

PENERAPAN RAF'U AL-ḤARAJ; STUDI ANALISIS SHALAT JAMAK FÎ AL-ḤADAR LI AL-ḤĀJAH

Ahmad Faishol

Institut Agama Islam Bani Fattah Jombang, Indonesia

E-mail: faishol1979@gmail.com

Abstracts

In Islam, *Raf'u al-Ḥaraj* are basic principles in Islamic law that eliminates legal imposition on everything that complicate accordance with *mashaqqah* categories of human needs that level is divided into *daruriyyât*, *hâjiyyât*, *tahsîniyyât* with ease and tolerance are form of legal relief (*takhfîf*). One form of *takhfîf* in islam is plural prayer. Because the ability to do the plural pray agreed by scholars is when traveling, pain, rain, and because of the Hajj. While the plural prayer is because there is a flurry of travel because when not in *al-hâjah* (*fî al-ḥadar li al-hâjah*) for people who are not accustomed still a debate among scholars. The debate is interesting to observed with regard to the context of the passage by doing in-depth study of the interpretation of its meaning, as well as *wujûb al-dilâlah* of the passage, what is *ta'abbudî* which leaves no room for *ijtihad*, or *ta'aqulî* are still opportunities *ijtihad* in *istinbât* her, as well as other relevant considerations in accordance with the provisions of *maqâsid al-shar'i'ah*. This study provides an interesting conclusion that plural prayer is allowed, the record should exist *mashaqqah* in accordance with the principles of *Raf'u al-Ḥaraj* and plural prayer does not become a habit.

Keywords: *Raf'u al-Ḥaraj*, Plural Prayer, *fî al-Ḥadar li al-Ḥâjah*, *Maqâsid al-Shar'i'ah*

Pendahuluan

Tujuan utama ajaran Islam ialah untuk kemaslahatan dunia dan akhirat, yang secara garis besar mengatur tiga hal, yakni hubungan manusia dengan tuhan, hubungan manusia dengan dirinya sendiri, dan hubungan manusia dengan sosial kemasyarakatan.¹ Berdasarkan fenomena tersebut, Fathurrahman Djamil merumuskan bahwa ajaran Islam mempunyai lima karakteristik utama, yaitu: sempurna, elastis atau luwes, universal, sistematis, dan adanya aspek *ta'abbudî* dan *ta'aqulî*.²

Berpijak pada prinsip-prinsip utama dalam pembentukan hukum Islam tersebut, 'Abd al-Wahhab Khallâf menyimpulkan bahwa tujuan pembentukan hukum Islam (*maqâsid al-sharî'ah*) ialah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia dengan menjamin kebutuhan *darûriyyât* (primer), *hâjjiyyât* (sekunder), dan *tahsîniyyât* (tersier).³

Dengan pertimbangan *maqâsid al-sharî'ah* tersebut, ajaran Islam bersifat fleksibel dan tidak memberatkan umatnya. Hal ini tidak berarti bahwa ajaran Islam terutama hukum-hukum yang terkandung di dalamnya tidak konsisten, dan tidak pula berarti bahwa Islam dapat diinterpretasikan semaunya, tetapi hal ini menunjukkan bahwa Islam senantiasa menjunjung tinggi nilai-nilai humanis, mudah mengikuti arus zaman, dan sesuai dengan kebutuhan hidup manusia.

Salah satu bentuk perhatian Islam terhadap nilai-nilai humanis ialah adanya prinsip menghilangkan kesulitan (*raf'u al-haraj*) dalam *istinbât* Islam. Prinsip ini merupakan salah satu keistimewaan syariat Islam yang membedakannya dengan syariat-syariat sebelumnya.

Wahbah al-Zuhaylî menegaskan bahwa di antara dasar-dasar umum yang telah pasti dan prinsip-prinsip dasar bagi syariat Islam ialah prinsip kemudahan pemudahan (*al-yusr wa al-tashîl*), toleransi dan keseimbangan (*al-tasâmuh wa al-i'tidâl*) dan menghindari kesempitan dan kesulitan dalam ketentuan-ketentuan hukum syariat, baik yang secara tegas ditunjukkan oleh nas, atau yang ditetapkan melalui perantara para ahli fiqh dan

¹ Wahbâh al-Zuhaylî, dan Jamal al-Dîn 'Âtiyyah Muḥammad, *Tajdîd al-Al-Fiqh al-Islâmî*, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 2002), 153.

² Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 46-53.

³ Abd Wahhab Khallâf, *Ilm Uṣûl al-Fiqh*, (Maktabah al-Da'wah al-Islâmiyyah, t.t.), 197.

mujtahid.⁴ Oleh karena itu, ulama' usul telah sepakat bahwa umat manusia tidak dibebani perbuatan yang di luar kemampuannya.⁵

Adanya perubahan hukum yang disebabkan perubahan situasi tersebut pada dasarnya bukanlah perubahan dalam maknanya yang substantif. Al-Shâtibî menjelaskan bahwa hukum tersebut pada dasarnya tetap berlandaskan pada pokok-pokok ajaran syariat Islam yang abadi.⁶

Berpijak dari landasan ini, maka berkembanglah teori-teori atau kaidah-kaidah tentang situasi yang sulit (*al-mashaqqah*), seperti kaidah *al-mashaqqah tajlibu al-taysîr* (kesulitan dapat menarik pada kemudahan),⁷ atau pada keadaan darurat (*al-darûrah*), seperti kaidah *al-darûriyyatu tubîhu al-mahzûrât* (keadaan-keadaan darurat memperbolehkan pada hal-hal yang terlarang).⁸

Dari contoh kaidah-kaidah tersebut, dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa wilayah toleransi hukum akan terbuka ketika didapati sesuatu yang bersifat menyulitkan atau bahkan membahayakan.

Realitas-realitas semacam ini dalam kajian usul fiqh memunculkan satu tema pembahasan tentang (meringankan hukum). Eksistensi *takhfîf* dalam penetapan hukum Islam secara implisit menunjukkan bahwa Islam membuka wilayah-wilayah toleransi dan kemaafan dalam hukum terhadap keadaan-keadaan yang menyulitkan atau membahayakan. Dari diskursus tentang *takhfîf* tersebut, pada akhirnya istilah *raf'u al-haraj* dikemukakan sebagai landasan fundamental *takhfîf* yang menguatkan nilai-nilai humanis dalam ajaran Islam.

Di antara persoalan-persoalan yang muncul berkenaan dengan tema kemudahan hukum ini ialah persoalan tentang shalat jamak *fi al-hadar li al-hâjah* dalam keadaan tidak bepergian dan sibuk, sebagaimana kita ketahui bahwa sebagai muslim pasti tidak terlepas dengan kewajiban shalat, kapanpun, dimanapun kita berada, artinya kewajiban shalat tidak bisa di runtuhkan oleh ruang dan waktu. Namun, dalam realita kehidupan manusia, seringkali keadaan berbicara lain, Bisa saja kondisi tidak mengizinkan seseorang menjalankan shalat secara sempurna,

⁴ Wahbâh al-Zuhayli, *Konsep Darûrat dalam Islam: Studi Banding dengan Hukum Positif*, ter. Saïd Agil Hûsayn al-Munawwar M. Handri Hâsan, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1997), 30.

⁵ Muḥammad Abû Zahrah, *Uṣûl Al-Fiqh*, (Dar al-Fikr, t.th.), 302-303.

⁶ Ibrâhîm bin Musâ bin Muḥammad al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât*, (Dâr bin 'Affân, 1997), Vol. III, 23-25.

⁷ Jalal al-Dîn 'Abdurrahman al-Suyûtî, *al-Asbbâh wa al-Nazâ'ir*, (Maktabah Nizâr Muṣṭafa al-Bâz, 1997), 127.

⁸ Ibid, 140.

misalkan karena orang tersebut di dalam perjalanan, atau di atas perahu atau di ruang angkasa berjam-jam, bahkan kesibukan sehari-hari meskipun tidak bepergian bisa menyulitkan mengatur shalat secara sempurna.

Kebanyakan ulama sepakat tentang bolehnya shalat jamak ketika dalam keadaan bepergian jauh (musafir), hanya sebagian ulama seperti ibn Sîrîn, al-Qaffâl dan Abû Ishâq al-Marwazîy yang membolehkan menjamak shalat walaupun ada di rumah (*al-ḥaḍr*) dikarenakan keadaan yang amat sangat sibuk dan jamak ini tidak menjadi kebiasaan.⁹

Dari fenomena tersebut, pembahasan artikel ini bertujuan untuk menelusuri lebih mendalam tentang problematika seputar kontroversi *kebilâfiyyah* (perbedaan) hukum dalam masalah Shalat Jamak *fi al-ḥaḍar li al-ḥâjah*. Penelitian dalam skripsi ini dilakukan dengan memperhatikan pada konteks nas, baik dari *al-qur'ân* maupun *al-sunnah* dengan melakukan telaah mendalam terhadap interpretasi maknanya, serta *wujûb al-dilâlah* dari nas tersebut, apakah bersifat *ta'abbudî* yang tidak memberi ruang untuk ijtihad, atau *ta'aqqulî* yang masih membuka peluang ijtihad dalam *istinbât*-nya, serta pertimbangan-pertimbangan lain sesuai dengan ketentuan *maqâsid al-sharî'ah*.

'Abd al-Karîm Zaydan menjelaskan bahwa dalam *istinbât* hukum Islam tidak sekedar diperlukan pemahman dari *lafẓî* ke *ma'navî*. Tetapi juga diperlukan pemahaman tentang rahasia-rahasia serta tujuan-tujuan umum *tashrî'* dalam berbagai kasus yang terjadi.¹⁰

Hal ini menjadi sangat penting sekali untuk menghindari terjadinya penyalahgunaan toleransi-toleransi yang sudah diberikan dalam hukum Islam. Dengan memahami ketentuan-ketentuan pada *nas* serta prinsip-prinsip utama *maqâsid al-sharî'ah* maka seseorang tidak akan terjebak untuk memilah pendapat-pendapat yang ringan belaka (*tatâbu' al-rukbas*) yang timbul karena hawa nafsu yang cenderung mengarah pada hal-hal negatif.

⁹ Muḥyi al-Dîn Abû Zakariyyâ Yaḥyâ bin Sharaf bin Murrâ al-Nawawî, *al-Minhâj fi Sharah Şaḥîḥ Muslim bi Sharḥi al-Nawawî*, (t.t., Bayt al-Afkâr al-Dawliyyah t.th.), Vol. V, 217-219.

¹⁰ Abd al-Karîm Zaydân, *al-Wajîz fi Uṣûl al-al-Fiqh*, (Baghdâd: Mu'assasah al-Qurṭubah t.th.), 378.

Raf'u Al-Ḥaraj Dalam Hukum Islam

a) Pengertian *Raf'u al-Ḥaraj*

Raf'u al-ḥaraj secara bahasa adalah menghilangkan kesempitan atau dosa atau haram (*iz'âlâh al-dayyiq aw iz'âlâh al-ithmi aw iz'âlâh al-ḥarâm*). Untuk makna sempit adalah makna hakiki sedangkan dosa dan haram adalah makna majazi.¹¹

Secara istilah banyak sekali pendapat-pendapat mengenai pengertian *raf'u al-ḥaraj* ini, Di antara nya (1) *raf'ul al-ḥaraj* ialah hilangnya ketetapan-ketetapan yang terdapat pada masa bani israil dan umat-umat terdahulu seperti bentuk taubat dengan cara bunuh diri, tidak bolehnya shalat kecuali dimasjid, tidak dihalalkannya harta jarahan,¹² (2) tidak adanya tanggung jawab terhadap sesuatu yang tidak kuat menanggungnya,¹³ (3) hilangnya kesempitan bagi *mukallaf* yang tidak mampu dengan beban yang berat,¹⁴ (4) menemukan solusi alternatif dalam melaksanakan *taklîf*.¹⁵

Şâliḥ bin 'Abd Allah bin Ḥamîd menekankan bahwa kesulitan (*mashaqqah*) yang termasuk kategori *al-ḥaraj* ialah yang bersifat di luar kebiasaan, dan dapat membawa akibat buruk bagi pelakunya.¹⁶ Hal ini mengecualikan dari jenis kesulitan biasa yang umumnya terdapat pada tugas atau kewajiban. Tugas dan kewajiban dalam agama sedikit banyak memang mengandung kesulitan dan oleh karena adanya kesulitan tersebut maka tugas dan kewajiban agama disebut *taklîf*. Di antara syarat-syarat melaksanakan kewajiban agama (*taklîf*) adalah mampunya orang yang melaksanakannya (*mukallaf*), dengan dasar

¹¹ Ibid, 24.

¹² Abû Bakar Muḥammad bin 'Abdullâh al-'Arabî, *Aḥkâm al-Qur'ân*, (Bayrût, Dâr al-Kutub al-'Alamiyyah, 2003), Vol. III, 308-309.

¹³ Abû 'Alî al-Faḍl bin al-Ḥasan al-Ṭabarsî, *Majma'al al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, (Bayrût, Dâr alMurtaḍâ 2006), Vol XVII, 131-132.

¹⁴ Abû al-Faḍl Shihâbu al-Dîn al-Alûsî, *Rûb al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân wa al-Sab'i al-Mathanî*, (Bayrût, Dâr Iḥyâ al-Thurâth al-'Arabî, t.th.), Vol XVII, 209-210.

¹⁵ Muḥammad bin Aḥmad, *al-Siraj al-Munîr fî al-I'ânah 'ala Ma'rifah Ma'ânî Kalam Rabbina al-Hakim al-ḥabîr*, (t.t., t.ct., t.th.), Vol II, 568.

¹⁶ Şâliḥ bin 'Abd Allah Ḥamîd, *Raf'u al-Ḥaraj fî al-Shar'ah al-Islâmiyyah; Ḍawâbituhu wa Taṭbiqâtuhu*, (Makkah Mukarramah, Jâmi'ah Ummu al-Qurâ, Markâz al-Buḥûth al-'Alamî Wa Iḥyâ'i al-Turath al-Islâmî, Kulliyah al-Sharî'ah Wa al-Dhirâsât al-Islâmiyyah, 1403 H), 47.

dalil-dalil *raf'u al-haraj* yang menafikan beban-beban atau tanggung jawab agama bagi *mukallaf*.¹⁷

Dari deskripsi pemakaian tersebut, dapat dirumuskan bahwa yang dimaksud dengan *raf'u al-haraj* ialah menghilangkan pembebanan (*taklîf*) atas segala sesuatu yang menyulitkan yang sesuai dengan kategori *mashaqah* yang dimaksud di atas. Penghapusan beban hukum dapat terjadi dengan tiadanya dosa untuk melakukan perbuatan-perbuatan terlarang karena keadaan darurat, atau dapat juga dengan menghapus tuntutan kewajiban untuk melaksanakan perbuatan yang dianggap *mashaqqah* tersebut.¹⁸

Raf'u al-haraj merupakan asas pokok dan pertimbangan utama dalam penyariatian ajaran Islam. Asas pokok ini melahirkan asas-asas kebijakan penting yang lain dan beberapa kaidah. Keberadaan *raf'u al-haraj* tidak berarti bahwa dalam hukum Islam tidak ada kewajiban atau beban yang berat. Hanya saja kewajiban atau beban tersebut ialah yang sekiranya terjangkau oleh kadar kemampuan yang ada pada manusia. Artinya, apabila ada kesulitan yang betul-betul menyulitkan atau bahkan cenderung dapat mengakibatkan dampak buruk bagi seseorang, maka akan diberikan jalan keluar untuk mengatasinya.

b) Dalil *raf'u al-haraj*

Pada dasarnya ayat-ayat *al-qur'ân* yang menjadi dasar legalisasi *raf'u al-haraj* dalam *taklîf* hukum Islam dapat diklasifikasikan dalam dua jenis. *Pertama*, ayat-ayat yang menjelaskan tentang peniadaan kesulitan dalam praktek ajaran Islam. QS. al-Mâidah [5]: 6, dan QS. al-Hajj [22]: 78. *Kedua*, ayat-ayat yang menjelaskan tentang kemudahan (*taysîr*) dan keringanan (*takhfîf*) dalam ajaran Islam, QS. al-Baqarah [2]:185, dan QS. al-Nisâ [4]: 28.

Dalam al-qur'an juga ditemukan ayat yang hanya memberikan Isyarat tentang fenomena *raf'u al-haraj* dalam QS. al-Tawbah [9]: 91, al-Nisâ' [4]:65, al-Nûr [24]:61, al-Ahzâb [33]:50; al-Fath [48]:17, dan sebagainya.¹⁹

Sedangkan, dalil *raf'u al-haraj* yang bersumber dari *al-sunnah* ialah hadis-hadis yang menjelaskan kemudahan, toleransi dan menghilangkan kesukaran dalam ajaran Islam. al-Imâm Aḥmad bin Ḥanbal meriwayatkan dari Binu 'Abbâs ra.:

¹⁷ Ya'kûb 'Abd Wahhâb al-Bâhisîn, *Raf'u al-Haraj fî al-Shari'ah al-Islâmiyyah*, (Riyad, Maktabah al-Rushd, 2001), 169.

¹⁸ Şâlih, *Raf'u al-Haraj*....., 48.

¹⁹ Ya'kûb, *Raf'u al-Haraj*....., 24

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَيُّ الْأَدْيَانِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ؟ قَالَ:
الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ. (رواه أحمد)

Artinya: Dari Bin ‘Abbās ra., ia berkata: telah ditanyakan kepada Rasulullah saw: “Agama-agama manakah yang lebih disukai Allah?” Beliau menjawab: “(Agama) yang lurus dan toleran”. (HR. Ahmad)²⁰

Dengan demikian meskipun terdapat pembebanan (*taklîf*) di dalam pelaksanaan perintah Allah itu hanyalah sekedar apa yang mampu dilakukan dengan tetap memperhatikan solusi bagi ketidak-berdayaan (*raf’u al-haraj*), bahkan sebagian besar syariat adalah penyejukan, kenikmatan hati untuk mencapai *rida*-Nya.

Raf’u al-Ḥaraj Dan Fenomena Takhff Dalam Penetapan Hukum Islam

a) Fenomena *Takhff* Dan Tujuan Umum Pembentukan Hukum Islam

‘Abd al-Wahhâb ‘Khallâf menjabarkan bahwa yang menjadi tujuan umum dalam pembentukan hukum *sharâ’* ialah mewujudkan kemaslahatan manusia dengan menjamin kebutuhan *darûriyyât* (primer), memenuhi kebutuhan *hâjiyyât*, serta kebutuhan *tahsîniyyât* (tersier).²¹

Kebutuhan *darûriyyât* adalah sesuatu yang menjadi pokok (keharusan) kebutuhan manusia untuk menegakkan kemaslahatan mereka. Jika tidak malah rusaklah aturan hidup mereka, tidak akan terwujud kemaslahatan dan akan menyebabkan kehancuran dan kerusakan di antara mereka.²² Dalam hal ini, al-Shâtîbî menjelaskan ada lima prinsip yang termasuk kategori ini, yaitu (1) menjaga agama (*hifdzu al-dîn*); (2) menjaga jiwa (*hifdzu al-nafs*); (3) menjaga akal (*hifdzu al-‘aql*); (4) menjaga kehormatan dan keturunan (*hifdzu al-nasl*); (5) menjaga harta (*hifdzu al-mâl*).²³

Kebutuhan *hâjiyyât* ialah kebutuhan manusia untuk mempermudah melapangkan, menanggulangi beban yang ditanggung dan pepayahan dalam kehidupan. Bila kebutuhan ini tidak terpenuhi, maka aturan

²⁰ Ahmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *Musnad Ahmad*, (Bayrût, Libanon, Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008), indeks 2141

²¹ ‘Abd al-Wahhâb Khallâf, *Uṣûl al-Fiqh.....*, 197.

²² Ibid, 199.

²³ Al-Shâtîbî, *al-Muwâfaqât.....*, Vol II, 20.

hidup manusia tidak rusak, dan tidak menyebabkan banyaknya kerusakan. Tetapi manusia akan mengalami kesusahan dan kesulitan.

Kebutuhan *taḥsīniyyāt* ialah kebutuhan yang dituntut oleh harga diri, norma dan tatanan hidup berperilaku lurus. Jika tidak terpenuhi, maka aturan hidup manusia tidak rusak seperti jika kebutuhan *darūriyyāt* tidak terpenuhi. Manusia juga tidak mendapatkan kesulitan seperti jika kebutuhan *ḥājīyyāt* tidak terpenuhi. tetapi kehidupan mereka akan terisolir menurut pemikiran yang logis dan akal sehat. Kebutuhan *taḥsīniyyāt* bagi manusia dalam pengertian ini kembali kepada akhlaq yang mulia, tradisi yang baik dan segala tujuan sesuai dengan peri kehidupan menurut jalan yang paling baik.²⁴

Al-Shâtibî merumuskan bahwa yang termasuk kategori kebutuhan ini ialah hal-hal yang merupakan kepatutan menurut adat istiadat, menghindarkan hal-hal yang tidak mengenakan dipandang mata, dan berhias dengan keindahan yang sesuai dengan tuntutan norma dan akhlak.²⁵

Al-Shâtibî selanjutnya merumuskan bahwa apabila diamati berbagai fenomena *rukḥṣah* dalam hukum Islam, seperti disyariatkannya *tayammum* ketika tidak menjumpai atau berhalangan menggunakan air, shalat dengan duduk ketika kesulitan untuk berdiri, jamak dan qasar shalat dan berbuka puasa ketika dalam perjalanan, dan sebagainya, maka semua itu dapat menghasilkan suatu kaidah akumulatif berupa tujuan syariat untuk menghilangkan kesulitan atau *rafʿu al-ḥaraj*.²⁶

b) *Takhfîf* Ditinjau Dari Pensyariatannya

Ditinjau dari pensyariatannya, hukum-hukum yang di *takhfîf* terbagi menjadi dua kategori, yaitu:

Pertama, hukum-hukum yang di *takhfîf* sejak permulaan (*al-aḥkâm al-mukhaffafah ibtidâ'an*). Pembahasan tentang kategori ini terbagi menjadi dua macam sub-kategori, yakni: ibadah dan selainnya.

Hukum asal dalam masalah ibadah bersifat *taʿqîfî*, sehingga seseorang tidak melaksanakan ibadah melainkan sesuai dengan apa yang telah disyariatkan Allah dalam kitab suci-Nya, atau melalui perantara rasul-Nya²⁷

Takhfîf dalam ibadah juga terdapat dalam haji dan umrah. *Jumhûr al-ʿulamâ'* telah sepakat bahwa kewajiban haji dan umrah bagi seorang

²⁴ Ibid.

²⁵ Al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât*....., Vol II, 21.

²⁶ Al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât*....., Vol. I, 466-467.

²⁷ Ibid, 103.

mukallaf hanya sekali seumur hidup. Berlakunya kewajiban tersebut juga dibatasi terhadap *mukallaf* yang mampu untuk menjalankannya .

Sedangkan hukum asal masalah-masalah selain ibadah berorientasi pada aspek manfaat bagi kemaslahatan manusia dan mencegah terjadinya kerusakan. Oleh karena itu, ulama merumuskan kaidah:

الأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى التَّحْرِيمِ

Artinya: “Hukum asal dari segala sesuatu (selain ibadah) ialah boleh sehingga ada dalil yang menunjukkan kebaramannya.”²⁸

Kedua, hukum-hukum yang di *takhfif* karena adanya uzur (*al-ahkâm al-mukhaffafah li al-’adhâr*)²⁹ *Takhfif* ini disebut juga sebagai *rukhsah*. ‘Abd al-Wahhâb ‘Khallâf mendefinisikan *rukhsah* sebagai keringanan hukum yang telah disyariatkan Allah atas *mukallaf* dalam keadaan tertentu yang sesuai dengan keringanan tersebut, atau dengan kata lain *rukhsah* ialah sesuatu yang disyariatkan karena adanya uzur yang memberatkan dalam keadaan tertentu.³⁰ Para ulama mendefinisikan *rukhsah* sebagai kebalikan dari *azîmah*. Al-Shâtibî menyatakan bahwa *rukhsah* diperbolehkan secara mutlak.³¹

c) Bentuk-bentuk *takhfif*

Pertama, *Takhfif Isqât*, yakni bentuk keringanan hukum dengan meniadakan sama sekali beban yang ada. *Kedua*, *Takhfif tankîs*, yaitu keringanan hukum yang berupa pengurangan atas beban kewajiban yang ada. *Ketiga*, *Takhfif Ibdâl*, yakni keringanan hukum dengan mengganti beban kewajiban yang ada. *Keempat*, *Takhfif taqdîm*, yakni bentuk keringanan hukum dengan mendahulukan waktu pelaksanaan dari waktu yang telah ditentukan. *Kelima*, *Takhfif Ta’khir*, yaitu keringanan hukum dengan bolehnya menunda pelaksanaan kewajiban sampai pada waktu tertentu. *Keenam*, *Takhfif Tarkîs*, yakni keringanan hukum yang berupa pengurangan. *Ketujuh*, *Takhfif Taghyîr*, yaitu keringanan hukum dengan perubahan tata cara.³²

Dari pembagian bentuk-bentuk *takhfif* ini ada hal yang perlu dicermati bahwa *takhfif* tidak muncul begitu saja, atau bisa dijadikan

²⁸ Ini merupakan pendapat *ulamâ’ Syâfi’iyyah*, sedangkan Abû Hanîfah berbeda pendapat dengan menyatakan الأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ التَّحْرِيمُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى الْإِبَاحَةِ Lihat: *al-Asbâb wa al-Nazâ’ir* Vol. I, 102.

²⁹ Sâlih *Raf’u al-Haraj*....., 97.

³⁰ ‘Abd al-Wahhâb Khallâf, *Uṣul al-Fiqh*....., 121.

³¹ Al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât*....., Vol I, 469.

³² Sâlih, *Raf’u al-Haraj*....., 64; al-Suyuti, *al-Asbâb wa al-Nazâ’ir*....., Vol. I, 138.

sebuah illat untuk melakukan bahkan menghindari pembebanan hukum (*taklîf*) dengan cara-cara yang mudah, lebih dari itu bahwa *takhfîf* muncul disebabkan sesuatu yang menyulitkan (*mashaqqah*) yang sesuai dengan prinsip-prinsip *raf'u al-haraj*.

d) Sebab-sebab Takhfif

Pertama, Hajat (*al-Hâjah*). *Takhfîf* dalam hukum Islam dapat disebabkan oleh adanya *al-hâjah* atau kebutuhan demi kemaslahatan manusia. *Takhfîf* untuk kategori ini juga terdapat dalam masalah ibadah, yakni diperbolehkannya melakukan jamak shalat antara dhuhur dengan asar, dan maghrib dengan *ishâ'* karena alasan *al-hâjah*.

Kedua, Bepergian (*al-Safar*). Bepergian termasuk salah satu sebab adanya *takhfîf* dalam syariat Islam, terlebih dalam masalah ibadah. Sebagai contoh ialah diperbolehkannya melakukan shalat jamak dan *qasar* bagi musafir yang telah mencapai jarak diperbolehkannya *qasar* (*masâfah al-qasr*).

Ketiga, Sakit (*al-Marad*). Dalam keadaan sakit yang menyebabkan seseorang menjadi atau bahkan tidak berdaya, diperbolehkan pula *takhfîf* yang dapat meringankannya dari beban *taklîf* termasuk dalam hal ibadah.

Keempat, Lupa (*al-Nisyân*). Seorang *mukallaf* yang dengan tidak sengaja melakukan perbuatan melanggar agama karena betul-betul dalam keadaan lupa tidak dapat dimintai pertanggung-jawaban. Keadaan lupa ini harus betul-betul lupa yang artinya bukan pura-pura lupa atau mencari-mencari alasan agar lupa.

Dikecualikan dari pembahasan ini ialah lupa yang tidak dianggap sebagai udhur, yakni berkaitan dengan hak-hak manusia. Maka apabila seseorang merusak barang milik orang lain karena lupa, maka ia tetap berkewajiban untuk memberikan ganti rugi atas kerusakan tersebut.³³

Kelima, Kekeliruan (*al-Khatâ'*). Kekeliruan dianggap sebagai salah satu penyebab *takhfîf*, yang dapat menyebabkan suatu kesalahan yang tidak disengaja menjadi dimaafkan.

Keenam, Ketidak tahuan (*al-Jahl*). Tidak mengetahui hukum yang telah ditetapkan ada yang bisa dimaafkan ada pula yang tidak bisa dimaafkan. Para ulama membagi permasalahan ini dalam empat bagian: (a) ketidaktahuan yang tidak bisa dimaafkan dan tidak ada kesamaran. (b) ketidaktahuan yang dimaafkan karena adanya kesamaan dalil. (c) ketidaktahuan pada masalah yang bersifat

³³ Muḥammad al-Khudâri, *Uṣūl al-Fiqh*, (Iskandariyyah, al-Maktabah al-Tujjâriyyah al-Kubrâ, 2002), 94.

ijtibâdiyyah.³⁴ (d) ketidaktahuan tentang hukum-hukum Islam bagi orang yang tinggal di Negara (lingkungan) non-muslim. Tingkat ketidaktahuan ini sangat kuat sehingga menurut *jumbur al-fuqabâ* dapat menggugurkan beban *taklîf*.³⁵

Ketujuh, Keterpksaan (al-Ikrâh). Dalam keadaan terpaksa, dan tidak mampu untuk melepaskan diri dari suatu tekanan, seseorang diberikan keringanan untuk melakukan suatu perbuatan yang dipaksakan atas dirinya dan dirinya tidak dimintai pertanggungjawaban atas perbuatannya.³⁶ Para ulama membagi jenis-jenis paksaan dalam Dua bagian, yaitu: Paksaan mematikan (*al-ikrâh al-mulji*'), dan Paksaan yang tidak mematikan (*al-ikrâh ghayru al-mulji*'),

Kedelapan, Kesulitan dan bencana umum (al-'usr wa 'umûmu al-balwâ). Kata kesulitan (*al-'usr*) maksudnya adalah kesusahan dan kesukaran. Kesulitan identik dengan kefakiran, sehingga laki-laki yang sulit berarti laki-laki yang rendah tingkat toleransinya dalam segala sesuatu. Sedangkan yang dimaksud dengan bencana umum (*umûm al-balwâ*) ialah bencana yang menimpa kebanyakan orang sehingga sulit untuk dihindari atau dijauhi.³⁷

Dengan demikian di dalam pelaksanaan hukum Islam, sesungguhnya tidak ada kesulitan, walaupun ada kesulitan maka kesulitan itu berusaha dihilangkan, jadi bukan hanya *'adamu al-haraj*, tetapi juga *raf'u al-haraj*.

Shalat Jamak *fi al-Hadar li al-Hâjah*

Shalat jamak yang telah disepakati oleh ulama yakni ketika bepergian, sakit, hujan, dan sebab haji, selain itu tidak disepakati oleh mereka. Dalam hal ini penulis akan memaparkan perbedaan pendapat ulama tentang menjamak shalat tanpa adanya sebab-sebab yang telah disepakati.

Ulama yang membolehkan Jamak karena ada kesibukan ketika tidak dalam perjalanan (*fi al-hadar*) bagi orang yang tidak membiasakannya, antara lain Ibnu Sirin, Aṣḥab dari pengikut Imâm Mâlik, al-Qaffâl, al-Syâsyi al-Kabîr dari kalangan Shâfi'îyyah dan Abû Ishâq al-Mâwarzî dari kalangan *ahlu al-hadîth*.³⁸

³⁴ Ibid, 349-350

³⁵ Ibid, 351.

³⁶ Lihat: QS. al-Baqarah [2], 286.

³⁷ Naṣr Farîd Muḥammad Waṣîl, 'Abd al-Azîz Muḥammad 'Azzam, *Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, ter. Wahyu Setiawan, (Jakarta; Amzah, 2009), 165.

³⁸ Muḥyi al-Dîn Abû Zakariyyâ Yaḥyâ bin Sharaf bin Murrâ al-Nawawî, *al-Minhâj fi Sharah Şahîḥ Muslim bi Sharḥi al-Nawawî*, (t.t, Bayt al-Afkâr al-Dawliyyah t.th.), Vol V, 217-219.

Shalat jama' *fi al-hadar li al-hâjab* ialah shalat yang tidak termasuk dalam sebab-sebab yang disepakati oleh ulama, lebih spesifik ialah menjamak shalat karena *al-hâjab*. Hal inilah yang kebanyakan ulama' tidak memperbolehkannya.

Hadîth yang menerangkan shalat jamak karena ada hajat diriwayatkan oleh Imâm Muslim dalam kitabnya yang berbunyi :

حَدَّثَنَا أَبُو الزُّبَيْرِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا بِالْمَدِينَةِ فِي غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا سَفَرٍ

Artinya: “*Abû Zubayr bercerita kepada saya, dari Sa’id bin Jubayr, dari Ibnu Abbâs berkata : Rasulullah saw menjamak shalat Zuhurdengan shalat ‘asar , dan menjamak shalat Magrib dengan shalat ‘Isya tidak dalam ketakutan dan tidak dalam bepergian.*”³⁹

Dan juga *hadîth* nya lagi:

عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي تَابِتٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمَدِينَةِ فِي غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا مَطَرٍ

Artinya: “*Dari Al-A’mash, dari Habib bin Abî Thâbit, dari Sa’id bin Jubair, dari Ibnu ‘Abbâs berkata :Rasulullah saw pernah menjamak shalat antara shalat Zuhur dengan shalat asar, antara shalat Magrib dengan sbhalat isya di madinah tidak dalam ketakutan dan tidak hujan, orang bertanya kepada Ibnu ‘Abbâs: apakah yang beliau msksudkan dengan itu?, Ibnu ‘Abbâs menjawab: beliau bermaksud untuk tidak menyukarkan kepada umatnya.*”⁴⁰

Dalam *hadîth* di atas, terdapat beberapa penta’wilan diantaranya sebagai berikut: *Pertama*, Ulama’ yang menta’wil-kan *hadîth* tersebut mengatakan bahwa Nabi ketika menjamak shalat itu dikarenakan adanya hujan. Pendapat inilah yang masyhur dari jamakah (ulama-ulama terdahulu). *Hadîth* ini lemah karena ada riwayat lain yang mengatakan bahwa ketika Nabi menjamak shalat di madinah tidak dalam ketakutan dan tidak dalam hujan.⁴¹

Kedua, Ulama yang menta’wil-kan *hadîth* tersebut mengatakan bahwa ketika itu terdapat awan, sedang Nabi melakukan shalat zuhur, dan ketika

³⁹ Imâm Muslim, *Sahib Muslim*....., Indeks 1663.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Al-Nawâwî, *Sharhu An-Navâwî*....., 185

awan itu hilang, maka tampaklah bahwa waktu shalat asar sudah masuk, kemudian Nabi shalat asar. pendapat ini adalah batil, karena awan hanya berada pada siang hari yaitu shalat zuhur dan shalat asar dan tidak berada pada malam hari antara waktu shalat magrib dan waktu shalat isya.⁴² Padahal dalam riwayatnya waktu itu Nabi juga melakukan shalat jamak *Magrib* dengan shalat isya.

Ketiga, Ulama yang men-*ta'wil*-kan *hadîth* tersebut dengan mengatakan bahwa Nabi ketika itu mengakhirkan shalat yang pertama untuk diakhirkan waktunya, kemudian Nabi shalat yang pertama. Setelah selesai shalat yang pertama maka masuklah waktu shalat yang kedua, kemudian Nabi shalat yang kedua. Sehingga shalat yang dilakukan ini seperti shalat jamak. Pendapat ini adalah lemah dan bathil, karena berbeda dengan dzahir *hadîth* dan juga perbedaan tersebut tidak terkandung di dalam *hadîth* itu. Tetapi Imâm Al-Qurthubî menganggap bahwa hal itu adalah *hasan*, dan sebelum Imâm Al-Qurthubî ada yang mengunggulkan pendapat ini yaitu Imâm Al-Haramayn, dan juga terdapat dari ulama terdahulu yaitu Ibnu Al-Majishun dan Al-Thahâwî, dan hal itu dikuatkan oleh Ibnu Sayyid Al-Nâs dengan *hadîth*-nya Abû Sha'thâ yang diriwayatkan oleh Ibnu 'Abbâs.⁴³ Dan juga pendapat ini dipilih oleh Imâm Subuki, Imâm Bulqini dan Imâm Asnâwi, dan inilah pendapat saya (Muhammad Zakariya).⁴⁴

Perbedaan pentakwilan di atas memunculkan berbeda-bedanya produk hukum yang timbul, antara lain:

Pertama, Ulama yang membolehkan Jamak karena ada kesibukan ketika tidak dalam perjalanan (*fi al-hajâr*) bagi orang yang tidak membiasakannya, antara lain Ibnu Sîrîn, Asyhab dari pengikut Imâm Mâlik, al-Qaffâl, al-Syasyi al-Kabîr dari kalangan Shâfi'iyah dan Abû Ishâq al-Mawarzî dari kalangan *ahlu al-hadîth*.⁴⁵

Berkata pengarang *Fath Al-Bâri*: yang melandasi pendapat mereka ialah riwayat al-Nasa'i dari Amr bin Harâm dari Abi Sya'tsa bahwa Ibnu 'Abbâs di basrah pernah shalat Zuhur dan shalat 'asar tanpa berselang, ia melakukan yang demikian karena kesibukan. Pada *hadîth* itu *marfû'*

⁴² Jalâluddîn Abdurrahman Al-Suyûtî, *Tanwir Al-Hawâlik*, (Mesir: 'Îsâ al-Bâbî t.,th.), Vol I, 161-162.

⁴³ Muhammad al-Zurqâni, *Sharhu al-Zurqâni 'Alâ al-Muwâttâ'*, (t.t: al-Matba'ah al-Khayriyyah, t.th.), Vol I, 260-261.

⁴⁴ Muhammad Zakariya, *Aujaz Al-Masâlik*, (Damashkus: Dâr al-Qalam, 2003), Vol III, 145.

⁴⁵ *Al-Sahîh Muslim bi Sharhi al-Navâwi*....., Vol V, 217-219.

(disandarkan) kepada Nabi saw. Kesibukan Ibnu ‘Abbâs pada waktu itu sedang berpidato.⁴⁶

Mereka juga mengatakan, apabila maksud jamak di Arafah itu untuk banyak kesempatan berdo’a dan mendengarkan khutbah, maka tidak jauh pula bahwa itu juga menjadi sebab untuk menjamak shalat ketika ada *al-hâjah*, asal saja *al-hâjah* yang demikian tidak dijadikan suatu kebiasaan.⁴⁷ Hal ini juga yang mendasari pendapat Ibnu Sîrîn, Asyhab dari golongan Mâliki, dan menurut Al-Khaththabi, juga pendapat Al-Qaffâl, Al-Shasyi Al-Kabîr dari golongan Shâfi’î. Juga dari Ishâq Marûzi dan dari jamaah ahli *hadîth*, serta ini pula yang dipilih oleh Ibnu Al-Mundzîr. Pendapat ini dikuatkan oleh lahirnya ucapan Ibnu ‘Abbâs bahwa jamak itu dimaksudkan agar tidak menyukarkan umat (*raf’u al-Haraj*), yang tidak menjelaskan apakah karena sakit atau sebab-sebab lainnya.⁴⁸

Dalam redaksi lain mengatakan bahwa pendapat ini juga dipilih oleh Al-Khaththâbî, Al-Mutawallî dan Imâm Al-Ruyyanî dari golongan Shâfi’î. dan inilah yang dipilih dalam men-*ta’wîl*-kan lahirnya *hadîth* dan yang telah dilakukan Ibnu ‘Abbâs dan juga Abû Hurayrah membenarkannya, karena sesungguhnya kesukaran ini lebih berat daripada hujan.⁴⁹

Adapun Yûsuf Qardhawi mengatakan apabila suatu saat mukalaf menemui kesulitan untuk melakukan shalat fardhu pada waktunya seperti menghadiri suatu acara yang memerlukan waktu lama, maka ia diperbolehkan untuk menjamaknya. Hanya saja hal ini tidak boleh dijadikan suatu kebiasaan.⁵⁰

Lanjut Yûsuf Qardhawi, sesungguhnya kebolehan menjamak itu jarang dan kemungkinannya sangat kecil, hanya dalam rangka menghilangkan mashaqqah serta kesulitan yang terkadang dihadapi manusia. Sebagai contoh, seorang polisi lalu lintas yang dapat mendapat giliran tugas pada waktu menjelang Magrib sampai setelah isya, baik dengan jamak taqdim maupun jamak *ta’kîr*, sesuai dengan kemampuannya. Atau seorang dokter yang sedang mengobati pasien yang tidak dapat ditinggalkan (misalnya operasi dan sebagainya), maka dalam keadaan semacam ini dia boleh menjamak shalat dengan jamak

⁴⁶ *Fathu al-Bârî*....., Indeks 534.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ *Al-Nawâwî*....., Indeks 705.

⁴⁹ Muḥammad Zakariya....., Vol III. 145.

⁵⁰ Yûsuf Qardhawi, *Fatâwâ Al-Mua’tbarah*, Terj. Gema Insani Pers; *Fatwa-fatwa kontemporer*, (Jakarta: Gema Insani Pers, 2000), 328.

taqdîm atau jamak *ta'khlîr*. Ini termasuk kemudahan yang diberikan syari'at Islam kepada pemeluknya untuk menghilangkan kesulitan mereka.⁵¹

Kedua, Ulama Yang Tidak Membolehkan Shalat Jamak *fi al-ḥaḍar li al-Hâjab*. Pendapat Aḥmad bin Hanbal dan Qâḍî Husayn dari golongan Shâfi'î menolak dengan mengatakan bahwa jamak yang dilakukan Nabi ketika itu dikarenakan alasan sakit atau sesuatu yang dinisbatkan dengan sakit, karena sakit termasuk uzur yang dapat memperbolehkan shalat jamak.⁵²

Pendapat yang masyhur dari mazhab Shâfi'î bahwasannya jamak shalat dikarenakan sakit tidak diperbolehkan, berbeda Imâm Mâlik memperbolehkan sebab sakit, meskipun demikian keduanya men-*ta'wîl*-kan *ḥadîth* Ibnu 'Abbâs bahwa Nabi ketika melakukan shalat jamak di madinah dikarenakan adanya hujan. Hal ini dapat dilihat dalam kitabnya Imâm Mâlik yaitu *al-Muwâṭṭa'*, yang diakhir *ḥadîth*-nya menambahkan redaksi dengan mengatakan hal itu dilakukan karena adanya hujan. Dan ia memperbolehkannya menjamak shalat antara shalat *Magrib* dengan shalat *'iyya* disebabkan hujan, dan tidak diperbolehkan menjamak shalat zuhur dan shalat asar meskipun hujan juga.⁵³

Sedangkan Imâm Shâfi'î berpendapat mereka menduga bahwa ketika Nabi menjamak shalat di madinah antara shalat zuhur dengan shalat asar, shalat magrib dengan shalat isya, tidak ada alasan baginya kecuali menjamak shalat tersebut dalam keadaan hujan.⁵⁴

Pendapat Abû Hanîfah dan al-Muzâni serta ulama-ulama lainnya mengatakan bahwa menjamak shalat dikarenakan alasan hujan tidak diperbolehkan secara mutlak.⁵⁵

Dari pendapat-pendapat diatas dapat ditarik kesimpulan bahwa menjamak shalat tanpa adanya sebab atau alasan yang dapat memperbolehkan menjamak shalat seperti dalam keadaan ketakutan, hujan, bepergian dan sakit, tidak diperbolehkan. Pendukung pendapat ini antara lain mazhab Shâfi'î, mazhab Abû Hanîfah, Imâm Mâlik, Imâm Aḥmad bin Hanbal dan juga *jumbûr al-'ulamâ*.⁵⁶

Namun fuqahâ Kûfah berpendapat bahwa Nabi sebenarnya menetapkan shalat *ḡubur* diakhir waktu dan menetapkan shalat *'aṣar*

⁵¹ Ibid.

⁵² *Al-Nawâwî*...., Vol II, 436.

⁵³ *An-Nawâwî, Kitâb Al-majmû'*, (Jeddah: Maktabah Al-Irṣyad, t.th), Vol I, 264.

⁵⁴ Al-Syafî'î, *Al-Umm*, (Beyrût-Lebanon: Dâr al-Ma'rîfah, t.th), Vol I, 79-80.

⁵⁵ *An-Nawâwî*...., Vol V, 218.

⁵⁶ Ibid.

diakhir waktu, dalam istilah Imâm Mâlik disebut jamak *suwari*. Hal ini sesuai dengan *hadîth* yang menjelaskan tentang Jibril sebagai Imâm. *Fuqahâ Kûfah* ini beranggapan bahwa *hadîth* ibnu ‘Abbâs berkemungkinan untuk diambil penafsiran seperti itu. Karena sudah ada kesepakatan tentang tidak bolehnya menjamak ketika menetap (tidak bepergian) tanpa adanya halangan.⁵⁷

Dari perbedaan pendapat ini tidak ada *hadîth* yang menjadi dalil boleh jamak *taqdîm* dan juga tidak ada yang dapat melawan *hadîth* yang digunakan oleh golongan yang melarang, bahkan *hadîth* itu sudah sampai tingkat masyhur dan telah diterima oleh umat. Sedangkan riwayat-riwayat yang lain yang diriwayatkan oleh ibnu Qoyyim untuk menguatkan *hadîth* ini, tidak sunyi dari kelemahan menurut para ahli. Karena diantaranya para perawinya terdapat Husayn bin ‘Abdullâh bin ‘Ubaydillâh. Abû Hâtim berkata mengenai dia: dia itu *dâ’if hadîth*-nya tidak dapat menjadi *hujjah*. Juga Ibnu Mâ’in mengatakan dia lemah. Aḥmad berkata: Ia mempunyai beberapa hal yang ingkar. Berkata Nasa’i: *hadîth*-nya ditinggalkan. Berkata Ibnu Hibban mengenai dia : dia itu membalik-balik *hadîth* dan *me-marfû’*-kan *hadîth* mursal. Ini semua sudah cukup menjadi cacat.⁵⁸

Apabila riwayat-riwayat kedudukannya demikian, maka riwayat itu tidak dapat menguatkan *hadîth* Mu’âd ini yang berlawanan dengan *hadîth* yang masyhur.

Adapun jalan kedua yaitu mengenai *hadîth* yang mereka katakan menunjukkan jamak *ta’kbiir*. Kesimpulannya bahwa sebagian besar *hadîth* tentang jamak yang terdapat dalam *hadîth* itu maksudnya ialah jamak *suwari*, yaitu mengakhirkan shalat yang pertama sampai akhir waktunya dan mendahulukan shalat yang kedua pada permulaan waktunya, lalu kedua shalat itu dikerjakan sekaligus tanpa berselang. Para Imâm sendiri telah menafsirkan begitu mengenai *hadîth* Ibnu ‘Abbâs yang dijadikan dalil oleh mereka yang membolehkan jamak karena *al-hâjah*. Oleh karena itu tidak ada jalan lain kecuali mereka juga harus menafsirkan begitu mengenai *hadîth* yang telah *sahîh* dari Ibnu ‘Abbâs mengenai riwayat shalat jamak.⁵⁹

Dan *hadîth* yang diriwayatkan oleh Bukhârî dan Muslim dari Amr bin

⁵⁷ Abû al-Walid bin Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad bin al-Rushdi, *Bidâyah al-Mujtabid wa Nihâyah al-Muqtaṣid*, (t.t: Dâr al-Ma’rifah, 1982), Vol I, 171.

⁵⁸ Maḥmûd Muḥammad Shaltût Dan Muḥammad Ali Al-Sayis..., 44

⁵⁹ Ibid, 45

Dinâr tentang Ibnu ‘Abbâs menjamak karena sibuknya dengan pidato di Basrah. Ia berkata: Wahai Abû Sha’tsa, saya kira Ibnu ‘Abbâs mengakhirkkan shalat zuhur dan mempercepat shalat asar, mengakhirkkan shalat magrib dan mempercepat shalat isya. Ia berkata saya juga menyangka demikian.

Inilah jalan mengenai tafsiran semua *hadîth* yang menunjukkan mutlak jamak. sesungguhnya Ibnu Mas’ûd yang menyelesaikan ambigu dalam masalah ini, membantu penafsiran tersebut. al-Khaṭṭâbî mengkritik tentang penafsiran *hadîth* itu dengan jamak *ṣumary* dengan mengatakan bahwa yang demikian lebih sulit daripada melakukan shalat dalam waktunya, karena awal waktu shalat dan akhirnya termasuk hal yang sulit bagi orang yang alim apalagi orang awam.⁶⁰

Al-Shaukânî menjawab kritik itu demikian: *shara’* memberikan penjelasan tentang tanda-tanda yang jelas mengenai waktu tersebut sehingga mudah didapat oleh siapapun, dan tidak ragu lagi bahwa jamak *ṣumary* antara dua shalat lebih ringan daripada mengerjakan keduanya dengan cara yang lain.

Zaylâ’î menjawab kritikan al-Khaṭṭâbî dengan mengemukakan bahwa kesulitan itu tidak ada, kecuali apabila mengakhirkkan sampai akhir waktu itu wajib. Yang demikian itu tidak ada seorang pun mengatakannya hanya mukalaf itu disuruh pilih apakah ia mengerjakan masing-masing shalat pada permulaan waktunya, atau men-*ta’khir*-kan yang pertama dan mempercepat yang kedua. Tentu saja pilihan semacam ini adalah memudahkan daripada kalau harus dikerjakan pada permulaan waktu saja sebagai yang ma’ruf pada Nabi saw.⁶¹

Sebab-sebab terjadinya perbedaan pendapat sebagaimana telah dipaparkan di atas bahwa adanya perbedaan pendapat yang terjadi mengenai pemahaman semua *hadîth* yang mendasari kebolehan shalat jamak *fi al-al-Ḥaḍar al-Ḥâjat* disebabkan beberapa hal sebagai berikut:

Pertama, Berbeda-bedanya ulama dalam men-*ta’wil*-kan *hadîth* yang di riwayatkan mengenai shalat jamak, serta berbedanya dalam menyimpulkan maksud dari *hadîth* tersebut (*istidlâl*) karena beberapa *hadîth* yang menjadi landasan hukum merupakan perbuatan nabi, bukan ucapan yang berakibat berbeda-beda dalam mengaplikasikannya ke dalam bahasa, Serta sulitnya mengidentifikasi waktu shalat yang dilakukan nabi. Jika ulama yang menganggap waktu itu nabi memang melakukan jamak, maka ia akan membolehkannya, akan tetapi ketika ulama itu menganggap

⁶⁰ Ibid

⁶¹ Ibid

bahwa itu bukan jamak, maka ia akan melarang melakukan jamak.⁶²

Kedua, Berbeda-bedanya ulama dalam penggunaan metode koreksi (*taṣhīh*), serta berbeda-bedanya sahabat dalam menerima sampainya *ḥadīth* kepada mereka, yang mengakibatkan berbedanya pembahasan dan pemaknaan maksud terhadap apa yang telah dilakukan nabi.⁶³

Ketiga, Berbeda-bedanya ulama dalam memperbolehkan *qiyās* terhadap *ḥadīth* nabi ketika jamak di Arafah dan Muzdalifah, maka ketika ulama yang memperbolehkan *ḥadīth* itu di-*qiyās*-kan kepada *ḥadīth* nabi ketika jamak di Arafah dan Muzdalifah sudah tentu ia akan memperbolehkan jamak di tempat lain selain Arafah dan Muzdalifah dengan pertimbangan *mashaqqah* begitu pula sebaliknya.⁶⁴

Keempat, Masalah yang menimbulkan perdebatan ialah masuknya waktu zuhur ke waktu asar, artinya dari kedua waktu itu saling terkait sehingga apabila ada anak baligh atau orang kafir masuk Islam pada waktu itu maka kedua orang itu wajib *qadā* shalat zuhur.⁶⁵

Dengan demikian tampaklah bahwa ketika aspek dasar dalam peng-*istidlālan* sudah tidak teridentifikasi, bagaimana mungkin ulama akan sepakat dengan sesuatu yang tidak diketahui identitasnya.

Hakikat al-Ḥâjah

Penerapan *raf'u al-ḥaraj* terkait dengan shalat jamak *fī al-ḥaḍar li al-ḥâjah*, perlu adanya pembahasan lebih mendalam tentang makna *al-ḥâjah*, dalam hal ini banyak sekali pendapat yang menjelaskan tentang *al-ḥâjah*, akan tetapi masih belum bisa membuka pemahaman secara signifikan tentang hakikat dari *al-ḥâjah* tersebut.

Pertama, ulama dari *mutaqaddimîn* berpendapat antara lain Imam Ḥaramayn; ia berpendapat bahwa *al-ḥâjah* ialah menghilangkan bahaya, dan terus menerusnya daya upaya manusia untuk mempertahankan dengan segenap kekuatannya.⁶⁶ Maḥmūd ibn Zayd al-Lamsī berkata: *al-ḥâjah* ialah kekurangan yang timbul dari hilangnya tujuan dan akan pulih

⁶² *Bidāyah al-Mujtabid*, Vol I, 173, *Ranḍah al-Thālibîn*, Vol I, 401, *Sharḥu Al-Ṣaḥīḥ Muslim* Vol V, 219.

⁶³ *Bidāyah al-Mujtabid*....., Vol I, 171.

⁶⁴ *Majmū' al-Fatāwā*....., Vol XXIII, 24.

⁶⁵ *Al-mabsūṭ*....., Vol I, 150.

⁶⁶ Al-Imâm al-Ḥaramain Abi al-Ma'ali, *Ghīyatsu al-Umam fī al-Tīyatsi al-Dhulm*, (Dâr al-Da'wah t.th.) 346.

ketika mendapatkan tujuan tersebut.⁶⁷ Imam al-Shâtibî berpendapat; *al-hâjab* ialah sempitnya sesuatu yang luas karena adanya *al-hâjab* tersebut, dan menghilangkan kesempitan yang biasa di lakukan pada waktu muncul kesulitan dan *mashaqqah* yang ditemui ketika melaksanakan tujuan, apabila tidak tercapai, maka *mukallaf* akan terjebak ke dalam kesulitan dan *mashaqqah*.⁶⁸ Menurut imam Zarkashi: *al-hâjab* seperti orang yang lapar, jika tidak makan dia tidak akan binasa, hanya saja akan terbebani dan kesulitan.⁶⁹ Imam al-Ansâri: berpendapat *al-hâjab* ialah perkara yang ditugaskan hilang sebab tujuan.⁷⁰

Pengertian yang telah dipaparkan ulama-ulama terdahulu itu lebih mengarah pada makna *al-hâjab* pada umumnya, tidak makna *al-hâjab* yang sesuai yang bisa mengambil faidah yang penting di dalam makna *al-hâjab* dan segala sesuatu yang menyimpannya serta bagaimana membedakan dengan selain *al-hâjab*. Mereka tidak meklasifikasikan bagaimana hukum, pengaruh dan sebab-sebab timbulnya *al-hâjab*.

Kedua, Dilihat dari penjelasan mengenai pengertian *al-hâjab*, ada beberapa klasifikasi pengertian yang dipaparkan ulama mutaakhirîn sebagai berikut:

Pertama, Pengertian-pengertian yang hanya menjelaskan makna *al-hâjab* saja. (a) Mustafa Zurqa: *Al-hâjab* ialah berurut-urutnya perkara yang menjadikan tidak terwujudnya tujuan dikarenakan kesulitan dan beban. (b) Dr. Rafiq al-Ajam; *al-hâjab* ialah perkara yang memudahkan bagi kehidupan manusia dan menghilangkan kesulitan dan *mashaqqah*. Apabila *ikhtilâf* (bercampur) *al-hâjab* dan *mashaqqah* baik keseluruhan atau sebagian maka akan terjebak ke dalam kesulitan dan *mashaqqah* yang tidak sampai menggikis peraturan dalam kehidupan manusia seperti merusaknya perkara *darûriyyah*, hal ini sekaligus kembali kepada kemudahan tindakan bagi manusia, dan *rukhsah* terhadap hukum-hukum untuk meringankan kesulitan dan *mashaqqah*, serta meemperbolehkan (*al-*

⁶⁷ Abû Thanâ' Maḥmûd bin Zayd al-Lamîsî, *Uṣûl al-Fiqh*, (Beyrût, Libanon: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1995), 74.

⁶⁸ Ibrâhîm bin Musâ bin Muḥammad al-Mashur bi al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât*, (Dâr bin 'Affân, 1997), Vol I, 20

⁶⁹ Al-Zarkashî, *al-Manthûr fî al-Qawâ'id*, (Kuwayt: Wuzârah al-Awqâf wa al-Shu'ûn al-Islâmiyyah, 1405 H), Vol II, 319.

⁷⁰ Zakaria bin Muḥammad al-Ansâri, *al-Hudûd al-Âniqah wa al-Ta'rîfât al-Daqîqah*, (Beyrût, Libanon: Dâr al-Fikr al-Mu'asîr, 1991), 70.

ibâbah) dari perkara yang tidak di mampunya;⁷¹ Dan (c) Dr. Nashir al-Miman; *al-hâjab* ialah kondisi yang terjadi tanpa disangka pada manusia yang apabila ia tidak di jaga maka akan terjebak ke dalam kesempitan dan kesulitan. Tidak sebagaimana menyia-nyiakannya perkara yang darûriyyah.⁷²

Kedua, Pengertian yang menjelaskan makna *al-hâjab* dan menyebutkan perkara yang haram yang boleh dilakukannya karena sebab *al-hâjab*: (a) Syaikh Muhammad Abû Zahrah mengatakan *al-hâjab* yang membolehkan melakukan sesuatu yang dilarang karena tidak ada pilihan selain melakukannya atau bisa berpaling, hal ini untuk mengatur proses menghilangkan kesempitan dan kesulitan.⁷³ (b) Dr. Nûr al-Dîn mengatakan bahwa *al-hâjab* ialah keadaan yang sangat membutuhkan, bukan kondisi darurat atau bahaya, maka hal yang dilarang menjadi diperbolehkan untuk memperbaharui. Sedangkan penyimpangan dari kaidah yang semestinya adalah merupakan upaya untuk menghilangkan kesulitan dan *mashaqqah*, dan menarik kemudahan dan keringanan adapun hukum ini akan selalu lestari.⁷⁴ dan (c) Dr. ‘Abd al-Rahmân ibn Sâlih ‘Abd al-Latîf mengatakan bahwa *al-hâjab* ialah kondisi yang membebani seseorang yang dikhawatirkan ter bengkalainya sesuatu dari perkara-perkara yang baik yang dibutuhkan keleluasaan, sekiranya tidak akan berjalan normal kecuali menempuh jalan yang dilarang tersebut, atau perkara yang menyimpang dari syariat umum.⁷⁵

Memang Pengertian-pengertian *al-hâjab* di atas disandarkan kepada perkara-perkara yang dilarang oleh *shar’i* yang diperbolehkan karena adanya *al-hâjab*, akan tetapi ada dua telaah yang muncul dari paparan-paparan pengertian tersebut: (a) Bahwa sebenarnya itu bukanlah hakikat *al-hâjab*, akan tetapi lebih mengarah kepada aspek hukum tentang *al-hâjab*. (b) *Al-hâjab* tidak hanya menimbulkan sesuatu yang terbatas hanya pada perkara diperbolehkan melakukan hal yang dilarang oleh *shar’i* saja, akan tetapi lebih luas dari itu, sebagaimana perkara-perkara *makrûh*, mewajibkan perkara yang asal hukumnya tidak wajib dan lain sebagainya.

⁷¹ Rafiq al-‘Ajam, *Mausû‘ah Mu‘talahât U‘ûl al-Fiqh ‘Inda al-Muslimîn*, (Beyrût, Libanon, 1998), Vol I, 537.

⁷² Muḥammad bin ‘Abd Allah bin ‘Abid al-Suwaṭî, *al-Qawâ‘id wa al-Dawâbit al-Fiqhiyyah ‘Inda Ibn Taymiyyah*, (Dâr al-Bayân, 2001), Vol I, 278.

⁷³ Muḥammad Abû Zahrah, *Ushul al-Fiqh.....*, 371.

⁷⁴ Ahmad bin Abd al-Rahman bin Nasir al-Rusyd, *al-Hajah wa Athâruba fi al-Ahkâm*, (Riyad: Dâr Kunûz Ishbiliyâ li al-Nashr wa al-Tauzî‘, 2008), Vol I, 59.

⁷⁵ Ibid.

Apabila kita amati pengertian-pengertian dari ulama baik *mutaqqadimîn* maupun *mutaakhirîn*, maka akan terlihat banyak sekali persamaan, perkara yang dibahas antara satu dengan yang lainnya hampir masih berkuat pada pengertian yang tidak secara keseluruhan, terutama sebagian pengertian-pengertian ini belum bisa membuka pemahaman tentang *al-hâjab* yang sebenarnya. Terkadang hanya memaparkan *al-hâjab* dari segi contoh, adakalanya dari aspek hukumnya, atau memberikan gambaran secara umum yang megandung makna *al-hâjab* dan sejenisnya yang menyerupai *al-hâjab*.

Dengan demikian, dari sekian banyak paparan di atas bisa diambil kesimpulan yaitu: (a) *Al-hâjab* itu berhubungan dengan sesuatu yang dibutuhkan manusia, dan dituntut pada pemenuhannya. (b) *Al-hâjab* masih berada lebih sedikit dibawah kedudukan *darûrah*, dan lebih ringan faktor penyebabnya daripada *darûrah*. (c) *Al-hâjab* merupakan sebab dari beberapa sebab diperbolehkannya perkara yang dilarang oleh *shar'î*, dan berbeda dengan kaidah Islam yang umum. (d) *Al-hâjab* ialah tuntutan pemenuhan dari tujuan-tujuan *shar'î*, yaitu mencegah kesulitan dan menghilangkannya. (e) *Al-hâjab* ialah ketika hukum terus menerus melekat disebabkan adanya *al-hâjab*, adakalanya dibatasi dengan waktu yang berhubungan bersamaan hilangnya *al-hâjab*

Hubungan Mashaqqah Dengan *al-Hâjab*

Penjelasan mengenai hubungan *al-hâjab* dengan *mashaqqah* ada dua:⁷⁶ *Pertama*, Bahwa *al-hâjab* merupakan salah satu sebab dari beberapa sebab timbulnya *mashaqqah* yang menarik kemudahan, meskipun kita tidak memperhatikan *al-hâjab* seseorang terhadap suatu perkara dari berbagai macam *al-hâjab*, bagaimanapun ia tetap terjebak ke dalam kesulitan. Sebagaimana pakar ilmu menyebut hal ini dengan *الحاجة مظنة المشقة* (*al-hâjab* satu tempat dengan *mashaqqah*), hal inilah yang menjadi dasar dari pengertian bahwa sesungguhnya *al-hâjab* membutuhkan sesuatu untuk meringankan kesulitan (*mashaqqah*) dan mencegahnya, sebagaimana hukum memakai sutera bagi laki-laki adalah haram, akan tetapi menjadi boleh ketika dalam kondisi sakit. *Kedua*, *Al-hâjab* berpengaruh terhadap kontrol dari *mashaqqah*, Karena *mashaqqah* tidak hanya satu bentuk saja, akan tetapi bermacam-macam kedudukan *mashaqqah* tergantung dari sebab yang menimbulkannya.

⁷⁶ Ibid, 68-69.

Al-'Izu bin 'Abd al-Salâm mengklasifikasikan *mashaqqab* ke dalam dua kategori:⁷⁷ *Pertama*, *Mashaqqab* yang pada umumnya tidak merusak ibadah, artinya tidak mungkin melakukan ibadah tanpa lebih dahulu melakukannya.

Kedua, *Mashaqqab* yang pada umumnya merusak ibadah: (a) *Mashaqqab adhîmah* (yang sangat besar) dan bisa menimbulkan bencana. (b) *Mashaqqab kbafîfah* (ringan) seperti sakit pada jari-jari, sangat pusing, kekurangan cairan tubuh. (c) *Mashaqqab mutawassîf*, yaitu tengah-tengah diantara keduanya, maka apabila *mashaqqab*-nya dengan tujuannya untuk keluhuran, maka mewajibkan *Takhfîf*, akan tetapi ketika bertujuan untuk dunia maka tidak mewajibkan *Takhfîf* meskipun masih memungkinkan adanya *Takhfîf*.

Kebanyakan ulama menganggap inilah yang menduduki kedudukan *al-hâjah* yang memunculkan *Takhfîf*. Sedikit yang ketika sampai pada kondisi ini yang tidak mendapatkan *Takhfîf*.⁷⁸

Mashaqqab adalah sesuatu yang bersifat abstrak dan relatif, dalam arti ukuran dan batasannya sangat sulit dibedakan (kadang si A merasa berat mengerjakan, si B tidak, padahal pekerjaannya sama). Hal ini terjadi pada jenis *mashaqqab mutawassîf*. Karena itulah *fuqahâ* mengajukan solusi metodologis berupa *taqrîbî* guna mengukur beragam jenis *mashaqqab* yang bisa memperoleh keringanan hukum.⁷⁹

Secara umum, *taqrîbî* dimaknai sebagai upaya pengukuran kadar *mashaqqab* apakah telah melewati batas minimal atau tidak. Jika kadar *mashaqqab* masih dalam taraf terendah (*adnâ*), maka tidak ada pemberlakuan *rukhsah*. Tapi jika telah melampaui taraf terendah, baik telah mencapai katagori *mutawassîf* ataupun sampai level tertinggi (*a'lâ*), maka ia akan mendapat *Takhfîf* atau *rukhsah*.

Dalam uraian seputar metodologi ini, 'Izzuddin bin 'Abd al-Salam menandakan bahwa, ibadah pasti mengandung *mashaqqab* sekurang-kurangnya dipandang dari segi bahwa ia adalah *taklîf* atau tuntutan. Jika kadar *mashaqqab* yang normal semakin bertambah tingkat kesulitannya karena ada masalah-masalah tertentu, maka di titik ini ia telah berada pada dan berubah menjadi level *al-mutawassîfah*.⁸⁰

⁷⁷ Ibid, 69-70

⁷⁸ Ibid, 69-70

⁷⁹ <http://alveesyukri.blogspot.com/2011/01/kaidah-ketiga-al-masyaqqah-tajlib-al.html> pada tanggal 3 januari 2014

⁸⁰ 'Izu al-Din 'Abd al-'Azîz bin 'Abd al-Salâm, *al-Qawâidu al-Kubrâ al-Mausûm bi Qawâidi al-Abkâm fî Islâhi al-Anâm*, (Damaskus: Dâr al-Qalâm, 2000), Vol II, 13-17.

Sebagaimana telah dijabarkan sebelumnya, menghilangkan kesulitan (*raf'u al-haraj*) merupakan asas pokok dan pertimbangan utama dalam pensyariatian ajaran Islam. Adapun bentuk keringanan hukum (*Takhfif*) yang diberikan bisa jadi berupa menggugurkan, mengurangi, mendahulukan, mengakhirkan, dan sebagainya. Sedangkan bolehnya jama *fi al-li al-hâjah* ini ada dua bentuk, yaitu *Takhfif taqdîm* dan *Takhfif ta'khîr*, artinya keringanan hukum yang diberikan dengan memberikan peluang untuk melaksanakan kewajiban mendahului, atau mengakhirkan waktu yang telah ditentukan.

Tetapi perlu dicermati, memberikan waktu saja tanpa memperhatikan qarinah-qarinah yang menjadi parameter diperbolehkannya keringanan hukum yang bertujuan menghilangkan kesulitan adalah suatu perbuatan yang didasari nafsu belaka. Hal ini karena keringanan hukum yang dirumuskan ulama tersebut selalu mengacu pada realitas keadaan yang terjadi. Terlebih dalam hal kewajiban keagamaan tidak terlepas dari *masaqqah al-mu'tadah* (kesulitan biasa), yang tetap dibatasi oleh kadar kemampuan manusia.

Dari berbagai pertimbangan argumentasi yang telah dipaparkan, penulis merumuskan bahwa yang hendaknya dipilih dalam kasus ini bersifat *tafsîl*. Artinya dalam kondisi yang dirasa sulit atau bahkan membahayakan hendaknya memilih pada pendapat yang lebih fleksibel sesuai dengan prinsip-prinsip *raf'u al-haraj* berdasarkan kaidah *al-mashaqqah tajlibu al-taysîr* (kesulitan dapat menarik kemudahan). Adanya perincian mengenai pendapat-pendapat terpilih dalam hal ini berdasarkan kaidah :

الْحُكْمُ يَدُورُ مَعَ الْعِلَّةِ الْمَأْثُورَةِ وَجُودًا وَعَدَمًا

Artinya: "Hukum selalu berputar disertai dengan adanya 'illah dan tidak."⁸¹

Pendapat ini juga sesuai dengan kaidah:

الضَّرُورَةُ تُقَدَّرُ بِقَدْرِهَا

Artinya: "Keadaan darurat sesuai dengan kadar daruratnya"⁸²

الْحَاجَّةُ الْعَامَّةُ وَالْخَاصَّةُ تُنَزَّلُ مَنَزِلَةَ الضَّرُورَةِ

Artinya: "Kebutuhan yang umum dan yang khusus menempati kedudukan darurat."

⁸¹ Al-Sarakhsî, *Uṣūl al-Sarakhsî*....., Vol II, 182.

⁸² Wahbah Zuhaylî, *Konsep Darurat Dalam Hukum Islam*....., 279.

Berdasarkan pertimbangan analisis di atas, seyogyanya umat Islam menghindari diri dari kejumudan berpikir yang hanya terpaku pada perhatian terhadap nas, tanpa memperhatikan konteks realitas yang terjadi di tengah-tengah masyarakat. Kejumudan tersebut akan menyebabkan umat Islam menjadi statis sehingga tidak mampu mengikuti dinamika perkembangan masa, seta menyebabkan umat Islam terjebak pada kesulitan-kesulitan yang berasal dari dirinya yang dapat membahayakan keselamatan dan keamanannya.

Oleh karena itu, adanya kemudahan dalam mengerjakan sesuatu ketika timbul kesulitan untuk melaksanakannya menunjukkan bahwa shariat Islam adalah syariat yang bersifat luwes dan dinamis, serta senantiasa memperhatikan pada aspek-aspek humanis. Karena kapasitas ajarannya yang fleksibel dan dinamis itu pula, maka ajaran-ajaran Islam senantiasa dapat diterapkan dalam berbagai kurun masa yang berbeda maupun tempat-tempat yang berlainan sesuai dengan situasi dan kondisi yang melingkupinya.

Tujuan *sharā'* secara substansial memang untuk terciptanya kemaslahatan umum (*public interest*) dalam kehidupan manusia tersebut. Kemaslahatan umum bersifat dinamis dan fleksibel yang seiring dengan lajunya perubahan sosial dan perkembangan zaman, dan bisa diterima dan tidak memberatkan bagi masyarakat umum.

Dari paparan yang telah dikemukakan, maka dapat dirumuskan bahwa; *Raf'u al-haraj* ialah menghilangkan pembebanan hukum (*taklif*) atas segala sesuatu yang menyulitkan yang sesuai dengan kategori *mashaqqah* yang bersifat di luar kebiasaan, dan dapat membawa akibat buruk bagi pelakunya. *Raf'u al-haraj* merupakan asas pokok dan pertimbangan utama dalam pensyariatian ajaran agama Islam. Asas pokok ini melahirkan asas-asas kebijakan penting yang lain dan beberapa kaidah. Keberadaan *raf'u al-haraj* tidak berarti bahwa dalam hukum Islam tidak ada kewajiban atau beban yang berat. Hanya saja kewajiban atau beban tersebut ialah sekiranya terjangkau oleh kadar kemampuan yang ada pada manusia. Artinya, apabila ada kesulitan yang betul-betul menyulitkan dan bahkan cenderung dapat mengakibatkan dampak buruk bagi seseorang, maka akan diberikan jalan keluar untuk mengatasinya.

Adanya rumusan terhadap tingkat kebutuhan manusia yang terbagi menjadi *darūriyyât*, *hājjiyyât*, *taḥsīniyyât* dengan berbagai kemudahan dan toleransi yang merupakan bentuk keringanan hukum (*takhfīf*) menegaskan bahwa syariat tidak menuntut manusia untuk melakukan sesuatu yang memberatkan atau bertentangan dengan adat istiadat maupun pemikiran logis, tetapi memberikan peluang untuk menghindari kesulitan yang di

luar kemampuan (*raf'u al-haraj*) dalam menjalankan kehidupan keagamaan.

Analisis Hukum Shalat Jamak *fī al-Ḥaḍar li al-Ḥâjah* Perspektif *raf'u al-Ḥaraj*

Menurut keterangan di atas *al-ḥâjah* merupakan sebab yang memunculkan *mashaqqah* dimana hal ini dapat dijadikan alasan untuk melakukan shalat jamak *fī al-ḥaḍar li al-ḥâjah* selama *mashaqqah* sampai pada tataran *a'la*. Pendapat ini berpedoman pada sebuah *Ḥadīth* yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam kitabnya di atas.

Menurut penulis, dari penjelasan di atas dapat ditarik kesimpulan, bahwasanya yang menjadi alasan Nabi menjama shalat zuhur dan asar, Magrib dan isya di Madinah tidak lain karena adanya *al-ḥâjah*. Adapun pendapat yang tidak memperbolehkan, adalah pendapat Imam empat, yakni Imam Malik, Shâfī'î, Abû Ḥanîfah, Ahmad ibnu Hanbal, karena mereka telah mempunyai *ta'wīl* sendiri-sendiri pada *Ḥadīth* itu dan tidak menoleh ke *ta'wīl* shalat jamak karena *al-ḥâjah*.

Ada juga Imam yang mengatakan bahwa shalat jamak yang dilakukan oleh Nabi besar sekali kemungkinannya jamak shury (kelihatannya) yaitu mengakhirkan shalat yang pertama sampai akhir waktunya dan mendahulukan shalat yang kedua pada permulaan waktunya, lalu kedua-dua shalat itu dikerjakan sekaligus tanpa berselang. Mengenai penafsiran ini, hemat penulis tidak sesuai juga dengan lahiriyah *Ḥadīth*.

Walaupun *Ḥadīth* yang menerangkan shalat jamak karena *al-ḥâjah* ini hanya diriwayatkan oleh Imam Muslim, dan Imam Al-Bukhârî tidak meriwayatkannya,⁸³ namun tetap bisa dibuat sandaran *Ḥadīth*-nya Imam Muslim.

Dari paparan yang panjang lebar dapat disimpulkan, bahwa shalat jamak *fī al-ḥaḍar li al-ḥâjah* diperbolehkan, dengan catatan harus ada *mashaqqah* yang sesuai dengan prinsip-prinsip *raf'u al-haraj* serta jamak shalat tersebut tidak menjadi kebiasaan.

Jadi alasan yang mendasar diperbolehkannya jamak shalat tersebut adalah harus ada kesulitan atau *mashaqqah*. Kalau jamak yang dilakukan di Arafah agar dapat banyak berdo'a dan beribadah, maka tidak jauh bahwa itu menjadi sebab untuk menjamak shalat ketika ada *al-ḥâjah*

⁸³ Menurut Imâm Al-Bayhaqî, Imâm Bukhârî tidak meriwayatkan *Ḥadīth* tersebut dikarenakan dia berpaling dari tersebut, *Wallahu A'lam*. Lihat Imâm Al-Bayhaqî, *Al-Sunan Al-Kubrâ*, (Beyrût-Lebanon: Dâr Al-Fikr, t.th), Vol III, 167.

(disertai *masaqqah*). Jika menjamak shalat tidak ada *masaqqah*, maka tidak diperbolehkan.

Sedangkan Imam empat tidak memperbolehkan shalat jamak yang demikian, ialah merupakan sebuah bentuk kehati-hatian (*iḥtiyât*) agar tidak terjerumus ke dalam kehendak nafsu dengan hanya memilih sesuatu yang mudah.

Dalam persoalan shalat jamak *fi al-ḥaḍar li al-ḥâjah* penulis merumuskan bahwa pendapat yang hendaknya dipilih dalam kasus ini bersifat *tafsîl* (terperinci). Maksudnya, bahwa dalam kondisi yang dirasakan sulit bahkan membahayakan seseorang hendaknya lebih memilih pada pendapat yang longgar atau menjamak shalat ketika ada *al-ḥâjah* sesuai dengan prinsip-prinsip *raf'u al-ḥaraj*. Tetapi apabila tingkat kesulitan tersebut tidak sampai pada (*a'la*) dalam artian masih dalam tataran (*adna*), maka hendaknya seseorang lebih mengutamakan pendapat yang tidak membolehkan shalat jamak *fi al-ḥaḍar li al-ḥâjah*, selama tidak menimbulkan kesulitan yang luar biasa dan tidak membahayakan dengan mengambil solusi memakai pendapat yang menganjurkan jamak sury (mengakhirkan waktu shalat yang pertama sekaligus disambung dengan melaksanakan shalat yang kedua).

Kesimpulan

Dari beberapa paparan yang telah dikemukakan, maka dapat dirumuskan dalam beberapa kesimpulan, yaitu:

Pertama, *Raf'u al-ḥaraj* ialah asas pokok dalam hukum Islam yang menghilangkan pembebanan hukum (*taklîf*) atas segala sesuatu yang menyulitkan sesuai dengan kategori *masaqqah* dari tingkat kebutuhan manusia yang terbagi menjadi *darūriyyât*, *ḥâjjiyyât*, *tahsîniyyât* dengan berbagai kemudahan dan toleransi yang merupakan bentuk keringanan hukum (*takhfîf*)

Kedua, Shalat jama' *fi al-ḥaḍar li al-ḥâjah* diperbolehkan, dengan catatan harus ada *masaqqah* yang sesuai dengan prinsip-prinsip *Raf'u al-ḥaraj* serta jamak shalat tersebut tidak menjadi kebiasaan.

Daftar Pustaka

- ‘Ajam (al), Rafiq. *Mausû’ah Muṣṭalahât Uṣûl al-Fiqh ‘Inda al-Muslimîn*. Beyrût: t.ct., 1998.
- ‘Arabî (al), Abû Bakar Muḥammad bin ‘Abdullâh. *Aḥkâm al-Qur’ân*,. Bayrût: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah, 2003.
- ‘Azzam, Naṣr Farîd Muḥammad Waṣîl, ‘Abd al-Azîz Muḥammad. *Qawâ’id al-Fiqhiyyah*. ter. Wahyu Setiawan. Jakarta; Amzah, 2009.
- Aḥmad, Muḥammad bin. *al-Siraj al-Munir fî al-I’ānah ‘ala Ma’rifah Ma’ānî Kalam Rabbina al-Hakim al-Khabîr*. t.t: t.ct., t.th.
- Alûsî (al), Abû al-Faḍl Shihâbu al-Dîn. *Rûb al-Ma’ānî fî Tafṣîr al-Qur’ân wa al-Sab’î al-Mathanî*. Bayrût: Dâr Iḥyâ al-Thurâth al-‘Arabî, t.th.
- Anṣârî (al), Zakaria bin Muḥammad. *al-Hudûd al-Āniqah wa al-Ta’rîfât al-Daqîqah*. Beyrût: Dâr al-Fikr al-Mu’asîr, 1991.
- Bâḥisîn (al), Ya’kûb ‘Abd Wahhâb. *Raf’u al-Ḥaraj fî al-Sharî’ah al-Islâmiyyah*. Riyad; Maktabah al-Rushd, 2001.
- Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Ḥamîd, Ṣâliḥ bin ‘Abd Allah. *Raf’u al-Ḥaraj fî al-Sharî’ah al-Islâmiyyah; Dawâbitubu wa Taṭbiqâtubu*. Makkah: Jâmi’ah Ummu al-Qurâ, Markâz al-Buḥûth al-‘Alamî Wa Iḥyâ’i al-Turath al-Islâmî, Kulliyah al-Sharî’ah Wa al-Dhirâsât al-Islâmiyyah, 1403 H.
- Ḥanbal, Aḥmad bin Muḥammad bin. *Musnad Aḥmad*. Bayrût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008.
- Khallâf, Abd Wahhab. *Ilm Uṣûl al-Fiqh*. Maktabah al-Da’wah al-Islâmiyyah, t.t.
- Khudâri (al), Muḥammad. *Uṣûl al-Fiqh*. Iskandariyyah: al-Maktabah al-Tujjâriyyah al-Kubrâ, 2002.
- Lamisî (al), Abû Thanâ’ Maḥmûd bin Zayd. *Uṣûl al-Fiqh*. Beyrût: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1995.
- Ma’ali (al), Al-Imâm al-Haramain Abi. *Ghiyatsu al-Umam fî al-Tiyatsi al-Dhulm*. Dâr al-Da’wah t.th.
- Nawawî, Muḥyi al-Dîn Abû Zakariyyâ Yaḥyâ bin Sharaf bin Murrâ. *Kitab Al-majmu’*. Jeddah: Maktabah Al-Irsyad, t.th.
- _____. *al-Minhâj fî Sharah Ṣaḥîḥ Muslim bi Sharḥi al-Nawawi*. t.t: Bayt al-Afkâr al-Dawliyyah, t.th.
- Qardhawi, Yûsuf. *Fatâwâ Al-Mua’tarah*. terj. Gema Insani Pers; *Fatwa-Fatwa Kontemporer*. Jakarta: Gema Insani Pers, 2000.

- Rushdi (al), Abû al-Walîd bin Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad bin. *Bidâyah al-Mujtabid wa Nihâyah al-Muqtaṣid*. t.t: Dâr al-Ma'rifah, 1982.
- Rusyd (al), Ahmad bin Abd al-Rahman bin Nasir. *al-Hajab wa Athâruba fi al-Abkâm*. Riyâd: Dâr Kunûz Ishbiliyâ li al-Nashr wa al-Ta'uzî', 2008.
- Salâm (al), 'Izu al-Dîn 'Abd al-'Azîz bin 'Abd. *al-Qawâidu al-Kubrâ al-Mausûm bi Qawâidi al-Abkâm fi Islâhi al-Anâm*. Damaskus: Dâr al-Qalâm, 2000). Vol. II.
- Shâtîbî (al), Ibrâhîm bin Musâ bin Muḥammad al-Mashur bi. *al-Muwâfaqât*. Dâr bin 'Affân, 1997.
- _____. *al-Muwâfaqât*. t.t: Dâr bin 'Affân, 1997.
- Suwâtî (al), Muḥammad bin 'Abd Allah bin 'Âbid. *al-Qawâ'id wa al-Dawâbit al-Fiqhiyyah Inda ibn Taymiyyah*. t.t: Dâr al-Bayân, 20018.
- Suyûtî (al), Jalal al-Dîn 'Abdurrahman. *al-Ashbâh wa al-Nazâ'ir*. t.t: Maktabah Nizâr Muṣṭafa al-Bâz, 1997.
- _____. *Tanwir Al-Hawâlik*. Mesir: 'Îsâ al-Bâbî, t.th.
- Syafî'i (al). *Al-Umm*. Beyrût: Dâr al-Ma'rifah, t.th.
- Ṭabarsî (al), Abû 'Alî al-Fadl bin al-Ḥasan. *Majma'al al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân*. Bayrût: Dâr al-Murtaḍâ, 2006.
- Waḥbâh al-Zuḥaylî dan Jamal al-Dîn 'Âṭiyyah Muḥammad. *Tajdîd al-Al-Fiqh al-Islâmî*. Bayrût: Dâr al-Fikr, 2002.
- Zahrah, Muḥammad Abû. *Uṣûl Al-Fiqh*. t.t: Dar al-Fikr, t.th.
- Zakariya, Muḥammad. *Anjazz Al-Masâlik*. Damashkus: Dâr al-Qalam, 2003.
- Zarkashî (al). *al-Manthûr fi al-Qawâ'id*. Kuwayt: Wuzârah al-Awqâf wa al-Shu'ûn al-Islâmiyyah, 1405 H.
- Zaydân, Abd al-Karîm. *al-Wajîz fi Uṣûl al-al-Fiqh*. Baghdâd: Mu'assasah al-Qurṭubah, t.th.
- Zuḥayli (al), Waḥbâh. *Konsep Darûrat dalam Islam: Studi Banding dengan Hukum Positif*. terj. Saîd Agil Ḥusayn al-Munawwar M. Handri Ḥasan. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1997.
- Zurqâni (al), Muhammad. *Sharḥu al-Zurqâni 'Alâ al-Muwâqta'*. t.t: al-Maṭba'ah al-Khayriyyah, t.th.