

**IMPLEMENTASI *TARJIH MAQAŞIDI* TERHADAP IKHTILAF
ULAMA ATAS KETENTUAN IDAH WANITA HAMIL
AKIBAT ZINA**

SKRIPSI



Ahmad Faizzul Haq
NIM : 222102010007

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER
FAKULTAS SYARIAH
DESEMBER 2025**

**IMPLEMENTASI *TARJİH MAQASIDI* TERHADAP IKHTILAF
ULAMA ATAS KETENTUAN IDAH WANITA HAMIL
AKIBAT ZINA**

SKRIPSI

diajukan kepada Universitas Islam Negeri
Kiai Haji Achmad Siddiq Jember
untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh
gelar Sarjana Hukum (S.H.)
Fakultas Syariah
Program Studi Hukum Keluarga



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

Oleh:

Ahmad Faizzul Haq
NIM : 222102010007

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER
FAKULTAS SYARIAH
DESEMBER 2025**

**IMPLEMENTASI *TARJĪH MAQĀSID* TERHADAP IKHTILAF
ULAMA ATAS KETENTUAN IDAH WANITA HAMIL
AKIBAT ZINA**

SKRIPSI

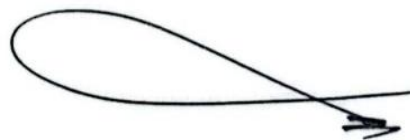
diajukan kepada Universitas Islam Negeri
Kiai Haji Achmad Siddiq Jember
untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh
gelar Sarjana Hukum (S.H.)
Fakultas Syariah
Program Studi Hukum Keluarga

Oleh:

Ahmad Faizzul Haq
NIM : 222102010007

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

Disetujui Pembimbing



Dr. Muhammad Faisol, S.S., M.Ag.
NIP. 197706092008011012

**IMPLEMENTASI *TARJIH MAQASID* TERHADAP IKHTILAF
ULAMA ATAS KETENTUAN IDAH WANITA HAMIL
AKIBAT ZINA**

SKRIPSI

telah diuji dan diterima untuk memenuhi salah satu persyaratan
memperoleh gelar Sarjana Hukum (S.H)
Fakultas Syariah
Jurusan Hukum Islam
Program Studi Hukum Keluarga

Hari : Selasa

Tanggal : 16 Desember 2025

Tim Penguji

Ketua

Sekretaris

Inayatul Anisah, S.Ag., M.Hum.
NIP. 19740329 199803 2 001

H. Rohmad Agus Solihin, S.H.I., M.H.
NIP. 19820822 200910 1 002

Anggota :

1. Prof. Dr. H. Rafid Abbas, M.A.
2. Dr. Muhammad Faisol, S.S., M.Ag.

Menyetujui,
Dekan Fakultas Syariah



Dr. Wildan Hani, M.A.
NIP. 199111072018011004

MOTTO

عَفُّوا تَعَفُّ نِسَاؤُكُمْ فِي الْمَحْرَمِ وَتَحَبُّوا مَا لَا يَلِيقُ بِمُسْلِمٍ
إِنَّ الرِّبَا دَيْنٌ فَإِنْ أَفْرَضْتَهُ كَانَ الْوَفَا مِنْ أَهْلِ بَيْتِكَ فَاعْلَمْ*

Jagalah dirimu, niscaya terjaga wanita-wanitamu dari perbuatan haram.
Dan jauhilah segala yang tak layak bagi seorang muslim.
Sesungguhnya zina adalah hutang, bila engkau melakukannya, maka ketahuilah,
yang akan membayarnya adalah keluargamu sendiri.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

* Taqī al-Dīn al-Tamīmī, *al-Ṭabaqāt al-Saniyah fī Tarājim al-Ḥanafīyyah*, Juz II (Riyadh: Dār al-Rifā'ī, 1979), 183.

PERSEMBAHAN

Skripsi ini dipersembahkan kepada umiku tercinta, Sofi Ratih Kumala serta abah Muhammad Niamullah, yang setiap malam memeluk dengan rangkulan doa. Terima kasih atas kasih sayang yang tak mengenal lelah, atas setiap nasihat yang menumbuhkan iman, atas kerja keras yang diam-diam menjadi sayap bagi setiap langkahku. Keringat dan doamu adalah kalimat paling indah yang kutemukan di hidup ini.

Kepada kakek dan nenek tercinta, yang dengan kesederhanaan mengajarku tentang arti hidup, tentang bagaimana cinta bisa hadir dalam diam, dan tentang ketulusan yang tak perlu banyak kata. Kehangatan kalian adalah rumah yang tak pernah pudar dari ingatan.

Juga kepada bapak, K.H. Achmad Nahrowi, guru yang dengan ketenangan dan ketulusan menuntunku, yang membuka cakrawala pikir dan mengajakku mengarungi samudera ilmu dengan perahu kesabaran dan lentera keikhlasan. Semoga ilmu yang beliau ajarkan menjadi mata air yang tak pernah surut.

Tak lupa kepada saudaraku tersayang, Ahmad Thoriqul Haq, satu-satunya saudara sejiwa, yang selalu menumbuhkan semangat di setiap nafasku. Semoga kelak semua yang kau impikan terwujud, dan kita tetap berjalan bersama apapun rintangannya.

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah Swt., Dzat Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, atas limpahan rahmat, taufik, hidayah, dan inayah-Nya sehingga penulis mampu menyelesaikan skripsi ini dengan baik dan lancar. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad saw., teladan utama yang dengan ajarannya membimbing umat manusia menuju cahaya ilmu, kebenaran, dan akhlak mulia.

Skripsi ini disusun sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Hukum pada Program Studi Hukum Keluarga, Fakultas Syariah, Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, sekaligus menjadi proses akademik dan reflektif yang memberikan banyak pelajaran berharga tentang kesabaran, ketekunan, dan keikhlasan. Penulis menyadari sepenuhnya bahwa penyusunan skripsi ini tidak terlepas dari doa, dukungan, dan bantuan berbagai pihak, sehingga dengan penuh hormat dan rasa syukur yang mendalam, penulis menyampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan yang sebesar-besarnya kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Hepni, S.Ag, M.M. CPEM. selaku Rektor UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember yang menyediakan sarana dan prasarana dalam kegiatan perkuliahan serta penelitian.
2. Bapak Dr. Wildani Hefni, M.A. selaku Dekan Fakultas Syariah UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember yang telah memberikan izin dalam penyusunan skripsi.
3. Ibu Dr. Hj. Busriyanti, M.Ag. selaku Wakil Dekan I Wakil Dekan Bidang Akademik dan Kelembagaan Fakultas Syariah UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.
4. Bapak Sholikul Hadi, S.H., M.H. selaku Ketua Jurusan Hukum Islam Fakultas Syariah UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.
5. Bapak Fathor Rahman, M.Sy. selaku Sekretaris Jurusan Hukum Islam Fakultas Syariah UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.

6. Ibu Inayatul Anisah, S.Ag, M.Hum. selaku Koordinator Program Studi Hukum Keluarga Fakultas Syariah UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.
7. Bapak Abdul Ghofi Dwi Setiawan, M.H. selaku Dosen Pembimbing Akademik, atas bimbingan dan arahan selama ini.
8. Bapak Dr. Muhammad Faisol, S.S., M.Ag. selaku Dosen Pembimbing yang dengan penuh kesabaran, ketelitian, dan ketulusan telah membimbing penulis hingga skripsi ini dapat terselesaikan dengan baik.
9. Tim penguji, atas waktu, perhatian, serta saran berharga yang telah melancarkan ujian dan memperkaya isi penelitian ini.
10. Seluruh dosen, tenaga kependidikan, dan civitas akademika Fakultas Syariah, atas ilmu, pelayanan, dan dedikasi yang telah memberikan warna dalam perjalanan studi penulis.
11. Seluruh ulama yang menjadi rujukan keilmuan, atas khazanah ilmu yang begitu luas dan menuntun penulis memahami kedalaman syariat.
12. Seluruh guru penulis, baik formal maupun non-formal, yang telah mendidik dengan ilmu dan keteladanan moral yang tak ternilai.
13. Teman-teman Program Studi Hukum Keluarga angkatan 2022, Kuliah Kerja Nyata Kolaboratif Posko 052, dan Praktik Kerja Lapangan Pengadilan Agama Jember, atas kebersamaan, dukungan, dan semangat yang selalu hadir dalam setiap langkah perjuangan.
14. Seseorang yang kelak ditakdirkan Allah Swt. menjadi pendamping hidup penulis, meskipun hingga kini belum diketahui siapa dan di mana keberadaannya, penulis menapaki proses ini tanpa kehadiran siapa pun selain doa dan harapan. Karya ini menjadi saksi atas perjalanan yang dilalui dalam kesendirian, dengan keyakinan bahwa jika engkau memang telah ditetapkan, pertemuan itu akan terjadi pada waktu terbaik menurut ketentuan-Nya.

Jember, 11 Oktober 2025

Penulis

ABSTRAK

Ahmad Faizzul Haq, 2025: *Implementasi Tarjīh Maqāṣidī Terhadap Ikhtilaf Ulama Atas Ketentuan Idah Wanita Hamil Akibat Zina.*

Kata kunci: *Tarjīh Maqāṣidī*, Idah Wanita Hamil Akibat Zina, Ikhtilaf Ulama.

Seiring perkembangan hukum Islam, tidak jarang para ulama berbeda pendapat akibat perbedaan metode *istinbāt* dan pemahaman terhadap dalil. Tidak semua persoalan dijelaskan secara eksplisit dalam *naṣ*, sehingga para ulama melakukan ijtihad dengan metode dan cara *istidlāl* yang berbeda. Akibatnya, muncul berbagai ikhtilaf dalam permasalahan-permasalahan fiqh, salah satunya terkait kewajiban idah bagi wanita hamil akibat zina. Ḥanafīyyah dan Shāfi'īyyah berpendapat tidak ada kewajiban idah, sedangkan Mālikīyyah dan Ḥanābilah mewajibkan idah hingga ia melahirkan. Ikhtilaf ini menarik dikaji melalui pendekatan *tarjīh maqāṣidī*, yakni upaya mengunggulkan salah satu dari dua pendapat yang kontradiktif dengan melihat aspek *maqāṣid al-sharī'ah* guna menentukan pendapat yang paling sejalan dengan prinsip kemaslahatan.

Fokus penelitian dalam penelitian ini ada dua hal, yaitu: 1) Bagaimana pendapat para ulama terkait ketentuan idah bagi wanita hamil akibat zina? 2) Bagaimana implementasi *tarjīh maqāṣidī* terhadap ikhtilaf ulama atas ketentuan idah wanita hamil akibat zina?

Tujuan penelitian ini ialah: 1) Untuk mengidentifikasi pendapat dan *istinbāt* para ulama dalam menetapkan hukum idah bagi wanita hamil akibat zina. 2) Untuk mengkaji dan menjelaskan implementasi *tarjīh maqāṣidī* dalam menyikapi ikhtilaf ulama mengenai ketentuan idah bagi wanita hamil akibat zina.

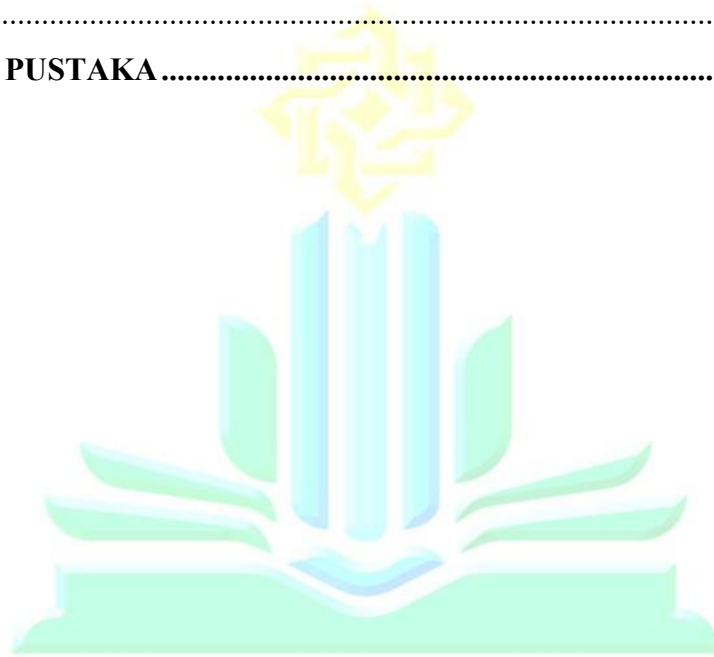
Penelitian ini menggunakan metode penelitian yuridis normatif dengan pendekatan konseptual yang menelaah hukum dari aspek normatif seperti aturan, asas, prinsip, teori, dan doktrin hukum di mana data diperoleh melalui studi pustaka terhadap literatur klasik dan kontemporer dalam bidang fiqh dan *uṣūl al-fiqh*.

Hasil penelitian bermuara pada dua kesimpulan: 1) Ulama terbagi menjadi dua kelompok; Ḥanafīyyah dan Shāfi'īyyah yang tidak mewajibkan idah bagi wanita hamil akibat zina, serta Mālikīyyah dan Ḥanābilah yang mewajibkannya hingga melahirkan. Keduanya memiliki argumentasi dan dalil-dalil yang digunakan sebagai dasar pendapat. 2) Melalui implementasi *tarjīh maqāṣidī* dengan mempertimbangkan tiga aspek, yaitu tingkatan *maqāṣid, dar' al-mafāsid muqaddam 'alā jalb al-maṣalih*, dan *taqdīm maṣlahah 'āmmah 'alā maṣlahah khāṣṣah* diperoleh kesimpulan bahwa pendapat Mālikīyyah dan Ḥanābilah lebih kuat secara *maqāṣid*, karena lebih sesuai dengan tujuan syariat dalam menjaga keteraturan nasab dan mencegah mafsadah yang lebih luas.

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL.....	i
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
LEMBAR PENGESAHAN	iii
MOTTO	iv
PERSEMBAHAN.....	v
KATA PENGANTAR.....	vi
ABSTRAK	viii
DAFTAR ISI.....	ix
DAFTAR TABEL	xi
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Konteks Penelitian	1
B. Fokus Penelitian.....	8
C. Tujuan Penelitian	8
D. Manfaat Penelitian	9
E. Definisi Istilah.....	10
F. Sistematika Penulisan	14
BAB II KAJIAN PUSTAKA.....	17
A. Penelitian Terdahulu	17
B. Kajian Teori	29
BAB III METODE PENELITIAN	61
A. Jenis Penelitian	61
B. Pendekatan Penelitian	61
C. Sumber Bahan Hukum.....	62
D. Teknik Pengumpulan Bahan Hukum.....	64
E. Analisis Bahan Hukum	65
F. Tahap-Tahap Penelitian	65
BAB IV PEMBAHASAN.....	68

A. Pendapat Para Ulama atas Ketentuan Idah Bagi Wanita Hamil Akibat Zina	68
B. Implementasi <i>Tarjīh Maqāṣidī</i> terhadap Ikhtilaf Ulama atas Ketentuan Idah Wanita Hamil Akibat Zina	79
BAB V PENUTUP	88
A. Kesimpulan	88
B. Saran	90
DAFTAR PUSTAKA	91



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

DAFTAR TABEL

Tabel 1.1 Perbandingan Penelitian Terdahulu.....26

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

BAB I

PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Islam merupakan agama yang diturunkan sebagai rahmat bagi seluruh alam.¹ Ajarannya tidak hanya mengatur hubungan spiritual antara manusia dengan Tuhannya, tapi juga mencakup relasi sosial antara sesama manusia bahkan hingga tata kelola kehidupan secara kolektif. Islam tidak hanya hadir sebagai sistem keimanan, tetapi juga sebagai sistem kehidupan yang integral dan sempurna (*shāmil wa kāmīl*).²

Integralitas Islam ini dibangun berdasarkan tiga komponen, yakni akidah, syariat, dan akhlak. Ketiga komponen tersebut saling melengkapi satu sama lain dan menjadi landasan integratif bagi keutuhan ajaran Islam. Akidah berhubungan dengan keyakinan terhadap Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab, para rasul, dan hari akhir.³ Adapun syariat mengatur aspek praktis kehidupan manusia, baik yang berhubungan dengan dirinya sendiri maupun dengan orang lain. Syariat yang erat kaitannya dengan hal-hal bersifat praktis ini meliputi perkataan, perbuatan, transaksi, dan interaksi manusia.⁴ Secara garis besar, hal-hal praktis ini terbagi menjadi dua macam, yaitu ‘*ubūdiyyah*

¹Islam *rahmatan li al-‘alamīn* adalah tafsir dari ayat 107 surat al-Anbiyā’. Secara tekstual ayat tersebut menyebutkan bahwa Nabi Muhammad diutus sebagai rahmat bagi alam semesta. al-Marāghī menafsirkan yang dimaksud ayat itu bukan hanya Nabi Muhammad, tetapi juga al-Qur’an, syariat serta hukum-hukum yang menjadi kompas kehidupan dunia dan akhirat adalah rahmat dan petunjuk bagi umat manusia. Lihat Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Juz XVII (Kairo: al-Ḥalabī, 1946), 78.

² Ismā’il Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Juz VIII (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), 142.

³ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Surabaya: al-Ḥaramayn, 2004), 32.

⁴ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 32.

dan muamalah. *‘Ubūdiyyah* adalah bentuk relasi manusia dengan tuhan yang mencakup salat, puasa, zakat, haji, dan ibadah-ibadah lain. Sedangkan muamalah merupakan interaksi antara manusia satu dengan lainnya baik individual maupun kolektif yang meliputi akad-akad, perjanjian, hingga sanksi-sanksi pidana.

Sementara itu akhlak merupakan sistem nilai dan etika yang menjadi dasar sekaligus tujuan agama. Akhlak menjadi ruh dari pelaksanaan akidah dan syariat karena keduanya tak bermakna tanpa akhlak sebagai pengarah dalam mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya dan sesama manusia. Orang yang mengaku beriman dan melaksanakan syariat tapi tidak berakhlak adalah orang yang tidak menjalankan Islam secara *kāffah*.

Para ulama sepakat bahwa segala tingkah laku manusia diatur oleh syariat sebagaimana disinggung sebelumnya. Namun tak semua perbuatan ini diatur secara eksplisit. Sebagian hukum dijelaskan dengan adanya *nusūṣ* yang ada dalam al-Qur’an dan sunah, sebagian yang lain tidak diatur secara terang-terangan melalui *nusūṣ*, tetapi dalil-dalil syariat memberi tanda dan petunjuk atas hukum kedua ini.⁵ Melalui perantara dalil-dalil serta petunjuk itulah seorang mujtahid mampu untuk memformulasikan hukum. Hukum-hukum yang dihasilkan dari dalil-dalil syar’i melalui proses *istinbāṭ* ini kemudian disebut sebagai fiqh.

⁵ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 11.

Fiqh secara etimologis berarti tahu dan paham akan sesuatu.⁶ Sedangkan secara terminologis fiqh adalah ilmu tentang hukum-hukum syar'i yang bersifat praktis yang diperoleh dari dalil-dalil terperinci (*tafṣīl*).⁷ Al-Mahallī mendefinisikan fiqh sebagai berikut:

وَالْفِقْهُ الَّذِي هُوَ الْجُزْءُ الثَّانِي لَهُ مَعْنَى لُغَوِيٍّ وَهُوَ الْفَهْمُ وَمَعْنَى شَرْعِيٍّ وَهُوَ مَعْرِفَةُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الَّتِي طَرِيقُهَا الْإِجْتِهَادُ كَالْعِلْمِ بِأَنَّ النِّيَّةَ فِي الْوُضُوءِ وَاجِبَةٌ وَأَنَّ الْوِتْرَ مَنْدُوبٌ وَأَنَّ النِّيَّةَ مِنَ اللَّيْلِ شَرْطٌ فِي صَوْمِ رَمَضَانَ وَأَنَّ الزَّكَاةَ وَاجِبَةً فِي مَالِ الصَّيِّ وَغَيْرِ وَاجِبَةٍ فِي الْحُلِيِّ الْمَبَاحِ وَأَنَّ الْقَتْلَ بِمِثْقَلٍ يُوجِبُ الْقِصَاصَ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنْ مَسَائِلِ الْخِلَافِ، بِخِلَافِ مَا لَيْسَ طَرِيقُهُ الْإِجْتِهَادُ، كَالْعِلْمِ بِأَنَّ الصَّلَاةَ الْحَمْسَ وَاجِبَةً، وَأَنَّ الزَّنَا مُحَرَّمٌ، وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنْ الْمَسَائِلِ الْقَطْعِيَّةِ فَلَا يُسَمَّى فِقْهًا⁸

Fiqh sebagai bagian kedua (dari frasa *uṣūl* fiqh) memiliki makna etimologis yaitu paham, dan makna terminologis yaitu pengetahuan atas hukum-hukum *shar'ī* yang metodenya adalah ijtihad, seperti pengetahuan bahwa niat wudlu' adalah wajib, salat witir adalah sunah, niat di malam hari adalah syarat (sah) puasa ramadan, zakat wajib atas harta anak kecil tapi tidak wajib atas perhiasan yang mubah, pembunuhan *mutsaqqal* berimplikasi kepada kewajiban *qisas*, dan lain sebagainya dari permasalahan *khilāf*. Berbeda dengan hukum yang bukan produk ijtihad, seperti pengetahuan bahwa salat lima waktu hukumnya wajib, zina adalah perbuatan haram, dan lain sebagainya dari permasalahan *qaṭ'ī* maka tidak disebut sebagai fiqh.

Oleh karena fiqh adalah hasil ijtihad ulama, maka kebenaran yang dihasilkan bersifat nisbi. Jika ia sampai pada kebenaran dalam memahami teks-teks syariat maka selarasilah antara syariat dan fiqh. Namun apabila ia

⁶ Muḥammad Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Juz XIII (Beirut: Dār Sādir, 1414H), 522.

⁷ Muḥammad Ibn Qāsim al-Ghāzī, *Fath al-Qarīb* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2018), 6.

⁸ Jalāl al-Dīn Muḥammad al-Maḥallī, *Sharḥ al-Waraqāt fī Uṣūl al-Fiqh* (Palestina: Jāmi‘ah al-Quds, 1999), 68-69.

salah dalam memahami teks syariat, maka ijtihadnya tidak keluar dari koridor fiqh walaupun belum tentu bisa disebut sebagai syariat.⁹

Salah satu ciri utama dalam tradisi fiqh adalah adanya ikhtilaf atau perbedaan pendapat. Ikhtilaf terjadi bukan tanpa sebab, menurut Wael Hallaq dalam karyanya *An Introduction to Islamic Law* perbedaan proses penalaran dalam menginterpretasikan teks-teks ilahi dan sunah nabawi yang melahirkan keberagaman pendapat.¹⁰ Hal ini pula yang kemudian menjadi sebab munculnya mazhab-mazhab fiqh yang menjadi puncak kejayaan dan keemasan Islam.¹¹ Beberapa mazhab mengalami pasang surut dalam menghadapi perkembangan Islam. Namun pada akhirnya hanya ada beberapa mazhab yang berhasil bertahan dan diikuti oleh banyak umat muslim, di antaranya adalah mazhab Abū Hanīfah Nu'mān ibn Tsabit (Ḥanafī), mazhab Mālik ibn Anas (Mālikī), mazhab Muhammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī (Shāfi'ī), dan mazhab Ahmad ibn Hanbal (Hanbalī). Keempat mazhab tersebut memiliki banyak ikhtilaf dalam menetapkan hukum fiqh.

Kajian yang menjadi topik perdebatan di kalangan ulama di antaranya adalah ketentuan idah. Berbagai literatur fiqh menguraikan permasalahan idah secara detail dan terperinci. Sederhananya, idah merupakan masa tunggu bagi

⁹ Benar dan salahnya mujtahid merupakan perkara *mukhtalaf fih*. Sebagian ulama dari kalangan *al-muṣawwibah* berpendapat bahwa setiap ijtihad adalah benar, sedangkan mayoritas ulama berpendapat ijtihad mungkin benar atau salah. Namun perlu digaris bawahi bahwa ijtihad yang dimaksud adalah ijtihad orang yang memenuhi persyaratan mujtahid. Lihat Muḥammad Ḥasan Ḥitū, *al-Khulāṣah fī Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Dār al-Muṣṭafā, 2021), 124.

¹⁰ Wael B Hallaq, *An Introduction to Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 27.

¹¹ Mun'im Sirry, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 1.

seorang wanita yang berpisah dengan suaminya baik karena perceraian maupun ditinggal mati oleh suami.¹² Terdapat kontroversi di kalangan sejarawan sejak kapan tradisi idah setelah terjadi perceraian ini dilakukan. Sebagian berpandangan eksistensi idah tidak ditemukan sebelum Islam datang¹³, sedangkan menurut Shāh Walī Allāh al-Dihlawī praktik idah sudah ada sejak masa jahiliyah dan hampir tidak pernah ditinggalkan mengingat banyaknya kemaslahatan yang terkandung dalamnya.¹⁴

Idah berimplikasi terhadap legitimasi rujuk bagi suami, yakni suami diberikan hak untuk menjalin hubungan keluarga kembali dengan istri yang telah ia talak tanpa memerlukan akad nikah baru, selama istri menjalani masa idah walaupun tanpa kerelaannya.¹⁵ Selain itu idah juga bertujuan untuk mengetahui kondisi rahim wanita, karena dikhawatirkan terkandung janin di dalamnya sehingga jika wanita tersebut menikah kembali tidak terjadi percampuran nasab.¹⁶

Pada dasarnya praktik idah adalah sesuatu yang biasa bagi wanita yang ditalak dan ditinggal mati suaminya. Namun hal ini menjadi tak lazim jika dihadapkan dengan situasi yang lebih spesifik, yaitu wanita yang melakukan

¹² Dalam situasi wanita ditinggal mati oleh suaminya, selain diwajibkan menjalani masa idah ia juga harus melakukan *ihdād* atau *hidād* yaitu menahan diri untuk tidak berhias, keluar rumah, dan berwangi-wangian selama empat bulan sepuluh hari. Lihat Muhammad Faisol, "Ihdad Masa Berkabung dalam Tinjauan Para Mufassir dan Fuqaha," *Hukum Islam* 17, no. 1 (2007): 128.

¹³ Abd. Moqsiṭh Ghazali, "Iddah dan Ihdad dalam Islam : Pertimbangan Legal Formal dan Etik Moral," *RAHIMA-LKiS*, (2002): 138.

¹⁴ Shāh Walī Allāh al-Dihlawī, *Hujjat Allāh al-Bālighah*, Juz II (Beirut: Dār al-Jayl, 2005), 219.

¹⁵ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz IX (Damaskus: Dār al-Fikr, t.th), 6955.

¹⁶ Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1977), 325.

zina. Kerap kali perzinaan disebabkan interaksi antara laki-laki dan wanita yang tak terkendali hingga memicu pergaulan bebas. Banyak efek negatif dari perbuatan tersebut seperti terjadinya kehamilan sebelum dilangsungkan akad perkawinan yang sah. Kondisi ini memunculkan pertanyaan terkait keabsahan akad nikah oleh wanita hamil akibat zina dengan lelaki yang menghamilinya maupun bukan yang menghamilinya berikut ada atau tidaknya kewajiban idah atas mereka.

Kalangan Ḥanafīyyah dan Shāfi'īyyah berpendapat bahwa wanita yang pernah berzina, hamil maupun tidak, tidak diwajibkan idah, demikian pula pendapat Abu Bakr dan 'Umar ibn Khattāb.¹⁷ Hal ini berdampak pada diperbolehkannya laki-laki untuk melangsungkan akad nikah dengan wanita yang berzina, dan menggaulinya tanpa diharuskan menunggu kelahiran anak dari wanita tersebut. Namun Ḥanafīyyah menambahkan ketentuan tidak halal bagi pasangan tersebut untuk melakukan hubungan suami istri sampai anak yang dikandung lahir.¹⁸

Berbeda dengan dua mazhab di atas, Mālikīyyah berpandangan bahwa wanita yang pernah berzina wajib melakukan idah sebagaimana idahnya wanita yang bercerai. Apabila ia tidak hamil masa idahnya adalah tiga kali haid, tapi jika ia hamil maka masa idahnya sampai ia melahirkan bayi yang ia kandung.¹⁹ Demikian pula pendapat Ḥanābilah terkait permasalahan ini,

¹⁷ Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz II, 332.

¹⁸ 'Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *al-Fiqh 'alā Madhāhib al-Arba'ah*, Juz IV (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 457.

¹⁹ Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz II, 332.

meskipun ada dua riwayat dari Ahmad ibn Hanbal terkait diwajibkan idah selama tiga kali haid atau satu kali haid saja.²⁰ Pendapat kedua mazhab ini berakibat pada tidak sahnya akad nikah wanita zina selama ia menjalani masa idah.

Ikhtilaf tersebut terjadi karena tidak ada *naş* dalam al-Qur'an dan sunah yang mengatur secara pasti ketentuan idah bagi wanita hamil akibat zina. Setiap mazhab memiliki dalil yang digunakan sebagai landasan, perbedaan dalil yang digunakan dalam *istidlāl* juga metode *istinbāt* melahirkan konklusi yang berbeda. Dalam menyikapi ragam pendapat *fuqaha'*, ulama menawarkan beberapa pendekatan yang salah satunya ialah *tarjīh*, yaitu mengunggulkan satu pendapat atas pendapat lain. Umumnya diskursus *tarjīh* digunakan dalam merespons *ta'arūḍ al-adillah* di mana ada dua dalil saling kontradiktif, tetapi ia bukanlah jalan satu-satunya sebab ulama juga menggunakan pendekatan lain seperti *al-jam' wa al-taufiq*, *nasakh*, *tasāquṭ*, dan *tarjīh*.²¹ Pembahasan ini terfokus pada pendekatan *tarjīh*, yaitu mengunggulkan salah satu dari beberapa pendapat yang kontradiktif, baik didasarkan *naş* maupun *qiyās*. Sebuah *ta'arūḍ* dapat dihilangkan dengan berbagai cara, yang terpenting di antaranya adalah merujuk kepada *maqāṣid al-sharī'ah*, meskipun terdapat perbedaan pandangan dalam hal urutan prioritas *maqāṣid* tersebut.²²

²⁰ Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz II, 332.

²¹ M Noor Harisudin, *Ilmu Ushul Fiqh* (Malang: Pena Salsabila, 2020), 221.

²² Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz I, 88.

Dengan demikian, perbedaan pendapat para ulama terkait ketentuan idah bagi wanita hamil karena zina mencerminkan dinamika fiqh sebagai hasil ijtihad *fuqaha'*. Ketidakhadiran *naş* yang eksplisit dalam permasalahan ini memicu munculnya berbagai pandangan yang masing-masing memiliki dasar argumentatif tersendiri. Dalam situasi ikhtilaf seperti ini diperlukan pendekatan *tarjīh* yang tidak hanya mempertimbangkan kekuatan dalil, tetapi juga memerhatikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai landasan substansial dalam menetapkan hukum. Oleh karena itu, peneliti tertarik untuk mengkaji lebih dalam bagaimana *maqāṣid al-sharī'ah* dapat dijadikan sebagai acuan dalam merespons perbedaan pendapat tersebut dalam skripsi berjudul “Implementasi *Tarjīh Maqāṣidī* Terhadap Ikhtilaf Ulama Atas Ketentuan Idah Wanita Hamil Akibat Zina.”

B. Fokus Penelitian

Berdasarkan uraian permasalahan tersebut di atas, peneliti merumuskan fokus penelitian dalam rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana pendapat para ulama terkait ketentuan idah bagi wanita hamil akibat zina?
2. Bagaimana implementasi *tarjīh maqāṣidī* terhadap ikhtilaf ulama atas ketentuan idah wanita hamil akibat zina?

C. Tujuan Penelitian

Selaras dengan rumusan masalah di atas, tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengidentifikasi pendapat dan *istinbāt* para ulama dalam menetapkan hukum idah bagi wanita hamil akibat zina.
2. Untuk mengkaji dan menjelaskan implementasi *tarjīh maqāṣidī* dalam menyikapi ikhtilaf ulama mengenai ketentuan idah bagi wanita hamil akibat zina.

D. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian memuat kontribusi yang diharapkan dapat diberikan setelah penelitian diselesaikan, baik dalam bentuk manfaat secara teoretis maupun praktis, yang akan dijelaskan sebagai berikut:

1. Manfaat Teoretis
 - a. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan khazanah keilmuan khususnya dalam bidang fiqh dan *uṣūl* fiqh, terutama yang berkaitan dengan hukum keluarga dan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam *tarjīh*.
 - b. Menjadi referensi ilmiah dalam memahami dinamika ikhtilaf ulama serta signifikansi *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai pendekatan dalam merespons perbedaan hukum fiqh yang tidak memiliki *naṣ* eksplisit.
2. Manfaat Praktis
 - a. Bagi Peneliti
 - 1) Memberikan pengetahuan dan pengalaman mendalam dalam memahami metode *tarjīh* dengan pendekatan *maqāṣid* serta penerapannya dalam masalah-masalah fiqh.

- 2) Menjadi dasar penguatan kapasitas akademik peneliti dalam mengkaji hukum Islam melalui pendekatan yang tidak hanya tekstual, tetapi juga kontekstual dan berbasis kemaslahatan.

b. Bagi Institansi

- 1) Diharapkan menjadi sumber referensi tambahan bagi civitas akademika, khususnya di lingkungan Fakultas Syariah dan program studi Hukum Keluarga dalam mengkaji isu-isu ikhtilaf dan *maqāṣid al-sharī'ah*.
- 2) Dapat dijadikan rujukan bagi mahasiswa yang akan melakukan penelitian lanjutan terkait hukum keluarga, *tarjīh*, maupun *maqāṣid al-sharī'ah*.

c. Bagi Masyarakat

- 1) Memberikan pemahaman kepada masyarakat mengenai hukum idah bagi wanita hamil akibat zina dalam perspektif berbagai mazhab serta bagaimana pendekatan *maqāṣid* dapat dijadikan pertimbangan dalam pengambilan hukum yang lebih maslahat.
- 2) Menjadi panduan normatif sekaligus kontekstual dalam menyikapi problematika sosial terkait pernikahan dan kehamilan di luar nikah.

E. Definisi Istilah

Definisi istilah memuat arti dari kata-kata kunci yang menjadi fokus utama penelitian sebagaimana tercantum dalam judul. Hal ini bertujuan untuk memastikan pemahaman yang selaras antara peneliti dan pembaca, sehingga tidak terjadi penafsiran yang keliru terhadap istilah-istilah yang digunakan.

1. *Tarjīh Maqāṣidī*

Tarjīh Maqāṣidī adalah frasa yang terdiri kata *tarjīh* dan *maqāṣidī*. *Tarjīh* secara bahasa berarti mengunggulkan atau mengutamakan sesuatu. Sedangkan secara istilah *tarjīh* adalah proses mengunggulkan sebagian dalil atau indikasi atas dalil lainnya guna mencapai suatu keyakinan yang bersifat dugaan kuat (*ẓann*). Tidak ada yang mengingkari penggunaan *tarjīh*, bahkan mereka yang menolak *qiyās* pun tetap menggunakannya, khususnya dalam memahami teks-teks *ẓāhir* dan hadis.²³ Hal ini menunjukkan bahwa *tarjīh* merupakan bagian penting dalam proses *istinbāt* hukum, karena ia membantu menentukan pendapat yang paling kuat di antara beberapa pandangan yang bertentangan. Dengan demikian *tarjīh* bukan hanya sekadar metode teknis dalam *uṣūl* fiqh, melainkan juga instrumen penting dalam menjaga koherensi dan relevansi hukum Islam terhadap dalil-dalil *sharʿī* yang beragam.

Istilah *maqāṣidī* merujuk pada *maqāṣid al-sharʿīʾah*, maka perlu diketahui terlebih dahulu apa definisi dari *maqāṣid al-sharʿīʾah*. *Maqāṣid al-sharʿīʾah* adalah makna-makna dan tujuan-tujuan yang tampak dalam seluruh atau sebagian besar hukum syariat atau merupakan tujuan dari syariat serta rahasia-rahasia ilahiah yang ditetapkan oleh *al-Shāriʿ* (Allah) pada setiap hukum dari hukum-hukumnya. Mengetahui *maqāṣid* merupakan keharusan yang bersifat terus-menerus dan berlaku untuk

²³ ‘Abd al-Malik al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Juz II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), 175.

semua orang. Bagi seorang mujtahid, pemahaman *maqāṣid* penting dalam proses *istinbāṭ* dan dalam memahami teks-teks *shar'ī*. Adapun bagi orang awam (non-mujtahid), pemahaman tersebut berguna untuk mengenali hikmah dan rahasia di balik ketentuan-ketentuan syariat.²⁴

2. Ikhtilaf

Ikhtilaf secara bahasa merupakan serapan dari bahasa arab yang berasal dari akar kata *khalaf*- *yakhluf*- *khalf* dan memiliki padanan kata *khilāf* yang berarti perselisihan dan perbedaan, antonim kata persatuan.²⁵ Kamus Besar Bahasa Indonesia turut mengartikan ikhtilaf sebagai perbedaan pendapat, dan perselisihan.²⁶

Khilaf di antara manusia mengacu pada kondisi ketika seseorang atau kelompok tidak sepakat atau memiliki perbedaan pandangan atau pendapat mengenai suatu masalah. Situasi ini bukan sekadar ketidakcocokan, melainkan pemicu munculnya disparitas yang mengarah pada dialog dan diskusi. Tujuan utama dari proses ini adalah untuk menyingkap kebenaran dan melenyapkan kekeliruan atau kebatilan yang mungkin ada dalam masalah yang diperdebatkan, sehingga tercapai pemahaman yang lebih baik atau solusi yang lebih tepat.²⁷

²⁴ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl Fiqh al-Islāmī*, Juz II (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), 1017.

²⁵ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Juz IX, 94.

²⁶ Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 542.

²⁷ Ḥasan Ibn Ḥamīd al-‘Uṣaymī, *al-Khilāf Anwā‘uh Ḍawābiṭuh wa Kayfiyyat al-Ta‘āmul Ma‘ah* (Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, 1430H), 51.

3. Idah

Secara terminologis idah adalah masa tunggu yang wajib dijalani oleh seorang perempuan setelah berpisah dengan suaminya, baik karena perceraian maupun karena suaminya meninggal dunia. Selama masa ini, perempuan tidak diperbolehkan menikah kembali hingga masa tersebut berakhir sesuai ketentuan syariat. Sedangkan secara etimologis kata idah merupakan serapan dari kata *al-‘iddah* yang berasal dari kata *al-‘adad* yang berarti hitungan, karena masa idah ditentukan berdasarkan bilangan tertentu seperti hitungan haid atau bulan.²⁸ Kamus Besar Bahasa Indonesia mengadopsi istilah ini dengan penulisan “idah”,²⁹ dan dalam karya ilmiah ini akan digunakan bentuk tersebut sesuai kaidah kebahasaan yang baku.

4. Zina

Secara etimologis kata zina berasal dari bahasa Arab *zanā – yaznī - zinā* dengan dibaca *mad* atau *maqsūr*³⁰ yang berarti melakukan hubungan seksual tanpa adanya hubungan yang sah secara syariat. Sedangkan secara terminologis definisi zina bervariasi, meskipun terdapat perbedaan dalam redaksi, intisari dari definisi-definisi tersebut sama-sama merujuk pada hubungan seksual yang terjadi di luar pernikahan yang sah dan tanpa adanya unsur kepemilikan yang diakui syariat. Shāfi’iyyah mendefinisikan zina sebagai hubungan seksual yang dilakukan oleh seorang pria terhadap

²⁸ al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz IX, 7165.

²⁹ Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, 542.

³⁰ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Juz IX, 94.

wanita tanpa ikatan pernikahan yang sah. Sementara itu, Ḥanābilah memperluas pengertian zina tidak hanya pada hubungan melalui kubul saja, tetapi juga melalui dubur.³¹ Quraish Shihab mengartikan zina sebagai persentuhan dua alat kelamin dari lawan jenis yang tidak terikat oleh akad nikah ataupun status kepemilikan yang sah, serta tidak disebabkan syubhat.³²

F. Sistematika Penulisan

Materi dalam skripsi ini akan disusun secara sistematis dalam lima bab yang saling berkaitan satu sama lain, guna mempermudah pembaca dalam memahami fokus dan alur pembahasan. Setiap bab dirancang untuk menguraikan bagian tertentu dari proses penelitian secara menyeluruh, mulai dari latar belakang masalah hingga kesimpulan dalam sistematika sebagai berikut:

1. Bab I Pendahuluan

Bab pertama merupakan pengantar yang berfungsi untuk memberikan gambaran awal mengenai penelitian. Bab ini mencakup beberapa subbab penting yaitu latar belakang masalah yang menjelaskan urgensi dan konteks penelitian, rumusan masalah yang menjadi inti pertanyaan penelitian, serta tujuan dan manfaat penelitian baik secara teoretis maupun praktis. Selain itu, dijelaskan pula ruang lingkup penelitian dan definisi istilah untuk menghindari kesalahpahaman terhadap

³¹ al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz VII, 5349.

³² M Quraish Shihāb, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, Vol. 9 (Jakarta: Lentera Hati, 2008), 279.

makna-makna penting dalam skripsi ini. Bab ini juga mencantumkan sistematika pembahasan secara ringkas sebagai peta pembaca.

2. Bab II Kajian Pustaka

Bab kedua menguraikan kajian pustaka yang terdiri dari dua bagian utama yaitu penelitian terdahulu dan kajian teori. Penelitian terdahulu bertujuan untuk mengidentifikasi dan mengevaluasi penelitian-penelitian sebelumnya yang relevan serta menegaskan adanya kebaruan (*novelty*) dalam skripsi ini. Sementara itu, kajian teori mencakup pembahasan mendalam mengenai konsep-konsep penting. Bagian ini menjadi fondasi teoretis dalam menganalisis permasalahan yang dikaji.

3. Bab III Metode Penelitian

Bab ketiga menjelaskan metode penelitian yang digunakan dalam skripsi ini. Bab ini juga mencakup pendekatan yang digunakan, sumber data yang dijadikan rujukan, serta cara peneliti mengolah dan menganalisis data yang diperoleh. Bab ini berperan penting dalam menunjukkan bagaimana peneliti memperoleh dan memproses informasi untuk menjawab rumusan masalah yang telah diajukan.

4. Bab IV Pembahasan

Bab keempat merupakan inti dari skripsi ini. Bab ini akan berisi pandangan-pandangan serta argumentasi ulama yang berbeda mengenai ketentuan idah bagi wanita hamil akibat zina. Peneliti kemudian

menganalisis perbedaan tersebut dengan pendekatan *tarjīh maqāṣidi*, yaitu metode pemilahan pendapat berdasarkan pertimbangan terhadap *maqāṣid al-sharī'ah*.

5. Bab V Penutup

Bab kelima ialah bab penutup yang memuat kesimpulan dari seluruh pembahasan. Kesimpulan ini menjawab rumusan masalah berdasarkan hasil analisis pada bab sebelumnya. Selain itu disampaikan pula saran yang konstruktif sebagai kontribusi pemikiran bagi pengembangan studi fiqh, serta relevansi temuan bagi wacana hukum Islam kontemporer. Bab ini juga menjadi refleksi atas keterbatasan penelitian dan peluang kajian lanjutan di masa depan.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Penelitian Terdahulu

Pada bagian ini peneliti menguraikan sejumlah penelitian sebelumnya yang memiliki keterkaitan dengan pembahasan mengenai penerapan metode *tarjīh maqāṣidī*, ikhtilaf, serta hukum idah bagi wanita hamil akibat zina. Tujuannya adalah untuk melihat sejauh mana penelitian ini memiliki perbedaan dan kebaruan dibandingkan studi-studi sebelumnya yang relevan. Penelitian-penelitian yang dimaksud disajikan sebagai berikut:

1. **Rizqa Febry Ayu**, skripsi berjudul *'Iddah Wanita Hamil Karena Zina (Analisis Menurut Hukum Islam dan Hukum Positif)*, Fakultas Syariah dan Hukum, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, 2018.³³

Penelitian ini bertujuan untuk menelusuri ketentuan hukum idah bagi wanita hamil karena zina menurut pandangan para ulama mazhab dan juga dalam hukum positif Indonesia. Ia menemukan bahwa permasalahan ini memunculkan perbedaan pendapat yang tajam di kalangan ulama fiqh, sebab tidak terdapat dalil *qat'ī* yang menjelaskan status hukum wanita hamil akibat perzinahan. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kepustakaan, dan menganalisis secara deskriptif terhadap pandangan-pandangan ulama serta ketentuan perundang-undangan di Indonesia. Penelitian ini mengemukakan bahwa terdapat dua

³³ Rizqa Febry Ayu, “‘Iddah Wanita Hamil Karena Zina (Analisis Menurut Hukum Islam dan Hukum Positif)” (Skripsi, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, 2018).

pandangan dari ulama mazhab terkait iddah wanita hamil karena zina. Mazhab Hanafi dan Syafi'i berpandangan bahwa wanita hamil karena zina tidak memiliki kewajiban menjalani idah. Alasannya adalah karena hubungan tersebut tidak sah menurut syariat, maka tidak menimbulkan pengaruh hukum seperti idah. Sementara itu, mazhab Maliki dan Hanbali berpendapat sebaliknya, yakni wanita tersebut tetap wajib menjalani idah sampai melahirkan. Argumentasi mereka berdasar pada *hifz al-nasl* dan kehati-hatian dalam percampuran garis keturunan. Sedangkan dari sisi hukum positif, baik UU No. 1 Tahun 1974 maupun PP No. 9 Tahun 1975 tidak mengatur tentang iddah bagi wanita hamil karena zina. Namun KHI dalam Pasal 53 memberikan ruang hukum bagi wanita hamil di luar nikah untuk tetap dapat dinikahi oleh laki-laki yang menghamilinya, yang secara tidak langsung berkaitan dengan isu '*iddah* ini.

Persamaan dengan penelitian peneliti adalah sama-sama mengkaji idah wanita hamil karena zina dan menggunakan pendekatan perbandingan mazhab. Namun, penelitian Rizqa tidak menyertakan analisis *maqāṣid al-sharī'ah* dan tidak pula menerapkan metode *tarjīh* dalam menyelesaikan perbedaan pendapat. Kelebihannya terletak pada keberanian mengaitkan kajian fiqh klasik dengan hukum positif, namun keterbatasannya adalah pada pendekatan yang masih bersifat deskriptif tanpa landasan pemilahan argumentatif. Penelitian peneliti berusaha melengkapi kekurangan ini dengan menawarkan pendekatan *tarjīh maqāṣidī* sebagai solusi atas ikhtilaf ulama tersebut.

2. **Mulyono**, tesis berjudul *'Iddah Perempuan Hamil Karena Zina Menurut Madzhab Hanbali dan Kompilasi Hukum Islam (Analisis Sadd Dzari'ah)*, Program Pascasarjana IAIN Curup, 2021.³⁴ Penelitian ini mengangkat isu idah wanita hamil karena zina dari sudut pandang mazhab Hanbali dan membandingkannya dengan ketentuan dalam Kompilasi Hukum Islam, dengan fokus pada penggunaan teori *sadd dzari'ah* sebagai alat analisis. Peneliti berangkat dari kegelisahan moral masyarakat terhadap praktik pernikahan setelah zina yang dianggap menutup aib namun berpotensi membuka jalan legalisasi atas tindakan maksiat, sehingga penting untuk mengkaji bagaimana pendekatan pencegahan hukum Islam memandangnya. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan yuridis-normatif, dan sumber datanya diperoleh dari kitab-kitab klasik, literatur, serta KHI. Hasil penelitian menunjukkan bahwa mazhab Hanbali mewajibkan wanita yang hamil akibat zina untuk menjalani idah hingga melahirkan. Ketentuan ini tidak hanya dipandang sebagai bentuk penyucian rahim semata, tetapi juga sebagai sarana pencegahan (*sadd dzari'ah*) terhadap pengulangan zina atau legitimasi terhadap hubungan yang tidak sah. Pendapat ini juga diiringi dengan syarat taubat dari pelaku zina. Sementara itu ketentuan dalam KHI Pasal 53 ayat 2 justru memperbolehkan pernikahan antara wanita hamil akibat zina dengan laki-laki yang menghamilinya tanpa menyebutkan adanya kewajiban iddah, yang dinilai sejalan dengan pendekatan *fath dzari'ah*.

³⁴ Mulyono, “‘Iddah Perempuan Hamil Karena Zina Menurut Madzhab Hanbali dan Kompilasi Hukum Islam (Analisis Sadd Dzari'ah)” (Tesis, IAIN Curup, 2021).

Persamaan dengan penelitian peneliti adalah sama-sama membahas idah wanita hamil karena zina dan menggunakan sumber hukum mazhab klasik. Namun perbedaannya dalam melakukan analisis Mulyono menggunakan teori *sadd dzarī'ah* meskipun secara teknis teori ini didasarkan atas *maqāṣid*, sedangkan peneliti menggunakan teori *tarjīh maqāṣidi*. Kelebihannya adalah adanya upaya mengkaji *maqāṣid* dari sudut preventif dan perlindungan sosial, sementara keterbatasannya adalah tidak mempertimbangkan dimensi maslahat secara menyeluruh. Penelitian peneliti melengkapi ini dengan menjadikan *maqāṣid* tidak hanya sebagai teori pendukung, melainkan sebagai kerangka *tarjīh* dalam menyikapi ikhtilaf fiqh.

3. **Aynur Rofiq**, skripsi berjudul *Analisis Pendapat Al-Imam Al-Nawawi Tentang 'Iddah Wanita Hamil Karena Zina*, Fakultas Syariah dan Hukum, Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2016.³⁵ Penelitian ini memusatkan perhatiannya pada kajian pendapat Imam al-Nawāwī dalam kitab *al-Majmū' Sharh al-Muhazzab*. Imam al-Nawāwī berpendapat bahwa wanita hamil akibat zina tidak wajib menjalani masa idah. Bahkan menurutnya, jika tidak hamil sekalipun, tidak ada keharusan idah, sebab perbuatan zina tidak memiliki konsekuensi hukum sebagaimana halnya pernikahan sah. Namun jika dalam keadaan hamil, maka hukumnya makruh untuk menikahinya sebelum ia melahirkan. Penelitian ini menggunakan pendekatan yuridis-normatif dan metode deskriptif-analitik

³⁵ Aynur Rofiq, "Analisis Pendapat Al-Imam Al-Nawawi Tentang 'Iddah Wanita Hamil Karena Zina" (Skripsi, Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2016).

dengan sumber primer dari karya al-Nawawi serta sekunder dari kitab-kitab mazhab lainnya seperti Hanbalī, Mālīkī, dan Hanafī. Penelitian ini juga membandingkan pandangan al-Nawāwi dengan mazhab-mazhab lain. Ia menyatakan bahwa Mālikiyyah dan Ḥanābilah mewajibkan idah bagi wanita hamil karena zina, bahkan Ḥanābilah menambahkan syarat taubat. Sementara ulama Ḥanafiyah membolehkan menikah tanpa idah tetapi melarang menyetubuhi hingga melahirkan. Menariknya Aynur justru tidak sepakat dengan pendapat Imam al-Nawāwi dan lebih condong ke pandangan Hanbali, karena menurutnya wajibnya idah penting untuk memberikan efek jera terhadap pelaku zina dan menjaga kehormatan keturunan.

Persamaan dengan penelitian peneliti terletak pada upaya kritis terhadap pendapat ulama mazhab dan penggunaan sumber klasik. Namun penelitian Aynur tidak mengembangkan pendekatan *maqāṣid* atau *tarjīḥ* secara sistematis dalam menyikapi perbedaan. Kelebihannya adalah fokus yang mendalam terhadap tokoh otoritatif dan penelusuran metode *istinbāt*-nya. Kelemahannya adalah pendekatannya masih belum menggunakan metodologi tarjih. Oleh karena itu, penelitian ini memberi latar penting tentang keragaman ijtihad, sementara penelitian peneliti memperkuat metodologi analitis melalui *tarjīḥ maqāṣidī*.

4. **Nurul Afiyah Hikmatul Mutmainah**, artikel jurnal berjudul *The Majelis Tarjih Muhammadiyah's Fatwa on the Pregnant Marriage: A Maqāṣid*

Approach, Universitas Muhammadiyah Malang, 2020.³⁶ Penelitian ini menyoroti bagaimana fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah mengenai pernikahan dengan wanita hamil akibat zina dinilai melalui pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah*. Penelitian ini dilatarbelakangi oleh kebutuhan untuk memahami fatwa keagamaan dalam kerangka *maqāṣid*, terutama karena pernikahan wanita hamil akibat zina menjadi isu yang menimbulkan banyak perdebatan di tengah masyarakat. Penelitian ini menggunakan pendekatan studi pustaka kualitatif dan analisis dokumen fatwa Majelis Tarjih serta teori *maqāṣid al-sharī'ah* dari para pemikir seperti al-Shaṭībī. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah membolehkan pernikahan wanita hamil karena zina hanya dengan laki-laki yang menghamilinya, dan bukan dengan pria lain. Hal ini dilandasi oleh *maqāṣid* menjaga nasab (*hifz al-nasab*), mencegah kerusakan sosial, dan menjaga kehormatan keluarga. Pernikahan tidak sekadar sebagai solusi aib, tetapi sebagai sarana menuju kemaslahatan.

Persamaan dengan penelitian peneliti adalah pada pendekatan *maqāṣid*, dalam menilai persoalan wanita hamil akibat zina. Perbedaannya adalah bahwa penelitian ini menganalisis fatwa organisasi dan tidak mengkaji perbedaan pendapat ulama klasik secara luas. Kelebihannya terletak pada keberanian mengaitkan fatwa kontemporer dengan prinsip *maqāṣid*, namun keterbatasannya tidak menyentuh ikhtilaf fiqh dan

³⁶ Nurul Afyiah Hikmatul Mutmainah, "The Majelis Tarjih Muhammadiyah's Fatwa on the Pregnant Marriage: A Maqāṣid Approach," *Uluṃuddin Journal of Islamic Legal Studies* 1, no. 1 (17 Juli 2020): 68, <http://ejournal.umm.ac.id/index.php/ulum/article/view/12867>.

metode *tarjīh*. Penelitian peneliti memperluas cakupan ini dengan menganalisis ragam pendapat mazhab dan menyelesaikan ikhtilaf tersebut melalui kerangka *tarjīh maqāṣidī*.

5. **Nasruddin S. dan Sulaemang L.**, artikel jurnal berjudul *Pregnancy Married in the Perspective of Islamic Law and Five Mazhab*, 2020.³⁷

Penelitian ini mengkaji secara mendalam terhadap pandangan lima mazhab besar Islam tentang pernikahan wanita hamil akibat zina serta status anak yang dilahirkan. Penelitian ini dilakukan dengan pendekatan kualitatif berbasis studi pustaka yang mengandalkan karya-karya fiqh klasik dari lima mazhab (Ḥanafī, Mālīkī, Shāfi'ī, Hanbalī, dan Ja'farī) serta ketentuan dalam hukum Islam di Indonesia. Fokus penelitian ini adalah pada keabsahan akad nikah wanita hamil akibat zina dan status hukum nasab anak yang dilahirkan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa terdapat beragam pendapat di kalangan mazhab; mazhab Ḥanafī membolehkan menikahi wanita hamil akibat zina tanpa syarat, begitu juga Shāfi'ī. Ja'farī membolehkan tetapi disertai syarat taubat. Sedangkan mazhab Mālīkī dan Hanbalī lebih ketat, mereka mewajibkan adanya masa idah dan taubat sebelum pernikahan bisa dilakukan. Selain itu, artikel ini juga membahas status hukum anak hasil zina menurut mazhab dan menurut Pasal 100 KHI yang menyatakan bahwa anak hanya memiliki hubungan nasab dengan ibu dan keluarga ibunya.

³⁷ Nasruddin S. dan Sulaemang L., "Pregnancy Married in the Perspective of Islamic Law and Five Mazhab," *Al-'Adl* 14, no. 1 (27 Januari 2021): 14, <https://ejournal.iainkendari.ac.id/index.php/al-adl/article/view/2234>.

Persamaan dengan penelitian peneliti adalah pada upaya membandingkan pandangan mazhab fiqh. Namun penelitian ini hanya bersifat deskriptif dan tidak memberikan penyelesaian normatif melalui metode *tarjih* ataupun analisis *maqāsid*. Kelebihannya adalah kelengkapan komparatif antar mazhab, sementara kekurangannya adalah tidak adanya pemilahan argumen berdasarkan pertimbangan maslahat. Penelitian peneliti hadir untuk menyempurnakan hal tersebut dengan menjadikan *maqāsid* sebagai dasar *tarjih* dalam merumuskan hukum yang lebih maslahat dan sesuai dengan tujuan-tujuan syariat.

6. **M. Muhyiddin Tajul Mafakhir**, skripsi berjudul *Implementasi Tarjih Maqashidiy Terhadap Kontradiksi Nash Persyaratan Wali Dalam Akad Nikah*, Fakultas Syariah, Institut Agama Islam Negeri Jember, 2021.³⁸ Penelitian ini berfokus pada konflik antara pandangan *jumhur* ulama dan Hanafiyah tentang keharusan adanya wali dalam pernikahan, dan bagaimana metode *tarjih maqāsidī* dapat digunakan untuk menyelesaikan perbedaan pendapat tersebut. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif deskriptif-analitik dengan studi kepustakaan deskriptif-analitik serta menyoroti peran nilai *maqāsiḍ al-sharī'ah* dalam proses penetapan hukum terhadap *nash* yang kontradikif. Penelitian ini menemukan bahwa terdapat tiga pendekatan *maqāsid* yang digunakan dalam *tarjih* terhadap *nash* yang saling kontradiktif yaitu pendekatan *jalb al-maṣlahah wa dar' al-mafṣadah*, pendekatan *ḍarūriyat al-khams*, serta pertimbangan

³⁸ M. Muhyiddin Tajul Mafakhir, "Implementasi Tarjih Maqashidiy Terhadap Kontradiksi Nash Persyaratan Wali Dalam Akad Nikah" (Skripsi, IAIN Jember, 2021).

kemaslahatan. Melalui analisis tersebut, ia menyimpulkan bahwa pendapat *jumhur* lebih kuat karena mendukung aspek maslahat dan perlindungan terhadap perempuan yang sejalan dengan *maqāṣid al-shari'ah*.

Persamaan dengan penelitian peneliti adalah pada fokus penggunaan metode *tarjīh maqāṣidī* sebagai sarana menyelesaikan ikhtilaf. Perbedaannya terletak pada objek kajian yakni syarat wali dalam akad nikah bukan idah. Kelebihannya terletak pada penggunaan *tarjīh maqāṣidī* yang eksplisit dan sistematis. Keterbatasannya adalah pada ruang lingkup isu yang berbeda. Penelitian peneliti mengadopsi teori yang sama dan menerapkannya pada isu yang lebih kompleks yakni idah wanita hamil akibat zina.

7. **Dwi Aprilianto dan Farida Ulvi Na'imah**, artikel jurnal berjudul *Tarjīh Maqāṣidī of Terrorism Perpetrators Death Penalty in Indonesia*, 2021.³⁹

Penelitian ini membahas penerapan metode *tarjīh maqāṣidī* terhadap isu kontroversial hukuman mati bagi pelaku terorisme di Indonesia. Penelitian ini merupakan penelitian empiris yang dilakukan di Lembaga Pemasyarakatan Kelas I Surabaya dengan pendekatan fenomenologis dan analisis *maqāṣidī*. Fokusnya adalah bagaimana *maqāṣid* digunakan untuk memilih antara dua pendekatan ekstrem dalam pemberian hukuman: seumur hidup atau hukuman mati. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa hukuman mati justru menghadirkan kemaslahatan yang lebih besar

³⁹ Dwi Aprilianto dan Farida Ulvi Na'imah, "Tarjih maqasidi of Terrorism Perpetrators Death Penalty in Indonesia," *Ulul Albab: Jurnal Studi dan Penelitian Hukum Islam* 4, no. 2 (13 Juli 2021): 133, <http://jurnal.unissula.ac.id/index.php/ua/article/view/13637>.

(*maṣlahah arjaḥ*) daripada membiarkan para ideolog terorisme tetap hidup tanpa penyesalan. Penerapan *maqāṣid* dalam hal ini diarahkan pada perlindungan masyarakat dan pencegahan penyebaran radikalisme. Meskipun tidak secara langsung berkaitan dengan hukum keluarga atau idah, penelitian ini memiliki relevansi dari aspek teori, yaitu penggunaan *tarjīḥ maqāṣidī* dalam menyikapi ikhtilaf hukum.

Persamaan dengan penelitian peneliti adalah keberanian menggunakan *maqāṣid* sebagai barometer *tarjīḥ*, sementara perbedaannya jelas dalam fokus substansi. Kelebihannya adalah pembuktian empiris bahwa *tarjīḥ maqāṣidī* dapat diterapkan pada masalah hukum kontemporer yang kompleks. Penelitian peneliti meneruskan semangat tersebut dengan menerapkan kerangka *tarjīḥ maqāṣidī* pada isu fiqh klasik yang krusial yakni idah wanita hamil akibat zina.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
Tabel 1.1
Perbandingan Penelitian Terdahulu

No	Judul Penelitian	Persamaan	Perbedaan
1	Rizqa Febry Ayu , skripsi, <i>'Iddah Wanita Hamil Karena Zina (Analisis Menurut Hukum Islam dan Hukum Positif)</i> , 2018.	a. Penelitian terdahulu dan penelitian saat ini membahas tentang idah wanita hamil karena zina. b. Penelitian terdahulu dan penelitian saat ini menggunakan perbandingan	a. Penelitian terdahulu menganalisis hukum idah wanita hamil karena zina menggunakan hukum Islam secara umum dan Kompilasi Hukum Islam serta tidak mengintegrasikan <i>tarjīḥ</i> berdasarkan

		mazhab.	<p><i>maqāṣid al-sharī'ah</i> sebagai pendekatan analitis untuk menyelesaikan ikhtilaf.</p> <p>b. Penelitian saat ini memaparkan secara komprehensif ikhtilaf yang ada serta menggunakan <i>tarjīh maqāṣidī</i> dalam merespons ikhtilaf tersebut.</p>
2	<p>Mulyono, tesis, <i>'Iddah Perempuan Hamil Karena Zina Menurut Madzhab Hanbali dan Kompilasi Hukum Islam (Analisis Sadd Dzari'ah)</i>, 2021.</p>	<p>a. Penelitian terdahulu dan penelitian saat ini membahas idah bagi wanita hamil karena zina.</p> <p>b. Penelitian terdahulu dan penelitian saat ini menggunakan sumber dari kitab-kitab klasik.</p>	<p>a. Penelitian terdahulu menggunakan pendekatan <i>sadd dzari'ah</i> sebagai landasan analisis hukum idah bagi wanita hamil karena zina dan mengkomparasikan pendapat mazhab hanbali dengan KHI.</p> <p>b. Penelitian saat ini mengaplikasikan teori <i>tarjīh maqāṣidī</i> sebagai pisau analisis merespons ikhtilaf.</p>
3	<p>Aynur Rofiq, skripsi, <i>Analisis Pendapat Al-Imam Al-Nawawi Tentang 'Iddah Wanita Hamil Karena Zina</i>, 2016.</p>	<p>a. Penelitian terdahulu dan penelitian saat ini menelaah ikhtilaf ulama terkait hukum idah wanita hamil karena zina.</p> <p>b. Penelitian terdahulu</p>	<p>a. Penelitian terdahulu fokus pada satu tokoh (al-Nawawi) tanpa sintesis hukum dan tidak memakai <i>maqāṣid</i> atau <i>tarjīh</i> secara sistematis.</p> <p>b. Penelitian saat ini</p>

		dan penelitian saat ini menggunakan sumber primer dari kitab-kitab klasik.	fokus pada ikhtilaf ulama lintas mazhab dan menggunakan <i>tarjīh maqāṣidī</i> .
4	Nurul Afiah Hikmatul Mutmainah , artikel jurnal, <i>The Majelis Tarjih Muhammadiyah's Fatwa on the Pregnant Marriage: A Maqāṣid Approach</i> , Universitas Muhammadiyah Malang, 2020	<p>a. Penelitian terdahulu dan penelitian saat ini menggunakan pendekatan <i>maqāṣid al-sharī'ah</i>.</p> <p>b. Penelitian terdahulu dan penelitian saat ini membahas wanita hamil.</p>	<p>a. Penelitian terdahulu fokus pada fatwa kelembagaan, bukan ikhtilaf ulama dan tidak menerapkan teori <i>tarjīh</i>.</p> <p>b. Penelitian saat ini membahas ikhtilaf ulama dan menerapkan <i>tarjīh maqāṣidī</i>.</p>
5	Nasruddin S. dan Sulaemang L. , artikel jurnal, <i>Pregnancy Married in the Perspective of Islamic Law and Five Mazhab</i> , 2020.	<p>a. Penelitian terdahulu dan penelitian saat ini membahas perbedaan pandangan mazhab.</p> <p>b. Penelitian terdahulu dan penelitian saat ini membahas wanita hamil.</p>	<p>a. Penelitian terdahulu bersifat deskriptif dengan memaparkan pendapat lima mazhab tanpa pendekatan <i>tarjīh maqāṣidī</i>.</p> <p>b. Penelitian saat ini fokus pada ikhtilaf dari empat mazhab dengan menerapkan <i>tarjīh maqāṣidī</i>.</p>
6	M. Muhyiddin Tajul Mafakhir , skripsi, <i>Implementasi Tarjih Maqashidiy Terhadap Kontradiksi Nash Persyaratan Wali Dalam Akad Nikah</i> , 2021.	<p>a. Penelitian terdahulu dan penelitian saat ini menggunakan teori <i>tarjīh maqāṣidī</i>.</p> <p>b. Penelitian terdahulu dan penelitian saat ini bertujuan menyelesaikan ikhtilaf hukum fiqh</p>	<p>a. Penelitian terdahulu fokus pada kontradiksi <i>naṣ</i> persyaratan wali dalam pernikahan.</p> <p>b. Penelitian saat ini membahas tentang ikhtilaf ulama atas hukum idah wanita</p>

		dengan memilih pendapat terkuat berdasarkan maslahat.	hamil akibat zina.
7	Dwi Aprilianto dan Farida Ulvi Na'imah, artikel jurnal, <i>Tarjīh Maqāsidī of Perpetrators Death Penalty in Indonesia</i> , 2021.	a. Penelitian terdahulu dan penelitian saat ini menerapkan <i>tarjīh maqāsidī</i> . b. Penelitian terdahulu dan penelitian saat ini bertujuan menyelesaikan persoalan hukum fiqh.	a. Penelitian terdahulu fokus pada hukum pidana, khususnya penerapan hukuman mati bagi ideolog terorisme. b. Penelitian saat ini membahas hukum keluarga khususnya idah wanita hamil akibat zina.

B. Kajian Teori

Kajian teori merupakan bagian penting dalam sebuah penelitian ilmiah karena berperan sebagai landasan konseptual untuk memahami dan memecahkan permasalahan yang diteliti. Bagian ini memuat pembahasan teori-teori yang bersumber dari literatur primer dan dijadikan sebagai pijakan utama dalam proses penelitian. Semakin luas dan mendalam pembahasan teorinya semakin besar pula kontribusinya dalam memperkaya wawasan peneliti, sehingga mampu mengkaji dan menjawab permasalahan penelitian secara lebih tajam sesuai dengan rumusan masalah dan tujuan yang telah ditetapkan. Teori-teori yang digunakan yaitu:

1. Ikhtilaf

Ikhtilaf secara etimologis berarti perbedaan dan perselisihan.⁴⁰ Kata ini merupakan serapan dari bahasa Arab yaitu *ikhtilāf* yang merupakan nomina (*maṣḍar*) dari akar kata verba (*fi'il*) *ikhtalaf* – *yakhtalif* – *ikhtilāf* yang berarti perbedaan, pertentangan, lawan kata persatuan.⁴¹ Ikhtilaf memiliki padanan kata yang seringkali digunakan dengan maksud yang sama yaitu *khilāf*. Sedangkan secara terminologis peneliti mengutip definisi yang ditawarkan oleh al-Jurjānī. Ia mendefinisikan *khilāf* sebagai suatu bentuk perdebatan atau perbedaan pendapat antara dua pihak yang berseberangan yang bertujuan untuk menegakkan suatu kebenaran atau untuk menolak dan membatalkan suatu kebatilan.⁴² Dengan melihat definisi secara etimologis maupun terminologis, nampak adanya keselarasan antara kedua definisi tersebut, bahkan hampir tak ada perbedaan. Maka dapat disimpulkan bahwa ikhtilaf atau khilaf adalah tidak adanya kesepakatan terhadap suatu masalah yang mendatangkan perbedaan pandangan dan kemudian melahirkan perdebatan dan dialog yang bertujuan untuk menyingkap kebenaran dan melenyapkan kebatilan.⁴³

Dewasa ini ikhtilaf berkembang menjadi sebuah disiplin ilmu yang berdiri sendiri sehingga ulama mendefinisikan ikhtilaf dengan melihatnya

⁴⁰ Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, 542.

⁴¹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Juz XIII, 94; Ahmad Ibn Muḥammad Al-Fayoumi, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb Sharḥ al-Kabīr*, Juz I (Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, t.th.), 178.

⁴² ‘Alī Ibn Muḥammad al-Jurjānī, *al-Ta’rīfāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983), 101.

⁴³ al-‘Uṣaymī, *al-Khilāf Anwā’uh Ḍawābiṭuh wa Kayfiyyat al-Ta’āmul Ma’ah*, 51.

sebagai *fann mustaqill* sebagaimana Ibn Amīr Hāj mengatakan bahwa ikhtilaf atau khilaf adalah ilmu yang dengannya dapat dicapai upaya untuk menjaga atau mempertahankan hukum-hukum hasil *istinbāt* yang diperselisihkan di antara para imam atau sebaliknya untuk meruntuhkannya, bukan untuk *istinbāt*.⁴⁴ Sebagai sebuah disiplin ilmu, di dalamnya dibahas kaidah-kaidah dan prinsip-prinsip yang membantu seorang *faqīh* dalam menjaga serta mempertahankan hukum-hukum yang telah di-*istinbāt* dan diperselisihkan oleh para imam, bukan dalam rangka menetapkan hukum baru. Ilmu ini juga membantunya dalam mendiskusikan pendapat-pendapat lain secara objektif dan adil sehingga memudahkan dalam mengafirmasi kebenaran dan menegasikan kebatilan dalam permasalahan yang diperselisihkan.

Secara historis ikhtilaf tidak pernah terjadi semasa Rasulullah Saw. hidup. Hal ini dikarenakan setiap kali para sahabat berselisish akan suatu permasalahan mereka mengembalikannya kepada Rasulullah sebagai rujukan utama, tempat kembali mereka dalam setiap perkara yang menyulitkan, sandaran dalam setiap urusan, serta pemberi petunjuk di tengah kebingungan.⁴⁵ Apabila para sahabat berselisih pendapat dalam suatu hal, mereka akan mengembalikannya kepada Rasulullah. Beliau kemudian akan menjelaskan kepada mereka kebenaran atas masalah yang mereka hadapi sebagai jalan keluar.

⁴⁴ Ibn ‘Āmir Hāj, *al-Taqrīr wa al-Tahrīr ‘alā Kitāb al-Tahrīr*, Juz I (Kairo: al-Amīriyyah, 1318H), 26.

⁴⁵ Tāhā Jābir Fayyāḍ al-‘Alwānī, *Ādāb al-Ikhtilāf fī al-Islām* (Doha: Riyāsat al-Mahākīm wa al-Shu’ūn al-Dīniyyah, 1405H), 35.

Adapun sahabat-sahabat yang menghadapi suatu persoalan namun berada jauh dari Madinah sehingga tidak dapat segera mengembalikannya kepada Rasulullah, maka terkadang terjadi perbedaan di antara mereka dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an atau hadis Nabi yang telah mereka ketahui, serta dalam penerapan terhadap kejadian-kejadian yang mereka alami. Bahkan dalam beberapa kasus mereka tidak menemukan *naṣ* yang jelas, sehingga muncullah perbedaan dalam ijtihad mereka. Namun ketika mereka kembali ke Madinah dan bertemu dengan Rasulullah, mereka akan mengemukakan apa yang mereka pahami dari *nuṣūṣ* yang ada maupun hasil ijtihad mereka terhadap peristiwa tersebut. Rasulullah kemudian akan memberikan persetujuan (*taqrīr*) terhadap pemahaman mereka sehingga pemahaman itu menjadi bagian dari sunahnya atau beliau akan menjelaskan kebenaran dan keputusan yang tepat yang membuat mereka tenang dan menerima serta menghilangkan ikhtilaf di antara mereka.⁴⁶

Salah satu contoh dari hal tersebut adalah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari, bahwa pada hari perang ahzab Nabi bersabda:

لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ فَأَذْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يُرَدْ مِنْ ذَلِكَ، فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمْ يُعْنَفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ⁴⁷

“Janganlah salah seorang (dari kalian) melaksanakan salat asar kecuali di (pemukiman) bani Quraizah.” Maka sebagian sahabat mendapati waktu salat Asar di tengah perjalanan. Sebagian dari mereka berkata “Kami tidak akan salat sebelum sampai di sana (di

⁴⁶ al-‘Alwānī, *Ādāb al-Ikhtilāf fī al-Islām*, 36.

⁴⁷ Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz I (Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 1993), 321.

bani Quraizah).’ Sementara yang lain berkata “Kita tetap salat sekarang, karena Nabi tidak bermaksud demikian (secara harfiah).” Maka ketika hal ini disampaikan kepada Rasulullah, beliau tidak mencela satu pun dari mereka.

Hadis ini menunjukkan bahwa para sahabat terbagi menjadi dua kelompok; satu kelompok memahami teks secara literal (sebagaimana disebut oleh ahli mantik atau oleh ulama *uṣūl* Ḥanafiyyah sebagai *‘ibārat al-lafẓ*), sementara kelompok lainnya menafsirkan teks secara kontekstual dengan menggali makna yang lebih spesifik dari pernyataan Nabi. Persetujuan Rasulullah terhadap kedua pendapat tersebut menjadi dalil atas legitimasi kedua golongan tersebut dalam pengambilan hukum.

Perbedaan pendapat nampak pada masa sahabat sebagaimana setelah saat dimakamkannya Rasulullah saw. mereka berbeda pendapat atas siapakah yang pantas mengisi kepemimpinan antara Abu Bakr dan ‘Umar bin Khattāb. Hal ini kemudian berlanjut dalam permasalahan-permasalahan yang lain,⁴⁸ tapi perbedaan tersebut terbatas dan tidak menyentuh aspek *uṣūl*, sehingga tidak menimbulkan perpecahan. Seiring meluasnya kekuasaan Islam ke berbagai wilayah dengan latar sosial dan budaya yang beragam, pola pandang terhadap hukum Islam turut berkembang, yang kemudian menjadi salah satu faktor utama munculnya ikhtilaf baik dalam aspek *uṣūl* maupun persoalan *furu’*.

Terjadinya ikhtilaf tidak semata karena alasan sederhana seperti perbedaan pemahaman setiap orang terhadap suatu permasalahan hingga

⁴⁸ Muṣṭafā Sa‘īd al-Khinn, *Āthār al-Ikhtilāf fī al-Qawā‘id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā’* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1982), 36.

melahirkan berbagai mazhab dan aliran. Jika diteliti lebih dalam, setiap teks-teks dalam literatur fiqh merupakan penjabaran rinci atas hukum-hukum yang termuat dalam al-Qur'an dan sunah. Hukum-hukum tersebut lahir melalui pemahaman para *fuqāha*' terhadap dalil-dalil syar'i setelah mereka mengerahkan seluruh kemampuan intelektualnya dalam menghimpun, memahami, serta menganalisis berbagai dalil-dalil tersebut secara sistematis. Selain itu ada sejumlah faktor khusus yang melatarbelakangi munculnya ikhtilaf dalam permasalahan *furu'iyyah* yaitu:

a. Perbedaan dalam Memahami Redaksi *Nas*

Para ulama kerap berbeda dalam menafsirkan makna suatu kata. *Nuṣūṣ* yang tampak kontradiktif secara *ẓāhir* menimbulkan kebutuhan untuk mencari jalan tengah.⁴⁹ Pada titik inilah perbedaan pendapat muncul karena masing-masing ulama memilih solusi yang berbeda. Hal ini disebabkan oleh penggunaan kata-kata yang jarang dipakai, memiliki makna ganda, perbedaan antara makna *ḥaqīqī* dan *majāzī*, atau karena perbedaan *qirāat*.⁵⁰ Terkadang perbedaan satu huruf saja sudah cukup untuk menimbulkan perbedaan makna.

⁴⁹ Pada hakikatnya, kontradiksi antara *naṣ-naṣ* tidak dapat dibayangkan secara rasional (*ghair mutaṣawwar*). Adapun yang tampak kontradiktif itu disebabkan oleh dua kemungkinan; pertama, bahwa seorang mujtahid keliru dalam mengasumsikan *thubūt* suatu *naṣ*, padahal *naṣ* tersebut secara epistemik tidak *thubūt*; atau kedua, bahwa mujtahid mengalami kekeliruan dalam menafsirkan hubungan antar-teks, sehingga menyangka adanya kontradiksi padahal pada tataran makna substantif tidak terdapat kontradiksi sama sekali. Lihat Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2010), 309.

⁵⁰ al-Khinn, *Āthār al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā'*, 38.

b. Perbedaan Penilaian terhadap Derajat Hadis

Ahli hadis tidak selalu sepakat dalam menilai suatu hadis. Sebuah hadis bisa dinilai sahih oleh satu ulama, namun dianggap tidak sahih oleh ulama lain. Akibatnya kesimpulan hukum yang diambil sangat bergantung pada siapa yang menilai hadis tersebut dan bagaimana penilaiannya.

c. Penerimaan Dalil dalam Menentukan Kaidah

Sebagian ulama menerima dalil tertentu sebagai dasar kaidah sementara yang lain menolaknya. Perbedaan ini menyebabkan ketidaksepakatan dalam menentukan mana ayat yang bersifat *mutlaq* dan mana yang *muqayyad*. Begitu juga dalam menetapkan mana yang *‘ām* dan mana yang *khāṣ*.

d. Perbedaan Metodologi dalam Pengambilan Hukum

Selain dalil-dalil yang telah disepakati sebagai sumber hukum dalam melakukan *istinbāṭ*, para ulama berbeda dalam beberapa dalil yang lain. Sebagian menerima *shar‘ man qablanā*, sebagian yang lain menolaknya. Sebagian menggunakan *sadd dzarī‘ah*, sebagian yang lain tidak menggunakannya.⁵¹ Perbedaan metode ini turut menjadi

⁵¹ Dalil-dalil yang disepakati oleh para ulama sebagai dasar *istinbāṭ* ada empat yakni al-Qur‘an, sunah, ijmak, dan *qiyās*. Menurut ‘Abd al-Wahhāb Khallāf ada enam dalil yang tidak disepakati yaitu *istiḥsān*, *maṣlaḥah mursalah*, *istiṣhāb*, *‘urf*, *mazhab ṣaḥābī*, dan *shar‘ man qablanā*. Lihat ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 22.

penyebab munculnya perbedaan pendapat dalam hukum yang dihasilkan.

Berbagai sebab tersebut tidak lantas melegitimasi ikhtilaf dalam berbagai aspek. Ikhtilaf hanya sah dan dapat diterima apabila terjadi dalam batas-batas yang dibenarkan oleh syariat. Dalam tataran epistemologis ruang lingkup ikhtilaf hanya mencakup wilayah-wilayah ijtihad, yakni persoalan-persoalan hukum yang tidak memiliki landasan dalil yang bersifat *qaṭ'ī*. al-Ghazālī berpendapat bahwa ruang lingkup ijtihad meliputi seluruh persoalan hukum namun tidak ditemukan dalil *qaṭ'ī* yang bersifat determinatif.⁵² Senada dengan itu al-Āmidī menjelaskan bahwa ruang lingkup ijtihad adalah semua permasalahan yang dalilnya bersifat *ẓannī*, sehingga tidak diperkenankan berijtihad dalam hal-hal yang bersifat *qaṭ'ī* karena telah mencapai derajat kepastian secara epistemik.⁵³

Ketentuan ini berfungsi sebagai batasan bagi para mujtahid yang membatasi otoritas penalaran hukum mereka agar tetap berada dalam prinsip-prinsip dasar syariat yang telah disepakati. Berdasarkan kerangka tersebut, secara garis besar ruang lingkup ijtihad dapat diklasifikasikan ke dalam empat bentuk berikut:

- a. Teks dengan status *qaṭ'ī al-thubūt* (keabsahannya pasti) namun *ẓannī al-dilālāh* (maknanya belum pasti).

⁵² Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustasfā* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 345.

⁵³ ‘Alī Ibn Muḥammad al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Juz IV (Riyadh: Mu’assasat al-Nūr, 1386H), 162.

- b. Teks dengan status *ẓannī al-thubūt* (keabsahannya belum pasti) meskipun *qaṭ'i al-dilalah* (maknanya jelas dan pasti).
- c. Teks yang *ẓannī* baik dari sisi *thubūt* maupun *dilalah* (baik keabsahan maupun maknanya sama-sama tidak pasti).
- d. Peristiwa atau fakta yang tidak secara eksplisit dibahas dalam *naṣ*, baik dari al-Qur'an, hadis, maupun ijmak. Hal keempat inilah yang paling luas, dan akan terus relevan hingga akhir zaman.⁵⁴

Dengan demikian ikhtilaf menjadi haram jika berkaitan dengan *naṣ* yang *qaṭ'i al-thubūt* dan *qaṭ'i al-dilalah*, yang maknanya jelas dan tidak menimbulkan multitafsir. Berkaitan hal ini, para ulama pun telah mencapai ijmak.

2. *Tarjīḥ Maqāṣidī*

Tarjīḥ maqāṣidī merupakan frasa modifikatif (*na'at man'ūt*) dalam tata gramatika bahasa Arab. Frasa ini tersusun dari dua unsur, kata pertama *tarjīḥ* sebagai *man'ūt*, dan kata kedua *maqāṣidī* sebagai *na'at* yang menjelaskan ruang lingkup atau dasar dari aktivitas *tarjīḥ* tersebut. *Tarjīḥ maqāṣidī* merepresentasikan suatu corak yang berbeda dari pola *tarjīḥ* konvensional yang lazim digunakan dalam diskursus *uṣūl* fiqh yang akan dijabarkan pada akhir bagian ini.

Sebagaimana disebutkan bahwa frasa *tarjīḥ maqāṣidī* terdiri dari dua kata, maka perlu diketahui pengertian setiap kata hingga keduanya

⁵⁴ Mohammad Hanief Sirajulhuda, "Konsep Fikih Ikhtilaf Yusuf al-Qaradhawi," *TSAQAFAH* 13, no. 2 (25 Januari 2018): 260, <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v13i2.1508>.

menjadi satu susunan dalam *tarkīb waṣfī*. *Tarjīh* secara etimologis berasal dari akar kata verba *rajaḥ* dengan tiga variasi bacaan huruf *jīm* yang berarti condong atau cenderung.⁵⁵ Ulama *uṣūl* turut memberi pengertian secara bahasa seperti al-Isnawī yang mengartikannya sebagai perbuatan mencondongkan dan mengunggulkan (*al-tamyīl wa al-taghlīb*).⁵⁶

Sedangkan secara terminologis, terdapat berbagai definisi yang ditawarkan oleh para ulama. Mereka berorientasi berbeda dalam memandang *tarjīh*, mayoritas ulama dari kalangan Ḥanafiyah, Shāfi'īyyah, sebagian Ḥanābilah dan Ja'fariyah menganggap *tarjīh* sebagai tindakan mujtahid, sebagian yang lain menganggap *tarjīh* adalah sifat yang terkandung dalam setiap dalil itu sendiri.⁵⁷

Golongan pertama mendefinisikan *tarjīh* sebagai perbuatan menampakkan kuatnya salah satu dari dua dalil yang bertentangan meskipun apabila dalil tersebut berdiri sendiri tanpa lawannya, ia tidak akan memiliki kekuatan argumentatif sebagai hujah yang menandingi.⁵⁸ Al-Tabrizī al-Shi'ī sebagaimana dikutip al-Barzanjī merumuskan definisi yang lebih lengkap sebagai berikut:

⁵⁵ Muḥammad Ibn Ya'qūb al-Fairūzabādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2005), 218.

⁵⁶ Jamāl al-Dīn al-Isnawī, *Nihāyat al-Sūl Sharḥ Minhāj al-Wuṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 374.

⁵⁷ 'Abd al-Laṭīf al-Barzanjī, *al-Ta'āruḍ wa al-Tarjīh* (Baghdad: Maktabah al-'Ānī, 1977) 119.

⁵⁸ 'Alā' al-Dīn 'Abd al-'Azīz al-Bukhārī, *Kashf al-Asrār*, Juz IV (Istanbul: Sharikat al-Ṣaḥāfah al-'Uthmāniyyah, 1890), 78.

تَقْدِيمُ أَحَدِ الْمُتَعَارِضَيْنِ عَلَى الْآخَرِ فِي الْعَمَلِ لِمَرْيَةِ لَهُ عَلَيْهِ يَوْجُهُ مِنَ الْوُجُوهِ بِحَيْثُ
لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الْمَرْيَةُ مُلْغَاةً أَلْغَاهَا الشَّارِعُ وَلَمْ تَبْلُغْ دَرَجَةَ الْإِعْتِبَارِ وَلَمْ تَكُنْ مُوَهَّجًا
لِلطَّرَفِ الْآخَرِ⁵⁹

Mendahulukan penerapan salah satu dari dua dalil yang tampak bertentangan atas yang lain karena memiliki suatu kelebihan tertentu, selama kelebihan tersebut tidak dibatalkan oleh *al-Shāri'*, tidak berada pada tingkat yang diabaikan, dan tidak pula melemahkan perkara yang lain.

Sementara itu golongan kedua melihat *tarjīh* sebagai sebuah sifat yang terkandung dalam setiap dalil. Mereka menganggap *tarjīh* adalah keutamaan salah satu dari dua dalil yang setara, karena memiliki kelebihan dalam sifat tertentu.⁶⁰ Pandangan ini menunjukkan bahwa *tarjīh* tidak selalu merupakan proses yang bersifat eksternal, melainkan dapat bersifat inheren dalam dalil itu sendiri. Keunggulan suatu dalil bisa melekat secara alami karena kualitas internalnya seperti kejelasan makna, keluasan cakupan, atau kesesuaian dengan *maqāṣid al-shāri'ah* tanpa harus melalui perbandingan yang kompleks.

Berdasarkan beberapa definisi dari dua kubu di atas, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa *tarjīh* ialah proses mengutamakan salah satu dari dua dalil yang bertentangan atas dasar adanya *mazīyah* pada salah satunya baik kelebihan itu bersifat eksternal, maupun internal.

Sejatinya definisi tersebut beserta definisi lain yang serupa dianggap tidak memadai karena membatasi ruang lingkup *tarjīh* hanya

⁵⁹ 'Abd al-Laṭīf al-Barzanjī, *al-Ta'arūḍ wa al-Tarjīh*, 120.

⁶⁰ al-Bukhārī, *Kashf al-Asrār*, Juz IV, 77.

pada dalil-dalil yang tampak kontradiktif. Padahal praktik *tarjīh* dalam tradisi fiqh tidak hanya terbatas pada kontradiksi *naṣ*, melainkan juga mencakup evaluasi terhadap metode argumentasi (*aujuh al-istidlāl*), ragam pendapat fiqh (*al-aqwāl al-fiqhīyah*), serta riwayat-riwayat yang berbeda dari imam-imam mazhab.

Gambaran tersebut dapat ditemukan dalam mazhab Aḥmad ibn Ḥanbal yang memiliki dua riwayat berbeda mengenai kebolehan berbuka (*iftār*) bagi musafir yang mulai melakukan perjalanan di siang hari saat bulan Ramadan. Riwayat pertama menunjukkan bahwa Imam Aḥmad membolehkan orang tersebut untuk berbuka, sementara riwayat kedua menyatakan bahwa ia tetap diwajibkan menyempurnakan puasanya hingga waktu magrib. Dalam hal ini Ibn Qudāmah memilih untuk men-*tarjīh* riwayat pertama.⁶¹

Dengan demikian *tarjīh* tidak semata-mata diterapkan pada *naṣ* yang tampak kontradiktif, tetapi juga pada berbagai versi riwayat maupun pendapat para mujtahid yang berbeda. *Tarjīh* berfungsi sebagai alat kritis untuk menilai dan memilih pendapat yang dinilai lebih kuat berdasarkan kedekatannya dengan al-Qur'an dan sunah, serta relevansinya terhadap kemaslahatan. Oleh karena itu sebagian ulama mendefinisikan *tarjīh* sebagai tindakan seorang mujtahid dalam mengedepankan salah satu dari

⁶¹ ‘Abdullah Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz IV (Riyadh: Dār ‘Ālām al-Kutub, 1997), 388-389.

dua pandangan yang memiliki keunggulan rasional atau tekstual yang menjadikannya lebih layak untuk diamalkan dibandingkan alternatifnya.⁶²

Adapun *maqāsidī* merupakan kata yang berakhiran *ya' nisbah* yang mengacu pada *maqāsid al-shārī'ah* seperti yang telah disinggung sebelumnya. Kata *maqāsid* merupakan bentuk jamak dari *maqsid* yang berarti tujuan. Sedangkan *shārī'ah* bermakna sumber air tempat orang minum (*mawrid al-shāribah lil mā'*). Dari makna inilah kemudian diturunkan istilah *shārī'ah* dalam konteks agama, yang berarti jalan atau aturan hidup yang mengalir dan memberi kehidupan, sebagaimana air memberi kehidupan bagi yang meminumnya.⁶³ Kata *shārī'ah* juga bisa berarti jalan dalam agama.⁶⁴

Istilah *maqāsid al-shārī'ah* tidak pernah ditemukan pada masa nabi, sahabat, tabi'in, bahkan tabi' al-tabi'in. Sejumlah ulama terdahulu seperti al-Juwaynī dan al-Ghazālī memang telah membahas konsep *maqāsid al-shārī'ah* dalam karya-karya mereka. Namun pembahasan tersebut umumnya hanya muncul secara parsial sebagai bagian dari topik-topik tertentu, bukan sebagai kajian yang berdiri sendiri. Sebagai contoh, al-Ghazālī dalam karyanya al-Mustasfā memang menyebutkan *maqāsid al-shārī'ah*, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, tetapi dalam pemaparannya, ia tidak menjabarkan definisi *maqāsid* itu sendiri.

⁶² Syamsul Anwar, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah* (Yogyakarta: Panitia Musyawarah Nasional Tarjih Muhammadiyah, 2018), 8.

⁶³ Aḥmad Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Juz III (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1969), 262.

⁶⁴ al-Jurjānī, *al-Ta'rifāt*, 127.

Perhatian serius terhadap *maqāṣid* sebagai suatu kerangka teoritis yang utuh dan sistematis baru tampak secara signifikan dalam karya Imam al-Shāṭibī. Melalui *magnum opus*-nya *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, al-Shāṭibī berhasil mengangkat *maqāṣid* menjadi suatu diskursus yang terstruktur, lengkap dengan kategorisasi dan metodologi yang jelas, sehingga menjadikannya sebagai pijakan penting dalam studi *maqāṣid*.

Meskipun al-Shāṭibī memberikan perhatian besar terhadap *maqāṣid* hingga menjadi diskursus yang sistematis, ia tidak secara gamblang mendefinisikan *maqāṣid al-shārī'ah*. Menurut al-Raisūnī sebagaimana dikutip Ahmad Sarwat ketidaktegasan ini disebabkan anggapan bahwa makna *maqāṣid* sudah cukup jelas dan tidak memerlukan definisi tersendiri.⁶⁵

Oleh karena itu peneliti mengambil beberapa definisi *maqāṣid al-shārī'ah* yang disuguhkan oleh para ulama kontemporer. Ibn 'Ashūr mendefinisikan *maqāṣid al-shārī'ah* dengan mengklasifikasikannya menjadi dua ragam, yaitu umum dan khusus. Pengertian *maqāṣid al-shārī'ah* secara umum menurutnya ialah:

المَقَاصِدُ الْعَامَّةُ هِيَ الْمَعَانِي وَالْحِكْمُ الْمَلْحُوظَةُ لِلشَّارِعِ فِي جَمِيعِ أَصُولِ الشَّرِيعِ أَوْ مُعْظَمِهَا⁶⁶

⁶⁵ Ahmad Sarwat, *Maqashid Syariah* (Jakarta: Rumah Fiqh Publishing, 2019), 18.

⁶⁶ Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Juz II (Doha: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 2004), 121.

Maqāṣid umum adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan oleh al-Shāri' dalam seluruh atau sebagian besar prinsip-prinsip dasar pensyariaan.

Sedangkan pengertian *maqāṣid* khusus adalah:

هِيَ الْكَيْفِيَّاتُ الْمَقْصُودَةُ لِلشَّارِعِ لِتَحْقِيقِ مَقَاصِدِ النَّاسِ النَّافِعَةِ، أَوْ لِحِفْظِ مَصَالِحِهِمُ الْعَامَّةِ فِي تَصَرُّفَاتِهِمُ الْخَاصَّةِ⁶⁷

Ia (*maqāṣid*) merupakan bentuk-bentuk tujuan yang dikehendaki oleh al-Shāri' untuk mewujudkan kemaslahatan manusia yang bermanfaat atau untuk menjaga kepentingan umum mereka dalam berbagai tindakan individual.

Wahbah al-Zuhayli merumuskan definisi yang lebih komprehensif dan ekstensif, ia mendefinisikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai makna-makna dan tujuan-tujuan yang tampak dalam seluruh atau sebagian besar hukum syariat atau merupakan tujuan dari syariat serta rahasia-rahasia ilahiah yang ditetapkan oleh *al-Shāri'* pada setiap hukum dari hukum-hukumnya. Mengetahui *maqāṣid* merupakan keharusan yang bersifat terus-menerus dan berlaku untuk semua orang. Bagi seorang mujtahid, pemahaman *maqāṣid* penting dalam proses *istinbāṭ* dan dalam memahami teks-teks syar'i. Adapun bagi orang awam (non-mujtahid), pemahaman tersebut berguna untuk mengenali hikmah dan rahasia di balik ketentuan-ketentuan syariat.⁶⁸

Berdasarkan beberapa definisi yang telah dikemukakan dapat disimpulkan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan tujuan-tujuan dan hikmah-hikmah yang dikehendaki oleh *al-Sharī'* dalam setiap hukum-Nya,

⁶⁷ Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Juz II, 121.

⁶⁸ al-Zuhaylī, *Uṣūl Fiqh al-Islāmī*, Juz II, 1017.

baik secara keseluruhan maupun pada sebagian besar bagiannya, dengan tujuan menjaga kemaslahatan dan mencegah kerusakan bagi manusia.

Istilah *tarjīh maqāsidī* secara historis tidak dikenal dalam literatur klasik. Setelah dilakukan penelusuran, ditemukan beberapa upaya defisional yang terbatas dan bersifat konstruktif dari ulama kontemporer. Sebagian mendefinisikannya sebagai upaya mendahulukan salah satu dalil dari dua dalil kontradiktif karena mengandung maslahat yang lebih kuat.⁶⁹ Sementara sebagian yang lain hanya mengutip definisi umum tentang *tarjīh* dan mengkaji kemungkinan pengintegrasian ke dalam konsep *maqāsid* dengan menilai bahwa makna *tarjīh maqāsidī* sudah jelas dan perumusan definisi baru justru membatasi arah pembahasan yang tidak dimaksudkan.⁷⁰ Hemat peneliti, definisi justru diperlukan untuk memberikan cakupan dan batasan agar sesuatu yang dibahas dapat terarah, maka dari itu pengertian pertama dipilih karena sesuai dengan apa yang dimaksud.

Kendati penggunaan frasa *tarjīh maqāsidī* tidak dikenal di kalangan ulama *usūl mutaqqadimīn*, topik ini telah mendapatkan perhatian dalam kajian mereka, meskipun ada yang membahasnya secara mendalam dan ada pula yang hanya menyebutnya secara singkat. Mayoritas dari mereka membicarakan isu ini dalam konteks *tarjīh* antara *‘illah* dalam

⁶⁹ Muḥammad ‘Āshūrī, “al-Tarjīh bi al-Maqāsid Dawābiṭuh wa Ātharuh al-Fiqhī” (Tesis, Jāmi‘at al-Ḥājj Lakhaḍar-Baṭnah, 2008), 38.

⁷⁰ Muṣṭafā Muḥammad Jabrī Shams al-Dīn, *al-Tarjīh al-Maqāsidī bayn al-Nuṣūṣ al-Muta‘arīdah*, (tt: t.p, t.th.), 10.

qiyās. Fakhr al-Dīn al-Rāzī membahasnya saat menjelaskan tentang *tarjīh* sebagian bentuk kecocokan (*munāsabah*) antara hukum dengan maslahat atas bentuk kecocokan yang lainnya.⁷¹ Sementara itu al-Āmidī menyinggung aspek ini ketika menguraikan bentuk-bentuk *tarjīh* yang berkaitan dengan karakteristik ‘*illah*.⁷² Ibn al-Ḥāḥib mengikuti pola ini dengan membahas *tarjīh maqāṣidi* dalam poin ketujuh belas dari bentuk-bentuk *tarjīh* berdasarkan ‘*illah*. Ia mengatakan:

إِذَا تَعَارَضَتْ أَقْسَامٌ مِنَ الْمُنَاسَبَةِ قُدِّمَ بِحَسَبِ قُوَّةِ الْمَصْلَحَةِ فَقُدِّمَتْ الْأُمُورُ
الْخَمْسَةُ الضَّرُورِيَّةُ عَلَى غَيْرِهَا مِنْ حَاجِيٍّ أَوْ تَحْسِينِيٍّ وَقُدِّمَ الْمَصْلَحَةُ الْحَاجِيَّةُ عَلَى
التَّحْسِينِيَّةِ وَقُدِّمَ التَّكْمِيلِيَّةُ مِنَ الْخَمْسِ الضَّرُورِيِّ عَلَى الْأَصْلِ الْحَاجِيَّةِ، وَإِذَا
تَعَارَضَتْ بَعْضُ الْخَمْسِ الضَّرُورِيَّةِ قُدِّمَتْ الدِّينِيَّةُ عَلَى الْأَرْبَعِ الْأُخَرِ لِأَنَّهَا الْمَقْصُودُ
الْأَعْظَمُ⁷³

Jika beberapa bentuk *munāsabah* saling bertentangan, maka didahulukan berdasarkan kekuatan maslahatnya. Maka didahulukan lima maslahat *ḍaruriyyah* atas maslahat *ḥājiyyah* dan *taḥsīniyyah*; maslahat *ḥājiyyah* atas maslahat *taḥsīniyyah*; dan maslahat *takmīliyyah* dari lima *ḍaruriyyah* atas maslahat *ḥājiyyah* secara umum. Jika lima maslahat *ḍaruriyyah* itu saling bertentangan, maka maslahat agama didahulukan atas empat lainnya karena ia adalah tujuan paling agung.

Hal senada juga ditemukan dalam penjelasan Al-Mardāwī yang mengatakan kelima *maqāṣid ḍaruriyyah* lebih utama daripada *maqāṣid* lainnya, dan *mukammilah ḍaruriyyah* lebih utama daripada *ḥājiyyah*, dan *ḥājiyyah* lebih utama daripada *taḥsīniyyah*. Menjaga agama (*hifz al-dīn*) lebih utama daripada empat *maqāṣid* lainnya. Ada pula yang berpendapat

⁷¹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, Juz V (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997), 458.

⁷² al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Juz IV, 282.

⁷³ Aḍud al-Dīn al-Ijī, *Sharḥ al-Aḍud ‘alā Mukhtaṣar al-Muntahā al-Uṣūlī*, Juz III, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), 673.

setelah menjaga agama adalah menjaga jiwa, kemudian keturunan, lalu akal, dan terakhir harta.⁷⁴ al-Zarkashī membahasnya ketika membicarakan tentang *tarjīh* terhadap hal yang terbukti memuat sifat *munāsabah*, ia mengatakan bahwa tingkatan *munāsabah* itu berbeda-beda. Maka yang berada dalam ranah kebutuhan pokok (*ḍarurī*) lebih diunggulkan daripada yang hanya dalam ranah kebutuhan sekunder (*ḥājīyyah*), dan keduanya lebih unggul dari yang tersier (*taḥsīnī*). Maslahat *ḍaruriyyah* yang bersifat keagamaan lebih diunggulkan daripada maslahat duniawi.⁷⁵

Karena para ulama telah melakukan berbagai cara dalam menerapkan *tarjīh maqāṣidī* maka pada bagian ini akan disajikan beberapa kaidah sebagai acuan dalam implementasinya. Kaidah-kaidah ini sangat beragam, namun dipilih beberapa yang secara langsung maupun tidak langsung berkaitan dengan konsep kemaslahatan. Hal ini didasarkan pada prinsip bahwa tujuan utama disyariatkannya hukum-hukum oleh *al-Shāri'* adalah untuk merealisasikan kemaslahatan, yang mencakup upaya mendatangkan manfaat dan mencegah mafsadah.⁷⁶ Kaidah-kaidah yang dirumuskan ialah sebagai berikut:

⁷⁴ 'Alā' al-Dīn 'Alī Ibn Sulaymān al-Mardāwī, *al-Taḥbīr Sharḥ al-Tahrīr*, Juz VIII (Riyadh: Maktabah al-Rāshid, 2000), 4249.

⁷⁵ Badr al-Dīn Muḥammad al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīt*, Juz VIII (Giza: Dār al-Kutubī, 1994), 216.

⁷⁶ Faras 'Abd al-Majīd, "al-Tarjīh bayn al-Maqāṣid wa Ātharuh fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Ta'sīliyyah Taṭbīqiyyah," *Dirasat* 42, no. 3. (2015): 1068.

a. Tingkatan *maqāṣid*

Para ulama *uṣūl* mengklasifikasikan *maqāṣid al-sharī'ah* berdasarkan tingkat kebutuhan manusia terhadapnya ke dalam tiga kategori yakni, *darūriyyāt*, *ḥājiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*. Setiap kategori dijelaskan secara rinci sebagaimana berikut:

1) *Darūriyyāt*

Kebutuhan *darūri* (primer) adalah hal-hal yang menjadi landasan utama keberlangsungan hidup manusia dan keberadaannya mutlak diperlukan demi terciptanya keteraturan dan kelangsungan maslahat hidup mereka. Apabila unsur-unsur ini tidak terpenuhi, maka tatanan kehidupan manusia akan terganggu secara menyeluruh, maslahat tidak akan tercapai, dan kerusakan serta kekacauan akan meluas. Kebutuhan-kebutuhan primer ini mengacu pada lima perkara fundamental, yaitu penjagaan agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), kehormatan/keturunan (*ḥifẓ al-'ird*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*).⁷⁷

2) *Ḥājiyyāt*

Kebutuhan *ḥājī* (sekunder) adalah hal-hal yang dibutuhkan manusia untuk menciptakan kemudahan, keluasan, dan keringanan dalam menjalani beban *taklīf* (tanggung jawab hukum syariat) serta beban kehidupan secara umum. Ketidadaan unsur ini tidak menyebabkan ketidakteraturan kehidupan manusia secara

⁷⁷ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, 199.

menyeluruh sebagaimana tidak terpenuhinya kebutuhan *ḍarūrī*, namun tetap menimbulkan kesempitan, kesulitan, dan beban yang signifikan. Kebutuhan *ḥājī* bertujuan untuk menghilangkan kesulitan dan meringankan beban, sehingga manusia dapat menjalani kewajiban syariat dan interaksi sosial secara lebih mudah dan manusiawi.⁷⁸

3) *Tahsīniyyāt*

Kebutuhan *tahsīnī* (tersier) adalah segala hal yang dituntut oleh nilai-nilai kesantunan, etika luhur, dan kepatutan dalam kehidupan sosial. Jika unsur ini tidak ada, kehidupan manusia tidak akan menjadi kacau seperti saat hilangnya kebutuhan *ḍarūrī*, dan mereka juga tidak akan mengalami kesulitan yang berat seperti dalam ketiadaan kebutuhan *ḥājī*. Namun kualitas hidup akan menurun, dan pola hidup mereka akan tampak asing serta tercela dalam pandangan akal sehat dan fitrah yang lurus. Dengan ini kebutuhan *tahsīnī* merujuk pada kemuliaan akhlak, kebiasaan baik, dan semua hal yang bertujuan untuk mengatur kehidupan manusia dengan cara yang paling ideal dan beradab.⁷⁹

Telah menjadi kesepakatan di kalangan para ulama bahwa *ḍarūriyyāt* memiliki prioritas tertinggi, diikuti oleh *ḥājīyyāt*, lalu

⁷⁸ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 200.

⁷⁹ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 200.

taḥṣīniyyāt. Hal ini juga berlaku dalam *mukammilāt*,⁸⁰ *mukammilāt ḍarūrī* didahulukan atas *mukammilāt ḥājīyyāt*, dan *mukammilāt ḥājīyyāt* didahulukan atas *mukammilāt taḥṣīniyyāt*.

Imam al-Ghazālī menyatakan jika kita memaknai kemaslahatan sebagai penjagaan terhadap tujuan-tujuan syariat, maka tidak ada ruang perbedaan pendapat dalam hal keharusan mengikutinya, bahkan harus diyakini secara pasti bahwa ia adalah *hujjah*. Adapun apabila terdapat perbedaan pendapat, maka hal itu terjadi dalam konteks pertentangan antara dua kemaslahatan atau dua tujuan, sehingga wajib untuk mengedepankan yang lebih kuat di antara keduanya.⁸¹

Penjelasan tersebut dapat dilihat melalui beberapa contoh praktis seperti kewajiban membuka aurat di hadapan dokter dalam kondisi darurat atau kebutuhan untuk pengobatan. Diperbolehkannya membuka aurat bertujuan untuk menjaga jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), karena pengobatan termasuk ke dalam kategori *ḍarūriyyāt*. Adapun menutup aurat termasuk dalam *taḥṣīniyyāt*, sehingga dalam kondisi seperti ini *ḍarūriyyāt* didahulukan atas *taḥṣīniyyāt*. Contoh lain adalah disyariatkannya pernikahan serta anjuran untuk melaksanakannya yang tergolong ke dalam *ḍarūriyyāt*. Adapun larangan memandang perempuan *ajnabī* (non-mahram) merupakan *mukammil* dari

⁸⁰ *Mukammilāt* atau juga disebut *mutammimāt* adalah sekumpulan hukum yang berfungsi untuk menyempurnakan dan melengkapi berbagai masalah yang bersifat *ḍarūrī*, *ḥājī*, dan *taḥṣīnī*, agar dapat terwujud secara utuh dengan cara yang sebaik-baiknya dan seideal mungkin. Lihat Nūr al-Dīn al-Khāḍimī, *‘Ilm al-Maqāṣid al-Sharī‘ah* (Riyadh: Maktabah al-‘Ubaykān, 2001), 94.

⁸¹ al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, 179.

kebutuhan *ḍarūrī* ini, karena pandangan tersebut dapat menjadi jalan menuju *mukammil*. Dalam kasus ini terjadi pertentangan antara *aṣl* dan mukammil, akan tetapi syariat membolehkan pandangan terhadap perempuan *ajnabī* apabila bertujuan untuk khitbah sebagai bentuk penguatan terhadap *ḍarūrī*.

Hal serupa juga berlaku dalam pelaksanaan shalat berjamaah di belakang imam yang fasik. Shalat berjamaah dikategorikan sebagai *ḥājīyyāt*, sedangkan memilih imam yang saleh tergolong *taḥsīniyyāt*. Oleh karena itu pelaksanaan shalat berjamaah tetap diutamakan meskipun harus mengorbankan aspek *taḥsīniyyāt* tersebut.

Salah satu pembahasan penting dalam kajian para ulama *usūl* terkait *maqāṣid al-sharī'ah* adalah mengenai prioritas *ḥifẓ al-dīn* dibandingkan dengan maslahat *ḍarūriyyāt* lainnya. Mayoritas ulama sepakat bahwa *ḥifẓ al-dīn* lebih diutamakan daripada tujuan-tujuan *ḍarūriyyāt* lainnya seperti penjagaan jiwa, keturunan, akal, dan harta. Terdapat pula pendapat minoritas yang memandang bahwa empat tujuan lainnya harus didahulukan atas agama. Namun pendapat yang lebih kuat menyatakan bahwa *ḥifẓ al-dīn* lebih utama karena tujuannya bersifat esensial dan membawa kepada kebahagiaan abadi di sisi Tuhan semesta alam.⁸² Sementara penjagaan terhadap jiwa, akal, dan harta hanyalah sarana yang mendukung tujuan tersebut. Sebagaimana

⁸² 'Abd al-Majīd, "al-Tarjīḥ bayn al-Maqāṣid wa Ātharuh fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Ta'sīliyyah Taṭbīqiyyah," 1069.

firman Allah yang artinya “Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka menyembah-Ku”.⁸³

b. Pengutamaan pencegahan mafsadah atas perolehan maslahat

Kaidah ini merupakan salah satu prinsip yang sangat erat kaitannya dengan pembahasan tentang kontradiksi antar *maqāṣid* serta *tarjīh* antara berbagai kemaslahatan. Hal ini dikarenakan tujuan utama syariat adalah menjaga dan mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia, baik dalam kehidupan dunia maupun akhirat. Dalil dari kaidah ini cukup banyak, di antaranya adalah sabda Nabi Muhammad:

فَإِذَا هَيَّيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ⁸⁴

Apabila aku melarang kalian dari suatu perkara, maka jauhilah ia. Dan apabila aku memerintahkan kalian dengan suatu perkara, maka lakukanlah semampu kalian.

Hadis ini menunjukkan bahwa perhatian syariat terhadap larangan (*manhiyyāt*) lebih besar dibandingkan perintah (*ma'mūrāt*), karena larangan sering kali terkait dengan potensi kerusakan yang lebih pasti dan luas. Oleh karena itu kaidah ini diterapkan ketika maslahat dan mafsadah berada dalam tingkatan yang sama. Namun apabila maslahat yang diperoleh lebih besar dari mafsadah yang mungkin terjadi maka maslahat tersebut lebih didahulukan.⁸⁵

⁸³ QS. al-Zariyāt: 56.

⁸⁴ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz VI, 2658.

⁸⁵ Taqī al-Dīn al-Subkī dan Tāj al-Dīn al-Subkī, *al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj* Juz III (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984), 198.

Ruang lingkup penerapan kaidah ini mencakup kondisi ketika terdapat dua kemaslahatan yang saling bertentangan dan keduanya berada pada tingkatan yang sama, misalnya dua maslahat yang masing-masing terkait dengan menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), harta (*ḥifẓ al-māl*), akal (*ḥifẓ al-‘aql*), atau bahkan dua maslahat *ḥājiyyah* maupun *taḥsīniyyah* yang saling berbenturan.

Hal ini dapat dipahami lebih jelas melalui sejumlah contoh seperti seseorang melaksanakan salat dalam keadaan tidak terpenuhi salah satu syarat sahnya, seperti bersuci, menutup aurat, atau menghadap kiblat. Pada kasus ini terdapat unsur mafsadah karena tidak terpenuhinya terhadap syarat-syarat sah salat yang sejatinya merupakan bentuk pengagungan terhadap Allah. Akan tetapi jika kondisi tersebut tidak dapat dipenuhi karena *uzur* syar‘i, maka tetap dibolehkan melaksanakan salat tanpa terpenuhinya syarat tersebut, dengan alasan bahwa maslahat pelaksanaan salat itu sendiri lebih besar dibandingkan mafsadah yang timbul akibat kekurangannya.

Contoh berikutnya adalah penggunaan obat-obatan haram dalam kondisi darurat. Dalam kasus ini terjadi pertentangan antara maslahat yang bersifat *ẓanni*, yaitu potensi kesembuhan, dengan mafsadah yang bersifat *qat’i*, yaitu pelanggaran terhadap larangan mengonsumsi sesuatu yang haram. Dalam situasi ini mafsadah lebih diutamakan untuk dihindari, sehingga penggunaan obat haram tidak diperbolehkan, karena keharamannya didasarkan pada sejumlah dalil

syar‘i, termasuk sabda Nabi yang artinya “Sesungguhnya Allah tidak menjadikan kesembuhan kalian pada sesuatu yang diharamkan atas kalian.”⁸⁶

c. Pengutamaan maslahat umum atas maslahat khusus

Kaidah ini diterapkan ketika terjadi pertentangan antara dua bentuk kemaslahatan, di mana salah satunya berorientasi pada kepentingan kolektif, yakni maslahat yang mencakup kepentingan umum atau sebagian besar manusia, sementara yang lainnya berkaitan dengan maslahat individual atau terbatas pada kelompok kecil. Dalam situasi semacam ini, prinsip *taqdīm al-maṣlahah al-‘āmmah ‘ala al-khāṣṣah* diberlakukan.

Salah satu contohnya adalah hukum *qisās*. Pada satu sisi pelaksanaan *qisās* memang mengandung unsur penghilangan nyawa pelaku, tetapi secara substansial, hukum ini justru berfungsi sebagai mekanisme perlindungan kolektif atas jiwa manusia secara umum. Sebab membiarkan pelaku pembunuhan tanpa hukuman akan menimbulkan rasa takut di tengah masyarakat serta membuka peluang terjadinya pembunuhan lain terhadap orang-orang yang tidak bersalah. Oleh karena itu, maslahat pelaksanaan *qisās* lebih diutamakan dibandingkan dengan maslahat mempertahankan nyawa pelaku, karena dalam pelaksanaannya terkandung perlindungan sosial yang lebih luas, termasuk meredakan kemarahan dan dendam dari keluarga korban.

⁸⁶ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz V, 2129.

- d. Pengutamaan mafsadah yang disepakati atas mafsadah yang masih diperselisihkan

Kaidah-kaidah sebelumnya membahas kontradiksi antara dua kemaslahatan, atau antara kemaslahatan dan mafsadah. Adapun kaidah berikut ini berfokus pada kondisi ketika dua atau lebih mafsadah saling bertentangan. al-‘Izz Ibn ‘Abd al-Salām menetapkan bahwa jika terkumpul beberapa mafsadah murni (*mahḍah*), maka apabila semuanya dapat dihindari, wajib untuk menolak seluruhnya. Namun jika tidak memungkinkan untuk menolak semuanya, maka harus diupayakan untuk menolak mafsadah yang paling besar dan paling buruk terlebih dahulu. Jika kedua mafsadah tersebut setara, maka terdapat beberapa kemungkinan, yakni *tawaqquf*, *takhyīr*, atau terjadi perbedaan pendapat mengenai tingkat kesetaraan atau perbedaan mafsadah tersebut. Tidak ada perbedaan dalam hal ini baik antara mafsadah yang bersumber dari perkara haram maupun dari perkara makruh.⁸⁷

Dari prinsip tersebut dapat dipahami bahwa menolak mafsadah yang telah disepakati keharamannya oleh para ulama lebih diutamakan daripada menolak mafsadah yang masih diperselisihkan status hukumnya. Salah satu contohnya adalah ketika seseorang yang dipaksa untuk membunuh seorang muslim. Jika ia menolak, ia sendiri akan

⁸⁷ al-‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2014), 65.

dibunuh. Dalam situasi ini ia diwajibkan untuk menolak mafsadah yang lebih besar yakni membunuh orang lain dengan cara bersabar atas kematian dirinya sendiri, karena mafsadah dari membunuh lebih berat dibandingkan dengan mafsadah terbunuh. Jika ia mampu menghindari keduanya dengan cara lain, maka ia wajib melakukannya, karena pada dasarnya syariat mewajibkan penghindaran terhadap segala bentuk mafsadah selama masih memungkinkan. Keutamaan dalam hal ini terletak pada ijmak ulama mengenai keharaman membunuh orang lain, sedangkan hukum menyerahkan diri hingga terbunuh masih diperselisihkan. Oleh sebab itu, menolak mafsadah yang telah disepakati (*mujma' alayh*) sebagai wajib untuk dihindari lebih didahulukan daripada menolak mafsadah yang masih diperselisihkan (*mukhtalaf fih*).

3. Idah

Idah merupakan serapan dari kata *'iddah* dengan harakat kasrah pada huruf *'ain* yang berasal dari bentuk jamak *'idad* yang secara bahasa berarti hitungan. Istilah ini digunakan karena idah biasanya berkaitan dengan hitungan jumlah masa *aqra'* (haid/suci) atau bulan. Dalam bahasa Arab dikatakan *'adadtu al-shay' 'iddatan* yang artinya aku menghitung sesuatu. Selain berarti hitungan, idah juga dapat berarti masa yang dihitung, seperti dalam ungkapan *'iddah al-mar'ah* yang berarti masa idah

perempuan yang dijalani sebagai bagian dari konsekuensi setelah perceraian atau wafatnya suami.⁸⁸

Secara terminologis, idah didefinisikan secara beragam oleh para ulama dari empat mazhab. Mazhab Ḥanafī mendefinisikan idah sebagai masa penantian yang wajib dijalani oleh seorang perempuan setelah berakhirnya pernikahan yang sah karena telah terjadi hubungan suami istri atau hal yang sepadan dengannya, seperti khalwat.⁸⁹ Menurut ulama Mālikī idah adalah masa di mana seorang perempuan dilarang menikah karena disebabkan perceraian, wafatnya suami, atau rusaknya akad nikah.⁹⁰ Ulama Shāfi'ī memandang idah sebagai nama bagi suatu masa penantian yang dijalani perempuan untuk memastikan kekosongan rahim, sebagai bentuk ibadah, atau sebagai ungkapan duka atas kehilangan suami.⁹¹ Sedangkan menurut mazhab Ḥanbalī idah adalah masa tunggu yang ditetapkan oleh syariat.⁹²

Dari berbagai definisi tersebut, dapat dirumuskan bahwa idah adalah masa tertentu yang dijalani oleh seorang perempuan sebagai bentuk ibadah kepada Allah, ungkapan duka atas wafatnya suami, atau untuk memastikan tidak adanya kehamilan dari pernikahan sebelumnya.

⁸⁸ al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz IX, 7165.

⁸⁹ Muḥammad Ibn 'Ābidīn, *Hāshiyah Ibn 'Ābidīn*, Juz III (Beirut: Dār al-Fikr, 1966), 502.

⁹⁰ Muḥammad al-Ṭarābulusī al-Ḥaṭṭāb al-Ru'yānī, *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*, Juz IV, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1992), 140.

⁹¹ Muḥammad al-Khaṭīb al-Shirbīnī, *Mughni al-Muḥtāj*, Juz V (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 78.

⁹² Maṣṣūr Ibn Yūnus al-Buhūtī, *al-Rawḍ al-Murabba'*, Juz III (Kuwait: Dār Rakā'iz, 1994), 257.

Kewajiban melakukan idah dikarenakan dua sebab, yaitu perceraian atau wafatnya suami. Adapun *fasakh* dipersamakan hukumnya dengan talak dalam hal ini. Kewajiban idah berlaku setelah terjadi hubungan suami istri (*ba'd dukhūl*) dalam pernikahan yang sah, atau bahkan dalam pernikahan yang rusak (*fāsid*), atau karena adanya syubhat, sebagaimana disepakati oleh para ulama. Idah juga diwajibkan jika terjadi masuknya alat kelamin suami yang memiliki ukuran lebih dari normal atau tidak sempurna (seperti alat kelamin yang lumpuh), atau jika terjadi ejakulasi meskipun tanpa penetrasi sempurna, karena hal itu berpotensi menyebabkan kehamilan. Tujuannya adalah untuk memastikan kekosongan rahim (*barā'at al-raḥim*). Menurut jumhur ulama selain mazhab Shāfi'ī, idah juga menjadi wajib setelah terjadi *khalwah ṣaḥīḥah* (berduaan secara sah yang memungkinkan terjadinya hubungan intim). Selain itu menurut mazhab Mālikī dan Ḥanbalī, wajib dijalani oleh perempuan yang melakukan zina, sebagaimana halnya perempuan yang digauli karena syubhat.⁹³

Berdasarkan durasinya, idah diklasifikasikan menjadi tiga macam, yaitu idah berdasarkan *al-aqrā'* (masa haid/suci), idah berdasarkan hitungan bulan, idah yang berakhir dengan kelahiran. Setiap kategori dirincikan sebagai berikut:

⁹³ al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz IX, 7170.

a. Idah berdasarkan *al-aqrā'*

Al-aqrā' adalah bentuk jamak dari kata *al-qur'* yang merupakan salah satu lafaz yang memiliki makna kontradiktif (*min al-aḍḍād*). Secara etimologis, asal katanya adalah *ijtima'* yang bermakna berkumpul, sehingga dinamakan demikian untuk haid karena darah berkumpul di dalam rahim.⁹⁴ Para *fuqaha'* sepakat bahwa wanita yang ditalak setelah terjadi hubungan suami istri dan masih mengalami haid,⁹⁵ maka masa idahnya adalah tiga *qurū'*, sebagaimana dalam firman Allah SWT:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ⁹⁶

Dan perempuan-perempuan yang diceraikan (wajib) menunggu dengan menahan diri mereka selama tiga kali *qurū'* (haid atau suci).

Namun karena istilah *qurū'* adalah lafaz *mushtarak*, maka para ulama berbeda pendapat mengenai maksudnya dalam ayat tersebut. Mereka terbagi menjadi dua golongan. Golongan pertama berpendapat *qurū'* bermakna masa suci, ini adalah pendapat Mālik dan Shāfi'ī.⁹⁷

Sedangkan golongan kedua berpandangan *qurū'* bermakna haid, ini

⁹⁴ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Juz I, 130.

⁹⁵ Haid merupakan darah yang bersifat alami dan merupakan bagian dari fitrah biologis wanita, yang keluar dari bagian terdalam rahim pada waktu-waktu tertentu. Allah menciptakan darah ini dengan hikmah ilahiah, yakni sebagai sarana nutrisi bagi janin selama berada dalam kandungan ibunya. Lihat Ṣāliḥ Fawzān, *al-Mulakhkhaṣ al-Fiqhī*, Juz I (Riyadh: Dār al-‘Āṣimah, 1423H), 80.

⁹⁶ QS. al-Baqarah: 228.

⁹⁷ Muḥammad Ibn Rusḥd al-Qurṭubī, *Bidāyat al-Mujtahid*, Juz III (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004), 108.

adalah pendapat Abū Ḥanīfah dan salah satu riwayat dari Aḥmad ibn Ḥanbal.⁹⁸

b. Idah berdasarkan hitungan bulan

Jenis idah ini diwajibkan sebagai pengganti dari haid bagi wanita yang tidak mengalami haid, baik karena usia yang masih kecil, menopause, atau tidak diketahui sebabnya. Idah macam ini terbagi menjadi dua bagian:

- 1) Idah yang wajib bagi wanita yang ditalak dan tidak memiliki masa haid, yaitu tiga bulan.⁹⁹ Hitungan bulan ini menjadi pengganti *qurū'*, yang berlaku dalam dua kondisi, wanita yang telah menopause, dan wanita yang masih belia (*ṣaghīrah*) dan belum mengalami haid.
- 2) Idah yang berdiri sendiri, yaitu idah bagi wanita yang ditinggal mati suaminya dan tidak sedang hamil, yakni empat bulan sepuluh hari. Kewajiban ini berlaku untuk seluruh wanita, baik yang telah atau belum digauli, tua maupun muda, karena kematian secara langsung mengakhiri akad nikah, sehingga seluruh konsekuensi hukum, termasuk idah dan hak waris berlaku semuanya.¹⁰⁰

⁹⁸ Ibn Rushd al-Qurṭubī, *Bidāyat al-Mujtahid*, Juz III, 108.

⁹⁹ al-Ru'yānī, *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*, Juz IV, 148.

¹⁰⁰ Aḥmad al-Ṣāwī, *Ḥāshiyah al-Ṣāwī 'alā al-Sharḥ al-Ṣaghīr*, Juz I (Kairo: Maktabah Muṣṭafā al-Ḥalabī, 1952), 500.

c. Idah yang berakhir dengan kelahiran

Para ulama sepakat bahwa jika seorang wanita dalam keadaan hamil kemudian diceraikan suaminya atau ditinggal wafat, maka masa idahnya berakhir dengan kelahiran kandungannya, sebagaimana firman Allah SWT:

وَأُولُوا الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ¹⁰¹

Dan perempuan-perempuan yang hamil, masa idah mereka adalah sampai mereka melahirkan kandungannya.

Wanita hamil yang menjalani masa idah dapat berada dalam dua kondisi. Pertama, jika ia diceraikan oleh suaminya dalam keadaan hamil, maka para ulama sepakat bahwa masa idahnya berakhir dengan kelahiran kandungannya. Setelah melahirkan, ia diperbolehkan untuk menikah kembali. Kedua, apabila wanita hamil tersebut ditinggal wafat oleh suaminya, para ulama berbeda pendapat mengenai waktu berakhirnya idah. Menurut *jumhūr*, idahnya selesai ketika ia melahirkan, meskipun proses kelahiran terjadi segera setelah kematian suami. Namun menurut pendapat lain, masa idahnya baru dianggap selesai pada jangka waktu yang lebih lama antara dua pilihan, empat bulan sepuluh hari atau sampai melahirkan, tergantung mana yang lebih akhir terjadi.¹⁰²

¹⁰¹ QS. al-Ṭalāq: 4.

¹⁰² Āminah Mas'ad Musā'id Al-Harbī, "al-'Iddah min Mawānī' al-Nikāḥ fī al-Fiqh al-Islāmī," *Majalah Dirasat al-Islamiyyah wa al-Buhuth al-Akadimiyyah* 11, no. 75, (Desember 2016): 326.

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian hukum normatif. Penelitian hukum normatif merupakan studi kepustakaan yang menelaah hukum dari aspek normatif seperti aturan, asas, prinsip, teori, dan doktrin hukum. Penelitian ini bertujuan menjawab permasalahan hukum melalui analisis terhadap dokumen hukum, seperti peraturan perundang-undangan, putusan pengadilan, kontrak, serta pendapat para ahli.¹⁰³ Dalam konteks penelitian ini, istilah normatif tidak terbatas pada hukum positif saja, tetapi mencakup pula sistem hukum Islam yang memiliki struktur norma dan kekuatan mengikat dalam kerangka syariat. Penelitian hukum normatif berfokus pada analisis terhadap doktrin hukum atau norma-norma yang ditemukan dalam sumber-sumber otoritatif, bukan melalui data empiris lapangan.

B. Pendekatan Penelitian

Penelitian hukum menggunakan beragam pendekatan yang berfungsi untuk membantu peneliti menggali informasi dari berbagai perspektif. Pendekatan-pendekatan ini memungkinkan pemahaman yang lebih komprehensif terhadap isu hukum yang sedang diteliti. Penelitian ini menggunakan pendekatan konseptual yang dipilih karena didasarkan pada karakter objek penelitian yang merupakan bagian dari hukum Islam yang

¹⁰³ Muhaimin, *Metode Penelitian Hukum* (Mataram: Mataram University Press, 2020), 48.

bersifat normatif-doktrinal yang membutuhkan penilaian secara sistematis terhadap argumen para ulama.

Pendekatan konseptual berfokus pada pengembangan dan penafsiran teori atau gagasan abstrak yang mendasari suatu bidang keilmuan. Pendekatan ini lazim digunakan untuk merumuskan ulang atau memperkaya pemahaman terhadap konsep yang telah ada.¹⁰⁴ Pendekatan ini digunakan untuk membedah struktur pemikiran hukum Islam, khususnya yang berkaitan dengan objek penelitian. Hukum tidak dilihat sebagai norma positif yang dibakukan oleh negara, melainkan sebagai hasil elaborasi konseptual dari dalil-dalil syar‘i melalui metode *istinbāṭ*. Pendekatan ini menempatkan pandangan ulama sebagai sumber utama dalam memahami hukum, bukan sekadar menelusuri teks legal formal.

C. Sumber Bahan Hukum

Bahan hukum terdiri dari tiga unsur yaitu primer, sekunder, dan tersier yang saling terkait dan membentuk satu kesatuan yang utuh. Ketiganya berperan penting dalam menunjang kelengkapan dan ketajaman analisis hukum.¹⁰⁵ Dengan terpenuhinya ketiga jenis bahan ini, penulisan karya ilmiah menjadi lebih terarah dan sistematis. Peneliti menggunakan bahan hukum sebagai berikut:

11. ¹⁰⁴ Paulus Insap Santosa, *Metodologi Penelitian* (Tangerang: Universitas Terbuka, 2021),

¹⁰⁵ Muhaimin, *Metode Penelitian Hukum*, 59.

a. Bahan Hukum Primer

Bahan hukum primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah sumber pokok otoritatif yang berkaitan dengan objek penelitian sebagaimana berikut:

- 1) al-Tarjīḥ bayn al-Maqāṣid wa Ātharuh fī al-Fiqh al-Islāmī karya Faras ‘Abd al-Ḥamid al-Shāyib
- 2) al-Muwāfaqāt karya Abū Ishāq al-Shaṭībī
- 3) Qawā’id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām karya ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām
- 4) al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh karya Wahbah al-Zuhaylī
- 5) al-Fiqh ‘alā al-Mazāhib al-Arba’ah karya ‘Abd al-Raḥman al-Jazīrī

b. Bahan Hukum Sekunder

Sumber sekunder dalam penelitian ini mencakup berbagai literatur pendukung, seperti kitab klasik, buku, dan artikel jurnal yang relevan dengan topik kajian. Seluruh referensi tersebut diperoleh baik melalui koleksi cetak maupun platform digital seperti Maktabah al-Shāmilah.

c. Bahan Hukum Tersier

Bahan hukum tersier berfungsi sebagai pelengkap yang membantu memperjelas dan menafsirkan isi dari bahan hukum primer dan sekunder. Bahan tersebut mencakup referensi umum seperti ensiklopedia, kamus

fiqh, Kamus Besar Bahasa Indonesia, serta berbagai *ma‘ājim al-lughah* (kamus bahasa Arab), yang digunakan untuk mendukung ketepatan pemahaman istilah dan konsep hukum.

D. Teknik Pengumpulan Bahan Hukum

Penelitian hukum normatif dengan pendekatan konseptual menggunakan teknik pengumpulan bahan hukum yang dilakukan dengan menelusuri teori-teori yang relevan terhadap isu hukum yang dikaji. Peneliti menghimpun literatur seperti buku, jurnal, kamus, dan sumber lainnya melalui metode bola salju, yakni merujuk dari satu sumber ke sumber lain yang saling berkaitan. Seluruh bahan yang diperoleh kemudian diklasifikasikan berdasarkan jenis dan tingkat otoritasnya menggunakan sistem pencatatan terstruktur, seperti kartu atau buku catatan, guna menunjang analisis yang mendalam dan menyeluruh.¹⁰⁶

Penelitian ini dilakukan melalui studi pustaka (*library research*) yaitu sebuah studi yang dilakukan untuk mengumpulkan informasi dan data dengan memanfaatkan berbagai sumber pustaka, seperti dokumen, buku, majalah, kisah-kisah historis, dan sejenisnya¹⁰⁷ dengan menelaah dan mengkaji karya-karya ulama fiqh, kitab *uṣūl fiqh*, literatur *maqāṣid al-sharī‘ah*, serta analisis ilmiah kontemporer yang relevan. Penelitian ini menggunakan studi pustaka karena relevan digunakan untuk objek yang diteliti, yaitu perbedaan pendapat

¹⁰⁶ Muhaimin, *Metode Penelitian Hukum*, 64.

¹⁰⁷ Milya Sari dan Asmendri Asmendri, “Penelitian kepustakaan (*library research*) dalam penelitian pendidikan IPA,” *Natural Science: Jurnal penelitian bidang IPA dan pendidikan IPA* 6, no. 1 (2020): 43.

para ulama mengenai kewajiban idah bagi wanita hamil akibat zina, serta bagaimana *tarjīh* dapat dilakukan melalui pertimbangan *maqāsid*.

E. Analisis Bahan Hukum

Analisis bahan hukum adalah tahapan krusial dalam proses penelitian, karena pada fase inilah jawaban atas rumusan masalah dirumuskan secara sistematis. Tahap ini memungkinkan peneliti menarik kesimpulan yang relevan berdasarkan data yang telah dikumpulkan. Sri Mamudji sebagaimana dikutip Nur Solikin mengatakan bahwa analisis bahan hukum adalah proses menguraikan objek kajian ke dalam elemen-elemen pokok, kemudian menelaah hubungan antara elemen-elemen tersebut dalam konteks keseluruhan, serta mengkaji dari berbagai sudut pandang. Proses ini bertujuan untuk memperoleh pemahaman yang utuh dan mendalam terhadap permasalahan hukum yang dikaji. Penelaahan tersebut tentu tidak dilakukan secara lepas, melainkan diarahkan dan dibingkai oleh tujuan penelitian yang telah ditetapkan sejak awal, sehingga analisis berjalan secara fokus, sistematis, dan terarah.¹⁰⁸

F. Tahap-Tahap Penelitian

Penelitian hukum yang baik dan berkualitas memerlukan langkah-langkah sistematis yang mencakup tahapan pra-riset, pelaksanaan riset, hingga pasca-riset. Setiap tahap saling terhubung dan berperan penting dalam menjamin relevansi serta ketepatan hasil kajian.

¹⁰⁸ Nur Solikin, *Pengantar Metodologi Penelitian Hukum* (Pasuruan: Qiara Media, 2021), 129.

a. Tahap Pra-Riset

Pada tahap awal ini peneliti merumuskan permasalahan yang akan dikaji secara spesifik, menentukan judul penelitian yang sesuai dengan isu hukum yang diangkat, serta mengumpulkan berbagai sumber pendukung sebagai landasan awal. Sumber-sumber ini dapat berupa penelitian terdahulu, jurnal ilmiah, buku, dan referensi lain yang relevan.

b. Tahap Pelaksanaan Riset

Peneliti memperdalam pemahaman atas latar belakang dan fokus permasalahan hukum yang diteliti. Data dan referensi yang relevan dihimpun secara sistematis, baik berupa data hukum maupun non-hukum, kemudian dianalisis menggunakan pendekatan dan metodologi yang telah ditentukan. Analisis ini dilakukan secara bertahap untuk memastikan bahwa temuan yang diperoleh valid, relevan, dan mendukung rumusan masalah. Temuan-temuan utama kemudian dirangkum secara terstruktur sebagai bahan utama dalam penyusunan hasil penelitian.

c. Tahap Pasca Riset

Setelah proses pengumpulan dan analisis data selesai, peneliti menyusun keseluruhan hasil temuan dalam bentuk narasi ilmiah yang terfokus pada permasalahan yang telah dirumuskan sebelumnya. Pada

tahap ini, peneliti juga menarik kesimpulan akhir berdasarkan sintesis dari hasil analisis, guna menjawab secara utuh pertanyaan penelitian.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

BAB IV

PEMBAHASAN

A. Pendapat Para Ulama atas Ketentuan Idah Bagi Wanita Hamil Akibat Zina

Salah satu persoalan dalam diskursus fiqh yang menimbulkan perbedaan pendapat ulama adalah mengenai idah wanita hamil akibat zina. Isu ini muncul karena tidak adanya *naş* yang secara eksplisit mengatur ketentuannya, sehingga para ulama melakukan ijtihad berdasarkan dalil serta pendekatan *istidlāl* yang berbeda-beda. Perbedaan metode *istidlāl* tersebut kemudian melahirkan beberapa pendapat yang berseberangan mengenai kewajiban idah bagi wanita hamil akibat zina.

Secara umum ragam pendapat ini dapat diklasifikasikan ke dalam dua kelompok besar. Pertama, mazhab Hanafiyyah dan Shafi'iyyah yang berpendapat tidak adanya kewajiban menjalani masa idah. Kedua, mazhab Mālikiyyah dan Hanābilah yang berpendapat sebaliknya, yakni mewajibkan idah. Perbedaan pandangan ini akan dibahas secara lebih rinci melalui uraian argumentasi dan dalil-dalil yang dijadikan landasan oleh masing-masing mazhab sebagaimana berikut:

1. Ḥanafīyyah dan Shāfi‘iyyah

a. Argumentasi Ḥanafīyyah dan Shāfi‘iyyah

Muhammad Ibn al-Hasan al-Shaibāni meriwayatkan dari Abū

Hanīfah sebagai berikut:

قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي الْمَرْأَةِ تَزَنَّى فَيَقَامُ عَلَيْهَا الْحُدُّ فَتَتَزَوَّجُ قَبْلَ أَنْ تَحِيضَ: إِنَّ النِّكَاحَ جَائِزٌ، وَإِنْ حَمَلَتْ مِنَ الزَّانِ فَتَتَزَوَّجَتْ وَهِيَ حَامِلٌ فَالنِّكَاحُ جَائِزٌ، وَلَا يَنْبَغِي لِرَجُلٍ أَنْ يَطَّأَهَا حَتَّى تَضَعَ، لِأَنَّ الزَّانِيَةَ لَا عِدَّةَ لَهَا، إِنَّمَا الْعِدَّةُ مِنَ قَبْلِ النِّكَاحِ الَّذِي يَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ فِيهِ إِنْ كَانَ جَائِزًا أَوْ فَاسِدًا¹⁰⁹

Abū Ḥanīfah berpendapat mengenai seorang wanita yang berzina kemudian dikenakan hukuman *ḥadd*, lalu ia menikah sebelum mengalami haid, maka pernikahan tersebut sah. Demikian pula apabila ia hamil karena zina lalu menikah dalam keadaan hamil, maka pernikahannya tetap sah. Namun suaminya tidak sepatutnya (haram) menggaulinya hingga ia melahirkan. Hal ini disebabkan karena wanita pezina tidak memiliki masa idah. Adapun yang dimaksud dengan idah hanyalah berasal dari pernikahan yang dapat menetapkan nasab anak, baik pernikahan tersebut sah maupun pernikahan fasid.

Senada dengan pandangan tersebut, al-Māwardī dari kalangan Shāfi‘iyyah juga memberikan komentar yang mempertegas persoalan ini. Menurutny:

أَنَّهُ لَا حُرْمَةَ لَهُ فِي وُجُوبِ الْعِدَّةِ مِنْهُ، سَوَاءَ كَانَتْ حَامِلًا مِنَ الزَّانِ أَوْ حَائِلًا، وَسَوَاءَ كَانَتْ ذَاتَ زَوْجٍ فَيَجِلُ لِلزَّوْجِ أَنْ يَطَّأَهَا فِي الْحَالِ، أَوْ كَانَتْ حَلِيَّةً فَيَجُوزُ لِلزَّانِي وَغَيْرِهِ أَنْ يَسْتَأْنِفَ الْعُقْدَ عَلَيْهَا فِي الْحَالِ حَامِلًا كَانَتْ أَوْ حَائِلًا، غَيْرَ أَنَّنَا نَكْرَهُ لَهُ وَطَّأَهَا فِي حَالِ حَمْلِهَا حَتَّى تَضَعَ... وَلِأَنَّ وُجُوبَ الْعِدَّةِ مِنَ الْمَاءِ إِنَّمَا يَكُونُ لِحُرْمَتِهِ وَلِحُوقِ النَّسَبِ بِهِ، وَلَا حُرْمَةَ لِهَذَا الْمَاءِ

¹⁰⁹ Muḥammad ibn Ḥasan al-Shaybānī, *al-Hujjah ‘alā Ahl al-Madīnah*, Juz III (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1403H), 271.

تَقْضِي حُقُوقَ النَّسَبِ، فَلَمْ يَجِبْ مِنْهُ الْعِدَّةُ، وَلِأَنَّهُ لَمَّا انْتَفَى عَنِ الزَّيْنِ سَائِرُ
أَحْكَامِ الْوُطْءِ الْحَلَالِ مِنَ الْمَهْرِ وَالنَّسَبِ وَالْإِحْسَانِ وَالْإِحْلَالِ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ،
انْتَفَى عَنْهُ حُكْمُهُ فِي الْعِدَّةِ.¹¹⁰

Bahwa tidak terdapat kewajiban idah akibat zina, baik wanita tersebut dalam keadaan hamil karena zina maupun tidak hamil. Demikian pula apabila ia telah bersuami, maka halal bagi suaminya untuk langsung menggaulinya. Sedangkan apabila ia tidak bersuami, maka diperbolehkan bagi pezina maupun selainnya untuk segera mengadakan pernikahan dengannya, baik dalam keadaan hamil maupun tidak. Hanya saja, kami memandang makruh apabila suaminya menggaulinya selama masa kehamilan hingga ia melahirkan. Sebab kewajiban idah yang berasal dari (hubungan seksual) mani pada dasarnya didasarkan pada kehormatan (hubungan itu sendiri) dan keterhubungan nasab melalui mani tersebut. Adapun mani hasil zina tidak memiliki kehormatan yang menyebabkan adanya keterhubungan nasab, karena itu tidak ada kewajiban idah darinya. Lebih jauh, karena zina tidak menimbulkan konsekuensi hukum-hukum lain yang berlaku pada hubungan seksual yang sah seperti mahar, nasab, *ihsān*, dan *ihlāl* bagi suami pertama, maka demikian pula zina tidak menimbulkan kewajiban idah.

b. Dalil-dalil Hanafiyyah dan Shāfi‘iyyah

1. QS. al-Nisā’ ayat 24

وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ

Dan dihalalkan bagi kalian selain (wanita-wanita) yang demikian itu.

Ulama Ḥanafīyyah dan Shāfi‘iyyah memandang bahwa ayat ini menjadi dasar kebolehan menikahi wanita di luar golongan yang telah disebutkan secara eksplisit dalam ayat sebelumnya. Ḥanafīyyah dan Shāfi‘iyyah menjelaskan bahwa wanita pezina

¹¹⁰ Abū al-Ḥasan al-Māwardī, *al-Hāwī al-Kabīr*, Juz IX (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 192.

tidak termasuk dalam *muḥarramāt*, sehingga pernikahannya tetap sah. Larangan hanya terbatas pada apa yang sudah ditentukan al-Qur'an, sedangkan selain itu tetap dalam hukum asalnya yaitu boleh.¹¹¹

2. Hadis riwayat Aisyah

الْوَلَدُ لِلْفَرَّاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ¹¹²

Anak itu dinisbatkan kepada pemilik ranjang (suami sah), sedangkan bagi pezina tidak ada hak nasab atas anak tersebut dan ia hanya berhak mendapatkan hukuman yang ditetapkan (rajam bagi pezina *muḥṣan*).¹¹³

Air mani hasil perzinaan tidak memiliki kehormatan. Hal ini dibuktikan dengan tidak sahnya penetapan nasab melalui hubungan zina, sebagaimana ditegaskan dalam hadis di atas.

Karena zina tidak memiliki kehormatan, maka ia tidak dapat dijadikan penghalang bagi keabsahan akad nikah.¹¹⁴

3. Hadis riwayat Aisyah

لَا يُحَرِّمُ الْحَرَامُ الْحَلَالَ¹¹⁵

¹¹¹ al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz IX, 6649.

¹¹² al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz II, 764.

¹¹³ “Dan bagi pezina baginya *al-ḥajar*” maksudnya bagi pezina hanyalah kekecewaan dan tidak memperoleh apa-apa. Kata *al-ahr* berarti zina, dan ada yang mengatakan khusus digunakan untuk zina yang dilakukan di malam hari. Makna kekecewaan di sini ialah tidak mendapatkan anak yang dia klaim sebagai miliknya. Dalam kebiasaan orang Arab, bila seseorang gagal atau kecewa, mereka berkata kepadanya “baginya hanyalah batu” atau “mulutnya penuh batu dan tanah”, dan ucapan serupa. Ada pula yang menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan *ḥajar* di sini ialah hukuman rajam (dilempari batu). Lihat Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz XII (Kairo: Maktabah Salafiyyah, 1390H.), 36.

¹¹⁴ al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz IX, 6649.

¹¹⁵ Ibn Abī Shaybah, *al-Muṣannaf*, Juz IX (Madinah: Maktabah al-‘Ulūm wa al-Ḥikam, 1989), 263.

Perbuatan haram tidak menjadikan sesuatu yang halal menjadi haram.

Hadis ini mengandung penegasan bahwa perzinahan sebagai perbuatan yang haram tidak berimplikasi pada pengharaman pernikahan yang hukumnya halal.

4. *Athar* sahabat ‘Umar bin al-Khaṭṭāb

Ibn Abī Shaybah meriwayatkan sebuah *athar* sebagai berikut:

ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَزِيدَ، عَنْ أَبِيهِ، «أَنَّ سِبَاعَ بْنَ ثَابِتٍ، تَزَوَّجَ ابْنَةَ رِبَاحِ بْنِ وَهَبٍ، وَلَهُ ابْنٌ مِنْ غَيْرِهَا، وَلَهَا ابْنَتٌ مِنْ غَيْرِهِ فَقَجَرَ الْعُلَامُ بِالْجَارِيَةِ، فَظَهَرَ بِالْجَارِيَةِ حَمْلٌ، فَرُفِعَا إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَأَعْتَرَفَا فَجَلَدَهُمَا، وَحَرَّضَ أَنْ يُجْمَعَ بَيْنَهُمَا، فَأَبَى الْعُلَامُ»¹¹⁶

(Diriwayatkan) dari Ibn ‘Uyaynah, dari ‘Abdullah bin Abī Yazīd, dari ayahnya: Bahwa Sibā’ bin Thābit menikahi putri Rabah bin Wahb. Ia memiliki seorang putra dari istri lain, sedangkan istrinya itu memiliki seorang putri dari suami lain. Lalu putra tersebut berzina dengan anak wanita itu hingga ia hamil. Keduanya kemudian dibawa ke hadapan ‘Umar bin al-Khaṭṭāb. Keduanya mengaku, maka ‘Umar mencabuk keduanya, lalu ‘Umar menganjurkan agar keduanya dinikahkan, namun pemuda itu menolak.

‘Umar bin al-Khaṭṭāb sebagai salah satu *kibar al-sahabah* yang pendapatnya memiliki otoritas diketahui membolehkan wanita yang hamil akibat zina untuk melangsungkan pernikahan. Peristiwa tersebut terjadi di hadapan para sahabat lainnya, dan

¹¹⁶ Ibn Abi Shaybah, *al-Muṣannaf*, Juz III, 527.

tidak terdapat riwayat yang menunjukkan adanya penentangan terhadap pandangan tersebut.¹¹⁷

Perlu digarisbawahi bahwa meskipun Ḥanafīyyah dan Shāfi‘īyyah sepakat mengenai ketiadaan kewajiban idah bagi wanita hamil akibat zina, masih terdapat sedikit perbedaan di antara keduanya. Ulama Ḥanafīyyah menambahkan ketentuan bahwa apabila wanita tersebut dinikahi, maka suaminya tidak diperbolehkan menggaulinya hingga ia melahirkan.¹¹⁸ Pendapat ini didasarkan pada hadis Nabi:

مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، فَلَا يَسْقِيَنَّ مَاءَهُ زَرْعَ غَيْرِهِ¹¹⁹

Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir, maka janganlah menumpahkan air maninya pada tanaman (rahim yang telah dibuahi) orang lain.

Bagi Ḥanafīyyah, larangan tersebut berlaku secara umum tanpa membedakan status wanita, baik ia seorang tawanan perang, budak, maupun wanita merdeka. Hal ini didasarkan pada kaidah *al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafz lā bi khusūṣ al-sabab* yang berarti pertimbangan hukum ditetapkan berdasarkan keumuman lafaz, bukan kekhususan sebab.

Sebaliknya, ulama Shāfi‘īyyah tidak menjadikan hadis ini sebagai dasar keharaman menggauli wanita hamil akibat zina. Mereka cenderung mengkhususkan konteks hadis pada wanita yang menjadi tawanan perang

¹¹⁷ Āishah Sultān Al-Marzūqī, “Ahkām Al-Mar’ah Al-Hāmil Fī Al-Fiqh Al-Islāmī,” *Majalah Dirasat Al-Islamiyyah wa al-Buhuth al-Akadimiyyah*, no. 63 (2015): 63, https://mdak.journals.ekb.eg/article_157513_1e5ecf8c3f611387ff16308411e1a81b.pdf.

¹¹⁸ al-Jazīrī, *al-Fiqh ‘alā Madhāhib al-Arba‘ah*, Juz IV, 457.

¹¹⁹ Ibn Abi Shaybah, *al-Muṣannaf*, Juz IV, 28.

atau budak, sehingga tidak berlaku secara umum pada kasus wanita hamil karena zina.

2. Mālikiyyah dan Ḥanābilah

a. Argumentasi Mālikiyyah dan Ḥanābilah

Wahbah al-Zuhaylī ketika menjelaskan sebab-sebab wajib idah, ia menambahkan pendapat Mālikiyyah dan Ḥanābilah sebagai berikut:

وَأَوْجَبَ الْمَالِكِيُّ وَالْحَنَابِلَةُ خِلَافًا لِعَيْرِهِمُ الْعِدَّةَ عَلَى الْمَرْئِيَّ بِهَا كَالْمُطَوَّءَةِ بِشُبْهَةٍ؛ لِأَنَّهُ وَطْءٌ يَفْتَضِي شُغْلَ الرَّحِمِ، فَوَجَبَتِ الْعِدَّةُ مِنْهُ كَوَطْءِ الشُّبْهَةِ¹²⁰

Ulama Mālikiyyah dan Ḥanābilah mewajibkan idah bagi wanita yang berzina, berbeda dengan pendapat selain mereka. Hal itu dipersamakan dengan wanita yang digauli karena syubhat, sebab persetubuhan (baik zina maupun syubhat) sama-sama berimplikasi pada kemungkinan adanya kandungan dalam rahim. Karena itu, diwajibkan idah darinya, sebagaimana diwajibkan idah akibat persetubuhan karena syubhat.

Klaim ini bisa ditemukan dengan merujuk langsung kitab masing-masing mazhab. Sebagaimana Ahmad al-Dardir dari kalangan

Mālikiyyah ketika menjelaskan *istibrā'* wanita merdeka, ia berkata:

وَلَمَّا كَانَ اسْتِبْرَاءُ الْحُرَّةِ مُسَاوِيًا لِعِدَّتِهَا، بِخِلَافِ الْأَمَةِ، أَشَارَ إِلَى ذَلِكَ بِقَوْلِهِ (وَوَجَبَ) عَلَى الْحُرَّةِ الْمُطِيقَةِ (إِنْ وَطِئَتْ بَزْنٍ أَوْ شُبْهَةٍ) بَعْلًا أَوْ نِكَاحٍ فَاسِدٍ، إِجْمَاعًا، كَمُحَرَّمٍ بِنَسَبٍ أَوْ رِضَاعٍ.¹²¹

Karena masa *istibrā'* bagi perempuan merdeka disamakan dengan masa idah, berbeda dengan budak perempuan, maka hal tersebut dijelaskan oleh penulis dengan pernyataannya “dan wajib” (*istibrā'*) atas perempuan merdeka yang mampu

¹²⁰ al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz IX, 7172.

¹²¹ Muḥammad al-Dusūqī, *Ḥāshiyah al-Dusūqī 'alā al-Sharḥ al-Kabīr*, Juz II (Damaskus: Dār al-Fikr, t.th.), 471.

berhubungan badan, “apabila ia digauli melalui zina atau karena syubhat”, baik akibat kekeliruan maupun melalui pernikahan yang rusak (fasid). Ketentuan ini berlaku berdasarkan kesepakatan para ulama, sebagaimana halnya hubungan yang diharamkan karena nasab atau persusuan.

Muṣṭafā al-Ruḥaybānī dari kalangan Ḥanābilah menyinggung secara eksplisit argumentasi wajibnya idah bagi wanita pezina sebagaimana berikut:

(فَرَعُ: عِدَّةٌ مَوْطُوءَةٌ بِشُبْهَةٍ أَوْ زِنًى) حُرَّةٌ أَوْ أَمَةٌ (ك) عِدَّةٌ (مُطَلَّغَةٍ)، لِأَنَّهُ وَطْءٌ يَفْتَضِي شُغْلَ الرَّحِمِ، فَوَجَبَتْ الْعِدَّةُ مِنْهُ كَالْوَطْءِ فِي النِّكَاحِ.¹²²

(Cabang pembahasan: masa idah bagi perempuan yang digauli karena syubhat atau zina), baik perempuan merdeka maupun budak, sama dengan masa idah perempuan yang ditalak, karena hubungan badan tersebut berpotensi menyebabkan rahim terisi (kehamilan). Oleh sebab itu, wajib diberlakukan masa idah akibat hubungan tersebut, sebagaimana kewajiban idah karena hubungan badan dalam pernikahan.

Ulama Mālikiyyah dan Ḥanābilah sama-sama melarang akad nikah dengan wanita pezina sebelum adanya masa pembersihan rahim atau habisnya idah, baik melalui tiga kali haid, tiga bulan, maupun dengan melahirkan apabila terjadi kehamilan. Hanya saja Ḥanābilah selain mensyaratkan berakhirnya idah juga mewajibkan adanya taubat dari perbuatan zina.¹²³

¹²² Muṣṭafā al-Ruḥaybānī, *Maṭālib Ūlī al-Nuhā fī Sharḥ Ghāyat al-Muntahā*, Juz V (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1994), 574.

¹²³ al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz IX, 6650.

b. Dalil-dalil Mālikiyyah dan Ḥanābilah

1. QS. al-Talāq ayat 4

وَأُولَئِ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ¹²⁴

Dan wanita-wanita yang hamil, idah mereka adalah sampai mereka melahirkan kandungannya.

Seorang wanita yang sedang hamil wajib menjalani masa idah hingga ia melahirkan kandungannya, baik kehamilan itu berasal dari pernikahan yang sah maupun dari zina. Sebab ayat tersebut bersifat umum, maka ia mencakup wanita hamil karena pernikahan yang sah maupun karena hubungan di luar nikah.

2. Hadis riwayat Abū Sa'īd al-Khudrīy

لَا تُوطَأُ حَامِلٌ حَتَّى تَضَعَ حَمْلَهَا، وَلَا غَيْرُ ذَاتِ حَمْلٍ حَتَّى تَحِيضَ¹²⁴

Seorang wanita hamil tidak boleh digauli hingga ia melahirkan kandungannya, dan seorang wanita yang tidak hamil tidak boleh digauli hingga ia mengalami satu kali haid.

Ungkapan *lā tūṭa'* merupakan kalimat *khavar* yang bermakna *nahi* yang berarti janganlah kalian menyetubuhi wanita tawanan yang sedang hamil hingga ia melahirkan kandungannya, dan jangan pula menyetubuhi wanita yang tidak hamil namun masih memiliki masa haid hingga ia mengalami satu kali haid yang sempurna. Hadis ini, berdasarkan keumuman lafaznya

¹²⁴ Abū Dāwūd al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Juz III (Beirut: Dār al-Risālah al-'Ilmiyyah, 2009), 486.

menunjukkan larangan melakukan hubungan badan dengan wanita hamil, baik kehamilan tersebut disebabkan oleh zina maupun sebab lainnya. Sebagaimana telah dikenal di kalangan ulama *usūl fiqh*, larangan yang berdiri sendiri tanpa adanya indikasi atau *qarīnah* yang memalingkannya menunjukkan hukum haram.¹²⁵

3. Hadis riwayat Saʿīd ibn Musayyib

أَنَّ نَضْرَةَ بِنَ أَكْثَمَ، تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَهِيَ حَامِلٌ، فَفَرَّقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَهُمَا، وَقَضَى لَهَا بِالصَّدَاقِ¹²⁶

Bahwa Naḍrah ibn Aktham menikahi seorang wanita yang sedang hamil, lalu Rasulullah saw. memisahkan keduanya dan menetapkan bagi wanita itu hak mahar.

Berdasarkan riwayat ini, menikahi wanita pezina tidak diperbolehkan kecuali dengan syarat telah berakhir masa idahnya,

dan tidak halal menikahnya sebelum ia melahirkan kandungannya.

Sebab seandainya pernikahan dengan perempuan pezina itu diperbolehkan, niscaya Nabi tidak akan memisahkan keduanya.

4. Hadis riwayat Ruwayfi' ibn Thabit al-Anshārī

مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، فَلَا يَسْقِيَنَّ مَاءَهُ زَرْعَ غَيْرِهِ¹²⁷

Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir, maka janganlah menumpahkan air maninya pada tanaman (rahim yang telah dibuahi) orang lain.

¹²⁵ Taqī al-Dīn al-Subkī dan Tāj al-Dīn al-Subkī, *al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj*, Juz II, 67.

¹²⁶ Ibn Abi Shaybah, *al-Muṣannaf*, Juz VI, 12.

¹²⁷ Ibn Abi Shaybah, *al-Muṣannaf*, Juz IV, 28.

Nabi Muhammad saw. menyerupakan anak yang telah melekat di dalam rahim dengan tanaman yang telah tumbuh dan berakar kuat di dalam tanah.¹²⁸ Hadis ini menunjukkan keharaman melakukan hubungan badan dengan wanita yang sedang hamil dari laki-laki selain yang menggaulinya, seperti budak wanita yang dibeli dalam keadaan hamil dari orang lain atau wanita tawanan.

Makna tekstual hadis ini menunjukkan bahwa ketentuan tersebut berlaku apabila kehamilan itu telah dipastikan. Adapun apabila kehamilan belum dapat dipastikan, dan seorang budak tawanan perang, pembelian, atau sebab lainnya, maka tidak boleh digauli hingga dilakukan *istibrā'* dengan satu kali haid,¹²⁹ sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

5. Hadis riwayat Abū al-Darda'

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَى امْرَأَةٍ مُجْحَجٍ، وَهِيَ عَلَى بَابِ حَبَاءٍ،
أَوْ فُسْطَاطٍ فَقَالَ: «لِمَنْ هَذِهِ؟» فَقَالُوا: لِفُلَانٍ، قَالَ: «أَتَيْلُمُ بِهَا؟» قَالُوا:
نَعَمْ، قَالَ: «لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَلْعَنَهُ لَعْنَةً تَدْخُلُ مَعَهُ قَبْرُهُ، فَكَيْفَ يَسْتَحْدِمُهُ
وَهُوَ يَعْدُوهُ فِي بَصَرِهِ وَسَمْعِهِ، كَيْفَ يَرِثُهُ وَهُوَ لَا يَحِلُّ لَهُ»¹³⁰

Bahwa Nabi saw. pernah melewati seorang wanita *mujihh*¹³¹ yang berada di depan pintu sebuah kemah atau

¹²⁸ Ḥamd al-Khaṭṭābī, *Ma'ālim al-Sunan*, Juz III (Aleppo: Maṭba'ah al-'Ilmiyyah, 1932), 226.

¹²⁹ Muḥammad ibn Ismā'īl Al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām*, Juz III (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1997), 306.

¹³⁰ Ibn Abi Shaybah, *al-Muṣannaḥ*, Juz IV, 29.

¹³¹ Kata *Mujihh* dengan dengan *ḍammah* pada huruf *mīm*, diikuti *jīm* yang berharakat kasrah, lalu *ḥā'* tanpa titik adalah istilah untuk wanita hamil yang sudah mendekati waktu melahirkan. Lihat Muḥammad ibn 'Alī Al-Shawkānī, *Nayl al-Awṭār min Asrār Muntaqā al-Akḥbār*, Juz VI (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1993), 363.

tenda. Beliau bertanya, “Wanita ini milik siapa?” Mereka menjawab, “Milik si Fulan.” Beliau bertanya lagi, “Apakah dia telah menggaulinya?” Mereka menjawab, “Ya”. Maka Nabi saw. bersabda, “Sungguh aku hendak melaknatnya dengan laknat yang akan menyertainya hingga ke dalam kubur, bagaimana mungkin ia menjadikannya pelayan, padahal ia telah melanggar batas dengannya lewat pandangan dan pendengarannya, dan bagaimana mungkin ia mewarisinya padahal wanita itu tidak halal baginya.”

Hadis ini menunjukkan bahwa hubungan seksual dengan tawanan perang yang sedang hamil tidak diperbolehkan hingga mereka melahirkan kandungannya, baik kehamilan itu terjadi karena zina, pernikahan yang sah, maupun pernikahan yang fasid. Hal ini karena Nabi Muhammad saw. tidak menanyakan sebab kehamilan mereka. Sebagaimana kaidah yang dikenal dalam *uṣūl fiqh*, sikap Nabi yang tidak meminta penjelasan dalam situasi yang memungkinkan adanya perbedaan sebab menunjukkan bahwa hukum tersebut berlaku secara umum.¹³²

B. Implementasi *Tarjīh Maqāsidī* terhadap Ikhtilaf Ulama atas Ketentuan Idah Wanita Hamil Akibat Zina

Perbedaan pendapat yang muncul di antara para ulama mengenai idah bagi wanita hamil akibat zina merupakan bentuk ikhtilaf *mu‘tabar*. Hal ini disebabkan karena permasalahan tersebut masih berada dalam ranah ijtihad, di mana dalam suatu permasalahan tidak ditemukan dalil

¹³² Kaidah *tark al-istifṣāl fī ḥikāyāt al-aḥwāl ma‘a al-iḥtimāl yatanazzalu manzilat al-‘umūm fī al-maqāl* ini dicetuskan oleh al-Shāfi‘ī dalam permasalahan lafaz-lafaz yang digunakan oleh syariat dalam kisah atau penuturan peristiwa-peristiwa. Lihat ‘Abd al-Malik al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), 122.

qat'.¹³³ Selain itu persoalan ini tidak dibahas secara eksplisit dalam *naş* sehingga membuka ruang interpretasi yang sah bagi para mujtahid.

Dalam merespons perbedaan tersebut, para ulama *uşul* merumuskan sejumlah pendekatan metodologis yang salah satunya adalah *tarjīh*. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, praktik *tarjīh* dalam tradisi fiqh tidak hanya diterapkan pada kontradiksi *naş*, tetapi juga mencakup proses evaluasi terhadap metode argumentatif, keragaman pendapat fiqh serta perbedaan riwayat yang dinukil dari para imam mazhab.¹³⁴

Berdasarkan kerangka tersebut, penelitian ini akan menganalisis perbedaan pendapat para ulama terkait hukum idah bagi wanita hamil akibat zina melalui *tarjīh maqāşidi*. Upaya ini bertujuan untuk menimbang kekuatan argumentasi para ulama dengan mempertimbangkan *maqāşid al-sharī'ah* yang menjadi tujuan dari setiap ketentuan syariat. Hal tersebut dapat dicapai dengan melihat beberapa aspek sebagai berikut:

1. Tingkatan *Maqāşid*

Para ulama mengklasifikasikan *maqāşid al-sharī'ah* berdasarkan tingkat kebutuhan manusia terhadapnya ke dalam tiga kategori utama, yaitu *daruriyyāt*, *hājiyyāt*, dan *taḥşīniyyāt*. Para ulama

¹³³ al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, 345.

¹³⁴ *Tarjīh* juga berlaku dalam mazhab-mazhab dengan mempertimbangkan kaidah-kaidah *uşul*, *furū'*, serta penjelasan-penjelasan, sebab sebagian mazhab dapat memiliki kekuatan argumentasi yang lebih unggul dibanding yang lain. Lihat al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Juz VIII, 147.

sepakat bahwa *ḍarūriyyāt* didahulukan daripada *maqāṣid* yang lain, diikuti oleh *ḥājīyyāt*, kemudian *taḥsīniyyāt* dalam tingkatannya.¹³⁵

al-Ghazālī menjelaskan bahwa jika kemaslahatan dipahami sebagai penjagaan terhadap tujuan-tujuan dasar syariat, maka mengikuti kemaslahatan tersebut merupakan keharusan yang tidak dapat diperdebatkan, bahkan memiliki kedudukan sebagai *ḥujjah*. Perbedaan pendapat hanya mungkin terjadi ketika terdapat kontradiksi antara dua jenis kemaslahatan atau dua tujuan syariat yang berbeda, sehingga diperlukan proses *tarjīḥ* untuk menentukan mana yang lebih kuat.¹³⁶

Pendapat Ḥanafīyyah dan Shāfi‘īyyah yang tidak mewajibkan idah bagi wanita hamil akibat zina tampak berorientasi pada *maqāṣid ḥājī* berupa penghilangan kesulitan atau *raf‘u al-ḥaraj*.¹³⁷ Pendapat ini menekankan aspek kemanusiaan dan sosial dengan meringankan beban psikologis serta tekanan sosial yang dialami oleh wanita hamil akibat zina sehingga bisa segera melangsungkan pernikahan tanpa terbebani idah.

¹³⁵ ‘Abd al-Majīd, “al-Tarjīḥ bayn al-Maqāṣid wa Ātharuh fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Ta’sīliyyah Taṭbīqiyyah,” 1069.

¹³⁶ al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, 179.

¹³⁷ al-Shāṭibī menjelaskan bahwa *maqāṣid ḥājīyyat* adalah hal-hal diperlukan untuk memberikan kelonggaran dan menghilangkan kesulitan yang biasanya dapat menyebabkan kesempitan, kesulitan, dan beban jika tidak dipenuhi. Apabila kebutuhan ini diabaikan, maka secara umum akan timbul kesulitan dan kesempitan bagi mukallaf. Namun tingkat kesulitan tersebut tidak sampai menimbulkan kerusakan besar atau kerusakan umum sebagaimana yang terjadi apabila *maqāṣid ḍarūriyyah* diabaikan. Lihat Abū Ishaq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Juz II, 21.

Sedangkan mazhab Mālikiyyah dan Ḥanābilah yang mewajibkan idah bagi wanita hamil akibat zina berangkat dari *maqṣid ḍarūrī* yaitu *ḥifẓ al-nasl*. Tujuan utamanya adalah memastikan kejelasan nasab anak dengan menunggu hingga kelahiran, sehingga terhindar dari percampuran nasab, baik dengan ayah biologis atau orang lain yang menikahnya.¹³⁸ Karena sejatinya nasab anak dari hasil zina hanya dapat dinisbatkan kepada ibunya. Selain itu adanya kewajiban idah secara tidak langsung memberikan efek jera kepada pezina karena harus menunggu sampai ia melahirkan anak yang dikandungnya.¹³⁹ Hal ini juga sebagai langkah preventif agar perbuatan zina tidak dianggap remeh oleh masyarakat, sehingga tidak timbul persepsi bahwa meskipun zina adalah perbuatan haram, masih ada jalan mudah melalui pernikahan.¹⁴⁰

Kedua kelompok pendapat sama-sama berakar pada *maqāṣid* yang sahih, namun berbeda dalam tingkat prioritasnya. Kontradiksi di sini terjadi antara *ḥifẓ al-nasl* sebagai *maqṣid ḍarūrī* dan *rafʿ al-ḥaraj* sebagai *maqṣid ḥājī*. Berdasarkan kaidah yang menyatakan bahwa apabila dua *maqāṣid* bertentangan maka didahulukan *maqṣid* yang

¹³⁸ al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz IX, 6650.

¹³⁹ Wahidah Nurulaeni dan Fahmi Hasan Nugroho, “Penentuan Masa Idah Wanita Hamil Karena Zina Menurut Muhyiddin Al-Nawai Dan Ibnu Qudamah,” *Jurnal Madzhab* 1, no. 1 (2024): 70, <https://ejournal.uinsgd.ac.id/index.php/madzhab/article/view/737/246>.

¹⁴⁰ Kemaslahatan yang ada pada pendapat ini ditinjau dengan melihat tujuan akhir dari sebuah perbuatan atau dalam istilah al-Shāṭibī disebut sebagai *al-naẓr ilā maʿālāt al-afʿāl* yaitu memperhatikan kemana suatu perbuatan bermuara setelah terjadinya, apa saja konsekuensi yang ditimbulkannya, serta dampak-dampak yang dihasilkan darinya. Dengan sudut pandang ini, suatu perbuatan diberi hukum yang selaras dengan apa yang menjadi hasil dan akhir dari perbuatan tersebut. Lihat al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Juz V, 177; Abū Zahrah, *Uṣūl Fiqh*, 288.

lebih tinggi tingkatannya, maka *hifẓ al-nasl* harus diutamakan atas *rafʿ al-ḥaraj*. Maka dengan melihat aspek tingkatan *maqāṣid*, pendapat Mālikiyyah dan Ḥanābilah lebih kuat dibandingkan pandangan Ḥanafīyyah dan Shāfiʿīyyah.

2. Pengutamaan Pencegahan Mafsadah atas Perolehan Maslahat

Kaidah ini yang dalam bahasa arabnya adalah *darʿ al-mafāsid muqaddam ʿalā jalb al-maṣāliḥ* merupakan salah satu prinsip fundamental dalam diskursus *maqāṣid al-sharīʿah*, khususnya ketika terjadi kontradiksi antar *maqāṣid*. Terkait hal ini al-ʿIzz ibn ʿAbd al-Salām menegaskan:

إِذَا اجْتَمَعَتْ مَصَالِحٌ وَمَفَاسِدٌ فَإِنْ أُمِّكَنْ تَحْصِيلُ الْمَصَالِحِ وَدَرْءُ الْمَفَاسِدِ
فَعَلْنَا ذَلِكَ امْتِثَالًا لِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى فِيهِمَا لِقَوْلِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا
اسْتَطَعْتُمْ} (التغابن: ١٦)، وَإِنْ تَعَدَّرَ الدَّرْءُ وَالتَّحْصِيلُ فَإِنْ كَانَتْ الْمَفْسَدَةُ
أَعْظَمَ مِنَ الْمَصْلَحَةِ دَرَأْنَا الْمَفْسَدَةَ وَلَا نُبَالِي بِمَوَاتِ الْمَصْلَحَةِ، قَالَ اللَّهُ
تَعَالَى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ
وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا} (البقرة: ٢١٩). حَرَّمَهُمَا لِأَنَّ مَفْسَدَتَهُمَا أَكْبَرُ مِنْ
مَنْفَعَتِهِمَا.¹⁴¹

Apabila antara maslahat dan mafsadah berkumpul dalam suatu perkara, maka jika memungkinkan untuk memperoleh kemaslahatan sekaligus mencegah mafsadah, hal itu harus dilakukan sebagai bentuk ketaatan terhadap perintah Allah Swt. sebagaimana firman-Nya: “Bertakwalah kepada Allah semampu kalian” (QS. at-Taghābun: 16). Namun apabila tidak mungkin mencegah mafsadah dan meraih kemaslahatan secara bersamaan, maka jika mafsadah yang ditimbulkan lebih besar daripada maslahat yang diperoleh, maka mencegah mafsadah

¹⁴¹ Ibn ʿAbd al-Salām, *Qawāʿid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Juz I, 68.

harus lebih diutamakan, sekalipun hal itu menyebabkan hilangnya sebagian kemaslahatan. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah Swt. tentang khamar dan judi: “Pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar daripada manfaatnya” (QS. al-Baqarah: 219). Karena itu, keduanya diharamkan, sebab tingkat kerusakannya lebih besar dibandingkan manfaatnya.

Perlu diperhatikan bahwa tolok ukur dalam menentukan kadar kemaslahatan dan kemafsadatan bukanlah akal manusia semata, melainkan syariat itu sendiri.¹⁴² Oleh sebab itu, ketika terbukti bahwa suatu mafsadah lebih besar daripada kemaslahatan yang diperoleh, maka pencegahan terhadap mafsadah harus lebih diutamakan daripada perolehan maslahat.

Pendapat Ḥanafīyyah dan Shāfi‘īyyah berorientasi pada perolehan maslahat, yaitu meringankan beban bagi wanita hamil akibat zina dengan tidak mewajibkan idah sehingga memungkinkan untuk segera melangsungkan pernikahan. Sementara itu, pendapat Mālikīyyah dan Ḥanābilah menekankan aspek pencegahan mafsadah, yakni mencegah terjadinya percampuran nasab. Apabila wanita tersebut langsung menikah tanpa menjalani masa tunggu, maka terdapat risiko anak hasil zina dinisbatkan kepada suaminya, baik suami itu yang menghamilinya maupun bukan yang berimplikasi pada kekacauan hukum nasab.

¹⁴² al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Juz II, 63.

Berdasarkan penerapan kaidah *dar' al-mafāsīd muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ*, pendapat Mālikiyyah dan Ḥanābilah lebih kuat secara *maqāṣid*. Meskipun pendapat Ḥanafīyyah dan Shāfi'iyyah mengandung kemaslahatan berupa keringanan bagi wanita hamil akibat zina, kemaslahatan tersebut bersifat *ḥājiyyāt* dan dapat ditunda demi mencegah kerusakan yang lebih besar, yaitu kekacauan nasab yang termasuk dalam kategori *darūriyyāt*. Oleh karena itu, pencegahan mafsadah harus diutamakan atas perolehan maslahat, sehingga pendapat Mālikiyyah dan Ḥanābilah lebih diunggulkan atas pendapat Ḥanafīyyah dan Shāfi'iyyah.

3. Pengutamaan Maslahat Umum atas Maslahat Khusus

Kaidah ini menegaskan bahwa apabila terjadi pertentangan antara dua jenis kemaslahatan, di mana salah satunya bersifat umum yang mencakup kepentingan manusia secara luas, sedangkan yang lainnya bersifat khusus yang hanya menyentuh kepentingan individu atau kelompok kecil, maka kemaslahatan umum harus diutamakan.¹⁴³

Dalam permasalahan ikhtilaf ulama mengenai kewajiban idah bagi wanita hamil akibat zina, pendapat Ḥanafīyyah dan Shāfi'iyyah menekankan maslahat yang bersifat individual. Kemaslahatan ini tampak dalam bentuk keringanan hukum bagi wanita hamil akibat zina agar tidak dibebani kewajiban idah, sehingga ia dapat segera menikah

¹⁴³ 'Abd al-Majīd, "al-Tarjīḥ bayn al-Maqāṣid wa Ātharuh fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Ta'sīliyyah Taṭbīqiyyah." 1070

dan menempuh jalan taubat. Tujuan tersebut berorientasi pada pemulihan kondisi psikis wanita, namun maslahat hanya terbatas pada wanita tersebut.

Sedangkan pendapat Mālikiyyah dan Ḥanābilah berorientasi pada maslahat yang berdampak luas, yaitu menjaga keteraturan nasab. Menunggu hingga kelahiran anak dipandang penting untuk menghindari kekacauan nasab yang dapat berimplikasi serius terhadap hukum waris, hak perwalian, dan status anak.

Berdasarkan penerapan kaidah *taqdīm al-maṣlaḥah al-‘āmmah* ‘*alā al-khāṣṣah*, pendapat Mālikiyyah dan Ḥanābilah memiliki kekuatan argumentatif yang lebih tinggi dibandingkan pandangan Ḥanafiyah dan Shāfi‘iyyah. Hal ini karena maslahat ‘*āmmah* yakni perlindungan terhadap kejelasan nasab memiliki dampak kemaslahatan yang lebih besar dibandingkan dengan maslahat *khāṣṣah* berupa keringanan individu. Dengan demikian, pendapat Mālikiyyah dan Ḥanābilah diunggulkan atas pendapat Ḥanafiyah dan Shāfi‘iyyah.

Berdasarkan implementasi *tarjīḥ maqāṣidī* dengan melihat beberapa aspek yaitu tingkatan *maqāṣid*, pengutamaan pencegahan mafsadah, dan pengutamaan maslahat ‘*āmmah*, seluruhnya menguatkan pendapat Mālikiyyah dan Ḥanābilah. Dengan demikian, pendapat yang mewajibkan idah bagi wanita hamil akibat zina lebih kuat secara *maqāṣid*,

karena lebih sejalan dengan tujuan syariat dalam menjaga nasab dan menolak mafsadah yang lebih luas.¹⁴⁴

Menarik untuk dicermati bahwa meskipun melalui proses *tarjīh* dengan mempertimbangkan aspek *maqāṣid al-sharī'ah* dapat disimpulkan bahwa pendapat mazhab Mālikiyyah dan Ḥanābilah yang mewajibkan idah bagi wanita hamil akibat zina adalah pendapat yang unggul, sistem hukum positif di Indonesia justru mengadopsi pendapat yang berbeda. Dalam hal ini, Kompilasi Hukum Islam (KHI) lebih sejalan dengan pendapat mazhab Shāfi'iyyah yang tidak mewajibkan idah bagi wanita hamil akibat zina, sebagaimana tercantum dalam Pasal 53 KHI yang dikenal dengan konsep kawin hamil. Pilihan tersebut tentu tidak lahir secara tunggal, melainkan didasarkan pada pertimbangan multidimensional, seperti aspek sosiologis, kultural, dan kebutuhan praktis masyarakat. Oleh karena itu, akan menjadi kajian yang lebih komprehensif apabila fenomena ini juga dianalisis melalui perspektif *uṣūl* fiqh, khususnya dengan menggunakan teori *tarjīh* terhadap *qawl al-marjūh*, guna menilai relevansi dan legitimasi pendapat yang diadopsi dalam konteks hukum nasional.

¹⁴⁴ Hasil analisis penulis ini didukung oleh penelitian-penelitian yang terlebih dahulu melakukan upaya *tarjīh* terhadap pendapat-pendapat ulama tentang permasalahan idah wanita pezina baik dalam kondisi hamil maupun tidak. Kesimpulan penelitian-penelitian yang ada dengan mengkomparasikan kekuatan masing-masing dalil dan argumentasi menunjukkan keunggulan pendapat wajibnya *istibrā'* atau suatu masa untuk memastikan kekosongan rahim yang dalam hal ini meniscayakan idah bagi wanita hamil akibat zina, karena *istibrā'* maupun idahnya wanita hamil adalah dengan lahirnya kandungan. Lihat Salem Afsari, "Iddah al-Zāniyah fī al-Fiqh al-Islāmī," *The Islamic University College Journal* 61, no. 1 (2021): 677, <https://iu-juic.com/index.php/juic/article/view/2962/manuscripts>; al-Marzūqī, "Aḥkām al-Mar'ah al-Ḥāmil fī al-Fiqh al-Islāmī." 324.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Para ulama berbeda pendapat mengenai ketentuan idah bagi wanita hamil akibat zina. Perbedaan ini lahir karena ketiadaan *naṣ* yang secara tegas mengaturnya, sehingga persoalan ini menjadi wilayah ijtihad. Ulama Ḥanafīyyah dan Shāfi‘īyyah berpendapat bahwa wanita hamil akibat zina tidak diwajibkan menjalani idah, sebab idah hanya diwajibkan bagi wanita yang menjalani hubungan pernikahan yang dapat menimbulkan konsekuensi hukum nasab, sedangkan perzinaan tidak memiliki kehormatan selayaknya pernikahan. Keduanya berargumentasi berdasarkan beberapa dalil, yaitu QS. al-Nisā’ ayat 24, Hadis riwayat Aisyah, dan *Athar* sahabat ‘Umar bin al-Khaṭṭāb. Walau demikian, ulama Ḥanafīyyah mengharamkan wanita tersebut digauli hingga ia melahirkan. Sebaliknya, ulama Mālīkiyyah dan Ḥanābilah berpendapat bahwa wanita hamil akibat zina tetap wajib menjalani idah hingga melahirkan, dengan alasan bahwa kehamilan, baik dari pernikahan sah maupun dari zina, sama-sama menunjukkan keterisian rahim yang harus dikosongkan sebelum sah untuk dinikahi. Pandangan ini juga bertujuan mencegah terjadinya percampuran nasab. Keduanya juga berargumentasi berdasarkan beberapa dalil, yakni QS. al-Talāq ayat 4, Hadis riwayat Abū Sa‘īd al-Khudrīy, Hadis riwayat Sa‘īd ibn Musayyib, Hadis riwayat Ruwayfi’ ibn Thabit al-Anshārī, dan Hadis riwayat Abū al-Darda’. Dengan demikian,

kedua kelompok ulama memiliki dasar argumentatif yang kuat, namun keduanya menyimpan *maqāṣid* dan berangkat dari dalil serta cara *istidlāl* yang berbeda.

2. Melalui implementasi metode *tarjīḥ maqāṣidī*, dapat disimpulkan bahwa pendapat Mālikiyyah dan Ḥanābilah lebih kuat secara *maqāṣid*. Berdasarkan tiga aspek, yakni *marātib al-maqāṣid*, kaidah *dar' al-mafāsid muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ*, serta *taqdīm al-maṣlaḥah al-‘āmmah ‘alā al-khāṣṣah*, pendapat yang mewajibkan idah bagi wanita hamil akibat zina lebih sejalan dengan *maqāṣid al-sharī‘ah*. Pendapat Mālikiyyah dan Ḥanābilah menegaskan perlindungan terhadap *ḥifẓ al-nasl* sebagai *maqāṣid ḍarūriyyah*, karena menunggu hingga melahirkan menjadi langkah preventif untuk menjaga kejelasan nasab, serta memperkuat tatanan sosial melalui efek jera bagi pezina. Sebaliknya, pandangan Ḥanafīyyah dan Shāfi‘īyyah lebih menonjolkan kemaslahatan *ḥājīyyah* berupa penghilangan kesulitan bagi wanita yang hamil akibat zina. Dengan mempertimbangkan tingkatan *maqāṣid* dan prinsip pencegahan mafsadah yang lebih besar, maka pandangan Mālikiyyah dan Ḥanābilah dinilai lebih unggul melalui implementasi *tarjīḥ maqāṣidī*, karena lebih mendukung terwujudnya tujuan utama syariat dalam menjaga nasab, mencegah mafsadah yang lebih besar, serta menegakkan nilai kehati-hatian dalam hukum Islam.

B. Saran

Berdasarkan hasil penelitian dan analisis mengenai implementasi tarjih *maqāsidī* terhadap ikhtilāf ulama atas ketentuan idah wanita hamil akibat zina, penulis memandang perlu untuk memberikan beberapa saran sebagai berikut:

1. Kajian mengenai ikhtilaf ulama, khususnya dalam persoalan yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam *naş* seperti idah bagi wanita hamil akibat zina perlu disertai dengan pemahaman yang mendalam terhadap metodologi *istinbāt* dan pendekatan *maqāsid al-sharī'ah*. Pendekatan ini berfungsi memastikan bahwa setiap hasil ijtihad tidak hanya berpijak pada teks semata, tetapi juga mempertimbangkan tujuan-tujuan syariat dalam menjaga kemaslahatan dan mencegah mafsadah.
2. Perlu adanya edukasi yang komprehensif bagi masyarakat, terutama generasi muda, mengenai bahaya dan konsekuensi hukum maupun moral dari perzinaan. Edukasi ini penting agar tidak muncul anggapan bahwa pernikahan dapat menjadi jalan mudah untuk menutupi perbuatan zina.
3. Dalam konteks hukum positif di Indonesia yang melegitimasi kawin hamil sebagaimana diatur dalam Pasal 53 Kompilasi Hukum Islam, diperlukan upaya reinterpretasi melalui perspektif *maqāsidī* agar ketentuan tersebut tetap sejalan dengan salah satu tujuan syariat, yakni perlindungan terhadap nasab serta sebagai upaya memperbaiki moralitas publik.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- al-‘Alwānī, Ṭāhā Jābir Fayyāḍ. *Ādāb al-Ikhtilāf fī al-Islām*. Doha: Riyāsat al-Maḥākīm wa al-Shu’ūn al-Dīniyyah, 1405H.
- al-‘Asqalānī, Ibn Hajar. *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kairo: Maktabah Salafiyyah, 1390H.
- al-‘Uṣaymī, Ḥasan ibn Ḥamīd. *al-Khilāf Anwā’uh Dawābiṭuh wa Kayfiyyat al-Ta’āmul Ma’ah*. Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, 1430H.
- al-Āmidī, ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Riyadh: Mu’assasat al-Nūr, 1386H.
- al-Barzanjī, ‘Abd al-Laṭīf. *al-Ta’ārūḍ wa al-Tarjīḥ*. Baghdad: Maktabah al-‘Ānī, 1977.
- al-Buhūtī, Manṣūr Ibn Yūnus. *al-Rawḍ al-Murabba’*. Kuwait: Dār Rakā’iz, 1994.
- al-Bukhārī, ‘Alā’ al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz. *Kashf al-Asrār*. Istanbul: Sharikat al-Ṣaḥāfah al-‘Uthmāniyyah, 1890.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1993.
- al-Dihlawī, Shāh Walī Allāh. *Hujjat Allāh al-Bālighah*. Bayrūt: Dār al-Jayl, 2005.
- al-Dusūqī, Muḥammad. *Hāshiyah al-Dusūqī ‘alā al-Sharḥ al-Kabīr*. Damascus: Dār al-Fikr, t.th.
- al-Fairūzabādī, Muḥammad Ibn Ya’qūb. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2005.
- al-Fayoumi, Ahmad Ibn Muḥammad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb Sharḥ al-Kabīr*. Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, t.th.
- al-Ghazālī, Abū Ḥamid Muḥammad. *al-Mustasfā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.
- al-Ghāzī, Muḥammad Ibn Qāsim. *Fath al-Qarīb*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2018.
- al-Ījī, Aḍḍ al-Dīn. *Sharḥ al-Aḍḍ ‘alā Mukhtaṣar al-Muntahā al-Uṣūlī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- al-Isnawī, Jamāl al-Dīn. *Nihāyat al-Sūl Sharḥ Minhāj al-Wuṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.
- al-Jazīrī, ‘Abd al-Raḥmān. *al-Fiqh ‘alā Madhāhib al-Arba’ah*. Beirut: Dār al-

Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.

al-Jurjānī, ‘Alī Ibn Muḥammad. *al-Ta’rīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983.

al-Juwaynī, ‘Abd al-Malik. *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.

al-Khāḍimī, Nūr al-Dīn. *‘Ilm al-Maqāṣid al-Sharī‘ah*. Riyadh: Maktabah al-‘Ubaykān, 2001.

al-Khaṭṭābī, Ḥamd. *Ma‘ālim al-Sunan*. Aleppo: Maṭba‘ah al-‘Ilmiyyah, 1932.

al-Khinn, Muṣṭafā Sa‘īd. *Āthār al-Ikhtilāf fī al-Qawā‘id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1982.

al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn Muḥammad. *Sharḥ al-Waraqāt fī Uṣūl al-Fiqh*. Palestina: Jāmi‘ah al-Quds, 1999.

al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī*. Kairo: al-Ḥalabī, 1946.

al-Mardāwī, ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī Ibn Sulaymān. *al-Taḥbīr Sharḥ al-Taḥrīr*. Riyadh: Maktabah al-Rāshid, 2000.

al-Māwardī, Abū al-Ḥasan. *al-Ḥāwī al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.

al-Qurṭubī, Ibn Rushd, Muḥammad. *Bidāyat al-Mujtahid*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *al-Maḥṣūl*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997.

al-Ru’yānī, Muḥammad al-Ṭarābulusī al-Ḥaṭṭāb. *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1992.

al-Ruhaybānī, Muṣṭafā. *Maṭālib Ūlī al-Nuhā fī Sharḥ Ghāyat al-Muntahā*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1994.

al-Ṣan‘ānī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Subul al-Salām*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1997.

al-Ṣāwī, Aḥmad. *Ḥāshiyah al-Ṣāwī ‘alā al-Sharḥ al-Ṣaghīr*. Kairo: Maktabah Muṣṭafā al-Ḥalabī, 1952.

al-Shāṭibī, Abū Ishaq. *al-Muwāfaqāt*. Kairo: Dār Ibn ‘Affān, 1997.

al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī. *Nayl al-Awṭār min Asrār Muntaqā al-Akḥbār*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1993.

al-Shaybānī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Ḥujjah ‘alā Ahl al-Madīnah*. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1403H.

- al-Shirbīnī, Muḥammad al-Khaṭīb. *Mughni al-Muḥtāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.
- al-Sijistānī, Abū Dāwūd. *Sunan Abī Dāwūd*. Beirut: Dār al-Risālah al-‘Ilmiyyah, 2009.
- al-Subkī, Taqī al-Dīn, dan Tāj al-Dīn Al-Subkī. *al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1984.
- al-Ṭabrazī, Yaḥyā ibn ‘Alī Ḥammād. *Mishkāṭ al-Anwār*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1405H.
- al-Tamīmī, Taqī al-Dīn. *al-Ṭabaqāt al-Saniyah fī Tarājim al-Ḥanafīyyah*. Riyadh: Dār al-Rifā’ī, 1979.
- al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad. *al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Giza: Dār al-Kutubī, 1994.
- al-Zuḥaylī, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Damaskus: Dār al-Fikr, t.th.
- . *Uṣūl Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.
- Anwar, Syamsul. *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*. Yogyakarta: Panitia Musyawarah Nasional Tarjih Muhammadiyah, 2018.
- Fawzān, Ṣāliḥ. *al-Mulakhkhaṣ al-Fiqhī*. Riyadh: Dār al-‘Āṣimah, 1423H.
- Ghazali, Abd. Moqsith. “Iddah dan Ihdad dalam Islam : Pertimbangan Legal Formal dan Etik Moral.” *RAHIMA-LKiS*, 2002.
- Ḥāj, Ibn ‘Amir. *al-Taqrīr wa al-Tahrīr ‘alā Kitāb al-Tahrīr*. Kairo: al-Amīriyyah, 1318H.
- Hallaq, Wael B. *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Harisudin, M Noor. *Ilmu Ushul Fiqh*. Malang: Pena Salsabila, 2020.
- Ḥitū, Muḥammad Ḥasan. *al-Khulāṣah fī Uṣūl al-Fiqh*. Damaskus: Dār al-Muṣṭafā, 2021.
- Ibn ‘Abd al-Salām, al-‘Izz al-Dīn. *Qawā’id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2014.
- Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad. *Ḥāshiyah Ibn ‘Ābidīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1966.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Ṭāhir. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Doha: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah, 2004.
- Ibn al-Athīr, Majd al-Dīn. *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Āthār*. Beirut: Maktabah ‘Ilmiyyah, 1979.

- Ibn Fāris, Aḥmad. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*. Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1969.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Ālī. *al-Muḥallā*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad. *Lisān al-‘Arab*. Bayrūt: Dār Ṣādir, 1414H.
- Ibn Qudāmah, ‘Abdullah. *al-Mughnī*. Riyadh: Dār ‘Ālām al-Kutub, 1997.
- Kathīr, Ibn. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Rayyān: Dār Ibn al-Jawzī, 1431H.
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Surabaya: al-Ḥaramayn, 2004.
- Muhaimin. *Metode Penelitian Hukum*. Mataram: Mataram University Press, 2020.
- Penyusun, Tim. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Sābiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1977.
- Santosa, Paulus Insap. *Metodologi Penelitian*. Tangerang: Universitas Terbuka, 2021.
- Sarwat, Aḥmad. *Maqashid Syariah*. Jakarta: Rumah Fiqh Publishing, 2019.
- Shams al-Dīn, Muṣṭafā Muḥammad Jabrī. *al-Tarjīḥ al-Maqāṣidī bayn al-Nuṣūṣ al-Muta‘arīḍah*. tt: t.p, t.th.
- Shaybah, Ibn Abī. *al-Muṣannaḥ*. Madinah: Maktabah al-‘Ulūm wa al-Ḥikam, 1989.
- Shihāb, M Quraish. *Tafsīr al-Miṣbāḥ*. Jakarta: Lentera Hati, 2008.
- Sirry, Mun’im. *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Solikin, Nur. *Pengantar Metodologi Penelitian Hukum*. Pasuruan: Qiara Media, 2021.
- Zahrah, Muḥammad Abū. *Uṣūl Fiqh*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 2010.

Artikel Jurnal

- ‘Abd al-Majīd, Faras. “al-Tarjīḥ bayn al-Maqāṣid wa Ātharuh fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Ta’sīliyyah Taṭbīqiyyah.” *Dirāsāt* 42, no. 3 (2015): 1065–1082.
- Afsari, Saleem. “‘Iddah al-Zāniyah fī al-Fiqh al-Islāmī.” *The Islamic University College Journal* 61, no. 1 (2021): 664–680. <https://iu-juic.com/index.php/juic/article/view/2962/manuscripts>.
- al-Ḥarbī, Āminah Mas‘ad Musā‘id. “al-‘Iddah min Mawānī‘ al-Nikāḥ fī al-Fiqh al-Islāmī,” *Majalah Dirasat al-Islamiyyah wa al-Buhuth al-Akadimiyyah* 11, no. 75, (Desember 2016), 307–354.

al-Marzūqī, Āishah Sultān. “Aḥkām al-Mar’ah al-Ḥāmil fī al-Fiqh al-Islāmī.” *Majalah Dirasat al-Islamiyyah wa al-Buhuth al-Akadimiyyah*, no. 63 (2015): 313–68.

https://mdak.journals.ekb.eg/article_157513_1e5ecf8c3f611387ff16308411e1a81b.pdf.

Aprilianto, Dwi, dan Farida Ulvi Na’imah. “Tarjih maqasidi of Terrorism Perpetrators Death Penalty in Indonesia.” *Ulul Albab: Jurnal Studi dan Penelitian Hukum Islam* 4, no. 2 (13 Juli 2021): 133–146. <http://jurnal.unissula.ac.id/index.php/ua/article/view/13637>.

Faisol, Muhammad. “Ihdad Masa Berkabung dalam Tinjauan Para Mufassir dan Fuqaha.” *Hukum Islam* 17, no. 1 (2007): 126-147.

Mutmainah, Nurul Afiah Hikmatul. “The Majelis Tarjih Muhammadiyah’s Fatwa on the Pregnant Marriage: A Maqāṣid Approach.” *Ulumuddin Journal of Islamic Legal Studies* 1, no. 1 (17 Juli 2020): 68–90. <http://ejournal.umm.ac.id/index.php/ulum/article/view/12867>.

Nurulaeni, Wahidah, dan Fahmi Hasan Nugroho. “Penentuan Masa Idah Wanita Hamil Karena Zina Menurut Muhyiddin Al-Nawai Dan Ibnu Qudamah.” *Jurnal Madzhab* 1, no. 1 (2024): 60–72. <https://ejournal.uinsgd.ac.id/index.php/madzhab/article/view/737/246>.

S., Nasruddin, dan Sulaemang L. “Pregnancy Married in the Perspective of Islamic Law and Five Mazhab.” *Al-’Adl* 14, no. 1 (27 Januari 2021): 14–26. <https://ejournal.iainkendari.ac.id/index.php/al-adl/article/view/2234>.

Sari, Milya, dan Asmendri Asmendri. “Penelitian kepustakaan (library research) dalam penelitian pendidikan IPA.” *Natural Science: Jurnal penelitian bidang IPA dan pendidikan IPA* 6, no. 1 (2020): 41–53. <https://core.ac.uk/download/pdf/335289208.pdf>

Sirajulhuda, Mohammad Hanief. “Konsep Fikih Ikhtilaf Yusuf al-Qaradhawi.” *TSAQAFAH* 13, no. 2 (25 Januari 2018): 255–278. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v13i2.1508>.

Skripsi

Ayu, Rizqa Febry. “‘Iddah Wanita Hamil Karena Zina (Analisis Menurut Hukum Islam dan Hukum Positif).” Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, 2018.

Mafakhir, M. Muhyiddin Tajul. “Implementasi Tarjih Maqashidiy Terhadap Kontradiksi Nash Persyaratan Wali Dalam Akad Nikah.” IAIN Jember, 2021.

Rofiq, Aynur. “Analisis Pendapat Al-Imam Al-Nawawi Tentang ‘Iddah Wanita Hamil Karena Zina.” Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2016.

Tesis

Mulyono. “Iddah Perempuan Hamil Karena Zina Menurut Madzhab Hanbali dan Kompilasi Hukum Islam (Analisis Sadd Dzari’ah).” IAIN Curup, 2021.

‘Āshūrī, Muḥammad. “al-Tarjīḥ bi al-Maqāṣid Ḍawābiṭuh wa Ātharuh al-Fiqhī.” Jāmi‘at al-Ḥājj Lakhaḍar-Baṭnah, 2008.



PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ahmad Faizzul Haq
NIM : 222102010007
Program Studi : Hukum Keluarga
Fakultas/Jurusan : Syariah/Hukum Islam
Institusi : UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember

Menyatakan dengan sebenar-benarnya bahwa hasil penelitian ini bebas dari unsur plagiarisme terhadap karya penelitian atau karya ilmiah pihak lain, kecuali bagian yang secara tertulis telah saya kutip dan cantumkan dalam sumber kutipan serta daftar pustaka.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya tanpa adanya tekanan atau paksaan dari pihak mana pun.

Jember, 11 Oktober 2025



Ahmad Faizzul Haq

BIODATA DIRI



A. Identitas Diri

Nama : Ahmad Faizzul Haq
NIM : 222102010007
Tempat, Tanggal Lahir : Jember, 18 April 2004
Alamat : Curah Kates, Klompangan, Ajung, Jember
Fakultas/Program Studi : Syariah/Hukum Keluarga
Email : fayzoel18@gmail.com

B. Riwayat Pendidikan

MI : MIMA 01 KH Shiddiq
MTs : MTs Miftahul Huda
MA : MA Darus Sholah
Pendidikan non-formal : PP. Salafiyah Curah Kates, Jember
PP. Al-Bidayah, Jember
PP. Arrisalah, Jember
PP. Queen Al-Falah Ploso, Kediri