadang suatu masalah hukumnya halal pada suatu masa, atau pada suatu negara, sementara di masa yang lain atau di negara lain tergolong haram karena mengandung *mafsad*. Demikian ini dapat mengingkari adanya kesatuan syariat, kesatuan hukum. Demikian juga mengenai keumuman dan kekekalannya.¹⁸

Demikianlah alasan-alasan yang dikemukakan oleh Imam Syafi'i dan pengikut-pengikutnya sebagai dalil untuk menolak *masalah mursalah* sebagai sumber hukum yang berdiri sendiri.



BAB IV

PEMBAHASAN TEMUAN

A. kontradiksi Pendapat Imam Shafi'i dengan Maslahat

Ajaran Islam yang mengatur tatacara hidup disebut hukum, dalam ilmu *usūl al-fiqh*, hukum didenifisikan sebagai “titah Allah yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf, berupa tuntutan untuk melakukan sesuatu yang berarti perintah yang wajib dikerjakan, atau tuntutan meninggalkan sesuatu yang berarti larangan dan haram dikerjakan, atau ketetapan hukum itu berupa hal yang mubah (fakultatif), yang berarti boleh dikerjakan dan boleh ditinggalkan, maupun ketetapan hukum yang menjadikan dua hal berkaitan dan salah satu menjadi sebab atau syarat atau rintangan terhadap orang lain.”¹⁶⁷

Karena hukum Islam adalah hukum yang mengatur tatacara hidup manusia maka seluruh hukum Islam harus memberi kemaslahatan terhadap kehidupan manusia. Urgensi kemaslahatan terdapat pada semua bentuk hukum, baik hukum-hukum yang berdasarkan wahyu seperti hukum Islam maupun pada hukum yang tidak berdasarkan wahyu, walaupun penekanan dari masing-masing hukum tersebut berbeda. Perbedaan itu berkaitan dengan hukum Islam dan merupakan keistimewaan hukum Islam itu sendiri. Perbedaan keistimewaan itu adalah:

1. pengaruh kemaslahatan hukum Islam tidak terbatas waktu di dunia, tetapi juga memberi pengaruh kepada kehidupan akhirat. Hal ini disebabkan oleh

¹⁶⁷ Muhammad Abu Zahro, *Usūl Al-fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr Al-Arabi, 1958), 21

karena *shari'at* Islam itu sendiri diciptakan untuk kebahagiaan dunia dan akhirat.

2. Kemaslahatan yang dikandung oleh hukum Islam tidak hanya berdimensi materi (*maddi*) akan tetapi juga immateri (*ruh*) terhadap manusia.
3. Dalam hukum Islam, kemaslahatan agama merupakan dasar bagi kemaslahatan-kemaslahatan yang lain. Hal ini mengandung arti bahwa apabila bertentangan antara kemaslahatan yang lain dengan kemaslahatan agama, maka kemaslahatan agama tidak bisa dikalahkan atau dikorbankan.¹⁶⁸

Keterkaitan kemaslahatan dengan dua orientasi, yaitu duniawi dan ukhrawi merupakan sesuatu yang melekat dalam hukum Islam. Izz al-Din Ibn Abd Al Salam sebagaimana yang dikutip oleh Bakri mengatakan bahwa: kemaslahatan itu untuk dunia dan akhirat. Apabila kemaslahatan itu hilang, maka rusaklah urusan dunia dan akhirat. Dan apabila kemafsadatan muncul hancurlah penghuninya.¹⁶⁹

Senada dengan hal tersebut, al-Syatibi mengatakan bahwa:

المَصَالِحُ الْمُحْتَلَبَةُ شَرْعًا وَالْمَفَاسِدُ الْمُسْتَدْفَعَةُ أَمَّا تَعْتَبَرُ مِنْ حَيْثُ تَقَامُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لِلْحَيَاةِ
الْآخِرَى

¹⁶⁸ Kutubuddin Aibak, Metodologi Pembaruan Hukum Islam (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 237

¹⁶⁹ Kutubuddin Aibak, Metodologi Pembaruan Hukum Islam, 238

“kemaslahatan yang harus diwujudkan dan kemafsadatan yang harus dihapus, menurut syara’ harus diarahkan pada tegaknya kehidupan dunia dan akhirat”.¹⁷⁰

Selain itu hukum bertujuan untuk mengendalikan masyarakat. Hukum adalah sebuah sistem yang ditegakkan untuk melindungi hak-hak individu maupun hak-hak kolektif. Sistem hukum di setiap masyarakat memiliki sifat, karakter dan ruang lingkungannya sendiri. Sama halnya Islam memiliki sistem hukum tersendiri yang dikenal dengan fiqih. Hukum dipahami sebagai peraturan atau seperangkat norma yang mengatur tingkah laku manusia dalam masyarakat, baik berupa kenyataan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat maupun yang dibuat dengan cara tertentu dan ditegakkan oleh penguasa.¹⁷¹

Prinsip maslahat bagi kebanyakan pendukung teori adaptabilitas hukum Islam, seperti Linand de Bellefonds dan Subhi Mahmassani, dianggap sebagai nilai fundamental yang memungkinkan bagi keberlangsungan hukum Islam dalam konteks perubahan sosial. Baik de Bellefonds maupun Mahmassani, keduanya mempertahankan pendirian bahwa hukum Islam bertujuan mewujudkan kemaslahatan bagi manusia, sehingga secara logis harus merespon perubahan sosial yang memungkinkan terwujudnya ini. Dengan

¹⁷⁰ Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, II, 25,

¹⁷¹ Ahmad Mujahidin, *Aktualisasi Hukum Islam Tekstual dan Kontekstual* (Yogyakarta: LkIS, 2007), 118

demikian hukum Islam tidak kaku dan lamban dalam menghadapi perubahan sosial.¹⁷²

Tentunya untuk menghasilkan hukum Islam yang relevan dengan kemaslahatan lingkungan butuh pemahaman yang universal terhadap sumber-sumber hukum Islam. Sebab ada ayat-ayat al-Qur'an yang kalau dipahami secara leterlek maka akan berdampak mafsadat kepada objek hukum itu sendiri. Berkaitan dengan hal ini Nasruddin razak menawarkan empat cara dalam memahami Islam:¹⁷³

Pertama, Islam harus dipelajari dari sumbernya yang asli, yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah. Kekeliruan memahami Islam, karena orang hanya mengenalnya dari sebagian ulama' dan pemeluknya yang telah jauh dari kitab-kitab fiqih dan tasawwuf yang semangatnya sudah tidak sesuai dengan perkembangan zaman. Mempelajari Islam dengan cara demikian akan menjadikan orang tersebut sebagai pemeluk Islam yang sinkretisme, hidup penuh *bid'ah* dan *khurafat*, yakni telah telah tercampur dengan hal-hal yang tidak Islami yang murni.

Kedua, Islam harus dipelajari secara integral, tidak dengan cara parsial, artinya ia dipahami secara menyeluruh sebagai satu kesatuan yang bulat tidak sebagian saja.¹⁷⁴ Memahami Islam secara parsial akan membahayakan, menimbulkan skeptis, bimbang dan penuh keraguan.

¹⁷² Mahsun Fuad, Hukum Islam Indonesia "Dari Nalar Parsipatoris Hingga emansipatoris" (Yogyakarta: LkiS, 2005), 201

¹⁷³ Abuddin Nata, Metodologi Studi Islam (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2009), 155-157

¹⁷⁴ Pemahaman terhadap ajaran Islam secara integral ini amat diperlukan, terutam ketika yang bersangkutan ingin memahami Islam dari sumbernya yang asli yakni al-Qur'an.

Ketiga, Islam perlu dari kepustakaan yang ditulis oleh para ulama' besar, kaum zu'ama' dan sarjana-sarjana Islam, karena pada umumnya mereka memiliki pemahaman Islam yang baik, yaitu pemahaman Islam yang lahir dari panduan ilmu yang dalam terhadap al-Qur'an dan sunnah Rasulullah dengan pengalaman yang indah dengan praktik ibadah yang dilakukan setiap hari.

Keempat, Islam hendaknya dipelajari ketentuan normatif teologis yang ada dalam al-Qur'an, baru kemudian dihubungkan dengan kenyataan historis, empiris, dan sosiologis yang ada di masyarakat. Dengan cara demikian dapat diketahui tingkat kesesuaian atau kesenjangan antara Islam yang berada pada dataran normatif teologis yang ada dalam al-Qur'an dengan Islam yang ada dalam dataran historis, sosiologis dan empiris. Kesalahan sementara orang mempelajari Islam menurut Nasruddin Razak, ialah dengan cara mempelajari kenyataan umat Islam *an sich*, bukan agama Islam yang dipelajarinya. Sikap konservatif sebagian golongan Islam, keterbelakangan di bidang pendidikan, keawaman, kebodohan, didintegrasi, dan kemiskinan masyarakat Islam itulah yang dinilai sebagai Islamnya sendiri. Mengambil kesimpulan dengan citra Islam berdasarkan sampel yang tidak valid dan tidak representatif dapat

Sebagaimana diketahui bahwa sesungguhnya ayat-ayat al-Qur'an ditulis terpisah-pisah dalam berbagai ayat dan surat, namun isinya merupakan satu kesatuan mission dan tujuan. Jika kesatuan mission dan tujuan ini tidak dipahami dengan baik, akan berakibat fatal. Misalnya kita membaca ayat yang memperbolehkan salat menghadap kearah manapun juga, namun pada bagian lainnya kita membaca ayat yang isinya perintah menghadap kiblat dalam mengerjakan salat. Kedua ayat ini secara lahiriyah bertentangan, tetapi jika dipelajari konteks waktu turunnya ayat ini. Ayat yang memperbolehkan menghadap mana saja disaat salat turun lebih dahulu, sedangkan ayat yang menyuruh menghadap masjidil haram pada waktu salat, turun belakangan. Dengan demikian, ayat yang turun lebih dahulu itu telah dimansukh oleh ayat yang datang belakangan. Sehingga pada waktu salat harus menghadap masjidil haram. Namun kedua ayat tersebut tetap dikemukakan dalam al-Qur'an untuk menggambarkan keadaan yang sebenarnya serta untuk diambil hikmahnya.

menyebabkan wajah Islam tampil kurang pas atau bahkan tidak sesuai dengan kenyataan dilapangan.

Berdasarkan paparan di atas, dapat dipahami bahwa posisi masalah dalam hukum Islam sangat fundamental. Masalah menjadi basis utama dalam setiap perumusan hukum Islam. Oleh sebab itu dalam kajian teori hukum Islam. Masalah selalu menjadi tema yang menarik untuk dikaji dan dikembangkan. Jadi dimanapun ada hukum Islam pasti disana ada masalah. Apabila ada hukum Islam yang kontradiksi dengan masalah maka hukum itu perlu diadakan pengkajian ulang melalui dalil-dalil yang digunakan oleh imam mujtahid tersebut.

Berkaitan dengan hal ini, kalau kita mau mengkaji ulang pendapat imam Shafi'i tentang masa 'iddah mutallaqah yang terputus haidnya sebelum umur monopous, mereka berpendapat:

Barang siapa yang haidnya terputus karena beberapa sebab, seperti menyusui, nifas, atau sakit maka dia wajib sabar menunggu keluarnya darah haid kemudian ber'iddah dengan aqra' atau hingga berumur (ya'is) kemudian ber'iddah dengan bulan, lamanya masa penantian tidak boleh dipedulikan. Dan apabila haidnya terputus bukan karena suatu sebab yang diketahui maka hukumnya sama dengan haid yang terputus karena suatu sebab, ini adalah *qaul jadid*.¹⁷⁵

¹⁷⁵ Akan tetapi imam Shafi'i didalam qaul qadimnya berpendapat bahwasanya wanita tersebut wajib menunggu sampai Sembilan bulan yaitu kebiasaan wanita hamil, kemudian ber'iddah tiga bulan, jadi kalau dijumlah semuanya adalah satu tahun sempurna. Pendapat ini senada dengan pendapatnya imam malik dan ahmad. Dalam suatu keterangan dijelaskan bahwa imam Shafi'i didalam qaul qadimnya berpendapat bahwasanya wanita tersebut wajib menunggu

Pendapat diatas tidak mencerminkan karakteristik hukum Islam, yang asas utamanya adalah terletak kepada kemaslahatan bagi pelaksana hukum. Apabila mukallaf melaksanakan hukum yang dicetuskan oleh imam Shafi'i ini, maka dalam hal ini adalah sepasang suami istri.

Seperti yang telah kita ketahui bahwasanya wanita yang ditalak oleh suaminya maka dia haram untuk menerima lamaran dari orang lain, lebih-lebih apabila hingga menikah dengan orang lain selama masa 'iddah mereka akan menemukan *mudorot* (bahaya) yang akan menimpa mereka, belum selesai. Karena ada firman Allah:

وَلَا تَعْرِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ

Dan janganlah kamu ber'*azam* (bertetap hati) untk berakad nikah sebelum habis 'iddahnya.¹⁷⁶

Apabila menikah maka perkawinan tersebut bañil. Sebab perempuan tersebut tidak boleh menikah untuk menjaga hak suami yang pertama. Dan perkawinan itu harus dibatalkan.¹⁷⁷

Imam Shafi'i tetap bersikukuh bahwasanya perempuan mutallaqah yang terputus haidnya sebelum umur monopous, 'iddahnya tetap memakai *aqra'*, apabila haidnya tidak keluar maka dia harus menunggunya sampai umur monopous dan masih dibebani dengan 'iddah selama tiga bulan layaknya perempuan yang sudah monopous.

empat tahun yaitu dengan mempertimbangkan paling lamanya hamil. lihat Sulaiman al-Bujairimi, *Tuhfah al-Habib* (t.tp: Dar al-Ma'rifah, t.t) 1:3001

¹⁷⁶ QS. Al-Baqarah :235

¹⁷⁷ Muhammad Isna Wahyudi, *Fiqh 'iddah "Klasik dan Kontemporer"* (Yogyakarta: LKIS, 2009), 104

Dampak buruk dari pendapat imam Shafi'i ini adalah mut¹⁷⁸allaqah harus menunggu dan menahan dirinya untuk tidak menikah dengan laki-laki lain hingga umur monopous. Keputusan ini bertentangan dengan fitrah¹⁷⁸ penciptaan manusia. Karena manusia diciptakan untuk berpasang pasangan dan tidak dilarang untuk menikah, karena kalau manusia dilarang oleh hukum untuk menikah dengan lawan jenisnya maka jiwa manusia tersebut akan terus berontak dan akan membuat solusi-solusi yang bertentangan dengan shari'at Islam, seperti berzina, onani dll.

Menurut sejumlah literatur, perempuan bisa bertahan tidak berhubungan seks empat sampai enam bulan. Para ulama mazhab Ahmad bin Hambal mengatakan bahwa batas maksimal perempuan bertahan tidak berhubungan seks adalah empat bulan. Dengan demikian, jika tidak ada halangan serius, minimal setiap empat bulan sekali hubungan seks harus dilakukan. Sementara menurut riwayat lain yaitu dari Umar bin Khathab, batas maksimal perempuan bertahan tidak berhubungan seks adalah enam bulan. Ceritanya begini: suatu ketika terpikir oleh khalifah tentang nasib perempuan-perempuan yang ditinggal suaminya dinas ke luar kota sebagai tentara. Lalu khalifah melakukan jajak pendapat kepada mereka (para istri tentara) termasuk putrinya sendiri Siti Hafsah. Dari pengakuan mereka diketahui bahwa rata-rata daya tahan kaum istri berkisar empat sampai enam bulan. Berdasarkan itulah maka khalifah

¹⁷⁸ Elastisitas, moderat, dan kesesuaian Islam dengan fitrah manusia adalah bentuk konkret kebenaran Islam sebagai sebuah aturan universal yang bisa dipakai kapan saja, di mana saja, dan dalam kondisi apa saja. Shari'at Islam tidak akan pernah basi sepanjang waktu dan tidak akan usang sepanjang masa. Islam adalah ajaran yang sumbernya dari Tuhan, salihun li kulli zaman wa makan. Zaenuddin Mansyur, "Pembaruan Maslahat dalam Maqasid al-Syari'ah: Telaah Humanistis dalam al-Kulliyat al-Khamsah" Ulumuna, 16 (1) (Juni, 2012), 72

Umar menetapkan jangka waktu enam bulan sebagai batas maksimal masa tugas tentara yang memaksanya terpisah dari istrinya.¹⁷⁹

Selain daripada itu, *mut'allaqah* tidak diperbolehkan keluar rumah hingga umur monopous, padahal dia statusnya sebagai manusia biasa pasti akan mengalami kejenuhan disaat terus menerus ada di dalam rumah dan sekitarnya, *mut'allaqah* juga butuh refresing untuk menghilangkan kejenuhannya yang mana dia hidup tanpa pasangan disaat masa '*iddah* tersebut.

Selain mudorot ini terjadi pada *mut'allaqah*, hal ini juga terjadi pada pihak suami, yang mana sudah diketahui bahwasanya suami wajib memberi nafkah *mut'allaqah* selama masa '*iddah*. Kalau dikontekskan dalam permasalahan ini maka suami wajib memberi nafkah hingga *mut'allaqah* berumur monopous dan ber'*iddah* selama tiga bulan, padahal dia sudah tidak ada kemauan lagi bersama mantan istrinya dan tidak lagi bisa menikmati keindahan bersama istrinya.

Selanjutnya, dalam kasus talak *raj'i*. Sebenarnya misi utama al-qur'an melembagakan '*iddah* dalam kasus talak *raj'i* adalah untuk mendorong kedua belah pihak yang bercerai untuk berdamai dan bersatu kembali. '*iddah* dalam hal ini dapat memberikan kesempatan bagi kedua belah pihak yang bercerai untuk saling intropeksi diri dan memutuskan untuk bersatu kembali atau tetap berpisah. Kewajiban suami untuk memberikan *mut'ah* bagi istri yang dicerai selama masa '*iddah* dan kewajiban istri untuk tetap tinggal serumah dengan suami secara jelas dimaksudkan agar kedua belah pihak bersatu kembali.

¹⁷⁹ <http://www.kompasiana.com/> (Agustus, 2016)

Meskipun demikian, tujuan tersebut tampaknya sulit untuk diwujudkan karena selama in 'iddah hanya mengikat bagi perempuan dan tidak pada laki-laki, sehingga laki-laki dapat saja menikah lagi dengan perempuan lain tanpa harus menunggu masa 'iddahnya istri selesai.

Secara otomatis keputusan yang diputuskan oleh imam Shafi'i adalah pembebanan hukum kepada mukallaf dengan *taklif* yang tidak dikuasai oleh seorang mukallaf (taklif ma'la yutafa'), padahal shari' (Allah) tidak akan membebani hambanya dengan beban yang memang tidak dikuasai oleh hambanya.

Didalam ilmu ushul fiqh salah satu persyaratan mahkum fiqh adalah harus mungkin untuk dilaksanakan atau ditinggalkan, terkait dengan hal ini ada beberapa syarat yang salah satunya adalah, tidaklah sah suatu tuntutan yang dinyatakan mustahil untuk dikerjakan atau ditinggalkan berdasarkan kesepakatan jumhur ulama', baik berdasarkan zatnya ataupun kemustahilan itu dilihat dari luar zat-nya. contoh yang mustahil berdasarkan zatnya sendiri adalah berkumpulnya antara perintah dan larangan dalam suatu tuntutan dan dalam waktu yang bersamaan. Sedangkan contoh kemustahilan yang berdasarkan dari luar dzatnya adalah suatu yang bisa digambarkan secara akal, namun menurut kebiasaan tidak mungkin dilakukan, misalnya menyuruh manusia terbang tanpa sayap, atau mengangkat gunung, dan lain-lain.¹⁸⁰

Berdasarkan paparan di atas bahwasanya pendapat imam Shafi'i tentang masa

¹⁸⁰ Rachmat Shafi'i, Ilmu Ushul Fiqh (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 321

'iddah dalam kasus tersebut adalah keputusan hukum yang bertentangan dengan maslahat.

B. Menyikapi kontradiksi Ayat Talak dan Maslahat Perspektif Maslahat Najm al-Din al-Tufi dalam

Sumber hukum Islam adalah al-Qur'an dan Hadis, keduanya adalah sumber hukum yang menjawab persoalan-persoalan yang terjadi pada masa Rasulullah, dan keduanya adalah satu-satunya sumber hukum yang langsung mendapat legitimasi dari Rasulullah secara eksplisit didalam hadis rasul yaitu:

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمَا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ

Aku tinggalkan dua perkara terhadap kalian, kalian tidak akan sesat selama kalian berpegang tegus dengan keduanya, yaitu al-Qur'an dan sunnah Nabinya.

Oleh karena itu ulama' memutuskan bahwasanya al-Qur'an dan hadis termasuk dalil hukum yang disepakati oleh seluruh orang Islam.¹⁸² Akan tetapi walaupun al-Qur'an dan al-Hadis termasuk dalil hukum yang telah disepakati oleh seluruh orang Islam, keduanya masih memberi potensi konflik kepada para mujtahidin di dalam memahami keduanya, karena al-Qur'an dan al-Hadis mengandung kalimat yang masih multi tafsir.

¹⁸¹ Ibnu Hamzah al-Husaini, al-Bayan wa al-Ta'rif (Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1982), 331

¹⁸² Abdul karim zaidan membagi dalil hukum menjadi dua: yang pertama dalam segi ittifaq dan ikhtilaf: 1.dalil yang disepakati para imam-imam muslim yaitu kitab dan sunnah, 2.dalil yang disepakati oleh mayoritas mujtahid yaitu, ijma' dan qiyas, 3. Dalil yang diperselisihkan diantara ulama' yaitu urf, istishab, istihsan, maslahat mursalah, shar'u man qablana, dan mazhab shahabi. Yang kedua dalam segi naqli dan ra'yi terbagi menjadi dua yait 1. Naqliyah: kitab, sunnah, mazhab shahabi, syar'u man Qablana>dalil ini dinamakan dalil naqli karena dalil ini murni dinukil dari shari' tidak ada sama sekali pertimbangan akal, 2. Dalil Aqliyyah adalah dalil yang berdasarkan pertimbangan akal yaitu: qiyas, istihsan, maslahat mursalah, istishab. Abdul Karim Zaidan, al-Wajiz, 148-149

Selain itu, muncul pembahasan dikalangan ulama' tentang dalil-dalil hukum yang secara *zhahir* saling bertentangan, baik antara ayat al-Quran dengan ayat al-Qur'an atau antara al-Hadis dengan al-Qur'an.

Apabila *zhahir* (formal)-nya dua nas} yang bertentangan, maka wajib mengadakan penelitian dan *ijtihad* untuk mengumpulkan dan mengkompromikan kedua nas}itu dengan cara yang benar di antara cara-cara mengumpulkan dan mengkompromikan dua nas}yang kontradiksi. Jika tidak mungkin, wajib meneliti dan *ijtihad* untuk mengutamakan salah satunya dengan cara diantara cara-cara *tarjih*. Jika ini dan itu tidak mungkin, dan diketahui sejarah datangnya, maka ditangguhkan dua nas}itu.

Para Ulama ushul telah merumuskan tahapan-tahapan penyelesaian dalil-dalil yang kontradiksi yang bertolak pada suatu prinsip yang tertuang dalam kaidah sebagai berikut: "Mengamalkan dua dalil yang berbenturan itu lebih baik daripada meninggalkan keduanya".¹⁸³

Dari kaidah di atas dapat dirumuskan tahapan penyelesaian dalil-dalil yang berbenturan serta cara-caranya sebagai berikut:

1. Mengamalkan dua dalil yang kontradiksi.
2. Mengamalkan satu di antara dua dalil yang kontradiksi.
3. Meninggalkan dua dalil yang kontradiksi.

Adapun pembahasan dari tahapan-tahapan di atas adalah sebagai berikut:

1. Mengamalkan dua dalil yang kontradiksi (*al-Jam'u wa al-Taufiq*), dapat ditempuh dengan cara:

¹⁸³ Wahbah az-Zuhaili, *usul al-fiqh al-Islami* >452

- a. Al-Jam'uwat-Taufiq (kompromi) Maksudnya adalah mempertemukan dan mendekatkan dalil-dalil yang diperkirakan berbenturan atau menjelaskan kedudukan hukum yang ditunjuk oleh kedua dalil tersebut, sehingga tidak terlihat lagi adanya kontradiksi.
- b. Takhsis yaitu jika dua dalil yang secara zahir berbenturan dan tidak mungkin dilakukan usaha kompromi, namun satu di antara dalil tersebut bersifat umum dan yang lain bersifat khusus, maka dalil yang khusus itulah yang diamalkan untuk mengatur hal yang khusus. Sedangkan dalil yang umum diamalkan menurut keumumannya sesudah dikurangi dengan ketentuan yang khusus.¹⁸⁴

2. Mengamalkan satu dalil di antara dua dalil yang berbenturan

Bila dua dalil yang berbenturan tidak dapat dikompromikan atau ditakhsis, maka kedua dalil tersebut tidak dapat diamalkan keduanya. Dengan demikian hanya satu dalil yang dapat diamalkan. Usaha penyelesaian dalam bentuk ini dapat ditempuh dengan cara:

- a. Nasakh. Maksudnya apabila dapat diketahui secara pasti bahwa satu di antara dua dalil yang kontradiksi itu lebih dahulu turun atau lebih dahulu berlakunya, sedangkan dalil yang satu lagi belakangan turunnya, maka dalil yang datang belakangan itu dinyatakan berlaku untuk seterusnya, sedangkan dalil yang lebih dulu dengan sendirinya dinyatakan tidak berlaku lagi.

¹⁸⁴ Nasrun Haroen, Ushul fiqh 1, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 173

- b. *Tarjih* } Maksudnya adalah apabila di antara dua dalil yang diduga berbenturan tidak diketahui mana yang belakangan turun atau berlakunya, sehingga tidak dapat diselesaikan dengan *nasakh*, namun ditemukan banyak petunjuk yang menyatakan bahwa salah satu di antaranya lebih kuat dari pada yang lain, maka diamalkanlah dalil yang disertai petunjuk yang menguatkan itu, dan dalil yang lain ditinggalkan.
- c. *Takhyi* } Maksudnya bila dua dalil yang berbenturan tidak dapat ditempuh secara *nasakh* dan *tarjih*, namun kedua dalil itu masih mungkin untuk diamalkan, maka penyelesaiannya ditempuh dengan cara memilih salah satu diantara dua dalil itu untuk diamalkan, sedangkan yang lain tidak diamalkan.¹⁸⁵

3. Meninggalkan dua dalil yang berbenturan

Bila penyelesaian dua dalil yang dipandang berbenturan itu tidak mampu diselesaikan dengan dua cara di atas, maka ditempuh dengan cara ketiga, yaitu dengan meninggalkan dua dalil tersebut. Adapun cara meninggalkan kedua dalil yang berbenturan itu ada dua bentuk, yaitu:

- a. *Tawaqquf* (menangguhkan), menangguhkan pengamalan dalil tersebut sambil menunggu kemungkinan adanya petunjuk lain untuk mengamalkan salah satu di antara keduanya.

¹⁸⁵ Nasrun Haroen, *Ushul fiqh* 1, 174

- b. *Tasaqut* (saling berguguran), meninggalkan kedua dalil tersebut dan mencari dalil yang lain untuk diamalkan.¹⁸⁶

Paparan diatas adalah apabila terjadi pertentangan antara dalil naqli dan dalil naqli, selanjutnya apabila terjadi pertentangan antara dalil naqli dan dalil aqli, seperti pertentangan nas dan maslahat.

Paparan tertinggi sebagai representasi pemikiran al-Tufi adalah “*taqdim al-maslahah ala al-nas wa al-ijma*”¹⁸⁷. ungkapan ini boleh dikatakan sebagai makna puncak pemikiran al-Tufi. Dari ungkapan inilah tampaknya para ahli hukum yang lain merasa gerah, sehingga di antara mereka ada yang mengecam serta mengkritiknya. Terlepas dari kecaman teoritis lain, yang jelas pandangan tersebut sudah sangat maju dalam era serta zaman waktu al-Tufi itu hidup dan berkembang.

Selanjutnya al-Tufi mempunyai beberapa prinsip hukum yang mendukung pemikiran besarnya bahwa maslahat merupakan puncak tujuan shari’at dan sumber hukum utama dibandingkan sumber hukum yang lainnya, diantaranya adalah: *pertama*, perlindungan terhadap kemaslahatan manusia merupakan sumber yang paling jelas yang bersifat riil dalam dirinya, oleh karena terbukti di dalam dirinya yang tidak perlu diperdebatkan.¹⁸⁸

Kedua, teks-teks agama saling bertentangan dan berbeda dan merupakan sumber atau prinsip hukum yang tidak tegas terhadap suatu permasalahan hukum. Sementara kepedulian terhadap kemaslahatan merupakan masalah

¹⁸⁶Nasrun Haroen, Ushul fiqh 1, 178

¹⁸⁷ Najm al-Din al-Tufi, Sharh Arbain, 141

¹⁸⁸ Najm al-Din al-Tufi, Sharh Arbain, 141

nyata dalam dirinya yang tidak diperselisihkan, karena ia merupakan sebab kesepakatan yang lebih patut diikuti. Allah berfirman:”dan berpegangteguhlah pada tali Allah secara keseluruhan, dan jangan berpecah belah”, (QS 3:103) dan “dan orang orang yang telah memecah-mecah dalam agama mereka dan menjadikannya beberapa kelompok, dirimu tidak termasuk mereka dalam apapun”(QS 6:159).¹⁸⁹

Ketiga, terdapat kontradiksi-kontradiksi sesama hadis-hadis Nabi di satu sisi, dan kontradiksi antara hadis Nabi dan al-Qur’an di sisi lain. Kontradiksi ini, bisa jadi dalam periwayatan atau bunyi teks (ta’arud al-riwayah wa al-nusus). Kontradiksi itu misalnya berkaitan dengan sabda Nabi SAW kepada para sahabatnya ketika selesai melakukan perang ahzab:¹⁹⁰ janganlah salah satu kalian salat asar kecuali di wilayah Bani Quraizah”, sebagian sahabat mematuhi perintah Nabi untuk tidak salat kecuali setelah tiba di Bani Quraizah, tetapi sebagian yang lain melakukan salat asar sebelum sampai di Bani Quraizah.¹⁹¹

¹⁸⁹ Menurut al-Tufi pertikaian tersebut begitu dahsyatnya. Menurutny, Para pengikut malik menguasai wilayah barat (Afrika Utara), dan para pengikut Abu Hanifah di timur (timur Mesir), sehingga tidak ada dua mazhab yang bisa hidup damai satu dengan yang lain kecuali dalam suatu keadaan tertentu. Bahkan ketika seorang pengikut Hanafi memasuki wilayah yang dikuasai pengikut Hanbali di jalan, mereka membunuhnya, menjarah harta bendanya sebagai harta rampasan dan menganggapnya sebagai orang orang kafir. Bahkan ada sebuah masjid milik para pengikut al-Shafi’i yang berada di salah satu kota Hanafiyah di transoxiona dikatakan sebagai gereja. Wali kota di hanafiyah yang setiap kali keluar menjalankan solat subuh dan melewati masjid pengikut al-Shafi’i, mengatakan: “apakah kini saatnya menutup gereja?” dia selalu melakukan hal ini sehingga pada suatu pagi, ketika pintu masjid tersebut dilumuri dengan lumpur dan tanah liat yang sangat memuaskan hati wali kota tersebut. Lihat, Najm al-Din al-Tufi, Sharh Arbain, 139

¹⁹⁰ Ini adalah peperangan antara kaum muslimin dan persekutuan quraisy dan sekutu-sekutunya di sekitar madinah pada 5 H.

¹⁹¹ Najm al-Din al-Tufi, Syarh Arbain, 143

Keempat, kontradiksi kontradiksi yang terlihat dalam hadis Nabi (teks) merupakan salah satu pemicu ketidak sepakatan dikalangan para ahli hukum.¹⁹²

Kelima, para pengikut mazhab-mazhab hukum yang berbeda telah memalsukan hadis-hadis yang bersifat sektarian untuk mendukung kelompoknya dan mendiskreditkan kelompok lain, yang dinisbatkan kepada Nabi.

Keenam, bahwa peperangan, pertikaian, dan saling benci di kalangan mazhab hukum, serta pemalsuan hadi-hadis sektarian, disebabkan oleh persaingan dalam memberikan keunggulan pada makna harfiah dari teks-teks diatas perlindungan terhadap kemaslahatan manusia.

Berdasarkan keenam sebab inilah, maka al-Tufi meyakini bahwa kemaslahatan umum merupakan sumber hukum pertama yang harus diperjuangkan, karena merupakan sumber hukum yang tidak diperselisihkan. Sementara sumber hukum lain masih diperselisihkan, baik dari segi wurud maupun dalalahnya.

Akan tetapi yang dimaksud oleh al-Tufi tentang dengan mendahulukan maslahat daripada nash dan ijma' bukanlah berarti mengabaikan dan meninggalkan nash sama sekali. Namun yang dimaksudkan adalah mendahulukan maslahat dengan jalan takhsis dan bayan terhadap nash yang

¹⁹² Sebagian orang menyangka Umar Bin al-Khattab penyebab semua ini, karena ketika para sahabat meminta izin kepadanya untuk menuliskan sunnah pada saat itu, ia menolak permintaan tersebut. Ia berkata: "saya tidak menulis apapun selain al-Qur'an", meskipun ia mengetahui bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda: "tuliskan untuk Abu Syah Khutbahu pada saat haji wada' ", "simpanlah ilmu dan tulisan". Orang-orang itu mengatakan seandainya Umar membiarkan setiap sahabat untuk menulis apapun yang diriwayatkan Nabi, niscaya sunnah dapat direkam secara akurat. Najm al-Din al-Tufi, Syarh Arbain, 143

zanni> Hal ini tentu tidaklah bertentangan dengan nash, sama halnya dengan sunnah yang berfungsi sebagai mukhasss) terhadap ayat yang umum, mutlak dan global.

Kalau konsep al-Tufi tersebut diterapkan pada masalah ini, maka masalah mutallaqah yang terputus haidnya sebelum umur monopous bisa diposisikan sebagai mukhasss) bagi keumuman lafad mutallaqah yang ada pada surat al-Baqarah :228. Lafad ¹⁹³ pada surat al-Baqarah :228 mengandung pengertian bahwaasanya semua wanita yang ditalak suaminya baik yang masih haid, monopous, anak kecil, dan wanita yang terputus haidnya sebelum umur monopous wajib menjalani masa 'iddah selama tiga Quru>

Apabila konsep maslahat al-Tufi tersebut penulis terapkan pada ayat talak yang digunakan imam Shafi'i di dalam merumuskan hukum tentang masa 'iddah mutallaqah yang terputus haidnya sebelum umur monopous, maka bisa diketahui bahwasanya yang menyebabkan pertentangan antara maslahat dan ayat talak tersebut adalah kesalahan imam Shafi'i dalam beristidlal dengan ayat tersebut, imam Shafi'i mengkontekskan dalil kepada selain tempatnya dan pemahaman imam Shafi'i yang begitu leterlek terhadap ayat tersebut menyebabkan konflik antara nas dan maslahat.

Padahal seharusnya tidak demikian, nas dan maslahat akan selalu bejalan sejajar dan bergandengan, dimanapun ada nas maka disanalah akan ditemukan maslahat dan di manapun ada maslahat maka sesungguhnya itu

¹⁹³ Lafad al-mutallaqat Termasuk lafad am karena lafad tersebut adalah lafad yang didahului oleh al. Muhammad Sulaiman Abdullah al-Asyqar, al-Wad'ih fi>Usu>al-Fiqh (Kairo: Dar al-Salam, 2004), 187

adalah kehendak dari nas. Dengan demikian dapat dipahami bahwasanya tidak ada pertentangan antara ayat talak dan maslahat apabila ayat tersebut dikontekskan sesuai dengan semangat ayat tersebut diturunkan.

C. Masa 'iddah Mutallaqah yang Terputus Haidnya sebelum Umur Monopous perspektif maslahat al-Tuḥfi

1. Urgensi Rekonstruksi Hukum Islam

Syari'ah Islam dengan kemaslahatan sebagai tujuan utamanya (maqasid syari'ah), secara sosiologis ingin menciptakan hidup umat manusia dalam berbagai aspek kehidupan, yang oleh imam Malik lebih dikenal dengan al-maslahah al-mursalah. Secara esensial shari'ah merupakan penjelmaan konkrit dari kehendak Allah di tengah masyarakat. Kendati demikian shari'ah sebagai esensi ajaran Islam, tumbuh dalam berbagai situasi, kondisi serta aspek ruang dan waktu (salḥun fi kulli zaman wa makan). Realitas ontologism ini kemudian melahirkan epistemologi hukum Islam (fiqh) yang pada dasarnya merupakan resultante dan interaksi para ulama' dengan fakta sosial yang meliputinya. Fakta sejarah tersebut menunjukkan bahwa hukum Islam menjustifikasi pluralitas formulasi epistemologi hukum Islam, disebabkan adanya peran "*language game*" yang berbeda. Kendati demikian, fleksibilitas struktur fundamental hukum Islam ini pada kenyataannya tidak diimbangi dengan produktifitas pemahaman substantif melalui metode ijtihad. Akibatnya, tradisi ilmu-ilmu keIslaman, pasca abad 10 M cenderung legal formalistic dan stagnan. Asumsi bahwa hukum fiqh yang ada telah membuat pokok pokok hukum ilahi telah menghambat interpretasi substansi ijtihad, lalu tradisi taqlid

menjadi tumbuh subur. Situasi ini menjadi semakin parah ketika teks-teks interpretatif hukum Islam dijadikan teks otoritatif. Padahal tidak jarang teks tersebut hanya merupakan komentar (sharh) atau bahkan komentar atas komentar (hashiyah) sehingga teks pertama justru menjadi hilang. Pada gilirannya hukum Islam kehilangan relevansinya dengan realitas kehidupan praktis.¹⁹⁴

Secara esensial, ajaran Islam dapat dibedakan menjadi dua kelompok. *Pertama*, ajaran Islam yang bersifat absolut dan permanen, tidak berubah dan tidak dapat diubah. Termasuk kelompok ini adalah ajaran Islam yang tercantum dalam al-Qur'an dan hadis mutawatir yang kepenunjukkannya jelas (*qat'i al-dilalah*). *Kedua*, ajaran Islam yang bersifat relatif, tidak universal dan tidak permanen, dapat berubah dan diubah. Termasuk kelompok ini adalah ajaran Islam yang dihasilkan melalui proses ijtihad. Dengan demikian ajaran Islam ada yang bersifat absolut (*qat'iyyah*) dan ada pula yang bersifat relatif (*zanniyyah*).

Kerangka berpikir absolut dan relatif ini sering muncul dikalangan ahli teori hukum Islam dan pakar pembaruan dalam hukum Islam. Di kalangan ahli teori hukum Islam dikenal dengan adanya dikotomi antara dalil *qat'i* dan dalil *zanni*, baik eksistensinya dan kepenunjukkannya. Ajaran Islam yang termasuk kelompok nisbi dan temporer, ternyata lebih banyak jumlahnya jika dibandingkan dengan ajaran Islam yang absolut dan permanen. Ajaran Islam yang relatif ini telah memenuhi khazanah intelektual muslim dalam berbagai bidang, seperti tafsir, hadis, filsafat, teologi dan hukum Islam. Dalam hubungan

¹⁹⁴ Ahmad Syukron, 2011. Rekonstruksi Hukum Islam: kajian historisatas urgensi pelebagaan wakaf produktif di indonesia. Jurnal penelitian, 8 (2): 168

ini secara ilustratif dapat dikemukakan bahwa kelompok ajaran Islam tersebut sedikit pada zaman nabi, lebih banyak dan besar lagi pada masa-masa berikutnya.¹⁹⁵

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa kemungkinan mengadakan perubahan dan pembaruan hukum Islam yang bersifat relatif, termasuk bidang hukum yang sangat besar. Hukum Islam yang berakar dari nas *zanni* inilah yang merupakan wilayah *ijtihad* yang produknya adalah *fiqh*. Hukum Islam dalam pengertian inilah yang memberikan kemungkinan epistemologis hukum bahwa setiap wilayah yang dihuni umat Islam dapat menerapkan hukum secara berbeda-beda. Sebagaimana dikaji dalam *ushul fiqh*, sarana untuk mengadakan perubahan dan pembaruan hukum dalam Islam disebut *ijtihad*. *Ijtihad* dapat pula dipahami sebagai metode untuk menyelesaikan persoalan-persoalan hukum, baik yang ada nasnya maupun yang tidak ada nasnya.

2. Rekonstruksi pendapat imam Shafi'i sebagai bentuk dari *ri'ayah al-maslahat*.

Termasuk hukum-hukum yang perlu ada pembaharuan adalah hukum hukum yang murni dari hasil *ijtihad* para *mujtahid*. Hukum yang dihasilkan dari *ijtihadnya* *mujtahid* adalah hukum yang bersifat relatif dan sangat sering para *mujtahid* berbeda pendapat dalam menetapkan hukum. Hal ini menunjukkan bahwasanya hukum tersebut masih memungkinkan untuk di perbaharui sesuai dengan tuntutan keadaan dan kemaslahatan para pengguna hukum.

¹⁹⁵ Ahmad Syukron, 2011. Rekonstruksi Hukum Islam: kajian historisatas urgensi pelembagaan wakaf produktif di Indonesia. Jurnal penelitian, 8 (2): 272

Seperti masalah masa 'iddah mutallaqah yang terputus hadinya sebelum umur monopous, imam Shafi'i didalam *qaul qadimnya* dan imam Malik berpendapat bahwasanya masa 'iddah wanita tersebut adalah satu tahun. Hal ini karena mempertimbangkan kepastian kosongnya rahim dengan menghitung masa biasanya hamil dan 'iddah tiga bulan bagi wanita yang monopous, jadi semua genap menjadi satu tahun.¹⁹⁶

Sedangkan imam Shafi'i dalam *qaul jadidnya*¹⁹⁷ berpendapat bahwasanya wanita tersebut wajib menunggu haidnya keluar hingga mencapai umur monopous, setelah itu, ber'iddah selama tiga bulan layaknya wanita monopous. Setelah penulis meneliti pada sub Bab sebelumnya ternyata pendapat imam Shafi'i lebih banyak mengandung *ḍarar* daripada maslahat, maka harus mengedepankan menolak mafsadat dari pada mendatangkan maslahat, sebagai yang dijelaskan oleh *qaidah fiqh*

دَرَأَ الْمَفَاسِدَ مُقَدِّمًا عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ

Menolak mafsadat lebih utama didahulukan daripada mendatangkan maslahat.

Berdasarkan kaidah tersebut maka dianggap perlu untuk melakukan rekonstruksi terhadap pendapat imam Shafi'i tersebut dengan

¹⁹⁶ Zainudin al-Malibari, fath al-Mu'in, 255

¹⁹⁷ Perubahan qaul Shafi'i oleh Ali Al-Sayis disebabkan karena berhadapandangan adat dan tradisi masyarakat yang berbeda dengan apa yang ia lihat dan rasakan ketika berada di Mekah, Hijaz dan Iraq. Dengan perbedaan ini, Syafi'i merubah pendapatnya dalam beberapa masalah yang tidak cocok dengan lingkungan Mesir. Disamping itu juga Syafi'i ketika berada di Mesir banyak bergaul dengan para Ulama dan banyak mendengar dan menemukan hal baru yang belum didapat sebelumnya, baik yang berkenaan dengan hadits atau fiqh, sebab penduduk Mesir merupakan penduduk campuran dari bermacam ras, agama, budaya dan peradaban. Disamping itu, daerah Mesir masih merupakan daerah di belahan Timur yang terbanyak dikunjungi dan derasnya arus gelombang pengaruh barat dengan bibit-bibit peradaban Eropa. Dikalangan penduduk Mesir, Syafi'i terkenal sebagai pengikut Al-laits yang bersikap hati-hati terhadap shari'at, sehingga setiap fatwanya berdasarkan nash.

mempertimbangkan bahwasanya pendapat imam Shafi'i adalah pendapat yang merupakan yurisprudensi yang dihasilkan dari ijtihad dan masih terdapat ikhtilaf di dalamnya.

Untuk melakukan rekonstruksi maka penulis harus mengkaji dalil yang digunakan shafi'iyah yaitu al-Baqarah ayat 228:, dari dalil yang digunakan imam Shafi'i untuk konteks masalah ini memang tidak salah, akan tetapi apabila ayat ini dipaksakan terhadap masalah ini maka akan terjadi paradok antara maslahat dan ayat talak.

Dalam hal ini al-Tufi menawarkan konsep maslahatnya disaat terjadi paradoks antara maslahat dan nas. Al-Tufi berpendapat sumber- sumber hukum tradisional yang paling kuat adalah konsensus para ahli hukum (*ijma'*) dan teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan Sunnah atau hadits-hadits Nabi). Jika dua sumber ini sejalan dengan kemaslahatan manusia, maka tidak ada yang perlu dipermasalahkan. Namun, jika tidak sejalan, maka perlindungan kemaslahatan diprioritaskan dari kedua sumber tersebut. Pemberian prioritas kepada perlindungan kemaslahatan, kata al- Tûfi tidak dimaksudkan untuk menghentikan secara total validitas dua sumber tersebut, tetapi untuk menjelaskan fungsinya yang proposional. Menurutnya, perlindungan terhadap kemaslahatan manusia merupakan prinsip hukum paling tinggi karena ia merupakan tujuan pertama agama dan pokok dari maksud syari'ah.¹⁹⁸

Pernyataan al- f yang menganggap maslahat dapat didahulukan atas na dan ijm ' memang sangat kontroversial. Terlebih, apabila pernyataan al-

¹⁹⁸ Bazro Jamhar, Konsep Maslahat dan Aplikasinya dalam Penetapan Hukum Islam, Sinopsis (semarang, 2012), 10-11

f dipahami apa adanya dan tanpa melihat secara utuh pesan yang ingin disampaikan olehnya. Tidak heran kemudian, akibat pernyataannya yang kontroversial ini, al- f mendapat julukan sebagai pemikir liberal yang wajib dijaui.

Namun demikian, menurut penulis, pemikiran al- f masih berada dalam track shari'ah. Secara tekstual, al- f memang menyatakan bahwa maslahat dapat mengalahkan na dan ijm ' ketika dua dalil tersebut tidak sejalan dengan prinsip kemaslahatan. Didahulukannya prinsip kemaslahatan atas na dan ijm ' melalui mekanisme *Takh* dan *Taby n* merupakan sikap al- f yang oleh penulis dijadikan alasan mengapa dia dianggap tetap berada dalam track syari'ah. Mekanisme *Takh* dan *Taby n* adalah cara yang biasa dalam praktek Ushul Fiqh. Banyak contoh yang dapat diajukan dalam masalah ini.

Mekanisme *Takh* dan *Taby n* tidak menjadikan na ataupun ijm ' tidak berlaku lagi. Mekanisme ini hanya mengenyampingkan ketentuan yang ada dalam na maupun ijm ' tanpa membuang sama sekali fungsinya. Dalam praktek ushul fiqh berbagai mazhab, mekanisme ini lazim digunakan. Bahkan salah satu fungsi dari Hadis Nabi adalah melakukan *Takh* dan *Taby n* terhadap Al-Qur'an. Mekanisme *Takh* dan *Taby n* Hadis terhadap Al-Qur'an tidak mereduksi dan meniadakan ketentuan yang ada dalam Al-

Qur'an, namun justru semakin memperjelas ketentuan yang ada di dalamnya.¹⁹⁹

Kalau konsep al-Tufi tersebut diterapkan pada masalah ini, maka masalah mutallaqah yang terputus haidnya sebelum umur monopous bisa diposisikan sebagai mukhasas) bagi keumuman lafad mutallaqah yang ada pada surat al-Baqarah :228. Lafad²⁰⁰ pada surat al-Baqarah :228 mengandung pengertian bahwaasanya semua wanita yang ditalak suaminya baik yang masih haid, monopous, anak kecil, dan wanita yang terputus haidnya sebelum umur monopous wajib menjalani masa 'iddah selama tiga quru>

Dengan menggunakan konsep maslahat al-Tufi maka pemahamannya menjadi, semua wanita yang ditalak suaminya wajib menjalankan masa 'iddah selama tiga quru>kecuali mutallaqah yang terputus haidnya sebelum mencapai umur monopous.

Untuk menentukan masa 'iddahnya maka dibutuhkan penelitian terhadap masa 'iddah tiga quru>. Penentuan tiga quru> adalah hukum yang kebanyakan pertimbangannya memakai pertimbangan ta'abbudi, karena kalau tiga quru> bertujuan untuk mengetahui kebersihan rahim maka hal itu bisa diketahui pada masa haid yang pertama.

Sedangkan pertimbangan yang dipakai al-shafi'i didalam qaul qadimnya adalah pertimbangan bersihnya rahim perempuan dengan cara mengira-ngira dengan membatasi waktu sembilan bulan ditambah tiga bulan yaitu satu tahun.

¹⁹⁹ Syaiful Bahri, "Menakar Liberitas Pemikiran al-Tufi Tentang Maslahat dalam Hukum Islam", *Universum*, 9 (2) (Juli, 2015), 147.

²⁰⁰ Lafad al-mutallaqat Termasuk lafad am karena lafad tersebut adalah lafad yang didahului oleh al. Muhammad Sulaiman Abdullah al-Asyqar, *al-Wadih fi Usul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Salam, 2004), 187

jadi bisa diketahui bahwasanya imam Shafi'i dalam qaul qadimnya lebih banyak menggunakan pertimbangan akal dan bersihnya rahim dan qaul qadimnya lebih menggunakan terhadap pendekatan tekstual yang ada pada ayat talak. Untuk menentukan masa '*iddah* dalam konteks masalah yang diteliti oleh penulis, maka penulis harus menggabungkan pendekatan akal dan tekstual.

Salah satu tujuan dishari'atkannya '*iddah* adalah untuk mengetahui bersihnya rahim, oleh karena itu didalam hukum '*iddah* masa maksimal yang berlaku yang ditetapkan langsung oleh shari' adalah sampai lahirnya kandungan. Sementara masa tiga kali sucian adalah masa yang langsung ditetapkan oleh shari' yang akal masih belum bisa menjangkau tujuannya.

Akan tetapi apabila masa tiga kali sucian dihitung dengan menggunakan bulan, maka normalnya adalah tiga bulan. Hal ini sama dengan masa '*iddah* wanita yang monopous dan anak yang masih belum pernah haid. Ini dikarenakan karena kedua perempuan ini sudah tidak lagi keluar darah haid. Oleh karena itu tiga bulan adalah sebagai ganti dari tiga kali suci.

Dengan menggunakan pertimbangan yang sudah dipaparkan maka masa '*iddah* mutallaqah yang terputus haidnya sebelum umur monopous adalah tiga bulan. Karena masa ini adalah masa yang ditetapkan oleh Allah sebagai ganti dari masa tiga kali suci bagi perempuan yang sudah tidak lagi keluar haid. Dan pada masa ini, adalah masa yang tidak akan memberatkan terhadap laki-laki dan perempuan.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan dalam bab-bab sebelumnya, maka hasil penelitian tentang “ Rekonstruksi Masa *Iddah* *mutallaqah* yang Terputus Haidnya Sebelum Umur Monopous dalam mazhab Syafi’i Perspektif Maslahat Najm al-Din al-Tufi” dapat disimpulkan sebagaimana berikut:

1. Pendapat mazhab shafi’i tentang masa *iddah* *mutallaqah* yang terputus haidnya sebelum umur monopous yaitu “*mutallaqah* wajib menjalani masa *iddah* dengan tiga kali suci dengan konsekwensi apabila haidnya tidak keluar maka dia wajib menunggu hingga umur monopous dan ber’*iddah* selama tiga bulan,” merupakan pendapat yang bertentangan dengan maslahat. Karena keputusan tersebut merugikan terhadap pihak laki-laki maupun pihak perempuan, yaitu pihak laki-laki wajib member nafkah kepada *mu’taddah* dengan jangka waktu yang sangat lama, sedangkan pihak perempuan wajib menunggu habisnya masa ‘*iddah* hingga umur monopous dan tidak boleh menikah dengan laki-laki lain.
2. Untuk menyikapi masalah pertentangan maslahat dan ayat talak yang digunakan oleh mazhab shafi’i maka penulis menggunakan konsep maslahat al-Tufi dengan cara memosisikan kasus tersebut sebagai mukhas} bagi keumuman ayat talak. Hal ini sudah wajar dan diketahui oleh para us}yyin. Konsep ini adalah yang dikenal dengan istilah takhs} al-nas}bi al-mas}jahah.

3. Selanjutnya untuk menentukan masa 'iddah yang bagi mut'allaqah tersebut maka harus menggabungkan antara dali *naqli* dan hikmah dishari'atkannya talaq bagi perempuan. Dengan menggunakan pertimbangan yang sudah dipaparkan maka masa iddah mut'allaqah yang terputus haidnya sebelum umur monopous adalah tiga bulan. Karena masa ini adalah sebagai ganti dari masa tiga kali suci bagi perempuan yang sudah tidak lagi keluar haid, karena kebiasaanya lama wanita yang mengalami tiga kali suci yaitu tiga bulan Dan pada masa ini, adalah masa yang tidak akan memberatkan terhadap laki-laki dan perempuan.

B. Saran-Saran

1. Bagi praktisi hukum Islam hendaklah mempertimbangkan maslahat didalam memutuskan hukum Islam agar hukum Islam sesuai dengan visi dan misi nabi Muhammad dalam menyampaikan ajaran Islam. Dan jangan sembarangan dalam menetapkan hukum dengan menggunakan konsep maslahat agar tidak terjebak dalam liberalisasi hukum Islam.
2. Bagi para mahasiswa hendaklah mendalami hukum islam dengan sedalam-dalamnya agar hukum islam yang muncul dari pikiran mereka adalah hukum islam yang sesuai dengan al-Qur'an dan al-Hadis dan sesuai dengan masa dan tempat hukum tersebut.
3. Bagi para suami hendaknya jangan gegabah dalam menceraikan istri, karena perceraian adalah suatu perbuatan halal yang sangat dibenci oleh Allah dan perceraian adalah solusi akhir dalam menyikapi konflik dalam keluarga, kalau masih ada solusi yang lebih baik daripada cerai maka hendaklah mereka berdua memilih solusi tersebut.

**REKONSTRUKSI PENDAPAT IMAM SHAFI'I TENTANG MASA
'IDDAH MUṬALLAQAH YANG TERPUTUS HAIDNYA SEBELUM
UMUR MONOPOUS PERSPEKTIF MASLAHAT NAJM AL-DĪN AL-ṬŪFI**

TESIS

Diajukan Untuk Memenuhi Persyaratan
Memperoleh Gelar Magister Hukum
(M.H)



Oleh :

MOHAMMAD FAIZIN
NIM. 0839114013

PROGRAM STUDI HUKUM KELUARGA

PROGRAM PASCASARJANA

IAIN JEMBER

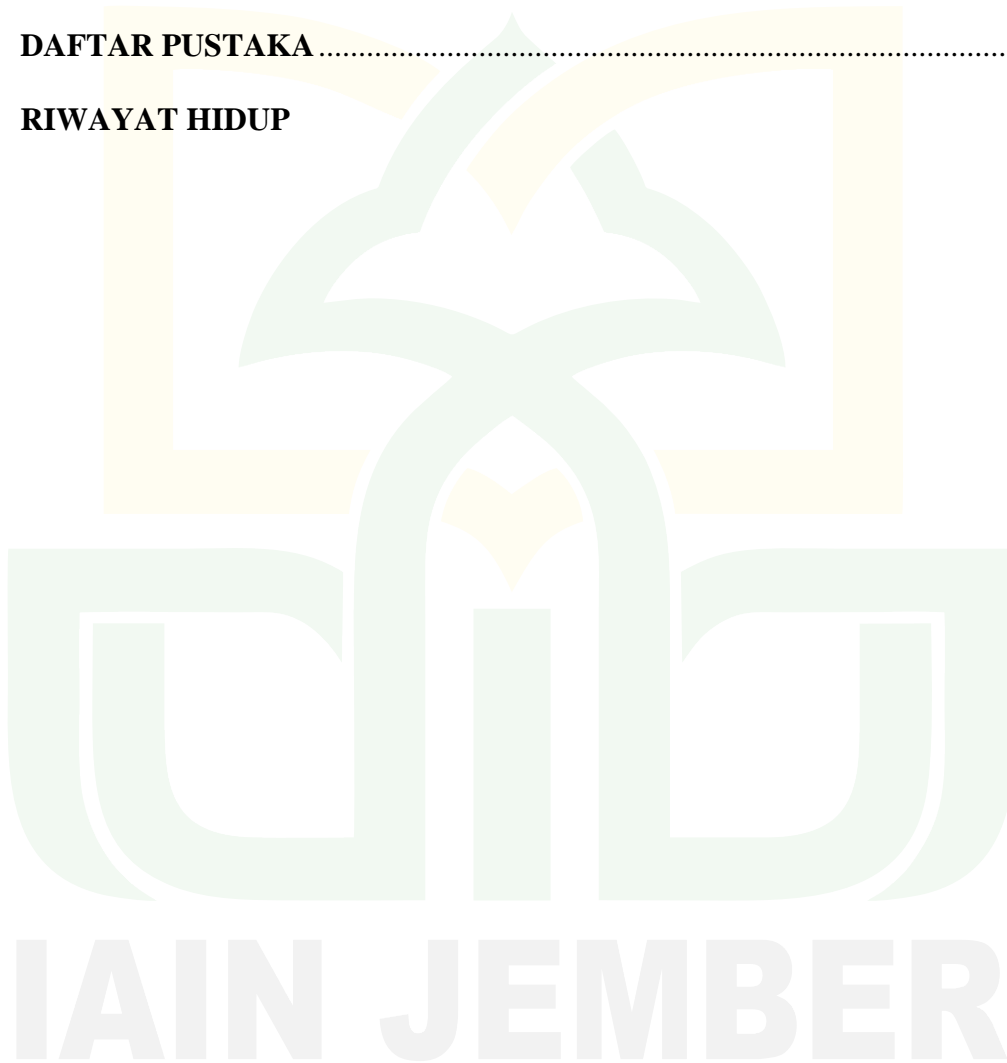
2017

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN	iv
HALAMAN MOTTO	v
HALAMAN PERSEMBAHAN	vi
KATA PENGANTAR	vii
ABSTRAK	viii
DAFTAR ISI	ix
DAFTAR TRANSLITERASI	x
BAB I: PENDAHULUAN	1
A. Konteks Penelitian.....	1
B. Fokus Kajian.....	5
C. Tujuan Kajian	5
D. Manfaat Kajian	6
E. Definisi Istilah	6
F. Metode Penelitian.....	7
G. Sistematika Penelitian	11
BAB II: KAJIAN PUSTAKA	13
A. Kajian Terdahulu	13
B. Kajian Teori.....	17

1. Pengertian <i>'iddah</i>	17
2. Dasar Hukum <i>'iddah</i>	20
3. Macam-Macam <i>'iddah</i>	25
4. Perpindahan Masa <i>'iddah</i>	34
5. Hukum-Hukum Yang Berkaitan dengan Masa <i>'iddah</i>	35
6. Masa <i>'iddah Muṭallaqah</i> yang Terputus Haidnya Sebelum Umur Monopous	43
7. Hikmah <i>'iddah</i>	45
BAB III: BIOGRAFI DAN MASLAHAT AL-ṬŪFI	48
A. Kehidupan Sosial dan Intelektual al-Ṭūfi.....	48
1. Kelahiran al-Ṭūfi	48
2. Pendidikan dan Karya al-Ṭūfi.....	51
3. Latar Belakang Sosial Keagamaan	59
B. Konsep Maslahat Menurut Najm al-Din al-Ṭūfi	66
1. Pengertian Maslahat.....	66
2. Makna Hadis <i>Lā Ḍarara wa Lā Ḍirāra</i>	69
3. Maslahat Sebeagai Sumber Hukum Tertinggi.....	74
4. Prinsip-Prinsip Mendahulukan Maslahat daripada Nas.....	78
5. Aplikasi Maslahat oleh al-Ṭūfi dalam Permasalahan Hukum ...	81
BAB IV: PEMBAHASAN TEMUAN	83
A. Kontradiksi Pendapat Mazhab Shafi'i dengan Maslahat.....	83
B. Najm al-Din al-Ṭūfi dalam Menyikai Pertentangan Ayat Talak Dan Maslahat.....	93

C. Masa ‘iddah <i>Muṭallaqah</i> yang Terputus Haidnya sebelum Umur Monopous Menurut Maslahat Najm al-Dīn al-Ṭūfi	101
BAB V: PENUTUP	109
A. Kesimpulan.....	109
B. Saran-Saran.....	110
DAFTAR PUSTAKA	111
RIWAYAT HIDUP	



TRANSLITERASI

Arab		LATIN	
Kon	Nama	Kon	Nama
ا	Alif		Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Sa	Ṣ	Es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ha	Ḥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	Ẓ	Zet (dengan titik di Atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sh	Es dan Ha
ص	Sad	Ṣ	Es (dengan titik di bawah)
ض	Dad	Ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	Ta	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	Ẓ	Zet (dengan titik di bawah)
ع	Ain	‘	Koma terbalik (di atas)
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Ki
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

DAFTAR PUSTAKA

- Amin , al-syinkiti Muhammad, tt. *Adwa' al-Bayan*, t.tp : dar alam al-kutub.
- Abd al-Bāqi, Muḥammad Fuad ṣ, 2002. *Al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfāz al-Qur'ān*, cet. I, Libanon: Dār.
- Al-Ma'rifah, 'Abidīn, Ibn, 1987. *Radd al-Mukhtār 'alā ad-Dur al-Mukhtār: Ḥāsyiyah Ibn 'Abidīn*, cet. III, Bayrūt: Dār Iḥyā' at-Turās al-'Arabiy.
- al-Amiri, Abdullah. M.al-Husein, 2004. *Dekonsruksi Sumber Hukum Islam : Pemikiran Najm al-Din al-Ṭūfi*, terj. Abdul Basir . Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Al-Anshori, Abi Yahya Zakariya, 1994. *Fathu al-Wahab*, Libanon: Dar al-Fikr.
- Asyur, Muhammad Thohir bin, 1999 *Maqaṣid Al-Syari'ah al-Islamiyyah*, Malaysia: Dar al-Fajr.
- Al-Amidi, Saifuddin, 1996. *al-Ahkam Fi Uṣūl al-Ahkām al-Amidi* ,Beirut: Dar al-Fikr.
- Abiding, Muhammad amin, 1995. *Rad al-Mukhtar*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Ansari, 2001. *Asna al-Matalib* . Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Al-Asqalani, Ibnu Hajar, t.t. *Bulug al-Maram* . t.tp: Dar al-Am'rifah.
- Al-Asqalani, Ibnu Hajar, 1964. *Talkhis al-Haibar* , t.tp: al-Madinah al-Munawwarah.
- Abd al-Bar, Ibnu, 2002. *al-Istizkar* . Beirut: Dar al Kutub al Ilmiah.
- Al-Abadi, t.t. *Aun al-Ma'bud* . Beirut: Dar al-Fikr.
- Al Ajami, Sibtu Ibnu, t.t. *al-Taudih*, t.tp: Dar al- Kutub al-Ilmiah.
- Aibak, Kutubuddin, 2008. *Metodologi Pembaruan Hukum Islam* . Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Al-Asyqar, Muhammad Sulaiman Abdullah, 2004. *al-Wadiah fi Usul al-Fiqh* . Kairo: Dar al-Salam.
- Al-Asyqar, Umar Sulaiman, 1982. *Tarikh al-Fiqh al-Islami* . Kuwait: Maktabah al-Falah.

- Al-Banna, Jamal, 2008 “Nahwa Fiqih Jadid 3”, diterjemahkan Hasibullah dan Zuhairi Misrawi, *Manifesto Fiqih Baru 3*, Jakarta: Erlangga.
- Al-Baihaqi, t.t. *Sunan al-Kubra Li al-Baihaqi*, Bairut: Dar al-Fikr.
- Al-Busyiri, Syihab al-Din, t.t. *Miṣbah al-Zujajah*, t.tp: Dar al-Barudi.
- Badru al-Din. Al-Zarkasyi 1993. *Syarah Zarkasyi*, t.tp, Maktabah al-Abikan.
- Al-Barusawi, Ismail, 1985. *Ruh al-Bayān*, t.tp: Dar Ihya’ al-Turas al-Arabi.
- Al-Bukhori, Ghoza., 2004. *Ṣahih Bukhari*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Al-Bujairimi, Sulaiman, t.t. *Hasyiyah al-Bujairimi Ala al-Minhaj*. t.tp: Dar al-Ma’rifah.
- Al-Bujairimi, Sulaiman, t.t. *hasyiyah al-bujairimi al al-khatib*. t.tp: Dar al-Ma’rifah.
- Bā Alawi, Abdurrahman, t.t. *Bugyah al-Mustarsyidin*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Baihaqi, t.t. *Sunan al-Kubra Li al-Baihaqi*. Bairut: Dar al-Fikr.
- Al-Busyiri, Syihab al-Din, t.t. *Miṣbah al-Zujajah*. t.tp: Dar al-Barudi
- Al-Bagdadi, Al-Alusi, t.t. *Tafsir al-alūsi*. t.tp: Dar Ihya’ al-Turas al-Arabi.
- Badru al-Din, Al-Zarkasyi, 1993. *Syarah Zarkasyi*. t.tp: Maktabah al-Abikan.
- Al-Basri, Muhammad Bin Habib al-Mawardi, tt. *al-Hawi al-Kabir Fi al-Fiqhi al-Syafi’i*. Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Bahri, Syaiful, 2015. “Menakar Liberitas Pemikiran al-Tufi Tentang Maslahat dalam Hukum Islam”, *Universum*, 9 (2): 147.
- Bazro, 2012. *Konsep Maslahat dan Aplikasinya dalam Penetapan Hukum Islam*, Sinopsis. 10-11.
- Bin Ahmad, Muhammad, 2003. *Nihayah al-Muhtaj Ala Syarh al-Sagīr*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- al-Di’as, Izzat Ubaid, 1965. *al-Qawaid al-Fiqhiyyah*. Hams: Dar al-Turmudi.
- Al-Dimyati, Bakar, 2002. *I’ناه al-Ṭalibīn*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.

- Departemen Agama, 2005. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Diponegoro.
- Fuad, Muhammad 'Abd al-Bāqī, 2002. *Al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfāz al-Qur'an*, cet. I. Libanon: Dār Al-Ma'rifah
- Fuad, Mahsun, 2005. *Hukum Islam Indonesia "Dari Nalar Parsipatoris Hingga emansipatoris"*. Yogyakarta: LkiS.
- Ghazali, Abdul Moqsith, 2002. " 'Iddah dan Ihdad: Pertimbangan Legal-Formal dan Etik-Moral " dalam Abdul Moqsith Ghazali dkk, *Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan*, editor: Amiruddin Arani, cet.I. Yogyakarta: LKIS.
- al-Gazali, Abu Hamid, 2008. *al-Mustasyfa*. Bairut: Dar al-Kutub Ilmiah.
- Al-Gornati, Ibnu Said, 1997. *al-Tashil Li Ulum al-Tanzil* . Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Al-Haskafi, 2002. *al-Dur al-Mukhtar Syarh Tanwir al-Absar* , Bairut: dar al-kutub al-ilmiah
- Al-Hatab, 1995. *Mawahib al-Jalil* . Beirut: Dar Al-kutub al-Ilmiah.
- Hasyim, Syafiq, 2001. *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan Tentang Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam*, Cet. I. Bandung: Mizan.
- Al-Husaini, Ibnu Hamzah, 1982. *al-Bayan wa al-Ta'rif* . Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- [Http:// www.kompasiana.com/](http://www.kompasiana.com/) (Agustus, 2016)
- Al-Ibyāni. Muḥammad Zaid, t.t. *Syarḥ al-Ahkām asy-Syarī'ah fī Ahwāl asy-Syakhsīyyah* , Beirut: Maktabah an-Nahḍah
- Al-jurjawi, Ali Ahmad, t.t. *Hikmah al-Tasyrī' wa Falsafatuhū*, Singapura: al-Haramain
- Al-Jaziri, Abdurrahman, 1996. *Tafṣīl al-Fiqh Ala Mazāhib al-Arba'ah*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Jazīri, Abd ar-Raḥmān, 1969. *Kitāb al-Fiqh 'alā Mazāhib al-Arba'ah* (Mesir: Maktabah at-Tijāriyyah al-Kubrā,
- Al-Jawi, Mohammad Nawawi, 2002. *Nihayah al-Zain*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.

- Kasir, Ibnu, t.t. *Tafsir Ibnu Kasir*, t.tp: Dar Ihya' al-Turas al-Arabi.
- Khalaf, Abd al-Wahhab, 2004. *Ilmu Usul al-Fiqh*, Indonesia: Haramain.
- Khallaf, Abd Wahhab, t.t. *Maṣādir al-Tasyri' Fīmā Lā Naṣṣa Fihi*. Kuwait: Dar al-Qalam
- Lestari, Sri, 2014. *Psikologi Keluarga*, Jakarta: Kencana
- Majah, Ibnu, tt. *Sunan Ibnu Majah*, Madinah: Dar Ihya' al-Turas al-Arabi
- Moleong, Lexy J, 2002. *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Al-Midani, Abdul Ghoni al-Ghonimi, 1997. *Al-lubab fi syarh al-kitab*, t.tp:dar al-ma'rifah.
- Al-Muqoddasi, Taqiuddin Abdul Ghoni, 1968. *Matnu Umdah al-Ahkam*, t.tp: Maktabah al-Ubaikan.
- Marghinani, *al-Bidayah*, 1995. Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Mālik, Ibnu, t.t. *Syarh Ibnu Aqīl*, Surabaya: Nurul Huda.
- Muflih, Ibnu, 1988. *al-Mubdi' Syarh al-Muqni'* .t.tp: al-Maktab al-Islami.
- Mujahidin, Ahmad, 2007. *Aktualisasi Hukum Islam Tekstual dan Kontekstual*. Yogyakarta: LkiS.
- Mansyur, Zaenuddin, 2012 . “*Pembaruan Maslahah dalam Maqasid al-Syari'ah: Telaah Humanistis dalam al-Kulliyat al-Khamsah*” *Ulumuna*, 16 (1)
- Maimun, 2014. Konsep Supremasi Maslahat al-Tufi dan Implementasinya dalam Pembaruan Pemikiran Hukum Islam. *Asas*, :13
- An-Nasa'i, 1996. *Sunan al-Nasa'i al-Kubra*, Bairut: Dar al-Fikr.
- Al-Nisaburi, Al-Sa'labi, 1994. *al-sa'labi*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Nata, Abuddin, 2009. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- al-Nadwi, Ali Ahmad, 1991. *al-Qawaid al-Fiqhiyyah*. Damaskus: Dar al-Qalam.
- Al-Qurtubi, Abu Abdillah, tt. *tafsir al-qurtubi*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

- Qudamah, Ibnu, t.t. *al-Mugni al Mukhtasar al-Kharqi*, t.tp: al-Maktab al-Islami.
- Qudamah, Ibnu, 1988. *al-Kafi*. t.tp: al-Maktab al-Islami.
- Qasim, Abi, t.t. *Fath al-Qarib*. Surabaya: Nur al-Huda.
- Al-Razi, t.t. *Tafsir al-Razi*, t.tp: Dar Ihya' al Turas al-Arabi.
- Rusyd, Ibnu, t.t. *Bidayah al-Mujtahid*. t.tp: Dar al-Ma'rifah.
- Sindo. Asril Dt. Paduko, 2004. "Iddat dan Tantangan Teknologi Modern," dalam Chuzaimah T. Yanggo (ed), *Problematika Hukum Islam Kontemporer I*, edisi revisi, cet. IV, Jakarta: Pustaka Firdaus dan LSIK.
- Sadlan, Soleh Bin Gonim, 1417. *Qowaid Fiqhiyah Kubro*. Riyad: Dar Balnisiyah.
- Al-Syarbini, Khotib, 1998 *al-Iqna' Fi Halli Alfādhi Abi Syujā'*, Surabaya: al-Hidayah.
- Al-suyuti, Jalal al-Din, tt. *al-Asybah wa al Nazāir*, Beirut: Maktabah.
- Syarbini, 2000. *Mugni al-Muhtaj*, Bairut: dar al-kutub al-ilmiyah.
- As-Syaukani, Muhammad Bin Ali, 1997. *Tafsir al-Syaukani*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Syaukani, 1994. *Irsyād al-Fukhul*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Sayuti, 2002. *Asbab al-Nuzul*. Kairo: Dar al-Fajr li al-Turas.
- Al-San'ani, al-Amir, t.t. *Muṣannaf Abdu al-Razzaq al-San'ani*, Bairut: Dar al-Fikr.
- Al-Sayuti, t.t. *al-Itqan fī Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Syatiri, Muhammad Bin Ahmad, t.t. *Syath al-Yaqut al-Nafis*, t.tp: Dar al-Minhaj.
- Al-Sanadi, t.t. *Hasyiah al-Sanadi Ala al-Bukhori*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Sinkiti, t.t. *Aḍwa' al-Bayan*. t.tp: Dar Alam al-Kutub.
- Al-Syarbini, Khotib, 1998. *Mugni al-Muhtaj*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

- Al-San'ani, Al-Amir, 1995. *Subul al-Salam*. Bairut: Dar al-Fikr.
- Sindo, Asril Dt. Paduko, 2004. "Iddat dan Tantangan Teknologi Modern," dalam Chuzaimah T. Yanggo (ed), *Problematika Hukum Islam Kontemporer I*, edisi revisi, cet. IV (Jakarta: Pustaka Firdaus dan LSIK
- Syafi'i, Rachmat, 2010. *Ilmu Ushul Fiqh*. Bandung: Pustaka Setia.
- Supriadi, Lalu, 2012. Konsep Maslahah al-Mursalah Najm al-Din al-Tufi. *Jurnal Penelitian Keislaman* (1): 80
- al-Ṭūfi, Najm al-Din, 1988. *Syarh Mukhtaṣār al-Rauḍah*. Beirut: al-Risalah
- al-Ṭūfi, Najm al-Din, 2002. *al-Isyārat al-Ilahiyah*. Kairo: al-Faruq al-Hadisah.
- al-Ṭūfi, Najm al-Din, t.t. *al-Sa'aqat al-Gadabiyah ala Munkir al-Arabiyyah*. Riyad: Maktabah al-Abikan.
- al-Ṭūfi, Najm- al-Din, 1999. *Al-Intisyārat Al-Islamiyyah Fi Kasyf Syibhi Al-Naṣrāniyyah*. . Riyadh: Maktabah al-Abikhan.
- Ubbadi, Abdullah Bin Said Muhammad, 1388. *Idah al-Qawaid al-Fiqhiyyah*. t.tp: Matba'ah Madani.
- Al-San'ani, al-Amir, t.t. *Muṣannaf Abdu al-Razzaq al-San'ani*. Bairut: Dar al-Fikr,
- Al-Sayuti, t.t. *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Suyuti, Jalal, t.t. *Tafsir al-Jalalain*. Beirut: dar al-kutub al-ilmiah.
- Al-Shabuniy, Muhammad Ali *Rawaiu al-Bayan, Tafsiru Ayati al-Ahkam Min al-Quran*, juz 01
- Syukron, Ahmad, 2011. *Rekonstruksi Hukum Islam: kajian historisatas urgensi pelebagaan wakaf produktif di indonesia*. Jurnal penelitian, 8 (2).
- Wahyudi, Muhammad Isna, 2009. *Fiqh Iddah "Klasik dan Kontemporer"*. Yogyakarta: LkiS.
- Yasin, Samirah Abdul Mu'thi, 2007. *Ahkam al-Iddah Fi Fiqh al-Islami*, Tesis, Jami'ah Islamiah.
- Zaid, Mushthafa, 1964. *al-Maslahah Fi Tasyri' al-Islami Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, Kairo: Dar al-Fikr

Az-Zuhayli, Wahbah[̄], 1997. *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh*, cet. IV. Damsyiq: Dār al-Fikr.

Zaidan, Abd Karim, t.t *al-Wajiz Fi Usul al-Fiqh* , t.tp: Maktabah al-Basyair.

al-Zarqa', Mustafa Ahmad, 1998. *al-Madkhal al-Fiqh al-Ām* . Damaskus: Dar al-Qalam.

Zuhri, Saifudin, 2008. “Mashlalah dan implikasinya sebagai sumber hukum Islam: Studi tentang konsep al-*Ṭūfi*”, *Disertasi* . Yoyakarta: UIN Suka.



**REKONSTRUKSI PENDAPAT IMAM SHAFI’I TENTANG MASA ‘*IDDAH*
MUṬALLAQAH YANG TERPUTUS HAIDNYA SEBELUM UMUR
MONOPOUS PERSPEKTIF MASLAHAT NAJM AL-DĪN AL-TŪFI**

Oleh:
Mohammad Faizin
Prodi Hukum Keluarga Pascasarjana
Institut Agama Islam Negri (IAIN) Jember

ABSTRAK

Within classical book composed by shafi’iah theologian explained that woman who is divorced before menopause and her menstruation is finished before divorcement or gotten thereafter, so the divorcee is forced to wait for menstruation till menopause for about three months. The opinion of syafi’I’s mazhab about that problem does not mirror Islam characteristic of law because that opinion is able to give impact for male or female. Therefore, to reconstruct that opinion is needed.

The problems and their purpose leant in this research describe the suability of syafi’I’s mazhab about divorcee’s ‘*iddah*, the menstruation of which is stopped before menopause with its benefit (*maslahat*), the righ way about contradiction among divorcement ayats and benefit (*maslahat*) according to Najm al-din al-tufi, and divorcee’s ‘*iddah* whose menstruation is ceased before menopause which is appropriate for the concept of Maslahat Najm al-Dīn al-Tūfi.

This research is using qualitative research method with library research. Data collection of this research is seizing learning and data collection which is in the matter of tittle. Data analisys technique of this research is description and analisys content. Data validity technique of this research is utilising data triangulation method.

The result research indicates that opinion of shafi’i’s mazhab about divorcee’s ‘*iddah*, the menstruation of which is done before menopause is not acceptable with its benefit (*maslahat*) cause it makes difficulty for a husband as well as a wife. To face the divorcement controversy of ayat with its benefit (*maslahat*) is finding divorcee whose menstruation is finished as particularity (*mukhaṣṣiṣ*) from the generality of *al-muṭallaqah* word contained in *al-Baqarah* 228, divorcee’s ‘*iddah* whose is ceased her menstruation before menopause which is in the respect or the concept of Maslahat Najm al-Dīn al-Tūfi is three months because those times are acceptable whith thrice of holy period for woman commonly and those periods is become changing by Allah for woman who has never got menstruation and has been getting menopause period

Keywords: ‘*iddah*., Divorcee, Benefit (*maslahat*)

A. PENDAHULUAN

Perceraian adalah perkara yang mubah yang tidak disenangi oleh Allah. Sebagaimana yang dijelaskan oleh hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Abdullah ibnu ‘Umar :

أَبْعَضُ الْحَلَائِلِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ¹

Artinya: paling dibencinya perkara yang halal disisi Allah adalah talak.

Karena hakikat perceraian sendiri adalah memutus tali yang sudah diikat dengan sangat erat melalui akad yang dipandang sangat sakral oleh kedua mempelai. Yang Nampak hanyalah konflik di dalam rumah tangga dan ketidakcocokan antara suami dan istri, padahal Allah memerintah hambanya untuk bisa hidup bersama dalam keadaan *sakinah mawaddah wa rahmah*.

Konsekwensinya seorang istri harus menjalani masa ‘*iddah* yang tujuannya adalah untuk membersihkan rahim yang ada di dalam perut sang istri agar tidak ada pencampuran sperma di saat kawin dengan laki laki lain.² Maka Allah memerintahkan kepada wanita yang tidak hamil dan belum mencapai umur monopous yang ditalak suaminya untuk menjalani masa ‘*iddah* selama tiga kali suci.

Terlepas dari perbedaan pendapat dari dua ulama’ terkemuka tersebut, di dalam kitab kitab klasik yang dikarang oleh ulama’ shafi’iyah disebutkan bahwasanya perempuan yang ditalak oleh suaminya pada waktu dia belum mencapai umur monopous dan haidnya terhenti sebelum atau sesudah talak maka *muṭallaqah* tersebut wajib menunggu datangnya haid sampai umur monopous kemudian wajib ber’*iddah* selama tiga bulan.³

Pendapat imam Shafi’i tentang masalah tersebut, tidak mencerminkan karakteristik hukum Islam. Karena pendapat tersebut dapat berdampak *muḍarat* bagi pihak laki-laki maupun pihak perempuan.

Najm al-Dīn al-Ṭufī menegaskan, di mana saja teks keagamaan (al-Qur’an, al-Sunnah, dan al-Ijma’) tidak selaras dengan teks manusia, maka maslahat harus diberi prioritas lebih dibandingkan teks. Hal ini karena kemaslahatan manusia pada dasarnya adalah tujuan di dalam dirinya sendiri, sehingga perlindungan terhadapnya menjadi prinsip hukum tertinggi atau sumber hukum yang paling kuat.⁴

¹ Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, (Madinah: Dar Ihya’ al-Turas al-Arabi, tt), juz 1 H, 650

² Ali Ahmad Al-jurjawi, *Hikmah al-Tasyrī’ wa Falsafatuhū*,(Singapura: al-Haramain, t.t), 84

³ Khotib Al-Syarbini, *al-Iqna’ Fi Ḥalli Alfādhi Abi Syujā’*,(Surabaya: al-Hidayah, 1998), 351

⁴ Muṣṭafā Zaid, *al-Maṣṣalah Fi Tashri’ al-Islāmi Najm al-Dīn al-Ṭufī* (Kairo: Dar al-Fikr, 1964), 6

Membandingkan pendapat ulama' shafi'iah dengan konsep maslahat al-Ṭufi, maka tidak seharusnya memaksakan teks atau ayat yang menerangkan tentang 'iddahnya perempuan yang tidak hamil dan belum sampai pada umur monopous dibawa pada konteks permasalahan ini, hal ini akan menimbulkan konflik antara mashlaha dan nash, dalam konteks ini maslahatlah yang harus diprioritaskan dalam menyikapi permasalahan ini.

Oleh karena munculnya pendapat yang beda antara imam Shafi'i tentang masalah tersebut, dan *Najm al-Dīn al-Ṭufi* tentang konsep maslahatnya, peneliti tergugah untuk mengadakan penelitian di dalam masalah tersebut dengan mengangkat judul "Rekonstruksi Pendapat Imam Syafi'i Tentang Masa 'iddah *muṭallaqah* yang Terputus Haidnya Sebelum Umur Monopous Perspektif Maslahat Najm al-Dīn al-Ṭufi"

B. Kajian Teori Tentang Iddah

1. Pengertian "iddah

kata "iddah secara etimologis adalah berasal dari kata 'adada yaitu *maṣḍar simā'* dari *fi'il māḍi* lafal 'adda yang berma'na *ahṣā* (menghitung) dan secara bahasa pula "iddah dibuat istilah bagi hari-hari haidnya seorang perempuan atau hari-hari sucinya perempuan.⁵ Di dalam kitab *al-dur al-mukhtār* dijelaskan bahwasanya lafal "iddah kalau harkatnya menggunakan kasrah maka makna *lugahnya* adalah *hiṣā*' (menghitung)⁶, akan tetapi kalau memakai harkat ḍammah maka makna bahasanya adalah *al-isti'dad li al-amri* (mempersiapkan suatu perkara).⁷

Imam Syarbini juga mendefinisika "iddah adalah

اسْمٌ لِمُدَّةٍ تَتَرَنَّصُ فِيهَا الْمَرْأَةُ لِمَعْرِفَةِ بَرَاءَةِ رَحِمِهَا أَوْ لِلتَّعَبُّدِ أَوْ لِتَفْجُوعِهَا عَلَى زَوْجِهَا⁸

nama bagi sebuah masa penantian seorang perempuan untuk mengetahui kosongnya rahim, untuk beribadah dan untuk berduka atas kematian suaminya.

⁵ Abdu al-Rahman al-Jazīri, *Tafṣīl al-Fiqh Ala Mazāhib al-Arba'ah*, (Dar al-Fikr, 1996), juz 4, 448. al-shinkiti Muhammad Amin, *Adwa' al-Bayān*, (dar alam al-kutub,tt) 1, 109. Abd ar-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā Mazāhib al-Arba'ah* (Mesir: Maktabah at-Tijāriyyah al-Kubrā, 1969), IV: 513

⁶ Abdul Gani al-Ganimi al-Midani, *Al-Iubab fi syarh al-kitab*, (t.tp: Dar al-Ma'rifah, 1997), 1:465

⁷ al-Haskafi, *al-Dur al-Mukhtar Syarh Tanwir al-Abṣār* (Bairut: dar al-kutub al-ilmiah, 2002) 3:552

⁸ Imam Sharbini, *Mugni al-Muhtāj* (Bairut: dar al-kutub al-ilmiyah, 2000), 3:489

Muhammad Zaid al-Ibyāni menjelaskan bahwa “*iddah* memiliki tiga makna yaitu: makna secara bahasa, secara shar’i, dan dalam istilah para ahli fikih. Menurut makna bahasa “*iddah* berarti menghitung. Sedangkan secara shar’i, “*iddah* adalah masa tunggu yang diwajibkan bagi perempuan maupun laki-laki ketika terdapat sebab. Adapun dalam istilah para ahli fikih yaitu masa tunggu yang diwajibkan bagi perempuan ketika putus perkawinan atau karena perkawinannya *syubhat*.⁹ Sedangkan menurut Wahbah az-Zuhayfī “*iddah* merupakan masa yang ditentukan oleh Shāri’ pasca perceraian, dalam masa tersebut perempuan diwajibkan menunggu dengan tanpa menikah sampai selesai masa tersebut.¹⁰”

2. Macam Macam Iddah

a. Iddah dengan memakai *aqra*’

“*iddah* ini berlaku bagi perempuan yang ditalak suaminya yang sudah pernah *didukhul* oleh suaminya dan tidak hamil, sebagaimana yang dijelaskan di dalam surat al-Baqarah ayat 228.

b. Iddah dengan memakai bulan.

“*iddah* dengan memakai bulan dibagi menjadi dua bagian:

1) ‘*iddahnya* perempuan yang ditalak

“*iddah* ini sebagai ganti dari ‘*iddah aqra*’, dan berlaku pada perempuan yang ditalak suaminya pada saat umur monopous, anak kecil dan perempuan yang balig sebab berumur lima belas tahun, maka ‘*iddahnya* adalah tiga bulan jika ia adalah perempuan yang merdeka, akan tetapi apabila statusnya adalah budak perempuan maka ‘*iddahnya* adalah dua bulan, karena asal dari masa ‘*iddah* budak perempuan adalah dua *aqra*’.¹¹

2) *iddahnya* perempuan yang ditinggal wafat suaminya.

Kewajiban perempuan yang ditinggal mati suaminya, baik sebelum *dukhul* atau sudah *didukhul* yaitu wajib menjalani masa ‘*iddah* selama empat bulan sepuluh hari dengan syarat pernikahannya sah dan perempuan tersebut tidak hamil. ‘*iddah* ini berlaku kepada perempuan yang masih kecil atau perempuan yang sudah mencapai umur monopous.¹²

⁹ Muhammad Zaid al-Ibyāni, *Syarḥ al-Ahkām asy-Syarī’ah fī Aḥwāl asy-Syakhṣiyyah* (Beirut: Maktabah an-Nahḍah, t.t), I: 426. Ibn ‘Ābidīn, *Radd al-Mukhtār ‘alā ad-Dur al-Mukhtār: Ḥāsiyyah Ibn ‘Ābidīn*, cet. III (Bayrūt: Dār Iḥyā’ at-Turās al-‘Arabiy, 1407 H/1987 M), II: 598-9.

¹⁰ Wahbah az-Zuhayfī, *al-Fiqh al-Islāmiyy wa Adillatuh*, cet. IV (Damsiyq: Dār al-Fikr, 1997), IX: 7166.

¹¹ Samirah Abdul Mu’tī Yasin, *Ahkām al-’iddah Fi Fiqh al-Islami (Tesis, Jami’ah Islamiah, Ghoza,2007)*, 17

¹² Samira, *Ahkām al-’iddah ...*18

c. iddah dengan memakai lahirnya kandungan

Para ulama' sepakat bahwasanya orang wanita yang tertalak dan yang ditinggal mati suaminya dalam keadaan hamil maka 'iddahnya sampai melahirkan kandungannya.

3. Masa 'iddah *Muṭallaqah* Yang Terputus Haidnya Sebelum Umur Monopous

Pada pembahasan sebelumnya telah dijelaskan tentang beberapa macam masa 'iddah, baik masa 'iddah yang memakai bulan, *aqra*', dan melahirkan. Pada uraian berikut ini akan dijelaskan tentang masa 'iddah yang jarang terjadi di masyarakat yaitu masa 'iddahnya *muṭallaqah* yang terputus haidnya sebelum umur monopous¹³. dalam menyikapi permasalahan ini, ulama' masih berbeda pendapat dalam menentukan masa 'iddah mazhab Shafi'i berpendapat:

مَنْ انْقَطَعَ حَيْضُهَا لِعَارِضٍ كَرَضَاعٍ أَوْ نَفَاسٍ أَوْ مَرَضٍ، تَصْبِرُ حَتَّى تَحِيضَ فَتَعْتَدُ بِالْأَقْرَاءِ أَوْ حَتَّى تَبْلُغَ سِنَّ الْيَأْسِ فَتَعْتَدُ بِالْأَشْهُرِ، وَلَا مَبَالَاةَ بِطُولِ مُدَّةِ الْإِنْتِظَارِ وَإِنْ انْقَطَعَ لَا لِعِلَّةٍ تُعْرَفُ فَكَأَلَا انْقِطَاعٍ لِعَارِضٍ عَلَى الْجَدِيدِ فَتَصْبِرُ حَتَّى تَحِيضَ أَوْ تَيَأَسَ¹⁴

Barang siapa yang haidnya terputus karena beberapa sebab, seperti menyusui, nifas, atau sakit maka dia wajib sabar menunggu keluarnya darah haid kemudian ber'iddah dengan *aqra*' atau hingga berumur (*ya'is*) kemudian ber'iddah dengan bulan, lamanya masa penantian tidak boleh dipedulikan. Dan apabila haidnya terputus bukan karena suatu sebab yang diketahui maka hukumnya sama dengan haid yang terputus karena suatu sebab, ini adalah *qaul jadid*.¹⁵

¹³Para ulama berbeda pendapat tentang batas umur terjadinya menopause. Ulama Hanafiyyah menentukan 50 tahun dan sebagian yang lain 55 tahun. Ulama Ja'fariyyah menentukan 60 tahun bagi perempuan Qurays, dan 50 tahun bagi yang lainnya. Ulama Malikiyyah menentukan masa menopause sampai umur 70 tahun. Ulama Syafi'iyah menetapkan 62 tahun, sedangkan ulama Hanabilah menentukan 50 tahun. Dan sebenarnya masa menopause berbeda antara perempuan yang satu dengan yang lainnya. Az-Zahabiy, *Asy-Syari'ah*, hlm. 361. Bandingkan Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, II: 281. Az-Zuhayl, *al-Fiqh al-Islamiy*, IX: 7183-4. Al-Bujayrami, *Hasyiyyah al-Bujayrami*, IV: 80. 'Abidin, *Radd al-Mukhtar*, II: 606. Al-Mugniyyah, *Al-Ahwal asy-Syakhhiyyah*, hlm. 146.

¹⁴ Khotib Al-Syarbini, *al-Iqna' Fi Halli Alfadi Abi Shuja'*, (Surabaya: al-Hidayah, 1998), 175

¹⁵ Akan tetapi imam shafi'i didalam *qaul qadimnya* berpendapat bahwasanya wanita tersebut wajib menunggu sampai Sembilan bulan yaitu kebiasaan wanita hamil, kemudian ber'iddah tiga bulan, jadi kalau dijumlah semuanya adalah satu tahun sempurna. Pendapat ini senada dengan pendapatnya imam Malik dan Ahmad. Dalam suatu keterangan dijelaskan bahwa imam shafi'i didalam *qaul qadimnya* berpendapat bahwasanya wanita tersebut wajib menunggu empat tahun yaitu dengan mempertimbangkan paking lamanya hamil. lihat Sulaiman al-Bujairimi, *Tuhfah al-Habib* (t.tp: Dar al-Ma'rifah, t.t) 1:3001

Pendapat mazhab Shafi'i ini dilatar belakangi oleh ayat talak yaitu:

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ¹⁶

Mereka berpendapat bahwasanya ayat ini berlaku pada perempuan *mutallaqah* yang sudah pernah haid dan belum berumur monopouse. Dan apabila ada masalah seperti kasus diatas, maka 'iddahnya tetap memakai *aqra*'. mereka berpendapat: tidak boleh seorang mufti memutuskan masa 'iddah dalam masalah tersebut dengan tiga bulan karena 'iddah itu hanya khusus bagi perempuan yang tidak pernah haid dan perempuan yang sudah mencapai umur monopouse. Bahkan mereka menjuluki fuqaha' yang berhujjah dengan tiga bulan dengan julukan *jahalah al-fuqaha* (ahli fiqih yang bodoh).¹⁷

4. Hikmah 'iddah

Berikut ini adalah sebagian dari hikmah disyariatkannya 'iddah¹⁸:

- a. Memastikan terhadap kosongnya rahim dari janin sehingga tidak ada pencampuran nasab ketika menikah dengan laki laki lain.
- b. Memberi penjelasan secara tidak langsung terhadap mulianya perkawinan, maka pernikahan ini tidak akan terlepas apabila *muddah* yang sudah ditentukan masih belum selesai.
- c. Memberikan kesempatan kepada suami untuk merujuk istrinya pada masa haid jika talaknya adalah talak *raj'i*, memberikan kesempatan kepada pasangan suami istri untuk memulai akad nikah yang baru jika talaknya adalah talak *ba'in*.
- d. 'iddah wafat dishari'atkan untuk menampakkan kesedihan dan berbelasungkawa atas wafatnya suami.
- e. Berhati hati terhadap haknya suami, anak, dan melaksanakan hak Allah yang telah mewajibkan untuk menjalankan masa 'iddah

C. Biografi dan Konsep Maslahat al-Tufi

¹⁶Al-Qur'an 2:228

¹⁷Khotib Al-Sharbini, *al-Iqna' Fi Halli Alfādi Abi Shujā'*. 351. Terkait dengan hak nafkah dan hak *ruju'* ulama' masih berbeda pendapat salah satu ulama' dari shafi'iyah berpendapat bahwasanya hak nafkah dan *raj'ah* tidak akan habis sebelum selesainya 'iddah dengan *aqra*' apabila wanita tersebut haid atau hingga umur monopous dan tiga bulan apabila wanita tersebut tidak haid. Pendapat ini membedai terhadap pendapatnya imam *shaubari* yang mengatakan bahwasanya hak *raj'ah* dan nafkah hanya sampai tiga bulan, karena kalau tetap memakai pendapat yang pertama maka suami mengalami *mashaqqah* dalam nafkah, sementara itu mazhab shafi'i member solusi agar suami tidak berkewajiban member nafkah kepada istrinya yaitu dengan mentalak istrinya dengan talak tiga. Sulaiman al-Bujairimi, *hashiyah al-bujairimi al-khatib*(t.tp:Dar al-Ma'rifah, t.t) 504

¹⁸ Samirah, ahkam al-'iddah...9

1. Kelahiran al-Tufi

Najm al-Dīn al-Ṭūfi, nama lengkapnya adalah Sulaiman (ada yang menambahkan Abu ar-Rabi) bin ‘Abd al-Qawi Ibn al-Karim Ibn Sa’id al-Ṭūfi al-Sarsari al-Baghdadi al-Hanbali. Nama al-Ṭūfi sebenarnya dinisbatkan kepada *Ṭaufa*, sebuah desa di Sarsara dekat Baghdad di mana ia dilahirkan.¹⁹ Najm al-Dīn berarti “bintang agama” merupakan nama panggilan atau gelar (*laqab*) yang diberikan murid-muridnya. Kadang ia dikenal dengan nama Ibn ‘Abd al-‘Abbas.

Mengenai tahun kelahirannya, para ualama berbeda pendapat. Ibn Hajar al-Asqalani dalam kitabnya *al-Durar al-Kāmil*, menyebutkan bahwa al-Ṭūfi lahir pada tahun 657 H (1259 M), Ibn Rajab dalam kitabnya *Zail Ṭabaqāt al-Hanābilah*, Ibn al-Imad dalam kitabnya *Shadzarat al-Dzahab* dan Abu Yaman al-Alimi dalam kitabnya *al-Ins al-Jalil* berpendapat bahwa al-Ṭūfi lahir di atas tahun 670 sedangkan Mustafa Zaid menetapkan tahun 675 sebagai tahun kelahiran al-Ṭūfi,²⁰ setelah ia meneliti berbagai sumber dan indikasi, khususnya melalui buku al-Ṭūfi berjudul *al-Iksir fī Qawāid al-Tafsīr*.²¹

Mengenai tahun meninggal al-Ṭūfi juga terdapat perbedaan. Mustafa Zaid berpendapat bahwa al-Ṭūfi wafat pada tahun 716 H di Yerusalem. Kesimpulan ini diambil saat meneliti kitab al-Ṭūfi *Sharh al-Arba’in Nawawiyah* yang ditulis pada 13-28 Rabi’ul Akhir 713 H di kota Qus Iran dan kitab *al-Isyārah al-Ilāhiyyah Ilā Mabāhīs al-Uṣūliyyah* yang ditulis pada 13-23 Rabi’ul Awwal 716 H di Baitul Maqdis Yerusalem.²²

¹⁹ Ibn al-Imad, *Shazarat al-Zahāb fī Akhbari Man Zahab* (Beirut : Al-Maktabah al-Tijari, t.t.), V, hlm. 39. Bisa dilihat juga dalam Mustafa Zaid, *Al-Maslahat Fi al-Tasyri’ al-Islami Wa Najmuddin al-Ṭūfi* (t.tp : Dar al-Fikr Al-Arabi, t.th.), hlm. 65

²⁰ Abd Wahhab Khallaf, *Maṣādir al-Tasyri’ Fīmā Lā Naṣṣa Fihi* (Kuwait: Dar al-Qalam), 105

²¹ Salim Inb Muhammad al-Qarni dalam *tahqiqnya* kitab *al-Intisārāt al-Islāmiyyah*, berdasarkan analisis Hamzah Al-Fakhri dalam disertasinya, menyatakan bahwa apa yang dikemukakan oleh Ibn Rajab dan Mustafa Zaid tidak sejalan dengan bukti sejarah. Ketika al-Ṭūfi menghafalkan *Mukhtashar al-Harraqi* dan kitab *Luma’ Ibn Jinni*, ia membacanya di hadapan faqih Sarsar, ia hafalkan jugakita *Muharrar*, serta berguru pada ulama-ulama besar di Baghdad, disana ia juga membahas beberapa cabang ilmu dan menyusun kitab *al-Aksir fi Qawāid al-Tafsīr* sebelum abad ke-7. Demikian ini otomatis menggugurkan pendapat Ibn Rajab dan Mustafa Zaid. Al-Qarni lebih setuju dengan pendapat bahwa al-Ṭūfi lahir pada tahun 657 H. Lihat Salim ibn Muhammad al-Qarni dalam Najm- al-Din al-Ṭūfi, *Al-Intisārāt Al-Islāmiyyah Fi Kasyf Syibhi Al-Naṣrāniyyah*. (Riyadh: Maktabah al-Abikhan, 1999), 50-51.

²² Mustafa Zaid, *al-Maṣlahat Fi al-Tasyri’*..., . 69.

Sedangkan al-Suyūṭi berpendapat bahwa al-Ṭūfi meninggal pada tahun 711 H, dan pendapat al-Khawasadi dan Sahib al-Dzunun.²³

2. Pendidikan dan karya-karya al-Ṭūfi

Al-Ṭūfi merupakan sosok yang terkenal sebagai seorang pecinta ilmu. Selain terkenal cerdas ia juga terkenal kuat hafalanya. Kecintaan terhadap ilmu ia buktikan dengan petualangannya belajar berbagai disiplin ilmu pengetahuan di berbagai tempat dan dari para alim ulama yang masyhur pada zamannya. Di antara bidang-bidang ilmu pengetahuan yang ia dalami adalah ilmu tafsir, hadis, fiqh, mantiq, sastra teologi dan lain sebagainya, sedangkan tempat-tempat yang pernah ia singgahi dalam pembelajarannya adalah Sasari, Bagdad, Damaskus, Kairo, dan tempat-tempat lainnya yang pada waktu itu dikenal sebagai tempat ulama-ulama yang masyhur.²⁴

Mula-mula al-Ṭūfi belajar pada beberapa ulama di tanah kelahirannya. Sejak muda ia telah hafal kitab fiqh *Mukhtaṣar al-Kharaqi dan al-Lumā'*. Al-Ṭūfi juga sering ke Sasari untuk menimba ilmu fiqh kepada Syekh Sharaf al-Din Ali bin Muhammad al-Sarsari.

Setelah itu ia melanjutkan pendidikan ke Bagdad²⁵ pada tahun 691 H menghafal kitab *Muharrar* karya Majiduddin Abd al-Salam Abdullah Ibn Taimiyah, kemudian berdiskusi dengan Syekh Taqiy al-Din al-Zarirani. Ilmu bahasa Arab didapatkan dari gurunya Muhammad bin Husein al-Musali, sedangkan ilmu ushul fiqh didapatkan dari al-Nasir al-Faru'i, ilmu hadis dari Ibn Ṭabai, al-Rashid bin Qasim, Hafid al-Harrani, dan Abu Bakar al-Falanisi di Madrasah al-Mustansyariah.

Al-Ṭūfi sering bersama kaum cerdik dan pandai dalam perbincangan disiplin ilmu. Dari mereka, ia memperoleh banyak ilmu, diantaranya ilmu faraid, mantiq, dan ulum al-Qur'an. Dari ilmu mantiq inilah ia tampak cemerlang pemikirannya dan cenderung berfikir bebas pada batas

²³ Saifudin Zuhri, "*Mashlalah dan implikasinya sebagai sumber hukum Islam: Studi tentang konsep al-Ṭūfi*", *Disertasi* (Yogyakarta: UIN Suka, 2008), 41.

²⁴ Mushtafa Zaid, *Al-Maslahat fi Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din al-Ṭūfi.*, 72.

²⁵ Bagdad adalah pusat ilmu pengetahuan dan peradaban selama beberapa abad. Para pelajar datang dari berbagai penjuru untuk menimba ilmu dari para ulama sehingga aktifitas intelektual semakin maju, gencarnya penerjemahan buku-buku dari bahasa asing ke bahasa Arab, serta kemampuan umat Islam dalam melakukan penelitian dan penulisan menjadi semakin matang disamping itu motivasi dari para penguasa terhadap ulama dan aktifitas intelektual. Lihat. Lalu Supriadi, 2012. Konsep Maslahat al-Mursalah Najm al-Din al-Tufi. *Jurnal Penelitian Keislaman* (1): 78

maksimal. Kecemerlangan berfikirnya membekas dalam banyak karangan, sehingga sejak di Baghdad ia sudah dikenal sebagai ahli fiqh dan ushul fiqh.

Setelah di Baghdad al-Ṭūfi pergi ke Damaskus pada tahun 704 H untuk mempelajari ilmu hadis dari Ibn Jamrah. Di sinilah ia bertemu dengan Ibn Taimiyyah, al-Mizzi, dan al-Barzali.

Selanjutnya ia pergi ke Mesir untuk belajar hadis dari al-Hafidz Abd al-Mu'min bin Khallaf dan Qadhi Sa'duddin al-Harisi dan belajar nahwu dari Abu Hayyan al-Nahwi dengan membaca karyanya sendiri, yaitu *Mukhtashar Kitab Sibawaihi*.

Hampir semua sejarawan yang mengupas riwayat al-Ṭūfi melukiskan bahwa ia adalah seorang intelektual genius yang gemar membaca dan menulis. Lebih dari itu, ia terkenal sebagai seorang yang liberalis dan generalis yang karyanya berdasar pada berbagai disiplin ilmu. Banyaknya wajah dan guru yang disinggahi al-Ṭūfi, memberikan pengaruh pada keilmuannya yang tidak fokus pada satu disiplin ilmu, sehingga ia dikenal sebagai ulama yang mahir dalam berbagai keilmuan.

Bukan suatu hal aneh tentang al-Ṭūfi sebagaimana yang telah dipaparkan di muka bahwa ia terkenal menguasai berbagai bidang ilmu pengetahuan. Maka dari sini wajar kalau dari belajarnya ia banyak menulis karya-karya di berbagai bidang disiplin ilmu pengetahuan. Diantara beberapa bidang ilmu pengetahuan yang ditulis al-Ṭūfi adalah ilmu al-Qur'an dan Hadis, ilmu ushuluddin, ilmu fiqh, ilmu ushul fiqh dan bahasa ilmu sastra dan lain sebagainya.

Menurut riwayat, al-Ṭūfi meninggalkan karya tidak kurang dari 100 judul buku yang ia tulis mengenai berbagai topik²⁶. Namun sebagaimana bukubuku tersebut hilang atau masih dalam bentuk manuskrip-manuskrip, sehingga sulit untuk melacaknya. Di antara 10 judul buku tersebut, paling tidak ada 42 judul buku karya al-Ṭūfi yang memungkinkan untuk dilacak, walau hanya nukilan-nukilan dari berbagai kitab karangan ulama-ulama sezaman atau setelah era al-Ṭūfi. Salah satu karya al-Ṭūfi yang hilang dan mendapat banyak tanggapan kritik adalah buku yang berjudul *Daf' al-Malam 'an al-Mantiq wa al-Kalām* yang menegaskan bahwa adalah masuk

²⁶ Mushtafa Zaid, *Al-Maslahat fi Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din al-Ṭūfi*. 55.

akal untuk membela prinsip-prinsip logika dan teologo rasional yang diusung oleh ulama-ulama awal, khususnya kaum Mu'tazilah.²⁷

3. Konsep Maslahat menurut al-Tufi

a. Pengertian Maslahat

Menurut al-Ṭūfi, kata maslahat diambil dari *al-ṣalāh* (kebaikan, kegunaan, validitas, dan kebenaran), yang berarti bahwa sesuatu berada dalam bentuk sempurna (*hay'ah kāmīlah*) sesuai dengan tujuan atau sasaran yang dimaksudkan, seperti pena berada pada bentuknya yang paling tepat (*salih*) ketika dipakai untuk menulis dan pedang berada pada bentuknya yang paling layak (*salih*) ketika digunakan untuk menebas.²⁸

Selanjutnya, al-Ṭūfi mendefinisikan maslahat berdasarkan pada dua hal, yaitu secara *'urf* dan *shar'i*. Adapun maslahat secara *urf* adalah:²⁹

السَّبَبُ الْمُوَدِّي إِلَى الصَّلَاحِ وَالنَّفْعِ

Menurut al-Ṭūfi segala sesuatu yang bisa mendatangkan mamfaat disebut maslahat, seperti berdagang yang bisa mendatangkan untung.

Sedang maslahat menurut *shar'i* yaitu:³⁰

السَّبَبُ الْمُوَدِّي إِلَى مَقْصُودِ الشَّارِعِ عِبَادَةً أَوْ عَادَةً

Menurutnya bahwa segala sesuatu yang sesuai dengan maksud pembuatan hukum (*Shāri'*), baik itu berupa ibadah atau adat maka bisa dinamakan maslahat. Ibadah dan muamalah dilaksanakan tiada lain untuk kebaikan bagi *mukallaf*. Sehingga harus memelihara maslahat yang realistis.³¹

b. Maslahat sebagai sumber hukum tertinggi

²⁷ Mushtafa Zaid, *Al-Maṣlahah fī Tashrī' al-Islami wa Najm al-Din al-Ṭūfi*. 91.

²⁸ Najm al-Din a-Ṭūfi, *Sharh Arbain*, Tahqiq Ahmad Haji Muhammad Usman, (Makkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, t.th), 139; idem "Nash Risalah al-Ṭūfi", dalam Abd al-Wahhab Khallaf, Mashadir, . 139.

²⁹ Najm al-Din a-Ṭūfi, *Sharh Arbain*, hlm. 139; Musthafa Zaid, *al-Maṣlahat fī Tasyri' al-Islami wa Najmuddin al-Ṭūfi*, (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958), 58

³⁰ Najm al-Din a-Ṭūfi, *Sharh Arbain*, 139.

³¹ Najm al-Din a-Ṭūfi, *Sharh Mukhtaṣar Rauḍah*, tahqiq abdullah Ibn Abd al-Muhsin, jilid 3 (Bairut: Muassasah al-Risalah, 1998), hlm. 204; idem, *al-Bulbul fī Uṣūl al-Fiqh* (Riyad: Maktabah Imam Syafi'i, t.th) . 144

Menurut al-Tūfi ada 19 sumber hukum Islam, yaitu: al-Qur'an, Sunnah, Konsensus umat, ijma' penduduk Madinah, Qiyas, pendapat sahabat, *al-maslahat al-mursalah, istishab, al-barā'ah al-asliyyah, al-awāid, al-istiqrā', sad al-dzarī'ah, al-istidlāl, al-istihsān, al-akhdu bi al-akhaf, 'ismah*, ijma' penduduk kufah, ijma' keluarga Nabi, ijma' empat khalifah. Sebagian sumber tersebut disepakati, sementara sebagian yang lain diperselisihkan.³²

Di antara 19 sumber hukum tersebut, menurut al-Tufi yang terkuat adalah Ijma' dan nas. Namun demikian, ada sumber hukum yang lebih kuat dibandingkan sumber hukum yang kuat tersebut, yakni maslahat. Dalam permasalahan permasalahan hukum, kemaslahatan manusia menempati urutan pertama. Artinya ia memiliki prioritas atas seluruh sumber hukum lainnya, termasuk al-Qur'an, sunnah, dan Ijma'³³.

Al-Tūfi menegaskan, dimana saja teks keagamaan tidak selaras dengan kemaslahatan manusia, maka maslahat harus diberi prioritas lebih dibandingkan teks. Hal ini karena kemaslahatan manusia pada dasarnya adalah tujuan di dalam dirinya sendiri, sehingga perlindungan terhadapnya menjadi prinsip hukum tertinggi atau sumber hukum yang paling kuat.

Hal ini karena suatu yang harus diikuti sebagai otoritas adalah bukan kesimpulan-kesimpulan para ahli hukum, atau penafsiran mereka terhadap teks-teks agama, tetapi bukti yang kuat dari akal dan dalil-dalil yang jelas, dengan kata lain, hakim tertinggi dari kemaslahatan hukum atau kehidupan duniawimanusia bukanlah "teks keagamaan", tetapi tuntunan-tuntunan akal atau intelegensi dalam seluruh kehidupan manusia sendiri.³⁴

Berdasarkan pembahasan ini terlihat bahwa meskipun ketiga sumber hukum ini merupakan sumber hukum terkuat, namun terdapat kontradiksi-kontradiksi di dalamnya. Hal inilah yang semakin menguatkan al-Tūfi bahwa kemaslahatan harus diletakkan diatas sumber-sumber hukum lainnya, termasuk ketiga sumber terkuat ini, karena ia merupakan sumber paling kuat. Lebih dari itu al-Tūfi, berpegang pada sumber yang disepakati lebih baik daripada berpegang pada sumber hukum yang diperselisihkan. Maslahat merupakan sumber hukum Islam yang diepakati dan jelas maksudnya, oleh karenanya

³² Najm al-Din al-Tufi, *Sharh Araba'in*, 238

³³ Najm al-Din al-Tufi, *Sharh Araba'in*,

³⁴ Najm al-Din Al-Tufi, *sharh Arba'in*, 147

harus lebih dijadikan hujjah dibandingkan sumber lainnya yang diperselisihkan dan kurang jelas maksudnya.

c. Prinsip –Prinsip Mendahulukan Maslahat daripada Nas

Paparan tertinggi sebagai representasi pemikiran al-Ṭūfi adalah “*taqḍīm al-maslahat alā al-naṣ wa al-ijma*”³⁵. ungkapan ini boleh dikatakan sebagai makna puncak pemikiran al-Ṭūfi. Dari ungkapan inilah tampaknya para ahli hukum yang lain merasa gerah, sehingga di antara mereka ada yang mengancam serta mengkritiknya. Terlepas dari kecemasan teoritis lain, yang jelas pandangan tersebut sudah sangat maju dalam era serta zaman waktu al-Ṭūfi itu hidup dan berkembang.

Selanjutnya al-Ṭūfi mempunyai beberapa prinsip hukum yang mendukung pemikiran besarnya bahwa maslahat merupakan puncak tujuan shari’at dan sumber hukum utama dibandingkan sumber hukum yang lainnya, diantaranya adalah: *pertama*, perlindungan terhadap kemaslahatan manusia merupakan sumber yang paling jelas yang bersifat riil dalam dirinya, oleh karena terbukti di dalam dirinya yang tidak perlu diperdebatkan.³⁶

Kedua, teks-teks agama saling bertentangan dan berbeda dan merupakan sumber atau prinsip hukum yang tidak tegas terhadap suatu permasalahan hukum. Sementara kepedulian terhadap kemaslahatan merupakan masalah nyata dalam dirinya yang tidak diperselisihkan, karena ia merupakan sebab kesepakatan yang lebih patut diikuti. Allah berfirman:”dan berpegang teguhlah pada tali Allah secara keseluruhan, dan jangan berpecah belah”, (QS 3:103) dan “dan orang-orang yang telah memecah-mecah dalam agama mereka dan menjadikannya beberapa kelompok, dirimu tidak termasuk mereka dalam apapun”(QS 6:159).³⁷

³⁵ Najm al-Din al-Tufi, *Sharh Arbain*, 141

³⁶ Najm al-Din al-Tufi, *Sharh Arbain*, 141

³⁷ Menurut al-Tufi pertikaian tersebut begitu dahsyatnya. Menurutnya, Para pengikut malik menguasai wilayah barat (Afrika Utara), dan para pengikut Abu Hanifah di timur (Mesir), sehingga tidak ada dua mazhab yang bisa hidup damai satu dengan yang lain kecuali dalam suatu keadaan tertentu. Bahkan ketika seorang pengikut Hanafi memasuki wilayah yang dikuasai pengikut Hanbali di jilid, mereka membunuhnya, menjarah harta bendanya sebagai harta rampasan dan menganggapnya sebagai orang-orang kafir. Bahkan ada sebuah masjid milik para pengikut al-Syafi’i yang berada di salah satu kota Hanafiyah di Transoxiana dikatakan sebagai gereja. Wali kota di Hanafiyah yang setiap kali keluar menjalankan solat subuh dan melewati masjid pengikut al-Syafi’i, mengatakan: “apakah kini saatnya menutup gereja?” dia selalu melakukan hal ini sehingga pada suatu pagi, ketika pintu masjid tersebut dilumuri dengan lumpur dan tanah liat yang sangat memuaskan hati wali kota tersebut. Lihat, Najm al-Din al-Tufi, *Sharh Arbain*, 139

Ketiga, terdapat kontradiksi-kontradiksi sesama hadis-hadis Nabi di satu sisi, dan kontradiksi antara hadis Nabi dan al-Qur'an di sisi lain. Kontradiksi ini, bisa jadi dalam periwayatan atau bunyi teks (*ta'arud al-riwāyah wa al-nusūs*). Kontradiksi itu misalnya berkaitan dengan sabda Nabi SAW kepada para sahabatnya ketika selesai melakukan perang ahzab:³⁸

عن عبد الله ، قال: نادى فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم انصرف من الأحزاب : « ألا يصلين أحد الظهر إلا في بني قريظة. قال: فتخوف ناس قوت الوقت، فصلوا دون قريظة، وقال الآخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن فاتنا الوقت. فما عنف واحدا من الفريقين. قال الإسماعيلي: كذا في كتابي: الظهر. قلت: رواه مسلم في الصحيح

Dari Abdullah dia berkata: pada dipanggil oleh Rasulullah SAW setelah selesai perang ahzab: janganlah salah satu kalian salat duhur kecuali di wilayah Bani Quraidah”, Abdullah berkata: sebagian sahabat mematuhi perintah Nabi untuk tidak salat kecuali setelah tiba di Bani Quraidah, tetapi sebagian yang lain melakukan salat asar sebelum sampai di Bani Quraidah. (HR. Muslim)³⁹

Keempat, kontradiksi kontradiksi yang terlihat dalam hadis Nabi (teks) merupakan salah satu pemicu ketidak sepakatan dikalangan para ahli hukum.⁴⁰

Kelima, para pengikut mazhab-mazhab hukum yang berbeda telah memalsukan hadis-hadis yang bersifat sektarian untuk mendukung kelompoknya dan mendiskreditkan kelompok lain, yang dinisbatkan kepada Nabi.

Keenam, bahwa peperangan, pertikaian, dan saling benci di kalangan mazhab hukum, serta pemalsuan hadi-hadis sektarian, disebabkan oleh persaingan dalam memberikan keunggulan pada makna harfiah dari teks-teks diatas perlindungan terhadap kemaslahatan manusia.

Berdasarkan keenam sebab inilah, maka al-Tufi meyakini bahwa kemaslahatan umum merupakan sumber hukum pertama yang harus diperjuangkan, karena merupakan sumber hukum yang tidak

³⁸ Ini adalah peperangan antara kaum muslimin dan persekutuan quraisy dan sekutu-sekutunya di sekitar madinah pada 5 H.

³⁹ Najm al-Din al-Tufi, Syarh Arbain, 143

⁴⁰ Sebagian orang menyangka Umar Bin Khattab penyebab semua ini, karena ketika para sahabat meminta izin kepadanya untuk menuliskan sunnah pada saat itu, ia menolak permintaan tersebut. Ia berkata: “saya tidak menulis apapun selain al-Qur'an”, meskipun ia mengetahui bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda: “tuliskan untuk Abu Syah Khutbahu pada saat haji wada'”, “simpanlah ilmu dan tulisan”. Orang-orang itu mengatakan seandainya Umar membiarkan setiap sahabat untuk menulis apapun yang diriwayatkan Nabi, niscaya sunnah dapat direkam secara akurat. Najm al-Din al-Tufi, *Sharh Arbain*, 143

diperselisihkan. Sementara sumber hukum lain masih diperselisihkan, baik dari segi wurud maupun dalalahnya

D. Hasil Penelitian

1. kontradiksi Pendapat Imam Shafi'i dengan Maslahat

kalau kita mau mengkaji ulang pendapat imam Shafi'i tentang masa '*iddah muṭallaqah*' yang terputus haidnya sebelum umur monopous, mereka berpendapat:

Barang siapa yang haidnya terputus karena beberapa sebab, seperti menyusui, nifas, atau sakit maka dia wajib sabar menunggu keluarnya darah haid kemudian ber'*iddah* dengan aqra' atau hingga berumur (*ya'is*) kemudian ber'*iddah* dengan bulan, lamanya masa penantian tidak boleh dipedulikan. Dan apabila haidnya terputus bukan karena suatu sebab yang diketahui maka hukumnya sama dengan haid yang terputus karena suatu sebab, ini adalah *qaul jadid*.⁴¹

Pendapat diatas tidak mencerminkan karakteristik hukum Islam, yang asas utamanya adalah terletak kepada kemaslahatan bagi pelaksana hukum. Apabila mukallaf melaksanakan hukum yang dicetuskan oleh imam Shafi'i ini, maka dalam hal ini adalah sepasang suami istri.

Seperti yang telah kita ketahui bahwasanya wanita yang ditalak oleh suaminya maka dia haram untuk menerima lamaran dari orang lain, lebih-lebih apabila hingga menikah dengan orang lain selama masa '*iddah*' mereka akan menemukan *mudorot* (bahaya) yang akan menimpa mereka, belum selesai. Karena ada firman Allah:

وَلَا تَعْرَمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابَ أَجَلَهُ

Dan janganlah kamu ber'*azam* (bertetap hati) untk berakad nikah sebelum habis '*iddahnya*'.⁴²

Apabila menikah maka perkawinan tersebut *bātil*. Sebab perempuan tersebut tidak boleh menikah untuk menjaga hak suami yang pertama. Dan perkawinan itu harus dibatalkan.⁴³

⁴¹Akan tetapi imam Shafi'i didalam *qaul qadimnya* berpendapat bahwasanya wanita tersebut wajib menunggu sampai Sembilan bulan yaitu kebiasaan wanita hamil, kemudian ber'*iddah* tiga bulan, jadi kalau dijumlah semuanya adalah satu tahun sempurna. Pendapat ini senada dengan pendapatnya imam malik dan ahmad. Dalam suatu keterangan dijelaskan bahwa imam Shafi'i didalam qaul qadimnya berpendapat bahwasanya wanita tersebut wajib menunggu empat tahun yaitu dengan mempertimbangkan paling lamanya hamil. lihat Sulaiman al-Bujairimi, *Tuhfah al-Habīb* (t.tp: Dar al-Ma'rifah, t.t) 1:3001

⁴² QS. Al-Baqarah :235

Imam Shafi'i tetap bersikukuh bahwasanya perempuan *muṭallaqah* yang terputus haidnya sebelum umur monopous, '*iddahnya* tetap memakai *aqra*', apabila haidnya tidak keluar maka dia harus menunggunya sampai umur monopous dan masih dibebani dengan '*iddah* selama tiga bulan layaknya perempuan yang sudah monopous.

Dampak buruk dari pendapat imam Shafi'i ini adalah *muṭallaqah* harus menunggu dan menahan dirinya untuk tidak menikah dengan laki-laki lain hingga umur monopous. Keputusan ini bertentangan dengan fitrah⁴⁴ penciptaan manusia. Karena manusia diciptakan untuk berpasangan dan tidak dilarang untuk menikah, karena kalau manusia dilarang oleh hukum untuk menikah dengan lawan jenisnya maka jiwa manusia tersebut akan terus berontak dan akan membuat solusi-solusi yang bertentangan dengan shari'at Islam, seperti berzina, onani dll.

Menurut sejumlah literatur, perempuan bisa bertahan tidak berhubungan seks empat sampai enam bulan. Para ulama mazhab Ahmad bin Hambal mengatakan bahwa batas maksimal perempuan bertahan tidak berhubungan seks adalah empat bulan. Dengan demikian, jika tidak ada halangan serius, minimal setiap empat bulan sekali hubungan seks harus dilakukan. Sementara menurut riwayat lain yaitu dari Umar bin Khathab, batas maksimal perempuan bertahan tidak berhubungan seks adalah enam bulan. Ceritanya begini: suatu ketika terpikir oleh khalifah tentang nasib perempuan-perempuan yang ditinggal suaminya dinas ke luar kota sebagai tentara. Lalu khalifah melakukan jajak pendapat kepada mereka (para istri tentara) termasuk putrinya sendiri Siti Hafshah. Dari pengakuan mereka diketahui bahwa rata-rata daya tahan kaum istri berkisar empat sampai enam bulan. Berdasarkan itulah maka khalifah Umar menetapkan jangka waktu enam bulan sebagai batas maksimal masa tugas tentara yang memaksanya terpisah dari istrinya.⁴⁵

Selain daripada itu, *muṭallaqah* tidak diperbolehkan keluar rumah hingga umur monopous, padahal dia statusnya sebagai manusia biasa pasti akan mengalami kejenuhan disaat terus menerus ada di dalam

⁴³ Muhammad Isna Wahyudi, *Fiqh 'iddah "Klasik dan Kontemporer"* (Yogyakarta: LKiS, 2009), 104

⁴⁴ Elastisitas, moderat, dan kesesuaian Islam dengan fitrah manusia adalah bentuk konkret kebenaran Islam sebagai sebuah aturan universal yang bisa dipakai kapan saja, di mana saja, dan dalam kondisi apa saja. *Shari'at* Islam tidak akan pernah basi sepanjang waktu dan tidak akan usang sepanjang masa. Islam adalah ajaran yang sumbernya dari Tuhan, salihun li kulli zaman wa makan. Zaenuddin Mansyur, "*Pembaruan Maslahat dalam Maqasid al-Syari'ah: Telaah Humanistis dalam al-Kulliyat al-Khamsah*" *Ulumuna*, 16 (1) (Juni, 2012), 72

⁴⁵ <http://www.kompasiana.com/> (Agustus, 2016)

rumah dan sekitarnya, *muṭallaqah* juga butuh refreasing untuk menghilangkan kejenuhannya yang mana dia hidup tanpa pasangan disaat masa '*iddah* tersebut.

Selain mudorot ini terjadi pada *muṭallaqah*, hal ini juga terjadi pada pihak suami, yang mana sudah diketahui bahwasanya suami wajib memberi nafkah *muṭallaqah* selama masa '*iddah*. Kalau dikontekskan dalam permasalahan ini maka suami wajib memberi nafkah hingga *muṭallaqah* berumur monopous dan ber' '*iddah* selama tiga bulan, padahal dia sudah tidak ada kemauan lagi bersama mantan istrinya dan tidak lagi bisa menikmati keindahan bersama istrinya.

Selanjutnya, dalam kasus talak *raj'i*. Sebenarnya misi utama al-qur'an melembagakan '*iddah* dalam kasus talak *raj'i* adalah untuk mendorong kedua belah pihak yang bercerai untuk berdamai dan bersatu kembali. '*iddah* dalam hal ini dapat memberikan kesempatan bagi kedua belah pihak yang bercerai untuk saling intropeksi diri dan memutuskan untuk bersatu kembali atau tetap berpisah. Kewajiban suami untuk memberikan *mut'ah* bagi istri yang dicerai selama masa '*iddah* dan kewajiban istri untuk tetap tinggal serumah dengan suami secara jelas dimaksudkan agar kedua belah pihak bersatu kembali.

Meskipun demikian, tujuan tesebut tampaknya sulit untuk diwujudkan karena selama in '*iddah* hanya mengikat bagi perempuan dan tidak pada laki-laki, sehingga laki-laki dapat saja menikah lagi dengan perempuan lain tanpa harus menunggu masa '*iddahnya* istri selesai.

Secara otomatis keputusan yang diputuskan oleh imam Shafi'i adalah pembebanan hukum kepada mukallaf dengan *taklif* yang tidak dikuasai oleh seorang mukallaf (*taklifū mā lā yuṭāqu*), padahal *shāri'* (Allah) tidak akan membebani hambanya dengan beban yang memang tidak dikuasai oleh hambanya.

Didalam ilmu ushul fiqh salah satu persyaratan *mahkūm fih* adalah harus mungkin untuk dilaksanakan atau ditinggalkan, terkait dengan hal ini ada beberapa syarat yang salah satunya adalah, tidaklah sah suatu tuntutan yang dinyatakan mustahil untuk dikerjakan atau ditinggalkan berdasarkan kesepakatan jumhur ulama', baik berdasarkan zatnya ataupun kemustahilan itu dilihat dari luar zat-nya. contoh yang mustahil berdasarkan zatnya sendiri adalah berkumpulnya antara perintah dan larangan dalam suatu tuntutan dan dalam waktu yang bersamaan. Sedangkan contoh kemustahilan yang berdasarkan dari luar dzatnya adalah suatu yang bisa digambarkan secara akal, namun menurut kebiasaan tidak mungkin dilakukan, misalnya menyuruh manusia terbang

tanpa sayap, atau mengangkat gunung, dan lain-lain.⁴⁶ Berdasarkan paparan di atas bahwasanya pendapat imam Shafi'i tentang masa 'iddah dalam kasus tersebut adalah keputusan hukum yang bertentangan dengan maslahat.

2. Menyikapi kontradiksi Ayat Talak dan Maslahat Perspektif Maslahat Najm al-Dīn al-Tūfi dalam

Kalau konsep al-Tufi tersebut diterapkan pada masalah ini, maka masalah *muṭallaqah* yang terputus haidnya sebelum umur monopous bisa diposisikan sebagai *mukhaṣṣis* bagi keumuman lafad *muṭallaqah* yang ada pada surat al-Baqarah :228. Lafad ⁴⁷المطلقات pada surat al-Baqarah :228 mengandung pengertian bahwasanya semua wanita yang ditalak suaminya baik yang masih haid, monopous, anak kecil, dan wanita yang terputus haidnya sebelum umur monopous wajib menjalani masa 'iddah selama tiga *Qurū'*.

Apabila konsep maslahat al-Tūfi tersebut penulis terapkan pada ayat talak yang digunakan imam Shafi'i di dalam merumuskan hukum tentang masa 'iddah *muṭallaqah* yang terputus haidnya sebelum umur monopous, maka bisa diketahui bahwasanya yang menyebabkan pertentangan antara maslahat dan ayat talak tersebut adalah kesalahan imam Shafi'i dalam beristidlal dengan ayat tersebut, imam Shafi'i mengkontekskan dalil kepada selain tempatnya dan pemahaman imam Shafi'i yang begitu leterlek terhadap ayat tersebut menyebabkan konflik antara nas dan maslahat.

Padahal seharusnya tidak demikian, nas dan maslahat akan selalu sejajar dan bergandengan, dimanapun ada nas maka disanalah akan ditemukan maslahat dan di manapun ada maslahat maka sesungguhnya itu adalah kehendak dari nas. Dengan demikian dapat dipahami bahwasanya tidak ada pertentangan antara ayat talak dan maslahat apabila ayat tersebut dikontekskan sesuai dengan semangat ayat tersebut diturunkan

3. Masa 'iddah *Muṭallaqah* yang Terputus Haidnya sebelum Umur Monopous perspektif maslahat al-Tūfi

⁴⁶ Rachmat Shafi'i, *Ilmu Ushul Fiqh* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 321

⁴⁷ Lafad al-mutallaqat Termasuk lafad am karena lafad tersebut adalah lafad yang didahului oleh al. Muhammad Sulaiman Abdullah al-Asyqar, *al-Wāḍiḥ fī Usūl al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Salam, 2004), 187

Kalau konsep al-Tufi tersebut diterapkan pada masalah ini, maka masalah *muṭallaqah* yang terputus haidnya sebelum umur monopous bisa diposisikan sebagai *mukhaṣṣis* bagi keumuman lafad *muṭallaqah* yang ada pada surat al-Baqarah :228. Lafad ⁴⁸المطلقات pada surat al-Baqarah :228 mengandung pengertian bahwaasanya semua wanita yang ditalak suaminya baik yang masih haid, monopous, anak kecil, dan wanita yang terputus haidnya sebelum umur monopous wajib menjalani masa ‘*iddah* selama tiga *Qurū*’.

Dengan menggunakan konsep maslahat al-Tūfi maka pemahamannya menjadi, semua wanita yang ditalak suaminya wajib menjalankan masa ‘*iddah* selama tiga *qurū*’ kecuali *muṭallaqah* yang terputus haidnya sebelum mencapai umur monopous.

Untuk menentukan masa ‘*iddah*nya maka dibutuhkan penelitian terhadap masa ‘*iddah* tiga *qurū*’. Penentuan tiga *qurū*’ adalah hukum yang kebanyakan pertimbangannya memakai pertimbangan *ta’abbudi*, karena kalau tiga *qurū*’ bertujuan untuk mengetahui kebersihan rahim maka hal itu bisa diketahui pada masa haid yang pertama.

Sedangkan pertimbangan yang dipakai al-shafi’i didalam *qaul qadīm*nya adalah pertimbangan bersihnya rahim perempuan dengan cara mengira-ngira dengan membatasi waktu sembilan bulan ditambah tiga bulan yaitu satu tahun.

jadi bisa diketahui bahwasanya imam Shafi’i dalam *qaul qadīm*nya lebih banyak menggunakan pertimbangan akal dan bersihnya rahim dan *qaul jadīd*nya lebih menggunakan terhadap pendekatan tekstual yang ada pada ayat talak. Untuk menentukan masa ‘*iddah* dalam konteks masalah yang diteliti oleh penulis, maka penulis harus menggabungkan pendekatan akal dan tekstual.

Salah satu tujuan dishari’atkannya ‘*iddah* adalah untuk mengetahui bersihnya rahim, oleh karena itu didalam hukum ‘*iddah* masa maksimal yang berlaku yang ditetapkan langsung oleh *shāri*’ adalah sampai lahirnya kandungan. Sementara masa tiga kali sucian adalah masa yang langsung ditetapkan oleh *shāri*’ yang akal masih belum bisa menjangkau tujuannya.

Akan tetapi apabila masa tiga kali sucian dihitung dengan menggunakan bulan, maka normalnya adalah tiga bulan. Hal ini sama dengan masa ‘*iddah* wanita yang monopous dan anak yang masih belum pernah haid. Ini dikarenakan karena kedua perempuan ini sudah tidak lagi

⁴⁸ Lafad al-mutallaqat Termasuk lafad am karena lafad tersebut adalah lafad yang didahului oleh al. Muhammad Sulaiman Abdullah al-Asyqar, *al-Wadīh fī Usul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Salam, 2004), 187

keluar darah haid. Oleh karena itu tiga bulan adalah sebagai ganti dari tiga kali suci.

Dengan menggunakan pertimbangan yang sudah dipaparkan maka masa *'iddah muṭallaqah* yang terputus haidnya sebelum umur monopous adalah tiga bulan. Karena masa ini adalah masa yang ditetapkan oleh Allah sebagai ganti dari masa tiga kali suci bagi perempuan yang sudah tidak lagi keluar haid. Dan pada masa ini, adalah masa yang tidak akan memberatkan terhadap laki-laki dan perempuan.

E. Penutup

1. Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan dalam bab-bab sebelumnya, maka hasil penelitian tentang “Rekonstruksi Masa *Iddah muṭallaqah* yang Terputus Haidnya Sebelum Umur Monopous dalam mazhab Syafi’i Perspektif Maslahat Najm al-Dīn al-Tūfi” dapat disimpulkan sebagaimana berikut:

- a. Pendapat mazhab shafi’i tentang masa *iddah muṭallaqah* yang terputus haidnya sebelum umur monopous yaitu “*muṭallaqah* wajib menjalani masa *iddah* dengan tiga kali suci dengan konsekwensi apabila haidnya tidak keluar maka dia wajib menunggu hingga umur monopous dan ber’*iddah* selama tiga bulan,” merupakan pendapat yang bertentangan dengan maslahat. Karena keputusan tersebut merugikan terhadap pihak laki-laki maupun pihak perempuan, yaitu pihak laki-laki wajib member nafkah kepada *mu’taddah* dengan jangka waktu yang sangat lama, sedangkan pihak perempuan wajib menunggu habisnya masa *'iddah* hingga umur monopous dan tidak boleh menikah dengan laki-laki lain.
- b. Untuk menyikapi masalah pertentangan maslahat dan ayat talak yang digunakan oleh mazhab shafi’i maka penulis menggunakan konsep maslahat al-Tūfi dengan cara memposisikan kasus tersebut sebagai *mukhaṣṣiṣ* bagi keumuman ayat talak. Hal ini sudah wajar dan diketahui oleh para *usūliyyin*. Konsep ini adalah yang dikenal dengan istilah *takhṣiṣ al-naṣ bi al-maṣlahah*.
- c. Selanjutnya untuk menentukan masa *'iddah* yang bagi *muṭallaqah* tersebut maka harus menggabungkan antara dali *naqli* dan hikmah dishari’atkannya talaq bagi perempuan. Dengan menggunakan pertimbangan yang sudah dipaparkan maka masa *iddah muṭallaqah* yang terputus haidnya sebelum umur monopous adalah tiga bulan. Karena masa ini adalah sebagai ganti dari masa tiga kali suci bagi perempuan yang sudah tidak lagi keluar haid, karena kebiasaannya lama wanita yang mengalami tiga kali suci yaitu tiga bulan Dan pada masa ini,

adalah masa yang tidak akan memberatkan terhadap laki-laki dan perempuan.

2. Saran-Saran

- a. Bagi praktisi hukum Islam hendaklah mempertimbangkan masalahat didalam memutuskan hukum Islam agar hukum Islam sesuai dengan visi dan misi nabi Muhammad dalam menyampaikan ajaran Islam. Dan jangan sembarangan dalam menetapkan hukum dengan menggunakan konsep masalahat agar tidak terjebak dalam liberalisasi hukum Islam.
- b. Bagi para mahasiswa hendaklah mendalami hukum islam dengan sedalam-dalamnya agar hukum islam yang muncul dari pikiran mereka adalah hukum islam yang sesuai dengan al-Qur'an dan al-Hadis dan sesuai dengan masa dan tempat hukum tersebut.
- c. Bagi para suami hendaknya jangan gegabah dalam menceraikan istri, karena perceraian adalah suatu perbuatan halal yang sangat dibenci oleh allah dan perceraian adalah solusi akhir dalam menyikapi konflik dalam keluarga, kalau masih ada solusi yang lebih baik daripada cerai maka hendaklah mereka berdua memilih solusi tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

Amin , al-syinkiti Muhammad, tt. *Adwa' al-Bayan*,t.tp : dar alam al-kutub.

Abd al-Bāqi, Muḥammad Fuad ṣ,2002. *Al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfāz al-Qur'ān*, cet. I, Libanon: Dār.

Al-Ma'rifah, 'Ābidīn, Ibn, 1987. *Radd al-Mukhtār 'alā ad-Dur al-Mukhtār: Ḥāsyiyah Ibn 'Ābidīn*, cet. III, Bayrūt: Dār Iḥyā' at-Turās al-'Arabiy.

al-Amiri, Abdullah. M.al-Husein, 2004. *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam : Pemikiran Najm al-Din al-Ṭūfi*, terj. Abdul Basir . Jakarta: Gaya Media Pratama.

Al-Anshori, Abi Yahya Zakariya, 1994. *Fathu al-Wahab*, Libanon: Dar al-Fikr.

Asyur, Muhammad Thohir bin, 1999 *Maqāṣid Al-Syari'ah al-Islamiyyah*, Malaysia: Dar al-Fajr.

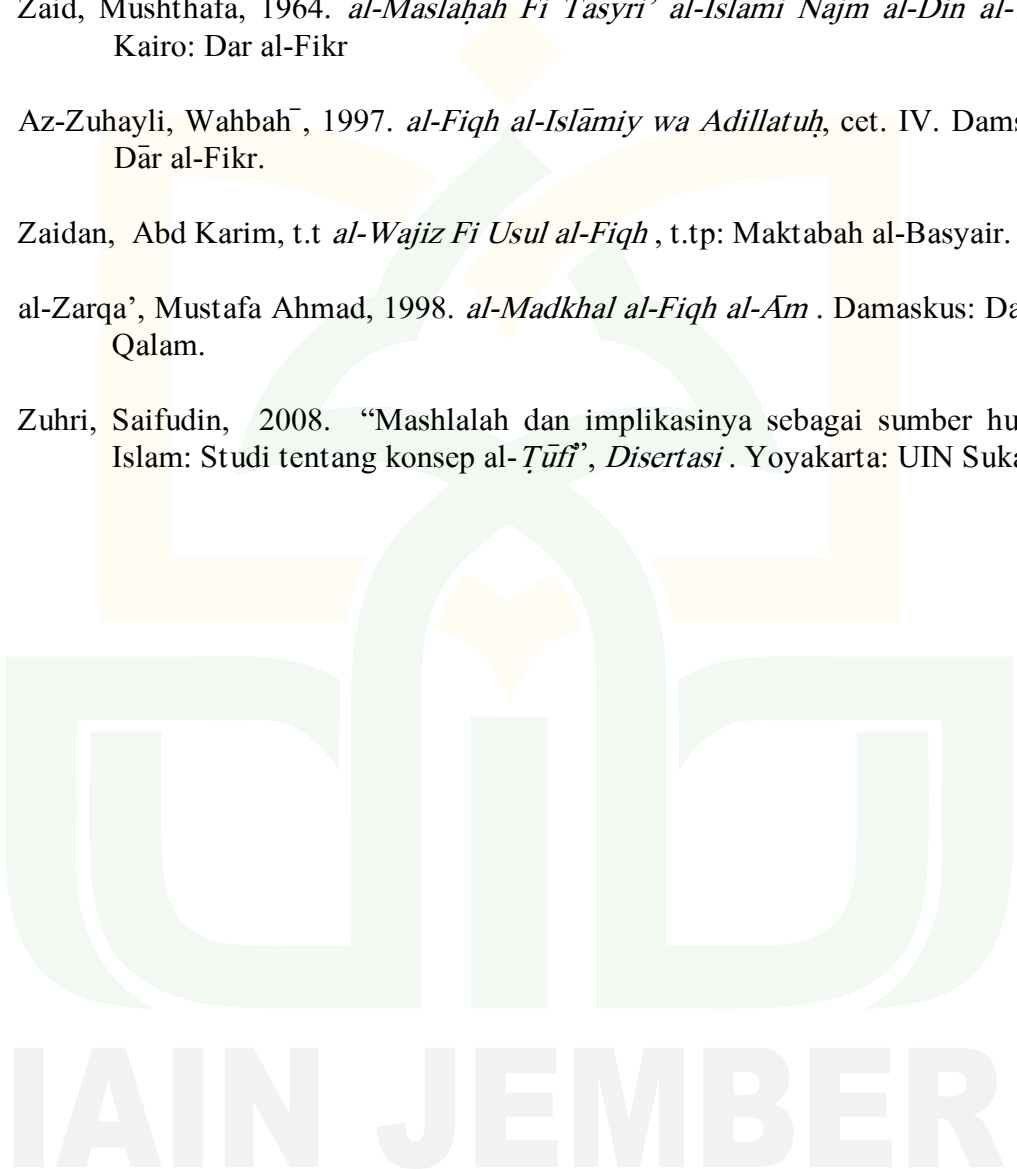
Al-Amidi, Saifuddin, 1996. *al-Ahkam Fi Uṣūl al-Ahkām al-Amidi* ,Beirut: Dar al-Fikr.

Abiding, Muhammad amin, 1995. *Rad al-Mukhtar*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Ansari, 2001. *Asna al-Matalib* . Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.

- Al-Asqalani, Ibnu Hajar, t.t. *Bulug al-Maram* . t.tp: Dar al-Am'rifah.
- Al-Asqalani, Ibnu Hajar, 1964. *Talkhis al-Haibar* , t.tp: al-Madinah al-Munawwarah.
- Abd al-Bar, Ibnu, 2002. *al-Istizkar* . Beirut: Dar al Kutub al Ilmiah.
- Al-Abadi, t.t. *Aun al-Ma'bud* . Beirut: Dar al-Fikr.
- Al Ajami, Sibtu Ibnu, t.t. *al-Taudih*, t.tp: Dar al- Kutub al-Ilmiah.
- Aibak, Kutubuddin, 2008. *Metodologi Pembaruan Hukum Islam* . Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Al-Asyqar, Muhammad Sulaiman Abdullah, 2004. *al-Wadih fi Usul al-Fiqh* . Kairo: Dar al-Salam.
- Al-Asyqar, Umar Sulaiman, 1982. *Tarikh al-Fiqh al-Islami* . Kuwait: Maktabah al-Falah.
- al-Ṭūfi, Najm al-Din, 1988. *Syarh Mukhtaṣār al-Rauḍah*. Beirut: al-Risalah
- al-Ṭūfi, Najm al-Din, 2002. *al-Isyārat al-Ilahiyah*. Kairo: al-Faruq al-Hadisah.
- al-Ṭūfi, Najm al-Din, t.t. *al-Sa'aqat al-Gadabiyyah ala Munkir al-Arabiyyah*. Riyad: Maktabah al-Abikan.
- al-Ṭūfi, Najm- al-Din, 1999. *Al-Intisyārat Al-Islamiyyah Fi Kasyf Syibhi Al-Naṣrāniyyah* . Riyadh: Maktabah al-Abikhan.
- Ubbadi, Abdullah Bin Said Muhammad, 1388. *Idah al-Qawaid al-Fiqhiyyah*. t.tp: Matba'ah Madani.
- Al-San'ani, al-Amir, t.t. *Muṣannaf Abdu al-Razzaq al-San'ani* . Bairut: Dar al-Fikr,
- Al-Sayuti, t.t. *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an* . Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Suyuti, Jalal, t.t. *Tafsir al-Jalalain* . Beirut: dar al-kutub al-ilmiah.
- Al-Shabuniy, Muhammad Ali *Rawaiu al-Bayan, Tafsiru Ayati al-Ahkam Min al-Quran*, juz 01
- Syukron, Ahmad, 2011. *Rekonstruksi Hukum Islam: kajian historisatas urgensi pelebagaan wakaf produktif di indonesia*. Jurnal penelitian, 8 (2).

- Wahyudi, Muhammad Isna, 2009. *Fiqh Iddah “Klasik dan Kontemporer”*. Yogyakarta: LkiS.
- Yasin, Samirah Abdul Mu’thi, 2007. *Ahkam al-Iddah Fi Fiqh al-Islami*, Tesis, Jami’ah Islamiah.
- Zaid, Mushthafa, 1964. *al-Maslahah Fi Tasyri’ al-Islami Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, Kairo: Dar al-Fikr
- Az-Zuhayli, Wahbah, 1997. *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh*, cet. IV. Damsyiq: Dār al-Fikr.
- Zaidan, Abd Karim, t.t *al-Wajiz Fi Usul al-Fiqh*, t.tp: Maktabah al-Basyair.
- al-Zarqa’, Mustafa Ahmad, 1998. *al-Madkhal al-Fiqh al-Ām*. Damaskus: Dar al-Qalam.
- Zuhri, Saifudin, 2008. “Mashlalah dan implikasinya sebagai sumber hukum Islam: Studi tentang konsep al-Ṭūfī”, *Disertasi*. Yoyakarta: UIN Suka.



KATA PENGANTAR

Segala puji syukur senantiasa dipanjatkan kehadirat Allah SWT atas karunia dan limpahan nikmat-nya sehingga tesis dengan judul “Rekonstruksi Pendapat Imam Shafi’i tentang Masa *‘iddah Muṭallaqah* yang Terputus Haidnya Sebelum Umur Monopous Perpektif Maslahat Najm al-Dīn al-Tūfi” ini dapat terselesaikan. Sholawat dan salam senantiasa tercurahkan kepada baginda Rasulullah Muhammad SAW yang telah menuntun umatnya menuju agama yang penuh dengan ilmu.

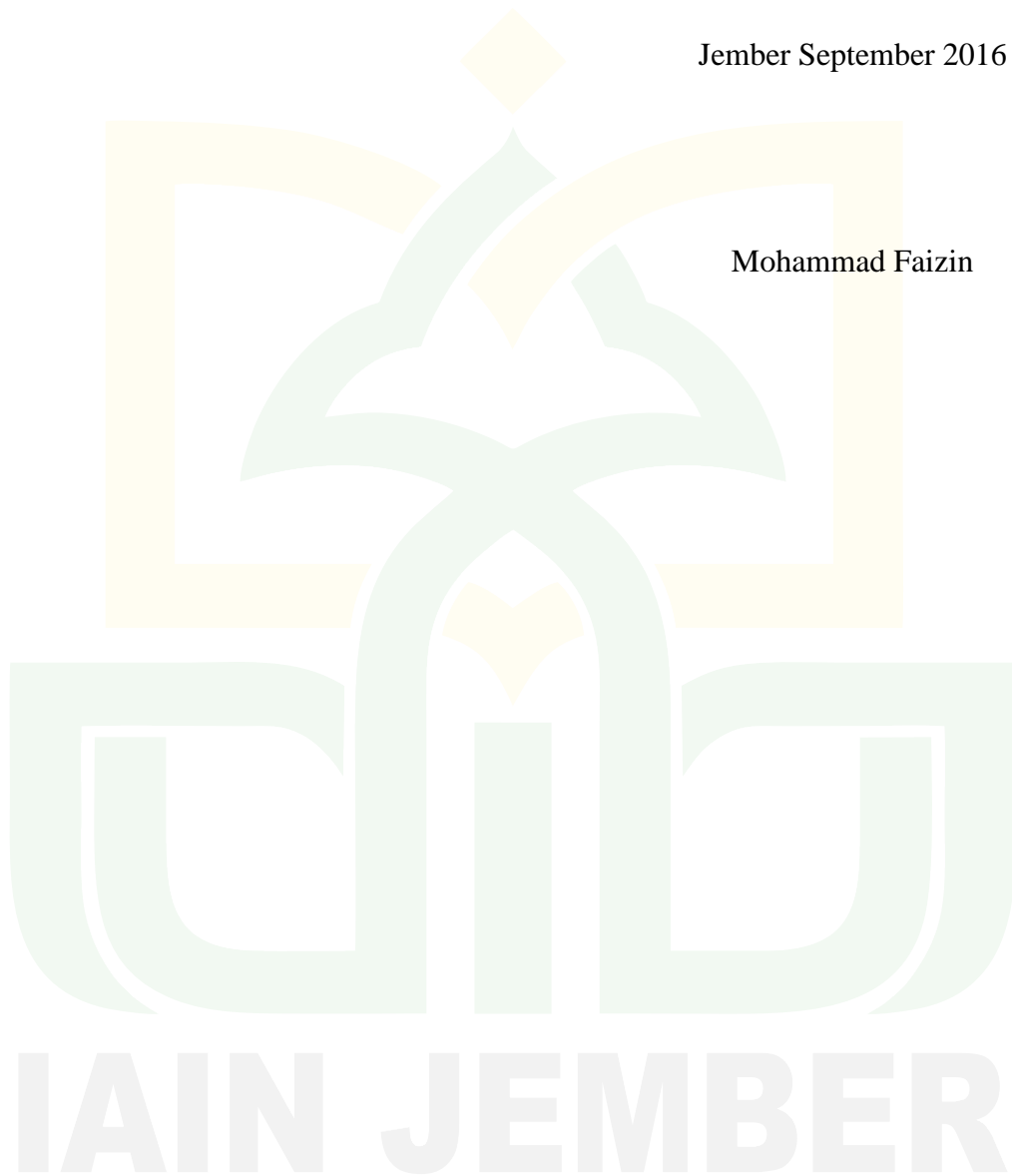
Keberhasilan penulisan tesis ini tidak terlepas dari bantuan yang diberikan berbagai pihak, yang secara intensif sehingga membawa penulis kepada suatu pengalaman dan pengetahuan baru dalam menyusun sebuah karya ilmiah. Oleh karena itu patut diucapkan terima kasih teriring do’a *jazakumullah ahsanal jaza’* kepada mereka yang telah banyak membantu, membimbing dan memberikan dukungan demi penulisan tesis ini.

1. Prof. Dr. H. Babun Suharto, SE., MM. selaku Rektor Institut Agama Islam Negeri Jember yang telah memberikan ijin dan bimbingan yang bermanfaat.
2. Prof. Dr. H. Miftah Arifin, M.Ag. selaku direktur pascasarjana IAIN Jember.
3. Dr. H. Ubaidillah, M.Ag selaku ketua jurusan hukum keluarga pascasarjana IAIN Jember.
4. Dr. Rafid Abbas, M.A. selaku dosen pembimbing yang telah banyak memberikan bimbingan dalam penyelesaian tesis ini.
5. Dr. Abdullah, S. Ag. M. HI. selaku dosen pembimbing yang telah banyak memberikan bimbingan dalam penyelesaian tesis ini
6. Segenap dosen dan karyawan pascasarjana IAIN Jember yang telah ikut berpartisipasi dalam tesis ini
7. Teman-teman seperjuangan di pascasarjana IAIN Jember yang senantiasa memberikan motivasi dan dukungan hingga terselesaikannya tesis ini

Semoga penyusunan tesis ini dapat bermanfaat bagi penulis pada khususnya dan pembaca pada umumnya.

Jember September 2016

Mohammad Faizin



PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Mohammad Faizin

NIM : 0839114013

Program : Magister

Institusi : Pascasarjana IAIN Jember

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Jember

Saya yang menyatakan



Mohammad Faizin
NIM: 0839114013

MOTTO

المصلحة هي الغاية المقصودة في تشريع الحكم

**“MASLAHAT ADALAH PUNCAKTUJUAN DARI PENSYARIATAN
HUKUM”**

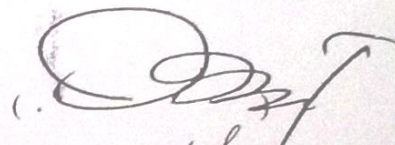
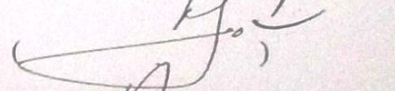
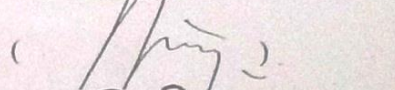
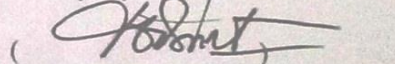


LEMBAR PENGESAHAN

TESIS YANG BERJUDUL "Rekonstruksi Pendapat Imam Shafi'i tentang Masa 'Iddah Mutallaqah yang Terputus Haidnya Sebelum Umur Monopous Perspektif Najm al-Din al-Tufi" yang ditulis oleh MOHAMMAD FAIZIN, ini telah dipertahankan di depan dewan penguji tesis program pascasarjana IAIN Jember pada tanggal 29 Desember 2016 dan diterima sebagai salah satu persyaratan untuk memperoleh gelar Magister Hukum (M.H)

DEWAN PENGUJI

Ketua Penguji : Dr. Ishaq, M.Ag
Penguji Utama : Dr. H. Manshur, MM
Pembimbing/Penguji I: Dr. Rafid Abbas, MA
Pembimbing/Penguji II: Dr. Abdullah, M.H.I

()
()
()
()

JEMBER 8 JANUARI 2017

MENGESAHKAN

Pascasarjana IAIN Jember

Direktur



Prof. Dr. H. Miftah Arifin, M.Ag.

NIP. 19750103 199903 1 001

PERSEMBAHAN

Karya ini saya persembahkan untuk orang yang memberikan jasa, bimbingan, dan arahan untuk mengantarkan hidup kami pada kehidupan yang penuh arti:

1. Kedua orang tua tercinta “Junaidi Mu’thi dan Nasifah Hasan, yang telah membesarkan kami sehingga kami dapat merasakan kehidupan yang sesungguhnya.
2. Semua guru yang telah memberikan kucuran ilmu dan menuntunku ke jalan yang diridoi Allah.
3. Semua sahabat yang telah senantiasa menjadi sahabat sejati dalam suka maupun duka.





KEMENTERIAN AGAMA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI JEMBER
PASCASARJANA

Jl. Matarani No. 01 Mangli, Telp. (0331) 428104 Fax. (0331) 427005 Kode Pos. 68136
website www.iajn-jember.ac.id Email pps.stajibr@gmail.com

PERSETUJUAN

Tesis dengan Judul "**Rekonstruksi Masa Iddah Mutjallaqah yang Terputus Haidnya Sebelum Umur Monopous Dalam Mazhab Syafi'i Perspektif Maslahat Najm al-Din al-Tufi**" yang ditulis oleh **Mohammad Faizin** ini, telah disetujui untuk diuji dan dipertahankan di depan Dewan Penguji Tesis.

Jember, 3 Desember 2016.....

Pembimbing I

Dr. Rafid Abbas, M.A.
NIP 19610514 199803 1 001

Pembimbing II

Dr. Abdullah, S. Ag. M. H.
NIP 19760203 200212 1 003

RIWAYAT HIDUP



Mohammad Faizin lahir di Bondowoso 30 april 1992, putra ke 2 dari tiga bersaudara dari hasil pernikahan bapak Junaidi Mu'thi dan Nasifah Hasan. Menamatkan Sekolah Dasar di SDN Cindogo 2 pada tahun 2004. Kemudian melanjutkan studi di MTs Nurul Ulum dan berhasil lulus pada tahun 2007. Setelah itu melanjutkan sekolah di MANJ program keagamaan dan berhasil menyelesaikan studinya pada tahun 2010. IAI Nurul Jadid dan Ma'had Aly adalah jenjang pendidikan di tingkat perguruan tinggi yang berhasil diselesaikan pada tahun 2014. Karirnya sebagai tenaga pengajar diawali dari lembaga keagamaan yang ada dibawah naungan Pondok Pesantren Nurul Jadid. Sampai sekarang penulis masih aktif sebagai staf pengajar di Ma'had ali Nurul Jadid.

