

**HARMONISASI FIKIH DAN PRAKTIK PENUNDAAN
SALAT ISYA PADA DAYAH DI KOTA BANDA ACEH
DAN ACEH BESAR**



**MAULIDIA AZZUKHRAIFA
Nim. 221009002**

**Tesis Ditulis untuk Memenuhi Sebagian Persyaratan
untuk Mendapatkan Gelar Magister
dalam Program Studi Ilmu Agama Islam**

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
BANDA ACEH
2026**

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

HARMONISASI FIKIH DAN PRAKTIK PENUNDAAN SALAT ISYA PADA DAYAH DI KOTA BANDA ACEH DAN ACEH BESAR

MAULIDIA AZZUKHRAIFA

Nim: 221009002

**Program Studi Ilmu Agama Islam
Konsentrasi Fiqh Modern**

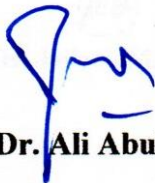
Tesis ini sudah dapat diajukan kepada
Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh untuk diujikan
Dalam ujian Tesis

Menyetujui,

AR-RANIRY

Pembimbing I

Pembimbing II



Prof. Dr. Ali Abubakar, M.Ag



Dr. Jailani, S.Ag., M.Ag

LEMBAR PENGESAHAN

HARMONISASI FIKIH DAN PRAKTIK PENUNDAAN SALAT ISYA PADA DAYAH DI KOTA BANDA ACEH DAN ACEH BESAR

MAULIDIA AZZUKHRAIFA

NIM: 221009002

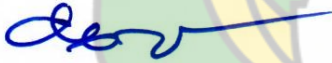
**Program Studi Ilmu Agama Islam
Konsentrasi Fiqh Modern**

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Tesis
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry
Banda Aceh

Tanggal: 04 Februari 2026 M
16 Sya'ban 1447 H

TIM PENGUJI

Ketua,



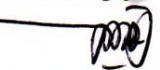
Prof. Dr. Phil. Abdul Manan, S.Ag., M.Sc., M.A

Penguji,



Prof. Dr. Muji Mulia, M.Ag

Penguji,



Dr. Jailani, M.Ag

Sekretaris,



Dr. Abdul Hadi, MA

Penguji,



Dr. Nufiar, M.Ag

Penguji,



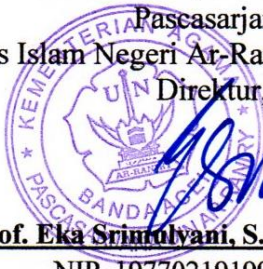
Prof. Dr. Ali Abubakar, M.Ag

Banda Aceh, 09 April 2026

Pascasarjana

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry (UIN) Banda Aceh

Direktur,



Prof. Eka Srintulyani, S.Ag., M.A., Ph.D

NIP. 197702191998032001

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Maulidia Azzukhraifa
Tempat, Tanggal Lahir : Lhokseumawe, 11 September 1997
Nomor Mahasiswa : 221009002
Program : Ilmu Agama Islam
Konsentrasi : Fiqh Modern

Menyatakan bahwa tesis ini merupakan hasil karya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam tesis ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah di tulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 15 Januari 2026

Saya yang menyatakan,



Maulidia
Maulidia Azzukhraifa
NIM. 221009002

PEDOMAN TRANSLITERASI

Untuk memudahkan penulisan tesis ini, penulis menetapkan beberapa aturan sebagai pedoman. Penulis menggunakan sistem transliterasi yang mengikuti format yang berlaku di Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh sebagaimana tercantum dalam Panduan Penulisan Tesis dan Disertasi tahun 2019. Transliterasi ini dimaksudkan untuk mengalihkan huruf, bukan bunyi, sehingga bentuk tulisan dalam huruf Latin tetap mencerminkan bentuk aslinya dalam aksara Arab. Dengan demikian, diharapkan tidak terjadi kerancuan makna.

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf, sebagian dengan tanda, dan sebagian lagi dengan gabungan huruf dan tanda, sebagaimana dijelaskan berikut ini:

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama Arab	Huruf Latin	Nama Latin
ا	Alif	–	Tidak dilambangkan
ب	Bā'	b	Be
ت	Tā'	t	Te
ث	Šā'	th	Te dan Ha
ج	Jīm	j	Je
ح	Ḥā'	ḥ	Ha (bertitik di bawah)
خ	Khā'	kh	Ka dan Ha
د	Dāl	d	De
ذ	Žāl	dh	De dan Ha
ر	Rā'	r	Er
ز	Zāy	z	Zet
س	Sīn	s	Es
ش	Syīn	sy	Es dan Ye

ص	Şād	ş	Es (bertitik di bawah)
ض	Ḍād	ḍ	De (bertitik di bawah)
ط	Ṭā'	ṭ	Te (bertitik di bawah)
ظ	Zā'	ẓ	Zet (bertitik di bawah)
ع	'Ain	'	Koma terbalik
غ	Ghain	gh	Ge dan Ha
ف	Fā'	f	Ef
ق	Qāf	q	Qi
ك	Kāf	k	Ka
ل	Lām	l	El
م	Mīm	m	Em
ن	Nūn	n	En
و	Wāw	w	We
هـ / ه	Hā'	h	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Yā'	y	Ye

2. Konsonan yang Dilambangkan dengan W dan Y

Waḍ'	وضع
'Iwaḍ	عوض
Dalw	دلو
Yad	يد
Ḥiyal	حيل
Ṭahī	طهي

3. Mād (Vokal Panjang)

Mād dilambangkan dengan ā, ī, dan ū.

Ūlā	أولى
Şūrah	صورة
Dhū	ذو
Īmān	إيمان

Fī	في
Kitāb	كتاب
Siḥāb	سحاب
Jumān	جمان

4. Diftong

Diftong dilambangkan dengan aw dan ay.

Awj	أوج
Nawm	نوم
Law	لو
Aysar	أيسر
Syaykh	شيخ
‘Aynay	عيني

5. Alif (ا) dan Wāw (و) Tanpa Nilai Fonetik
Alif dan wāw yang berfungsi sebagai tanda baca dan tidak bermakna fonetik tidak dilambangkan.

Fa‘alū	فعلوا
Ulā’ika	أولئك
Ūqiyah	أوقية

6. Alif Maqṣūrah (ى) dengan Fataḥah
Alif maqṣūrah diawali fataḥah ditulis dengan lambang à.

Ḥattà	حتى
Maḍà	مضى
Kubrà	كبرى
Muṣṭafà	مصطفى

7. Alif Maqṣūrah (ى) dengan Kasrah
Alif maqṣūrah diawali kasrah ditulis dengan ī, bukan iy.

Raḍī al-Dīn	رضي الدين
al-Miṣrī	المصري

8. Tā' Marbūṭah (ة)

Penulisan tā' marbūṭah dibedakan menjadi tiga bentuk:

a. Berdiri sendiri (satu kata), ditulis h

Ṣalāh	صلاة
-------	------

b. Dalam sifat-mawṣūf, ditulis h

al-Risālah al-Bahīyah	الرسالة البهية
-----------------------	----------------

c. Dalam konstruksi muḍāf-muḍāf ilayh, ditulis t

Wizārat al-Tarbiyah	وزارة التربية
---------------------	---------------

9. Hamzah (ء)

a. Di awal kata, dilambangkan dengan a

Asad	أسد
------	-----

b. Di tengah kata, dilambangkan dengan (')

Mas'alah	مسألة
----------	-------

10. Hamzah Waṣal

Hamzah waṣal dilambangkan dengan a.

Riḥlat Ibn Jubayr	رحلة ابن جبیر
al-Istidrāk	الإستدراك
Kutub Iqtanat'hā	كتب اقتنتها

11. Syaddah (Tasydīd)

Syaddah dilambangkan dengan penggandaan huruf.

Quwwah	قوة
'Aduww	عدوّ
Syawwal	شؤال
Jaww	جوّ
al-Miṣriyyah	المصرية
Ayyām	أيام
Quṣayy	قصي
al-Kasysyāf	الكشاف

12. Alif Lām (ال)

Alif lām ditulis al-, baik syamsiyyah maupun qamariyyah.

al-Kitāb al-Thānī	الكتاب الثاني
-------------------	---------------

al-Ittiḥād	الاتحاد
al-Aṣl	الأصل
al-Āthār	الأثار
Abū al-Wafā'	أبو الوفاء
Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah	مكتبة النهضة المصرية
bi al-Tamām wa al-Kamāl	بالتمام والكمال
Abū al-Layṣ al-Samarqandī	أبو الليث السمرقندي

Pengecualian:

Jika huruf *lām* bertemu *lām* tanpa alif, ditulis lil-.

Lil-Syarbaynī	للشربيني
---------------	----------

13. Tanda Pemisah (')

Tanda (') digunakan untuk membedakan rangkaian huruf tertentu.

Ad'ham	أدهم
Akramat'hā	أكرمتهما

14. Penulisan Lafz al-Jalālah dan Kombinasinya

Allāh	الله
Billāh	بِالله
Lillāh	لله
Bismillāh	بِسْمِ اللهِ

15. Pedoman *Abbreviasi* (Singkatan)

- SWT : *Subḥānahū wa Ta'ālā*
 SAW : *Ṣallallāhu 'Alaihi wa Sallam*
 RA : *Raḍiyallāhu 'Anhu/ 'Anhā*
 Q.S : Qur'an Surat
 H.R : Hadis Riwayat
 H : Tahun Hijriah
 hlm. : Halaman
 t.t : Tanpa tahun penerbit
 Vol. : Volume
 No. : Nomor

KATA PENGANTAR



Dengan memanjatkan puji dan syukur ke hadirat Allah SWT atas segala rahmat dan karunia-Nya, penulis dapat menyelesaikan tesis yang berjudul “*Harmonisasi Fikih dan Praktik Penundaan Salat Isya pada Dayah di Kota Banda Aceh dan Aceh Besar.*” Selawat dan salam senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad SAW sebagai pembawa risalah Islam yang telah mengantarkan umat manusia menuju peradaban yang berlandaskan ilmu dan keimanan.

Penulis menyadari bahwa penyusunan tesis ini tidak terlepas dari arahan, dukungan, serta bantuan berbagai pihak, baik secara langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itu, dengan penuh rasa hormat dan terima kasih, penulis menyampaikan apresiasi yang setinggi-tingginya kepada semua pihak yang telah memberikan motivasi dan dukungan selama proses studi, khususnya kepada:

1. Bapak Prof. Dr. Mujiburrahman, M.Ag selaku Rektor UIN Ar-Raniry.
2. Ibu Prof. Eka Srimulyani, N M.A., Ph.D. selaku Direktur Pascasarjana UIN Ar-Raniry.
3. Prof. Dr. Phil. Abdul Manan, S.Ag., M.Sc., M.A. selaku Ketua Prodi Ilmu Agama Islam Pascasarjana UIN Ar-Raniry.
4. Prof. Dr. Ali Abubakar, M.Ag selaku Pembimbing I dan Dr. Jailani, S.Ag., M.Ag selaku Pembimbing II yang senantiasa meluangkan waktu untuk bimbingan dan masukan sehingga tesis ini dapat diselesaikan. Semoga Allah SWT membalas kebaikan-kebaikan Bapak dan selalu menjadi hamba Allah yang mulia.
5. Seluruh dosen Program Studi Ilmu Agama Islam yang telah memberikan ilmu dan pengajaran yang sangat berharga selama masa perkuliahan.

6. Kedua orang tua tercinta, Ayahanda Umar Ahmad dan Ibunda Suryati Isa, sebagai anugerah Ilahi terindah bagi penulis, atas limpahan kasih sayang, doa, nasihat, dan kesabaran luar biasa yang senantiasa mengiringi setiap langkah penulis. Suami tercinta, Iqbal bin Yusuf, atas dukungan dan semangat yang tidak pernah terputus. Kakak dan abang-abang penulis, Irma Nurlianti, Afwan Ridha, dan Ade Rizka, atas motivasi dan perhatian yang menguatkan hingga tesis ini dapat diselesaikan.
7. Para informan yang telah bersedia meluangkan waktu dan memberikan keterangan melalui wawancara sehingga penelitian ini dapat terlaksana dengan baik.
8. Teman-teman seperjuangan Pascasarjana UIN Ar-Raniry yang seangkatan, keluarga besar IKAT Aceh, serta rekan-rekan lainnya yang turut memberikan semangat dan kebersamaan selama masa studi hingga terselesaikannya tesis ini.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa tesis ini masih jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, kritik dan saran yang konstruktif sangat diharapkan sebagai bahan perbaikan di masa mendatang. Semoga karya ini dapat memberikan manfaat bagi umat Islam, para pembaca, serta pemerhati hukum Islam, dan menjadi amal kebajikan di sisi Allah SWT. Aamiin.

Banda Aceh, 15 Januari 2026

Maulidia Azzukhraifa

ABSTRAK

Judul Tesis : Harmonisasi Fikih dan Praktik Penundaan Salat Isya pada Dayah di Kota Banda Aceh dan Aceh Besar
Nama : Maulidia Azzukhraifa
NIM : 221009002
Pembimbing I : Prof. Dr. Ali Abubakar, M.Ag
Pembimbing II : Dr. Jailani, S. Ag., M.Ag
Kata Kunci : Salat Isya, Penundaan Salat, Dayah, ‘*Urf, Maṣlaḥah*

Penundaan pelaksanaan Salat Isya merupakan praktik yang telah mengakar dalam tradisi pendidikan keagamaan di lingkungan dayah di Aceh dan dipahami sebagai bagian dari pengaturan ritme pembelajaran santri pada malam hari. Namun, ketika praktik tersebut diwacanakan untuk diterapkan di ruang publik, muncul perbedaan pandangan dan respons dari masyarakat serta otoritas keagamaan. Perbedaan karakter antara dayah sebagai komunitas keagamaan yang relatif homogen dan ruang publik yang bersifat heterogen menjadi persoalan penting yang memerlukan kajian mendalam. Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis praktik penundaan Salat Isya di lingkungan dayah, mengkaji dasar fikih dan pertimbangan kemaslahatan yang melandasinya, serta menilai relevansi dan batas keberlakuannya apabila diterapkan di ruang publik, baik pada bulan Ramadan maupun di luar bulan Ramadan.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan desain penelitian lapangan (*field research*) yang didukung oleh penelitian kepustakaan (*library research*). Lokasi penelitian difokuskan pada sejumlah dayah di wilayah Kota Banda Aceh dan Kabupaten Aceh Besar. Data primer diperoleh melalui wawancara dengan pimpinan dan pengelola dayah, sedangkan data sekunder bersumber dari literatur fikih, buku dan jurnal ilmiah yang relevan. Teknik pengumpulan data meliputi wawancara dan observasi. Instrumen

penelitian berupa pedoman wawancara dan lembar observasi, sedangkan analisis data dilakukan secara deskriptif-analitis dengan menggunakan perspektif fikih mazhab Syafi'i serta pendekatan konsep *maṣlahah*, *'urf*, dan *sadd al-dharī'ah*.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa penundaan Salat Isya di dayah dilakukan melalui dua pola utama, yaitu pengumandangan azan pada awal waktu dengan pelaksanaan salat setelah kegiatan belajar malam, serta penundaan azan dan pelaksanaan salat secara bersamaan. Secara fikih, praktik tersebut masih berada dalam batas waktu sah Salat Isya dan mengandung *maṣlahah mu'tabarah*, terutama dalam menjaga keteraturan pendidikan dan kualitas jamaah santri. Dari perspektif *'urf*, praktik ini termasuk *'urf khāṣṣ ṣaḥīḥ* yang keberlakuannya terbatas pada komunitas dayah. Dalam konteks ruang publik pada bulan Ramadan, penundaan Salat Isya berpotensi menghadirkan kemaslahatan apabila dilakukan secara terbatas dan proporsional, sedangkan di luar bulan Ramadan diperlukan kehati-hatian dengan mengedepankan prinsip *sadd al-dharī'ah* dalam perumusan kebijakan keagamaan.

ABSTRACT

Thesis Title : The Harmonization of Fiqh and the Practice of Delaying the ‘Isha Prayer in Islamic Boarding Schools in Banda Aceh City and Aceh Besar Regency

Name : Maulidia Azzukhraifa

Student Number : 221009002

Supervisor I : Prof. Dr. Ali Abubakar, M.Ag

Supervisor II : Dr. Jailani, S. Ag., M.Ag

Keywords : *‘Isha Prayer, Prayer Delay, Dayah, ‘Urf, Maşlahah*

The postponement of the performance of the ‘Isha prayer is a practice that has long been embedded in the tradition of religious education within Islamic boarding schools (dayah) in Banda Aceh City and Aceh Besar Regency, Aceh. This practice is understood as part of regulating the learning rhythm of *santri* during nighttime activities. However, when the practice is proposed for implementation in the public sphere, it gives rise to differing perspectives and responses from both the community and religious authorities. The contrast between Islamic boarding schools as relatively homogeneous religious communities and the heterogeneous nature of the public sphere constitutes a significant issue that requires in-depth examination. Accordingly, this study aims to analyze the practice of delaying the ‘Isha prayer in Islamic boarding schools located in Banda Aceh City and Aceh Besar Regency, to examine its fiqh-based foundations and considerations of public interest (*maşlahah*), and to assess its relevance and limitations when applied in the public sphere, both during the month of Ramadan and outside of Ramadan.

This study adopts a qualitative approach employing a field research design supported by library research. The research was conducted in several Islamic boarding schools in Banda Aceh City and Aceh

Besar Regency. Primary data were collected through interviews with leaders and administrators of the Islamic boarding schools in these two areas, while secondary data were obtained from fiqh literature, academic books, scholarly journals, and relevant official documents. Data collection techniques included interviews and, observation. The research instruments consisted of interview guidelines and observation sheets. Data analysis was carried out using a descriptive-analytical method based on the Shafi'i school of Islamic jurisprudence, incorporating the concepts of *maṣlaḥah*, *'urf* (custom), and *sadd al-dharī'ah*.

The findings indicate that the postponement of the 'Isha prayer in Islamic boarding schools in Banda Aceh City and Aceh Besar Regency is implemented through two main patterns: announcing the call to prayer (*adhan*) at the beginning of the prescribed time while performing the congregational prayer after nighttime learning activities, and delaying both the *adhan* and the congregational prayer simultaneously. From a fiqh perspective, these practices remain within the valid time frame of the 'Isha prayer and embody recognized *maṣlaḥah mu'tabarah*, particularly in maintaining educational order and enhancing congregational participation among *santri*. From the perspective of *'urf*, this practice constitutes a valid particular custom (*'urf khāṣṣ ṣaḥīḥ*) whose applicability is limited to the Islamic boarding school community. In the context of the public sphere during Ramadan, delaying the 'Isha prayer may generate benefits if implemented in a limited and proportional manner, whereas outside of Ramadan, greater caution is required by prioritizing the principle of *sadd al-dharī'ah* in the formulation of public religious policies.

الملخص

- عنوان الرسالة : مواءمة الفقه الإسلامي مع ممارسة تأخير صلاة العشاء في المعاهد الإسلامية بمدينة باندا آتشيه ومحافظة آتشيه الكبرى
- الاسم : موليديا الزوخريفة
- رقم القيد : ٢٢١٠٠٩٠٠٢
- المشرف الأول : الأستاذ الدكتور علي أبو بكر، الماجستير
- المشرف الثاني : الدكتور جيلاني، الماجستير
- الكلمات المفتاحية : صلاة العشاء، تأخير الصلاة، المعاهد الدينية، العرف، المصلحة

تُعَدُّ ممارسة تأخير أداء صلاة العشاء من الظواهر التي ترسّخت في التقليد التربوي الديني داخل المعاهد الإسلامية في إقليم آتشيه، حيث يُنظر إليها بوصفها جزءًا من تنظيم إيقاع التعلّم لدى الطلاب (السانتري) خلال الأنشطة الليلية. غير أن طرح هذه الممارسة لتطبيقها في المجال العام قد أثار تباينًا في الآراء وتعدّدًا في المواقف بين أفراد المجتمع والسلطات الدينية. ويُعَدُّ الاختلاف في طبيعة المعاهد الإسلامية، باعتبارها مجتمعات دينية متجانسة نسبيًا، مقارنةً بالمجال العام الذي يتسم بالتعدد والاختلاف، إشكاليةً محوريةً تستدعي دراسةً معمّقة. وانطلاقًا من ذلك، تهدف هذه الدراسة إلى تحليل ممارسة تأخير صلاة العشاء في المعاهد الإسلامية، وبيان أسسها الفقهية واعتبارات المصلحة التي تقوم عليها، فضلًا عن تقويم مدى ملاءمتها وحدود قابليتها للتطبيق في المجال العام، سواء في شهر رمضان أو في غيره.

تعتمد هذه الدراسة على المنهج النوعي من خلال تصميم البحث الميداني، مدعومًا بالبحث المكتبي. وقد انحصر ميدان البحث في عدد من المعاهد الإسلامية الواقعة في مدينة باندا آتشيه ومحافظة آتشيه الكبرى. وتم جمع البيانات الأولية عن طريق المقابلات مع قادة المعاهد

الإسلامية وإداريتها، في حين استقيت البيانات الثانوية من كتب الفقه، والمراجع الأكاديمية، والمجلات العلمية، والوثائق الرسمية ذات الصلة. وشملت أدوات جمع البيانات المقابلات، والملاحظة، والتوثيق، باستخدام أدلة مقابلات واستمارات ملاحظة. أما تحليل البيانات فقد أُجري بالمنهج الوصفي التحليلي، مستنداً إلى الفقه الشافعي، مع توظيف مفاهيم المصلحة، والعرف، وسدّ الذرائع.

وتُظهر نتائج الدراسة أن تأخير صلاة العشاء في المعاهد الإسلامية يتم وفق نمطين رئيسيين: أولهما رفع الأذان في أول الوقت الشرعي مع تأخير إقامة الصلاة إلى ما بعد انتهاء الأنشطة التعليمية الليلية، وثانيهما تأخير الأذان وإقامة الصلاة معاً. ومن المنظور الفقهي، فإن هذين النمطين يظان داخل الإطار الزمني الصحيح لأداء صلاة العشاء، وينطويان على مصلحة معتبرة، لا سيما في حفظ انتظام العملية التعليمية وتحسين مستوى المشاركة الجماعية للطلاب. ومن حيث العرف، تُصنّف هذه الممارسة ضمن العرف الخاص الصحيح، الذي يقتصر سرئانه على مجتمع المعاهد الإسلامية. أما في سياق المجال العام خلال شهر رمضان، فإن تأخير صلاة العشاء قد يحقق بعض المصالح إذا طُبّق بصورة محدودة ومتوازنة، في حين يقتضي تطبيقه خارج شهر رمضان قدرأ أكبر من التحفظ، مع تقديم مبدأ سدّ الذرائع في صياغة السياسات الدينية العامة.

DAFTAR ISI

SAMPUL LUAR	
HALAMAN JUDUL	i
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
LEMBAR PENGESAHAN.....	iii
PERYATAAN KEASLIAN.....	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	v
KATA PENGANTAR	ix
ABSTRAK.....	xii
DAFTAR ISI.....	xviii
DAFTAR LAMPIRAN	xx
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah.....	7
C. Tujuan Penelitian	8
D. Manfaat Penelitian	8
E. Definisi Operasional.....	9
F. Kajian Pustaka	10
G. Kerangka Teori	16
H. Metode Penelitian.....	18
I. Sistematika Pembahasan.....	27
BAB II WAKTU SALAT ISYA DAN PENDEKATAN HUKUM ISLAM.....	29
A. Waktu Salat Isya dalam Perspektif Fikih	29
1. Konseptualisasi dan Dasar Normatif Waktu Salat Isya	29
2. Batas Awal dan Akhir Waktu Salat Isya	39
3. Waktu Utama Pelaksanaan Salat Isya	42
4. Diskursus Penundaan Salat Fardu dari Awal Waktu	46
B. <i>'Urf</i> dalam Konstruksi Hukum Islam	55
1. Konsep dan Distingsi <i>'Urf</i>	56
2. Tipologi, Dinamika, dan Kehujahan <i>'Urf</i>	60
3. Syarat dan Batas Penerapan <i>'Urf</i>	66
C. <i>Maṣlaḥah</i> dalam Kerangka <i>Maqāṣid al-Syarī'ah</i>	68

1. Konsep, Dasar Normatif, dan Praktik Historis.....	68
2. Klasifikasi dan Mekanisme <i>Tarjīh</i>	74
3. Batas Metodologis Penerapan <i>Maṣlahah</i>	80
D. <i>Sadd al-Dharā’i’</i> sebagai Instrumen Preventif	81
1. Konsep, Dasar Normatif, dan Perbedaan Mazhab	82
2. Klasifikasi <i>al-Dharā’i’</i>	88
3. Rukun, Syarat, dan Parameter Penerapan	90
BAB III TEMUAN PENELITIAN SALAT ISYA DI DAYAH ..	93
A. Gambaran Umum Lokasi dan Konteks Penelitian	93
B. Pola Pelaksanaan Salat Isya di Lingkungan Dayah	95
1. Pelaksanaan Salat Isya dengan Penundaan Waktu.....	95
2. Pelaksanaan Salat Isya tanpa Penundaan Waktu.....	108
B. Respons terhadap Wacana Penundaan Salat Isya	113
1. Respons Pimpinan dan Sivitas Dayah	113
2. Respons Masyarakat.....	121
BAB IV ANALISIS TERHADAP PRAKTIK PENUNDAAN SALAT ISYA DI DAYAH.....	126
A. Sintesis Hasil Penelitian tentang Penundaan Salat Isya ...	126
B. Analisis terhadap Penundaan Salat Isya di Dayah.....	128
1. Penundaan Salat Isya Perspektif Fikih	128
2. Penundaan Salat Isya Perspektif <i>Maṣlahah</i>	131
3. Penundaan Salat Isya Perspektif <i>’Urf</i>	134
4. Penundaan Salat Isya Perspektif <i>Sadd al-Dharā’ah</i>	137
C. Relevansi Praktik Dayah terhadap Wacana Penundaan Salat Isya selama Ramadan.....	139
BAB V PENUTUP.....	142
A. Kesimpulan	142
B. Saran.....	143
DAFTAR PUSTAKA	144
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	
LAMPIRAN-LAMPIRAN	

DAFTAR LAMPIRAN

- Lampiran 1. Surat Keputusan Pembimbing Tesis
- Lampiran 2. Surat Izin Penelitian dari Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh.
- Lampiran 3. Surat Keterangan Penelitian dari Badan Kesatuan Bangsa dan Politik (Kesbangpol) Kota Banda Aceh.
- Lampiran 4. Surat Keterangan Selesai Penelitian dari Dayah Darul Ulum YPUI.
- Lampiran 5. Surat Keterangan Selesai Penelitian dari Dayah Darul Ihsan.
- Lampiran 6. Surat Keterangan Selesai Penelitian dari Dayah Babul Maghfirah.
- Lampiran 7. Surat Keterangan Selesai Penelitian dari Dayah Babun Najah.
- Lampiran 8. Surat Keterangan Selesai Penelitian dari Dayah Markaz Al-Ishlah Al-Aziziyah.
- Lampiran 9. Surat Keterangan Selesai Penelitian dari Dayah Madani Al-Aziziyah.
- Lampiran 10. Surat Keterangan Selesai Penelitian dari Dayah Thalibul Huda
- Lampiran 11. Surat Keterangan Selesai Penelitian dari Dayah Ruhul Islam Anak Bangsa
- Lampiran 12. Surat Keterangan Selesai Penelitian dari Dayah Samudra Pasai Madani
- Lampiran 13. Instrumen Wawancara Penelitian
- Lampiran 14. Angket Observasi Praktik Pelaksanaan Salat Isya
- Lampiran 15. Gambar Dokumentasi wawancara

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Salat merupakan salah satu pilar utama dalam ajaran Islam yang menempati posisi sangat fundamental dalam kehidupan seorang Muslim. Ia tidak hanya dipahami sebagai kewajiban ritual semata, tetapi juga berfungsi sebagai sarana pembinaan spiritual, pembentuk kedisiplinan waktu, serta pengatur ritme kehidupan sehari-hari. Dalam perspektif hukum Islam, salat termasuk kategori ibadah *maḥḍah* yang bersifat *ta'abbudiyah*, yakni ibadah yang tata cara, waktu, dan syarat-syarat pelaksanaannya telah ditetapkan secara pasti oleh syariat. Oleh karena itu, aspek-aspek tersebut tidak dapat diubah atau dimodifikasi berdasarkan pertimbangan rasional manusia semata.

Salah satu unsur yang sangat menentukan dalam pelaksanaan salat adalah ketepatan waktu. Seorang Muslim tidak dibenarkan melaksanakan salat sebelum masuk waktunya, dan tidak pula diperbolehkan menundanya hingga keluar waktu, kecuali terdapat uzur syar'i yang dapat dibenarkan. Al-Qur'an secara tegas menegaskan bahwa salat merupakan kewajiban yang telah ditentukan waktunya, sebagaimana firman Allah SWT:

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا

“Sesungguhnya salat itu adalah kewajiban yang telah ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman.” (Q.S. al-Nisā': 103)

Ayat ini menegaskan bahwa dimensi waktu bukan sekadar pelengkap, melainkan bagian yang esensial bagi keabsahan salat. Penjelasan Al-Qur'an yang bersifat global (*ijmālī*) tersebut kemudian dirinci secara praktis melalui Sunnah Nabi Muhammad SAW. Di antara hadis yang menjadi rujukan utama dalam penetapan waktu-waktu salat adalah hadis riwayat Jābir bin 'Abdillāh RA, yang menggambarkan secara konkret batasan awal dan akhir waktu salat melalui bimbingan Malaikat Jibril kepada Nabi SAW;

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ □ جَاءَهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ: قُمْ فَصَلِّهِ، فَصَلَّى الظُّهَرَ حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ، ثُمَّ جَاءَهُ الْعَصْرَ فَقَالَ: قُمْ فَصَلِّهِ، فَصَلَّى الْعَصْرَ حِينَ صَارَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ، ثُمَّ جَاءَهُ الْمَغْرِبَ فَقَالَ: قُمْ فَصَلِّهِ، فَصَلَّى الْمَغْرِبَ حِينَ وَجِبَتِ الشَّمْسُ، ثُمَّ جَاءَهُ الْعِشَاءَ فَقَالَ: قُمْ فَصَلِّهِ، فَصَلَّى الْعِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ، ثُمَّ جَاءَ الْفَجْرَ فَقَالَ: قُمْ فَصَلِّهِ، فَصَلَّى الْفَجْرَ حِينَ بَرَقَ الْفَجْرُ، أَوْ قَالَ: سَطَعَ، ثُمَّ جَاءَهُ مِنَ الْغَدِ لِلظُّهْرِ فَقَالَ: قُمْ فَصَلِّهِ، فَصَلَّى الظُّهَرَ حِينَ صَارَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ، ثُمَّ جَاءَهُ الْعَصْرَ فَقَالَ: قُمْ فَصَلِّهِ، فَصَلَّى حِينَ صَارَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلِيهِ، ثُمَّ جَاءَهُ الْمَغْرِبَ وَقَتًا وَاحِدًا لَمْ يَزَلْ عَنْهُ، ثُمَّ جَاءَهُ الْعِشَاءَ حِينَ ذَهَبَ نِصْفُ اللَّيْلِ أَوْ قَالَ: ثَلَاثُ اللَّيْلِ فَصَلَّى الْعِشَاءَ، ثُمَّ جَاءَهُ حِينَ أُسْفِرَ جَدًّا فَقَالَ: قُمْ فَصَلِّهِ، فَصَلَّى الْفَجْرَ، ثُمَّ قَالَ: مَا بَيْنَ هَذَيْنِ وَقْتٌ. (رواه الترمذي والنسائي وأبو داود)

Nabi SAW didatangi oleh Jibril, lalu ia berkata: *“Bangunlah, kemudian kerjakanlah salat.”* Maka beliau pun salat Zuhur ketika matahari tergelincir. Kemudian Jibril datang lagi untuk salat Asar dan berkata: *“Bangunlah, kemudian kerjakanlah salat.”* Maka beliau pun salat Asar ketika bayangan sesuatu sama dengan bendanya. Lalu Jibril datang untuk salat Magrib dan berkata: *“Bangunlah, kemudian kerjakanlah salat.”* Maka beliau pun salat Magrib ketika matahari terbenam. Setelah itu Jibril datang untuk salat Isya dan berkata: *“Bangunlah, kemudian kerjakanlah salat.”* Maka beliau pun salat Isya ketika cahaya merah (*syafaq*) telah hilang. Lalu Jibril datang untuk salat Subuh dan berkata: *“Bangunlah, kemudian kerjakanlah salat.”* Maka beliau pun salat Subuh ketika fajar mulai menyingsing, atau ketika cahaya fajar mulai terang. Keesokan harinya, Jibril kembali datang untuk salat Zuhur dan beliau salat ketika bayangan sesuatu sama dengan bendanya. Kemudian Jibril datang untuk salat Asar, dan beliau salat ketika bayangan sesuatu menjadi dua kali lipat dari bendanya.

Jibril datang untuk salat Magrib pada waktu yang sama seperti sebelumnya tanpa perubahan. Lalu ia datang untuk salat Isya ketika sudah berlalu separuh malam, atau sepertiga malam, dan beliau pun salat Isya. Terakhir, Jibril datang untuk salat Subuh ketika fajar sudah sangat terang, maka beliau pun salat Subuh, kemudian Jibril berkata: “*Waktu salat itu adalah di antara kedua waktu ini.*”¹

Berdasarkan landasan normatif tersebut, para ulama kemudian merumuskan konstruksi fikih yang lebih sistematis terkait penetapan waktu salat. Salah satu waktu salat yang mendapat perhatian khusus dalam diskursus fikih adalah waktu salat Isya, mengingat posisinya berada pada rentang malam yang relatif panjang dan memiliki fleksibilitas waktu yang cukup luas.

Dalam Mazhab Syafi‘i, yang secara sosiokultural menjadi rujukan mayoritas masyarakat Aceh, waktu salat Isya dimulai sejak hilangnya cahaya merah senja (*syafaq aḥmar*) hingga terbitnya fajar *ṣādiq*.² Rentang waktu ini melahirkan konsekuensi hukum berupa adanya ruang kebolehan dalam pelaksanaan salat Isya tanpa keharusan dilakukan tepat pada awal waktu. Kendati demikian, para ulama tetap menegaskan bahwa menyegerakan pelaksanaan salat pada awal waktunya memiliki keutamaan (*afḍaliyyah*), kecuali terdapat pertimbangan tertentu yang dibenarkan secara syar‘i.³

Dalam praktik sosial-keagamaan, pelaksanaan ibadah tidak selalu berlangsung secara homogen. Berbagai faktor, seperti latar belakang pendidikan, budaya, ritme aktivitas harian, serta struktur sosial suatu komunitas, kerap memengaruhi pola pelaksanaan ibadah, termasuk dalam aspek penentuan waktu salat. Variasi praktik tersebut tidak serta-merta dipahami sebagai bentuk

¹ HR. Nasā’ī no. 513, Tirmizī no. 149, Abū Dāwūd no. 393, Aḥmad no. 14538 dan Ḥākim no. 704

² Ḥasan bin Aḥmad bin Muḥammad bin Sālim al-Kāf, *Al-Taqrīrāt al-Sadīdah fī al-Masā’il al-Mufīdah*, *Qism al-‘Ibādāt* (Yaman: Dār al-Mirāṭh al-Nubuwwah, 2003), hlm. 185

³ Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Ḥusayn bin ‘Umar, *Bughyat al-Mustarsyidīn fī Talkhīṣ Ba‘ḍ Fatāwā al-Muta’akhhirīn* (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2018), hlm. 315

penyimpangan dari ketentuan syariat selama masih berada dalam koridor kebolehan yang ditetapkan oleh fikih. Oleh karena itu, relasi antara norma fikih dan realitas sosial menjadi ruang kajian yang penting dalam memahami dinamika praktik keagamaan masyarakat Muslim secara lebih komprehensif.

Aceh, sebagai wilayah yang dikenal memiliki tradisi keislaman yang kuat dan identitas religius yang mengakar, menampilkan dinamika tersebut secara nyata. Salah satu fenomena yang menarik untuk dicermati adalah praktik penundaan pelaksanaan salat Isya di lingkungan dayah, baik salafiyah, terpadu, maupun modern, yang tersebar di wilayah Banda Aceh dan Aceh Besar. Pada sejumlah dayah, salat Isya tidak dilaksanakan pada awal waktu, melainkan ditunda hingga satu sampai dua jam setelah masuknya waktu Isya. Penundaan ini umumnya dilakukan setelah selesainya kegiatan pembelajaran malam, seperti pengajian kitab dan aktivitas pendidikan lainnya.

Menariknya, Praktik penundaan pelaksanaan salat Isya di lingkungan dayah tersebut telah berlangsung dalam jangka waktu yang relatif lama dan memperoleh penerimaan sosial, baik dari komunitas internal dayah maupun masyarakat sekitarnya. Penundaan ini tidak dipersepsikan sebagai pelanggaran terhadap ketentuan syariat, melainkan dipahami sebagai bagian dari pengaturan ritme pendidikan santri agar proses pembelajaran dapat berlangsung secara efektif tanpa mengabaikan kewajiban ibadah. Dalam konteks ini, penundaan salat Isya diposisikan sebagai penyesuaian teknis dalam pelaksanaan ibadah, bukan sebagai perubahan terhadap ketentuan normatif waktu salat.

Dinamika tersebut kemudian mengalami pergeseran ketika praktik penundaan salat Isya tidak lagi terbatas pada lingkungan dayah yang relatif homogen, melainkan mengemuka di ruang publik yang bersifat heterogen. Pada bulan Ramadan 1446 H/2025 M, muncul wacana penundaan pelaksanaan salat Isya hingga pukul 21.00 WIB di sejumlah masjid besar di Kota Banda Aceh, termasuk Masjid Raya Baiturrahman sebagai masjid provinsi sekaligus

simbol religius masyarakat Aceh. Wacana ini digagas oleh Masrul Aidi, Pimpinan Dayah Babul Maghfirah Cot Keu'eung, Aceh Besar, yang dikenal aktif dalam diskursus keagamaan dan sosial kemasyarakatan. Gagasan ini bukanlah respons situasional, melainkan pandangan yang secara sadar dan konsisten disampaikan sejak beberapa tahun terakhir sebagai hasil refleksi atas praktik ibadah masyarakat dan dinamika sosial-keagamaan, khususnya selama bulan Ramadan.

Penggagas berpandangan bahwa penundaan Salat Isya memiliki dasar normatif dan historis. Secara fikih, waktu Salat Isya berada dalam rentang yang longgar sehingga pelaksanaannya tidak harus dilakukan di awal waktu. Selain itu, dalam tradisi keagamaan Aceh, pelaksanaan ibadah malam pada waktu yang lebih larut—termasuk Salat Tarawih—bukanlah hal asing dan pernah menjadi bagian dari kebiasaan (*'urf*) yang diterima. Dalam perspektif sejarah praktik ibadah Islam, Salat Tarawih pada dasarnya merupakan bagian dari ibadah malam (*qiyām al-layl*) yang pelaksanaannya tidak harus dilekatkan secara kaku dengan waktu Salat Isya, sehingga pemisahan waktu antara keduanya memiliki preseden normatif.

Pertimbangan utama yang melatarbelakangi wacana penundaan Salat Isya tersebut adalah sempitnya interval waktu antara Salat Magrib dan Salat Isya selama bulan Ramadan, yang rata-rata hanya berlangsung sekitar satu jam. Rentang waktu yang relatif singkat ini dinilai belum sepenuhnya mengakomodasi kebutuhan masyarakat dalam menjalankan rangkaian aktivitas ibadah dan sosial pascaberbuka puasa secara proporsional. Kondisi tersebut berdampak pada menurunnya partisipasi Salat Magrib berjamaah serta kurang optimalnya pelaksanaan agenda sosial seperti buka puasa bersama. Penundaan Salat Isya dipandang dapat memberikan ruang waktu yang lebih longgar bagi masyarakat untuk berbuka puasa dengan tenang, meningkatkan kualitas pelaksanaan ibadah, serta menata kembali ritme aktivitas malam selama Ramadan.

Selain dimensi ibadah, wacana ini juga mempertimbangkan aspek sosial dan ekonomi masyarakat Aceh. Penundaan waktu Salat Isya dinilai dapat menciptakan pola aktivitas sosial dan ekonomi yang lebih efisien, khususnya bagi pelaku usaha kecil dan menengah, tanpa mendorong aktivitas malam yang berlebihan. Dalam kerangka ini, azan Isya dipahami sebagai penanda sosial yang memiliki pengaruh signifikan terhadap perilaku keagamaan masyarakat. Oleh karena itu, pengaturan waktu azan dipandang strategis dalam membentuk pola ibadah dan aktivitas sosial yang lebih terarah.

Berbeda dengan praktik penundaan Salat Isya di lingkungan dayah yang relatif homogen dan terbatas, wacana penundaan di ruang publik memunculkan respons yang beragam. Sebagian pihak memandangnya sebagai bentuk fleksibilitas fikih yang masih berada dalam koridor waktu salat yang dibenarkan, sementara pihak lain menolaknya dengan alasan menjaga disiplin waktu ibadah serta mencegah kebingungan di tengah masyarakat. Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Kota Banda Aceh, sebagai otoritas keagamaan setempat, secara tegas menolak wacana tersebut dengan pertimbangan bahwa penerapan fleksibilitas di ruang publik yang heterogen berpotensi melemahkan disiplin umat dan mengaburkan batas-batas pelaksanaan ibadah wajib.⁴

⁴ Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Kota Banda Aceh menolak wacana pengunduran azan salat Isya hingga pukul 21.00 WIB selama bulan Ramadan dengan sejumlah pertimbangan. Secara normatif, MPU menegaskan bahwa waktu salat fardu telah ditetapkan secara jelas dalam Al-Qur'an, hadis, serta literatur fikih klasik dan kontemporer, sehingga penggeseran waktu azan demi alasan pragmatis dinilai tidak sejalan dengan prinsip kehati-hatian dalam ibadah. Secara praktis, pengunduran waktu Isya dikhawatirkan mengganggu ritme ibadah masyarakat yang telah mapan dan berpotensi berdampak pada aktivitas keesokan harinya. Dari sisi sosioreligius, jeda waktu yang terlalu panjang antara berbuka dan salat Isya dinilai berpotensi menurunkan kekhusyukan ibadah malam Ramadan. Sebagai alternatif, MPU merekomendasikan penambahan jeda azan-ikamah tanpa mengubah jadwal azan serta membuka ruang dialog melalui uji coba terbatas di beberapa masjid. Lihat: "MPU Banda Aceh Tolak Wacana Waktu Adzan Isya Selama Ramadan Diundur", Bithe.co, 19 Februari 2025, <https://www.bithe.co/news/mpu-banda-aceh-tolak-wacana-waktu-adzan-isya-selama-ramadhan-diundur/index.html>

Perbedaan pandangan ini memperlihatkan adanya ketegangan antara dimensi normatif fikih dan realitas sosial dalam praktik keberagamaan masyarakat Aceh, di mana praktik yang dinilai wajar dan membawa kemaslahatan dalam komunitas terbatas seperti dayah belum tentu dapat diterapkan secara proporsional di ruang publik yang lebih plural.

Berdasarkan konteks tersebut, praktik penundaan pelaksanaan Salat Isya pada dayah di Kota Banda Aceh dan Aceh Besar menjadi objek kajian yang relevan dan strategis. Penelitian ini difokuskan pada kajian harmonisasi antara norma fikih dan praktik penundaan Salat Isya di lingkungan dayah, dengan menelaah dasar argumentasi hukum, dimensi kemaslahatan, serta kedudukan *'urf* yang melandasinya, sekaligus menempatkan praktik dayah sebagai pembanding dalam membaca wacana penundaan Salat Isya di ruang publik guna menegaskan batas keberlakuan dan relevansi praktik tersebut dalam konteks sosial yang berbeda. Atas dasar fokus tersebut, penelitian ini disusun dalam bentuk tesis berjudul ***“Harmonisasi Fikih dan Praktik Penundaan Salat Isya pada Dayah di Kota Banda Aceh dan Aceh Besar.”***

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian pada latar belakang di atas, maka permasalahan dalam penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana bentuk dan pola praktik penundaan salat Isya yang diterapkan di dayah-dayah seputaran Banda Aceh dan Aceh Besar?

(diakses 25 April 2025). "MPU Banda Aceh Tolak Wacana Azan Isya Pukul Sembilan", Analisa Aceh, 16 Februari 2025, <https://analisaaceh.com/mpu-banda-aceh-tolak-wacana-azan-isy-pukul-sem-bilan/> (diakses 25 April 2025). "Usulan Salat Isya Pukul 21.00 WIB", The Aceh Post, 14 Februari 2025, <https://theacehpost.com/usulan-shalat-isy-pukul-21-00-wib-tgk-masrul-aidi-memberi-kenyamanan-jamaah-di-bulan-ramadhan/> (diakses 25 April 2025).

2. Bagaimana argumentasi fikih, *maṣlahah*, dan *'urf* yang menjadi dasar bagi praktik penundaan salat Isya di dayah-dayah tersebut?
3. Bagaimana kesesuaian wacana penundaan salat Isya di Kota Banda Aceh selama bulan Ramadan jika ditinjau dari perspektif fikih, *maṣlahah*, dan *sadd al-dharī'ah*?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah tersebut, penelitian ini bertujuan untuk:

1. Menggambarkan bentuk dan pola praktik penundaan salat Isya yang diterapkan di dayah-dayah seputaran Banda Aceh dan Aceh Besar.
2. Menganalisis argumentasi fikih, *maṣlahah*, dan *'urf* yang menjadi dasar bagi praktik penundaan salat Isya di dayah-dayah tersebut.
3. Menilai kesesuaian wacana penundaan salat Isya di Kota Banda Aceh selama bulan Ramadan berdasarkan perspektif fikih, *maṣlahah*, dan *sadd al-dharī'ah*.

D. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan memberikan manfaat sebagai berikut:

1. Secara teoretis, penelitian ini diharapkan dapat berkontribusi dalam pengembangan kajian fikih kontemporer, khususnya yang berkaitan dengan dinamika penentuan waktu salat serta penerapan konsep *maṣlahah*, *'urf*, dan *sadd al-dharī'ah* dalam konteks sosial masyarakat modern. Analisis yang dihasilkan memperkaya khazanah keilmuan mengenai praktik keberagamaan di Aceh, terutama terkait pola penundaan pelaksanaan salat Isya di lingkungan dayah dan relevansinya terhadap wacana penundaan salat Isya dan Tarawih di ruang publik perkotaan. Dengan demikian, penelitian ini dapat menjadi rujukan akademik bagi penelitian selanjutnya yang mengkaji relasi antara tradisi keagamaan, perubahan sosial, dan metodologi penetapan hukum Islam.

2. Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat bagi otoritas keagamaan, pengelola masjid, serta para pengambil kebijakan dalam merumuskan kebijakan penjadwalan salat Isya dan Tarawih di Kota Banda Aceh dengan mempertimbangkan aspek fikih dan kemaslahatan publik. Selain itu, temuan penelitian ini dapat menjadi bahan refleksi dan evaluasi bagi pihak dayah dalam memahami kedudukan praktik penundaan salat Isya yang selama ini dijalankan. Bagi masyarakat luas, penelitian ini diharapkan dapat membantu membangun pemahaman yang lebih proporsional, objektif, dan ilmiah mengenai praktik penundaan salat, sehingga mampu meminimalkan potensi polemik serta mendukung terciptanya keharmonisan dalam pelaksanaan ibadah di ruang publik.

E. Definisi Operasional

Untuk menghindari perbedaan penafsiran serta memperjelas batasan istilah yang digunakan dalam penelitian ini, maka beberapa konsep kunci didefinisikan secara operasional sebagai berikut:

1. Penundaan Salat Isya

Penundaan salat Isya dalam penelitian ini merujuk pada praktik pelaksanaan salat Isya yang dilakukan tidak pada awal waktu masuknya Isya, melainkan setelah berlalu sebagian waktu Isya, baik dengan tetap mengumandangkan azan pada awal waktu maupun dengan menunda azan dan salat sekaligus, selama masih berada dalam rentang waktu yang dibenarkan menurut syarak.

2. Dayah

Dayah dalam penelitian ini didefinisikan sebagai lembaga pendidikan Islam berasrama di Aceh yang menyelenggarakan pembinaan keilmuan dan kehidupan keagamaan santri secara sistematis, meliputi model tradisional/*salafiyah*, terpadu, maupun modern, termasuk lembaga yang secara administratif dikategorikan sebagai pesantren, yang berlokasi di wilayah Banda Aceh dan Aceh Besar.

3. Banda Aceh dan Aceh Besar

Yang dimaksud dengan Banda Aceh dan Aceh Besar dalam penelitian ini adalah wilayah administratif tempat berdirinya dayah-dayah yang menjadi objek penelitian, yang memiliki karakter sosial-keagamaan khas Aceh serta beririsan langsung dengan lokasi berlangsungnya wacana penundaan azan Isya, dan tidak mencakup keseluruhan wilayah secara umum.

F. Kajian Pustaka

Kajian pustaka dalam penelitian ini bertujuan untuk menelusuri penelitian-penelitian terdahulu yang relevan dengan tema penundaan waktu salat, khususnya dalam kaitannya dengan fikih, kearifan lokal (*'urf*), dan pertimbangan kemaslahatan. Penelusuran ini penting untuk memetakan posisi penelitian, melihat pola temuan yang telah ada, serta mengidentifikasi celah kajian yang belum dibahas secara memadai. Berikut beberapa penelitian terdahulu di antaranya:

1. Artikel jurnal yang ditulis oleh Muhammad Baihaqi, Rafidah Farah, dan Urfi Dwi Anggarini yang berjudul *Qowaidul Fighiyah in Determining the Schedule of the Zuhur and Asar Call to Prayer in Kediri*.⁵ Penelitian ini membahas praktik pengunduran azan salat Zuhur dan Asar di Pare, Kediri, sebagai respons terhadap aktivitas pendidikan dan ritme sosial masyarakat setempat. Penelitian ini menunjukkan bahwa penyesuaian waktu azan dapat dibenarkan secara fikih selama masih berada dalam rentang waktu salat dan didasarkan pada kaidah fikih serta pertimbangan kemaslahatan. Meskipun relevan dalam aspek adaptasi hukum Islam terhadap realitas sosial, penelitian ini berfokus pada salat siang dan konteks masyarakat agraris-edukatif, sehingga belum menyentuh persoalan penundaan salat Isya dalam lingkungan pendidikan pesantren.

⁵ Muhammad Baihaqi, Rafidah Farah, dan Urfi Dwi Anggarini, *Qowaidul Fighiyah in Determining the Schedule of the Dzuhr and Asar Call to Prayer in Kediri* (Jurnal: Muwafaqat Vol. 1 No.1 2025)

2. Artikel Jurnal yang ditulis oleh Moh. Faizur Rohman dan Agus Solikin berjudul *Analisis Hukum Islam terhadap Kearifan Lokal Penetapan Jadwal Azan: Studi Kasus Datar Putukrejo Loceret Nganjuk Jawa Timur*.⁶ Penelitian ini mengkaji penetapan jadwal azan berbasis kearifan lokal di Datar Putukrejo, Nganjuk. Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa pengaturan waktu azan oleh tokoh agama setempat bertujuan menjaga keteraturan ibadah dan meningkatkan partisipasi jamaah. Praktik tersebut dinilai sah selama tidak melampaui batas waktu syar'ī. Penelitian ini memberikan gambaran tentang legitimasi 'urf dalam pengaturan waktu ibadah, namun konteks kajiannya terbatas pada masyarakat desa dan tidak membahas implikasi praktik tersebut ketika diterapkan di ruang publik yang lebih heterogen.
3. Artikel jurnal yang ditulis oleh Akhmad Fikril Musaffa dan Elly Uzlifatul Jannah berjudul *Kajian Ushul Fiqh terhadap Praktik Pengunduran Azan di Desa Banjarejo, Kecamatan Pagelaran, Kabupaten Malang*.⁷ Penelitian ini mengkaji praktik pengunduran azan dan pelaksanaan salat Asar berjamaah di Desa Banjarejo dengan menggunakan pendekatan Ushul Fiqh. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pengunduran azan dilakukan sebagai bentuk penyesuaian terhadap aktivitas sosial masyarakat yang mayoritas bekerja pada sore hari, dengan tujuan menjaga antusiasme jamaah dalam melaksanakan salat berjamaah. Dari perspektif Ushul Fiqh, praktik tersebut dikategorikan sebagai bentuk 'urf ṣaḥīḥ dan maṣlaḥah al-mutaḥayyirah yang tidak bertentangan dengan syariat selama pelaksanaan salat masih berada dalam rentang waktu Asar yang sah. Penelitian ini relevan karena menegaskan legitimasi

⁶ Moh. Faizur Rohman dan Agus Solikin, *Analisis Hukum Islam Terhadap Kearifan Lokal Penetapan Jadwal Adzan: Studi Kasus Datar Putukrejo Loceret Nganjuk Jawa Timur* (Jurnal: Tafaquh Vol. 9 No.1 Juni 2021)

⁷ Akhmad Fikril Musaffa dan Elly Uzlifatul Jannah, *Kajian Ushul Fiqh Terhadap Praktik Pengunduran Azan di Desa Banjarejo, Kecamatan Pagelaran, Kabupaten Malang* (Jurnal: Azimuth Vol. 5 No.1 2024)

penundaan waktu ibadah berdasarkan pertimbangan kemaslahatan dan kearifan lokal. Namun demikian, fokus kajian penelitian ini terbatas pada pengunduran azan dan salat Asar dalam konteks masyarakat desa agraris, sehingga belum mengkaji praktik penundaan salat Isya serta dinamika penerapannya dalam lingkungan pendidikan pesantren yang memiliki pola aktivitas dan ritme kehidupan yang berbeda.

4. Artikel jurnal yang ditulis oleh Habib Aifan Kamil, Suci Analisa, Atina Asnassyifa, Ika Alief Affifah, dan M. Rikza Chamami berjudul *Penjadwalan Kuliah dan Sinkronisasi Waktu Shalat Fardhu dalam Mewujudkan Kedisiplinan Ibadah Mahasiswa di Universitas Islam Negeri Walisongo*.⁸ Penelitian ini mengkaji pengaruh penjadwalan kegiatan akademik terhadap pelaksanaan salat fardhu mahasiswa di lingkungan perguruan tinggi Islam. Dengan pendekatan kualitatif melalui wawancara mendalam dan observasi, penelitian ini menemukan bahwa benturan antara jadwal kuliah dan waktu salat, khususnya pada waktu Zuhur dan Asar, berimplikasi pada penurunan kedisiplinan dan kekhusyukan ibadah mahasiswa. Penelitian ini menekankan pentingnya sinkronisasi jadwal akademik dengan waktu salat sebagai upaya menjaga keseimbangan antara kewajiban akademik dan kewajiban ibadah. Meskipun relevan dalam menunjukkan dampak aktivitas pendidikan terhadap praktik pelaksanaan salat, penelitian ini lebih menitikberatkan pada aspek manajerial dan kedisiplinan institusional, serta belum mengkaji persoalan penundaan waktu salat secara normatif-fikih dengan pendekatan 'urf dan kemaslahatan, khususnya dalam konteks budaya religius dayah.

⁸ Habib Aifan Kamil, Suci Analisa, Atina Asnassyifa, Ika Alief Affifah, dan M. Rikza Chamami, *Penjadwalan Kuliah dan Sinkronisasi Waktu Shalat Fardhu dalam Mewujudkan Kedisiplinan Ibadah Mahasiswa di Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang* (Journal of Islamic Studies (IJIS) Volume 2 Nomor 1 Tahun 2026)

5. Artikel jurnal yang ditulis oleh Ansurul Alim, Amri Saputra, David Ricardo, dan Marhumah berjudul *Internalisasi Living Hadis tentang Pelaksanaan Shalat pada Waktunya dalam Kehidupan Religius Mahasiswa Pascasarjana Pendidikan Agama Islam*.⁹ Penelitian ini mengkaji bagaimana hadis tentang keutamaan melaksanakan salat pada waktunya (*afdhalul a'māl aṣ-ṣalāh fī waqtihā*) dipahami, diinternalisasi, dan dipraktikkan oleh mahasiswa Pascasarjana Pendidikan Agama Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta melalui pendekatan *Living Hadis*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa hadis tersebut tidak hanya dipahami secara normatif sebagai kewajiban ibadah, tetapi juga diinternalisasi sebagai nilai kedisiplinan, etika pengelolaan waktu, dan penyeimbang emosional dalam kehidupan akademik. Namun demikian, penelitian ini juga menemukan adanya kesenjangan antara pemahaman ideal dan praktik aktual akibat faktor struktural, seperti jadwal perkuliahan yang beririsan dengan waktu salat, serta faktor kultural berupa kecenderungan menunda ibadah. Penelitian ini relevan karena menegaskan pentingnya dukungan institusional dalam menghidupkan nilai-nilai hadis di lingkungan pendidikan tinggi. Meski demikian, fokus kajiannya lebih menekankan pada internalisasi nilai hadis dan pembentukan habitus religius mahasiswa, sehingga belum mengkaji secara spesifik legitimasi fikih terhadap praktik penundaan waktu salat dalam perspektif 'urf dan kemaslahatan, khususnya dalam konteks pendidikan dayah.
6. Artikel jurnal yang ditulis oleh Frizky Geztabela dan Marhatun Soleha berjudul *QS. An-Nisa: 103 dalam Perspektif Ushul*

⁹ Ansurul Alim, Amri Saputra, David Ricardo, dan Marhumah, *Internalisasi Living Hadis tentang Pelaksanaan Shalat pada Waktunya dalam Kehidupan Religius Mahasiswa Pascasarjana Pendidikan Agama Islam* (Takuana: Jurnal Pendidikan dan Keislaman, Volume 4 Nomor 3 Tahun 2025)

*Fiqh: Kewajiban Shalat Tepat Waktu.*¹⁰ Penelitian ini mengkaji QS. An-Nisa ayat 103 dengan pendekatan ushul fiqh normatif untuk menegaskan kedudukan kewajiban salat tepat waktu dalam hukum Islam. Melalui penelitian kepustakaan terhadap Al-Qur'an, hadis, serta literatur ushul fiqh klasik dan kontemporer, penelitian ini menyimpulkan bahwa QS. An-Nisa: 103 merupakan dalil yang bersifat *qath'i al-wurūd* dan *qath'i al-dalālah*, sehingga kewajiban salat tepat waktu memiliki kekuatan hukum yang pasti dan mengikat. Ayat tersebut memperkuat kaidah *al-amru lil wujūb* serta prinsip *al-waqtu syarthun liş-şalāh* yang menempatkan waktu sebagai syarat sah ibadah salat. Penelitian ini relevan karena memberikan landasan normatif-usuliyah yang kuat terkait kewajiban menjaga waktu salat serta implikasi hukumnya terhadap kedisiplinan dan keteraturan hidup seorang Muslim. Namun demikian, kajian ini bersifat tekstual-normatif dan belum menyinggung secara mendalam dinamika sosial serta praktik penundaan waktu salat dalam konteks institusi pendidikan, khususnya dengan mempertimbangkan faktor 'urf dan kemaslahatan dalam lingkungan dayah.

7. Artikel jurnal yang ditulis oleh Salju Puspitasari berjudul *Pengunduran Awal Waktu Salat Asar Berjamaah dalam Perspektif Fiqh Mawāqīt aş-Şalāt dan Ilmu Falak.*¹¹ Penelitian ini mengkaji praktik pengunduran awal waktu salat Asar berjamaah yang terjadi di Desa Sumberejo, Kecamatan Ngablak, Kabupaten Magelang, dengan menggunakan pendekatan penelitian lapangan dan analisis fikih mawāqīt aş-şalāt serta ilmu falak. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pengunduran waktu azan dan pelaksanaan salat Asar berjamaah

¹⁰ Frizky Geztabela dan Marhatun Soleha, *QS. An-Nisa: 103 dalam Perspektif Ushul Fiqh: Kewajiban Shalat Tepat Waktu* (JPIDS: Jurnal Pemikiran Islam dan Dinamika Sosial, Volume 1 Nomor 1 Tahun 2025)

¹¹ Salju Puspitasari, *Pengunduran Awal Waktu Salat Asar Berjamaah dalam Perspektif Fiqh Mawāqīt aş-Şalāt dan Ilmu Falak* (Al-Hakim: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Studi Syariah, Hukum, dan Filantropi, Volume 3 Nomor 1 Tahun 2021)

pada pukul 16.30 WIB didasarkan pada kesepakatan masyarakat setempat yang mayoritas berprofesi sebagai petani, dengan tujuan memperoleh kemaslahatan berupa terjaganya pelaksanaan salat berjamaah. Dari perspektif fikih, praktik tersebut dikategorikan masih berada dalam waktu *ikhtiyār* dan *jawāz*, sehingga secara hukum tetap sah. Sementara itu, analisis ilmu falak menunjukkan bahwa pelaksanaan salat Asar berjamaah tersebut masih berada dalam rentang waktu Asar yang dibenarkan secara astronomis. Penelitian ini relevan karena memperlihatkan legitimasi praktik pengunduran waktu salat berdasarkan pertimbangan kemaslahatan sosial dan analisis fikih-teknis. Namun demikian, fokus penelitian ini terbatas pada salat Asar dan konteks masyarakat pedesaan, sehingga belum mengkaji praktik penundaan waktu salat Isya serta implikasi normatif-fikihnya dalam lingkungan pendidikan pesantren yang memiliki ritme aktivitas dan struktur sosial yang berbeda.

Berdasarkan telaah terhadap penelitian-penelitian terdahulu tersebut, dapat disimpulkan bahwa praktik penundaan waktu salat telah banyak dikaji dari berbagai perspektif, baik melalui pendekatan fikih, ushul fiqh, ilmu falak, living hadis, maupun kajian sosial-keagamaan berbasis kearifan lokal (*'urf*). Secara umum, penelitian-penelitian tersebut menunjukkan bahwa penyesuaian waktu pelaksanaan salat dapat dibenarkan secara syar'i selama masih berada dalam rentang waktu yang sah dan didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan umat.

Namun demikian, mayoritas kajian masih berfokus pada penundaan salat Zuhur dan Asar dalam konteks masyarakat desa atau institusi pendidikan formal, serta lebih menitikberatkan pada aspek normatif, manajerial, atau pembiasaan religius, tanpa mengelaborasi secara komprehensif dialektika antara fikih, *'urf*, dan kemaslahatan dalam praktik penundaan waktu salat Isya. Selain itu, belum ditemukan kajian yang secara khusus mengkaji praktik penundaan waktu salat Isya dalam lingkungan dayah yang

memiliki karakteristik budaya religius, sistem pendidikan, serta ritme kehidupan santri yang khas. Oleh karena itu, penelitian ini memiliki posisi strategis untuk mengisi celah kajian tersebut dengan menganalisis praktik penundaan waktu salat Isya di dayah melalui pendekatan fikih dan ushul fiqh, dengan mempertimbangkan legitimasi *'urf* serta orientasi kemaslahatan sebagai landasan utama dalam penetapan hukum Islam yang kontekstual.

G. Kerangka Teori

Kerangka teori dalam penelitian ini disusun sebagai perangkat analitis untuk membaca, menilai, dan menguji praktik penundaan pelaksanaan salat Isya yang berlangsung di lingkungan dayah. Kerangka ini tidak diposisikan sekadar sebagai kumpulan konsep normatif, melainkan sebagai ruang dialektika antara ketentuan fikih yang bersifat normatif dengan realitas sosial-keagamaan yang hidup dan dipraktikkan secara kolektif. Dengan demikian, analisis yang dibangun tidak berhenti pada penilaian legal-formal semata, tetapi juga mempertimbangkan konteks, tujuan, serta implikasi dari praktik keagamaan tersebut dalam kehidupan dayah.

Pendekatan fikih digunakan sebagai pijakan utama untuk menentukan posisi hukum praktik penundaan salat Isya. Melalui pendekatan ini, praktik penundaan dianalisis berdasarkan ketentuan waktu salat dalam fikih Islam serta prinsip dasar ibadah *mahḍah* yang bersifat *ta'abbudī* dan *tauqīfiyyah*. Pendekatan fikih menegaskan bahwa waktu salat merupakan bagian dari syarat sah ibadah yang tidak dapat diubah secara arbitrer, namun pada saat yang sama membuka ruang analisis terhadap rentang waktu pelaksanaan salat yang secara syar'i dibenarkan. Oleh karena itu, praktik penundaan pelaksanaan salat Isya dalam penelitian ini tidak serta-merta diposisikan sebagai penyimpangan, melainkan diuji secara kritis untuk menentukan apakah ia masih berada dalam batas-batas waktu syar'i yang sah.

Pendekatan *maṣlahah* digunakan untuk menganalisis rasionalitas dan tujuan di balik praktik penundaan salat Isya di dayah, dengan memfokuskan pada kemanfaatan sebagai pertimbangan utama dalam penetapan hukum. Praktik ini bertujuan untuk menjaga keteraturan ibadah, mendukung efektivitas pendidikan, dan memastikan stabilitas kehidupan kolektif santri. Dalam konteks ini, *maṣlahah* tidak dipahami secara bebas, tetapi harus selaras dengan tujuan umum syariat (*maqāṣid al-sharī'ah*) serta prinsip dasar ibadah *mahdhah*. Oleh karena itu, kemaslahatan yang dianalisis harus bersifat nyata, kolektif, dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Pendekatan ini juga mempertimbangkan pembagian *maṣlahah* berdasarkan tingkat urgensinya, yang mencakup *maṣlahah ḍarūriyyah* untuk kebutuhan dasar yang esensial bagi kelangsungan hidup dan keselamatan dunia-akhirat, *maṣlahah ḥājiyyah* yang bertujuan menghilangkan kesempitan tanpa merusak tatanan sosial, serta *maṣlahah taḥsīniyyah* yang berfokus pada penyempurnaan moral, etika, dan tatanan sosial. Dalam konteks penundaan salat Isya, analisis *maṣlahah* diarahkan untuk menilai apakah praktik ini mendukung kemudahan pendidikan atau penguatan ketertiban sosial, dengan tetap memastikan kesesuaiannya dengan prinsip syariat yang bersifat *tauqīfiyyah* dan *ta'abbudī*.

Pendekatan *'urf* digunakan untuk membaca praktik penundaan salat Isya sebagai kebiasaan yang hidup, mengakar, dan dilegitimasi secara sosial dalam komunitas dayah. Dalam konteks ini, *'urf* dipahami sebagai kebiasaan khusus (*'urf khāṣṣ*) yang terbentuk dari dinamika kehidupan religius dan sistem pendidikan dayah. Melalui pendekatan ini, praktik penundaan tidak hanya dinilai dari aspek keberlangsungannya, tetapi juga diuji kesesuaiannya dengan ketentuan syariat untuk menentukan apakah ia dapat dikategorikan sebagai *'urf ṣaḥīḥ* yang mendukung pelaksanaan ibadah atau justru berpotensi mengaburkan batas-batas normatifnya.

Sebagai pengimbang terhadap pendekatan *maṣlahah* dan *'urf*, prinsip *sadd al-dharī'ah* digunakan untuk mengantisipasi kemungkinan dampak jangka panjang dari praktik penundaan salat Isya. Pendekatan ini berfungsi sebagai instrumen preventif untuk menilai potensi mafsadah yang dapat muncul apabila praktik yang lahir dalam konteks komunitas dayah direplikasi secara tidak proporsional di ruang publik yang lebih heterogen. Melalui pendekatan ini, penelitian tidak hanya menilai keabsahan praktik dalam konteks internal dayah, tetapi juga mempertimbangkan risiko generalisasi, seperti melemahnya disiplin waktu salat atau terjadinya kesalahpahaman normatif di kalangan masyarakat luas.

Keseluruhan pendekatan tersebut disatukan dalam konsep harmonisasi fikih dan praktik keagamaan. Harmonisasi dalam penelitian ini tidak dimaksudkan untuk mengubah, melonggarkan, atau menegosiasikan norma fikih—khususnya yang berkaitan dengan ibadah *maḥḍah* seperti waktu salat—melainkan untuk menilai kesesuaian antara praktik sosial-keagamaan dan ketentuan fikih yang bersifat normatif. Suatu praktik dinilai harmonis apabila secara syar'i tidak bermasalah dan secara empiris dapat diterima serta dijalankan dalam kehidupan sosial-keagamaan masyarakat. Penilaian tersebut dilakukan melalui mekanisme metodologis yang sah dalam khazanah hukum Islam dengan indikator: tidak bertentangan dengan prinsip *tauqīfiyyah* dalam ibadah *maḥḍah*; masih berada dalam batas waktu pelaksanaan salat yang dibenarkan secara syar'i; didasarkan pada *'urf ṣaḥīḥ* dan pertimbangan *maṣlahah* yang nyata; serta dibatasi oleh prinsip *sadd al-dharī'ah* guna mencegah munculnya dampak negatif yang lebih luas. Dengan kerangka ini, penelitian diarahkan untuk menilai praktik penundaan salat Isya secara proporsional dan argumentatif tanpa mengaburkan batas antara norma ibadah dan ruang adaptasi sosialnya.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan karakter kajian lapangan (*field research*) yang dipadukan dengan kajian pustaka (*library research*). Kajian lapangan digunakan karena penelitian ini menelaah fenomena nyata berupa praktik penundaan Salat Isya yang berlangsung di dayah-dayah di Banda Aceh dan Aceh Besar. Pada saat yang sama, penelitian ini juga merupakan kajian pustaka karena analisis terhadap praktik tersebut membutuhkan rujukan mendalam dari literatur-literatur fikih klasik maupun kontemporer. Dengan menggabungkan dua bentuk penelitian ini, penelitian mampu memotret realitas empiris sekaligus menimbanginya dalam kerangka teoretis yang kuat.

2. Sifat Penelitian

Penelitian ini bersifat deskriptif-analitis. Pada sisi deskriptif, penelitian ini menggambarkan secara faktual praktik pelaksanaan salat Isya di lingkungan dayah, meliputi waktu pelaksanaan, alur kegiatan malam santri, latar belakang kebijakan penundaan, serta pola penerapannya pada masing-masing dayah. Deskripsi ini disusun untuk menghadirkan gambaran empiris yang objektif dan kontekstual mengenai realitas keagamaan yang berlangsung, sehingga fenomena yang diteliti dapat dipahami secara utuh sebagaimana adanya.

Sementara itu, sisi analitis digunakan untuk mengkaji temuan lapangan melalui perspektif fikih dan *'urf* guna menentukan kedudukan hukum praktik penundaan salat Isya. Data empiris dianalisis secara sistematis dan berbasis dalil untuk menilai kesesuaiannya dengan ketentuan syar'i serta menjelaskan relasi antara norma fikih dan dinamika sosial-keagamaan di lingkungan dayah. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya memotret fenomena, tetapi juga menghasilkan penilaian hukum yang argumentatif dan kontekstual.

3. Pendekatan

Penelitian ini menggunakan beberapa pendekatan ilmiah yang saling melengkapi, baik dari sisi normatif-teoretis maupun empiris-sosiologis, agar analisis terhadap praktik penundaan Salat

Isya di dayah-dayah serta perbandingannya dengan kondisi masyarakat Kota Banda Aceh dan Aceh Besar dapat dilakukan secara komprehensif, sistematis, dan dapat dipertanggungjawabkan secara akademik.

Pendekatan normatif dalam penelitian ini secara khusus dimaknai sebagai pendekatan terhadap norma atau aturan fikih. Pendekatan ini digunakan untuk mengkaji ketentuan-ketentuan fikih yang berkaitan dengan waktu Salat Isya, batas awal dan akhir pelaksanaannya, keutamaan menyegerakan atau kebolehan menunda salat, serta ruang penyesuaian waktu yang dibenarkan oleh syariat. Analisis normatif dilakukan dengan merujuk pada sumber-sumber hukum Islam, meliputi Al-Qur'an, hadis, ijmak, dan pendapat para ulama, terutama dalam Mazhab Syafi'i yang menjadi rujukan mayoritas masyarakat Aceh. Dengan pendekatan ini, penelitian menempatkan praktik penundaan Salat Isya dalam kerangka hukum fikih yang jelas dan terukur, bukan semata-mata dalam bingkai kebiasaan sosial.

Pendekatan empiris digunakan untuk menggali dan memahami realitas faktual praktik penundaan Salat Isya sebagaimana berlangsung di lapangan. Data empiris diperoleh melalui observasi langsung dan wawancara mendalam, guna mengetahui pola pelaksanaan Salat Isya di dayah, latar belakang kebijakan penundaan, pertimbangan pedagogis dan sosial yang melandasinya, serta persepsi para pelaku dan pengelola lembaga keagamaan terhadap praktik tersebut. Pendekatan ini memungkinkan penelitian menangkap praktik keagamaan sebagaimana adanya, bukan semata-mata sebagaimana yang seharusnya menurut teks normatif.

Selanjutnya, pendekatan sosio-keagamaan digunakan untuk membaca praktik penundaan Salat Isya dalam konteks karakter sosial dan budaya masyarakat Aceh. Pendekatan ini membantu menjelaskan perbedaan penerimaan antara lingkungan dayah yang relatif homogen, tertutup, dan disiplin dengan masyarakat kota yang lebih heterogen dan dinamis, sehingga suatu praktik yang

dinilai tepat dan maslahat dalam konteks dayah belum tentu dapat diterapkan secara proporsional di ruang publik.

Terakhir, pendekatan *uṣūl fiqh* digunakan sebagai kerangka integratif yang menghubungkan temuan normatif dan empiris. Pendekatan ini memanfaatkan kaidah-kaidah seperti *maṣlaḥah mursalah*, *'urf*, serta *sadd al-dharī'ah* untuk menilai praktik penundaan Salat Isya secara lebih menyeluruh. Dengan pendekatan *uṣūl fiqh*, penelitian ini tidak hanya berhenti pada penilaian tekstual terhadap dalil-dalil fikih, tetapi juga mempertimbangkan tujuan hukum (*maqāṣid al-sharī'ah*) dan dampak sosial dari praktik keagamaan dalam berbagai konteks.

4. Lokasi Penelitian

Lokasi penelitian ini difokuskan pada dayah-dayah yang berada di Kota Banda Aceh dan Aceh Besar. Pemilihan dayah sebagai satu-satunya lokasi penelitian didasarkan pada fakta bahwa praktik penundaan pelaksanaan Salat Isya telah berlangsung secara mapan dan relatif konsisten di lingkungan dayah sebagai bagian dari sistem pendidikan dan pengaturan ritme kehidupan santri. Dayah dipandang sebagai ruang sosial-keagamaan yang memiliki struktur internal, disiplin waktu, serta otoritas keilmuan yang memungkinkan praktik keagamaan tertentu diterapkan dan diterima secara berkelanjutan.

Dengan memusatkan lokasi penelitian pada dayah-dayah, penelitian ini diarahkan untuk memperoleh pemahaman yang mendalam (*in-depth understanding*) mengenai pola pelaksanaan penundaan Salat Isya, latar belakang pedagogis dan normatif yang melandasinya, serta cara praktik tersebut dipahami dan dijustifikasi oleh para pengelola dan pimpinan dayah. Pembatasan lokasi ini juga dimaksudkan untuk menjaga fokus penelitian agar analisis dapat dilakukan secara lebih tajam, kontekstual, dan sesuai dengan tujuan penelitian, yaitu mengkaji harmonisasi antara norma fikih dan praktik penundaan Salat Isya dalam lingkungan pendidikan keagamaan.

5. Sumber data dan Informan Penelitian

Sumber data dalam penelitian ini terdiri atas data primer, data sekunder, dan data tersier. Data primer diperoleh dari para informan yang dipilih secara *purposive sampling*, yaitu pihak-pihak yang dinilai memiliki pengetahuan, pengalaman, serta keterlibatan langsung dengan praktik penundaan pelaksanaan Salat Isya, baik di lingkungan dayah maupun dalam kehidupan sosial masyarakat. Pengumpulan data primer dilakukan melalui wawancara mendalam dan penyebaran kuesioner secara daring menggunakan Google Form. Wawancara mendalam dilakukan terhadap pimpinan dan pengelola dayah yang memiliki peran struktural dalam pengaturan pelaksanaan ibadah. Sementara itu, kuesioner daring digunakan untuk menghimpun data dari guru-guru dayah serta jamaah atau masyarakat umum yang tidak diwawancarai secara langsung.

Data sekunder bersumber dari berbagai literatur ilmiah dan dokumen yang relevan dengan fokus penelitian. Literatur tersebut meliputi kitab-kitab fikih, seperti *Tuhfah al-Muhtāj*, *Nihāyah al-Muhtāj*, dan *al-Majmū'*; kitab-kitab *uṣūl al-fiqh*, seperti *al-Muwāfaqāt*, *al-Furūq*, dan *I'lām al-Muwaqqi'in*; serta artikel jurnal ilmiah dan karya akademik lainnya yang membahas persoalan waktu salat, fleksibilitas pelaksanaan ibadah, dan peran *'urf* dalam praktik keagamaan. Adapun data tersier berupa ensiklopedia, kamus istilah fikih, dan buku-buku metodologi penelitian digunakan untuk memperkuat kerangka konseptual serta memberikan kejelasan terhadap istilah-istilah kunci yang digunakan dalam penelitian ini.

Adapun informan dalam penelitian ini terdiri atas dua kelompok, yaitu informan dari kalangan dayah dan informan masyarakat, yang bertujuan memperoleh gambaran komprehensif mengenai praktik penundaan pelaksanaan salat Isya dari perspektif institusional keagamaan dan sosial masyarakat. Seluruh informan berasal dari wilayah Kota Banda Aceh dan Kabupaten Aceh Besar.

Untuk memudahkan penyajian dan penelusuran data wawancara, informan dayah diberi kode Informan 1 sampai dengan Informan 14, sedangkan informan masyarakat diberi kode IM.

a) Informan Dayah

Informan dayah dipilih secara selektif dengan mempertimbangkan posisi struktural, keterlibatan langsung dalam pengaturan pelaksanaan ibadah, serta pengalaman keagamaan di lingkungan dayah. Informan dayah dalam penelitian ini terbagi ke dalam dua kategori, yaitu pimpinan dan pengelola dayah yang diwawancarai secara langsung, serta guru dayah yang berpartisipasi melalui kuesioner daring (Google Form).

Informan dayah yang diwawancarai secara langsung merupakan pimpinan dan pengelola dayah yang memiliki kewenangan dalam pengambilan kebijakan serta pengaturan pelaksanaan ibadah di lingkungan dayah. Wawancara dilakukan untuk memperoleh data yang mendalam mengenai pola pelaksanaan Salat Isya, alasan penundaan, serta pertimbangan normatif dan pedagogis yang melandasinya. Informan tersebut adalah:

1. Informan 1: Fazlur Ridha, Wakil Bidang Kesantrian Dayah Ruhul Islam Anak Bangsa.
2. Informan 2: Jihad Ash-Shiddieqy, Pengasuh Asrama Santriwan Dayah Samudera Pasai Madani.
3. Informan 3: Mahfudz, Wakil Pimpinan Dayah Baitussabri Lam Ateuk.
4. Informan 4: Al-Muhajirun Mi`raji, Kepala Sekolah Diniyah Formal Tingkat Aliyah Dayah Markaz Al-Ishlah Al-Aziziyah.
5. Informan 5: Hasbi Albayuni, Pimpinan Dayah Thalibul Huda.
6. Informan 6: Luqmanul Hidayat, Pimpinan Dayah Modern Darul Ulum YPUI.
7. Informan 7: Muhammad Hatta, Pimpinan Dayah Madani Al-Aziziyah.

8. Informan 8: Muakhir Zakaria, Sekretaris Dayah Darul Ihsan.
9. Informan 9: Muttaqin Anas, Wakil Pimpinan Bidang Ubudiyah dan Tahfidz Dayah Insan Qurani.
10. Informan 10: Arifin Ramli, Wakil Pimpinan Pesantren Modern Babun Najah.
11. Informan 11: Masrul Aidi, Pimpinan Dayah Babul Maghfirah.

Selain itu, guru dayah dilibatkan sebagai informan untuk memperoleh perspektif praktis dari pelaksana kegiatan keagamaan sehari-hari di lingkungan dayah. Informan pada kategori ini tidak diwawancarai secara langsung, melainkan berpartisipasi melalui pengisian kuesioner daring (Google Form). Guru dayah yang terlibat sebagai informan adalah:

12. Informan 12: Baihaki, Guru Dayah Mahyal Ulum Al-Aziziah.
13. Informan 13: Dzulqadri Ahmad, Guru Dayah Ulee Titi.
14. Informan 14: Abdul Wahab, Guru Dayah Al-Muhajirin Tgk Chik Di Ujeun.

b) Informan Masyarakat

Informan masyarakat dilibatkan sebagai data pendukung untuk memperoleh gambaran mengenai persepsi sosial dan respons masyarakat terhadap praktik penundaan pelaksanaan Salat Isya. Informan dari kategori jamaah atau masyarakat umum berpartisipasi melalui pengisian kuesioner daring (Google Form) untuk menyampaikan pandangan serta pengalaman langsung terkait pelaksanaan Salat Isya. Informan tersebut adalah:

1. IM-1: Laila, masyarakat umum berprofesi sebagai wiraswasta di Kota Banda Aceh.
2. IM-2: Annaya Nur Bismi, masyarakat umum berprofesi sebagai guru di Kota Banda Aceh.
3. IM-3: Nur Hanifah, masyarakat umum berprofesi sebagai ibu rumah tangga di Kabupaten Aceh Besar.

4. IM-4: Anestasia, masyarakat umum berprofesi sebagai ibu rumah tangga di Kabupaten Aceh Besar.
5. IM-5: Nina, masyarakat umum berprofesi sebagai ibu rumah tangga di Kabupaten Aceh Besar.

Dengan demikian, data yang diperoleh dalam penelitian ini diharapkan dapat memberikan gambaran yang menyeluruh mengenai praktik kelembagaan di lingkungan dayah, pertimbangan fikih yang melandasinya, serta persepsi dan respons masyarakat terhadap praktik penundaan pelaksanaan Salat Isya di Kota Banda Aceh dan Kabupaten Aceh Besar.

6. Teknik pengumpulan data

Pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan melalui dua teknik utama yang saling melengkapi, yaitu wawancara mendalam dan observasi langsung. Wawancara dilakukan secara semi-terstruktur agar peneliti dapat menggali alasan, pengalaman, dan pandangan para narasumber secara fleksibel, sehingga makna-makna yang melatarbelakangi kebijakan atau kebiasaan penundaan Salat Isya di dayah dapat terungkap secara lebih komprehensif.

Observasi langsung dilakukan untuk mengamati suasana, ritme kegiatan, serta pelaksanaan Salat Isya di lingkungan dayah, baik yang dilaksanakan pada awal waktu maupun yang ditunda. Melalui observasi, peneliti memperoleh data faktual mengenai waktu pelaksanaan, pola kegiatan sebelum salat, serta keteraturan jamaah yang mungkin tidak sepenuhnya tergambar melalui wawancara.

Kedua teknik tersebut dipadukan melalui proses triangulasi metode, sehingga data yang diperoleh tidak hanya bersifat naratif, tetapi juga terverifikasi secara empiris. Dengan demikian, hasil penelitian memiliki tingkat kredibilitas dan akurasi yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

7. Teknik analisis data

Analisis data dalam penelitian ini menggunakan model analisis kualitatif interaktif yang meliputi tiga tahap utama, yaitu reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan. Pada tahap

reduksi data, peneliti menyaring dan mengelompokkan data hasil wawancara, observasi, dan kuesioner ke dalam tema-tema analitis yang relevan dengan fokus penelitian. Proses ini dilakukan dengan mengode data berdasarkan aspek-aspek utama kajian, yaitu penundaan Salat Isya dalam perspektif fikih, *maṣlahah*, *'urf*, dan *sadd al-dharī'ah*, sehingga data yang terkumpul terfokus pada isu-isu substantif yang berkaitan langsung dengan tujuan penelitian.

Tahap penyajian data dilakukan dengan menyusun temuan penelitian secara sistematis dalam bentuk narasi analitis, kutipan wawancara terpilih, serta deskripsi lapangan yang disajikan sesuai dengan masing-masing perspektif kajian. Penyajian data ini diarahkan untuk menampilkan pola praktik penundaan Salat Isya, argumentasi normatif yang digunakan oleh pengelola dayah, serta pertimbangan sosial dan kemaslahatan yang melatarbelakanginya, sehingga keterkaitan antara data empiris dan kerangka teoretis dapat dibaca secara jelas.

Selanjutnya, pada tahap penarikan kesimpulan, peneliti melakukan penafsiran dan sintesis data dengan mengaitkan temuan lapangan pada norma dan kaidah fikih, konsep *maṣlahah*, kedudukan *'urf*, serta prinsip *sadd al-dharī'ah*. Kesimpulan ditarik secara bertahap dan reflektif untuk menilai kedudukan hukum praktik penundaan Salat Isya di lingkungan dayah, sekaligus menjelaskan batas keberlakuan dan relevansinya dalam konteks sosial yang berbeda. Dengan tahapan analisis ini, penelitian diharapkan mampu menghasilkan kesimpulan yang utuh, argumentatif, dan dapat dipertanggungjawabkan secara akademik.

8. Jadwal Penelitian

Jadwal penelitian disusun selama enam bulan, meliputi tahap persiapan, pengumpulan data, analisis, dan penulisan laporan. Bulan pertama difokuskan pada penyusunan proposal dan perizinan penelitian. Bulan kedua dan ketiga digunakan untuk pengumpulan data lapangan. Bulan keempat dialokasikan untuk transkripsi wawancara dan klasifikasi data. Bulan kelima difokuskan pada

analisis data dan penyusunan kerangka pembahasan. Bulan keenam digunakan untuk penulisan akhir tesis dan revisi.

I. Sistematika Pembahasan

Untuk memberikan gambaran yang komprehensif dan sistematis mengenai keseluruhan penelitian, tesis ini disusun ke dalam lima bab, dengan uraian sebagai berikut;

Bab pertama berisi pengantar umum penelitian yang menguraikan latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, dan manfaat penelitian. Bab ini juga memaparkan definisi operasional untuk memperjelas batasan konsep, dilanjutkan dengan kajian pustaka (penelitian terdahulu) serta kerangka teori sebagai pijakan analisis. Pada bagian akhir, menjelaskan metode penelitian yang digunakan dan ditutup dengan sistematika pembahasan untuk memudahkan pembacaan keseluruhan tesis.

Bab kedua menyajikan kajian teoretis sebagai landasan konseptual penelitian. Bab ini menguraikan prinsip-prinsip waktu salat serta pendekatan hukum Islam yang relevan, termasuk perspektif fikih, *'urf*, *maṣlahah*, dan *sadd al-dharā'i'*, yang digunakan untuk mendukung analisis terhadap praktik penundaan salat Isya.

Bab ketiga memaparkan temuan penelitian yang diperoleh melalui penelitian lapangan. Pembahasan diawali dengan gambaran umum lokasi dan konteks penelitian di wilayah Kota Banda Aceh dan Kabupaten Aceh Besar. Selanjutnya, bab ini menguraikan pola pelaksanaan Salat Isya di lingkungan dayah, baik dengan penundaan waktu maupun tanpa penundaan waktu, beserta latar belakang kebijakan yang melatarbelakanginya. Bab ini juga menyajikan respons pimpinan dan sivitas dayah serta masyarakat terhadap wacana penundaan Salat Isya di ruang publik selama bulan Ramadan.

Bab keempat memuat analisis terhadap praktik penundaan pelaksanaan Salat Isya di dayah-dayah yang berada di wilayah Kota Banda Aceh dan Kabupaten Aceh Besar berdasarkan temuan penelitian pada Bab III. Pembahasan diawali dengan sintesis hasil

penelitian, kemudian dilanjutkan dengan analisis normatif dalam perspektif fikih dan *uṣūl al-fiqh*, yang mencakup pendekatan fikih, konsep *maṣlahah*, *urf*, dan *sadd al-dharī'ah*. Pada bagian akhir, bab ini mengkaji relevansi praktik penundaan Salat Isya di lingkungan dayah terhadap wacana penundaan pelaksanaan Salat Isya selama bulan Ramadan di ruang publik.

Bab kelima merupakan Penutup yang memuat kesimpulan sebagai rangkuman utama dari seluruh hasil penelitian dan analisis yang telah dilakukan, serta saran-saran yang ditujukan kepada pihak-pihak terkait dan untuk penelitian selanjutnya.



BAB II

WAKTU SALAT ISYA DAN PENDEKATAN HUKUM ISLAM

A. Waktu Salat Isya dalam Perspektif Fikih

Waktu salat merupakan unsur fundamental dalam fikih ibadah karena menjadi penentu sah tidaknya pelaksanaan salat. Dalam perspektif hukum Islam, waktu bukan sekadar penanda kronologis, tetapi termasuk *ḥukm waḍ'ī* yang mengikat dan menentukan keabsahan ibadah.¹² Oleh sebab itu, pembahasan mengenai waktu salat menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam kajian fikih, sebagaimana tampak dalam literatur fikih klasik yang secara konsisten membahas waktu-waktu salat secara khusus. Dengan demikian, pembahasan mengenai waktu Salat Isya harus dipahami dalam kerangka konseptual umum waktu salat dalam fikih Islam dan didasarkan pada definisi normatif yang berkembang dalam tradisi keilmuan fikih.

1. Konseptualisasi dan Dasar Normatif Waktu Salat Isya

a. Pengertian Waktu Salat Isya

Istilah waktu salat (*awqāt al-ṣalāt*) merupakan frasa majemuk (*idhāfi*) yang menunjuk pada rentang waktu tertentu yang telah ditetapkan secara khusus untuk pelaksanaan salat. Oleh karena itu, pemahaman yang komprehensif terhadap konsep waktu salat mensyaratkan penjelasan terlebih dahulu mengenai makna “waktu” itu sendiri, sekaligus bagaimana waktu tersebut dipahami dan ditetapkan dalam konteks masing-masing salat fardu, termasuk Salat Isya yang memiliki karakteristik waktu pelaksanaan pada awal kegelapan malam hingga batas akhir tertentu yang ditetapkan oleh syariat.

Secara etimologis, waktu berarti ukuran atau batas masa yang ditentukan bagi suatu aktivitas (*tawqīt*), dengan bentuk jamak

¹² *Ḥukm waḍ'ī* adalah ketetapan Allah yang menjadikan sesuatu sebagai sebab, syarat, penghalang, ukuran sah atau batalnya suatu perbuatan, serta sebagai bentuk ketentuan *'azīmah* atau *rukḥṣah*. Lihat: Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), Jilid. I, hlm. 40

awqāt. Istilah *al-mīqāt* menunjuk pada waktu yang ditentukan secara khusus, dengan jamak *mawāqīt*. Dalam penggunaannya, istilah ini dapat mencakup dimensi temporal maupun spasial, seperti pada *mawāqīt al-hajj* yang merujuk pada batas tempat miqat. Ungkapan *waqqata Allāhu al-ṣalāh* menunjukkan bahwa Allah menetapkan salat dengan batas waktu tertentu, sehingga lahir istilah *muwāqqat* atau *mauqūt* bagi sesuatu yang dibatasi waktu.¹³ Adapun istilah zaman memiliki cakupan makna yang lebih luas, meliputi seluruh satuan waktu, baik singkat maupun panjang; setiap waktu merupakan bagian dari zaman, tetapi tidak setiap zaman dapat disebut sebagai waktu dalam pengertian hukum syariat.¹⁴

Sedangkan waktu secara terminologi, Mayoritas *uṣūliyyūn* mendefinisikan waktu sebagai:

بأنه الزمن المقدر لأداء العبادة شرعا

“Masa yang telah ditentukan oleh syariat untuk melaksanakan suatu ibadah.”¹⁵

Senada dengan itu, Al-Syinqīṭī¹⁶ dan diikuti oleh Wahbah al-Zuhaylī menambahkan;

بأنه الزمان الذي قدره الشارع للعبادة موسعًا كان - كزمن الصلوات الخمس والوتر والفجر والعيدين والضحى - أو مضيقًا - كزمن صوم رمضان وأيام البيض

¹³ Aḥmad ibn ‘Alī al-Fayūmī, *al-Miṣbāh al-Munīr fī Gharīb al-Syarḥ al-Kabīr* (Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, t.t). Jilid. II, hlm. 667

¹⁴ Syihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994) Jilid. II, hlm. 10. Lihat juga: Wizārat Auqāf wa al-Syuūn al-Islāmīyah, *al-Mawsū‘ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah* (Kuwait: Wizārat Auqāf wa al-Syuūn al-Islāmīyah, 1993), Jilid, XXIV, hlm. 6

¹⁵ Maḥmūd ‘Abd al-Raḥmān ‘Abd al-Mun‘im, *Mu‘jam al-Muṣṭalaḥāt wa al-Alfāz al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dār al-Faḍīlah, 1999), Jilid. II, hlm. 504

¹⁶ ‘Abdullāh ibn Ibrāhīm al-‘Alawī al-Syinqīṭī (w. 1235 H/1820 M) merupakan seorang fakih bermazhab Mālikī dari kalangan ulama Syinqīṭ (Mauritania). Ia menempuh perjalanan intelektual selama kurang lebih empat puluh tahun dalam rangka menuntut ilmu, meliputi wilayah pedalaman Sahara dan sejumlah pusat keilmuan Islam, serta pernah bermukim di Fās (Maroko). Ia dikenal sebagai salah satu ulama produktif yang menghasilkan sejumlah karya penting, terutama *Nashr al-Bunūd*, sebuah syarah atas nazam *Marāqī al-Su‘ūd* dalam disiplin *uṣūl al-fiqh*.

“Waktu yang ditetapkan oleh syariat sebagai ketentuan pelaksanaan ibadah, baik yang bersifat longgar (*muwassa‘*), seperti waktu salat lima waktu, salat witir, salat fajar (*Subuh*), salat dua hari raya, dan salat Duha, maupun yang bersifat sempit (*mudayyaq*), seperti waktu pelaksanaan puasa Ramadan dan puasa pada *ayyām al-bīd* (setiap tanggal 13, 14, dan 15 dalam bulan-bulan Hijriah).”¹⁷

Berdasarkan dua definisi tersebut, dapat dipahami bahwa waktu dalam terminologi *uṣūl al-fiqh* adalah masa yang secara khusus ditetapkan oleh syariat sebagai prasyarat pelaksanaan ibadah. Mayoritas *uṣūliyyūn* menekankan aspek penetapan syar‘i sebagai unsur utama, sementara al-Syinqīṭī dan Wahbah al-Zuhaylī memperluasnya dengan klasifikasi waktu berdasarkan keluasan rentangnya, yaitu waktu yang bersifat longgar (*muwassa‘*) dan sempit (*mudayyaq*). Hal ini menunjukkan bahwa waktu tidak hanya berfungsi sebagai batas kronologis, tetapi juga sebagai instrumen normatif yang berpengaruh langsung terhadap tata cara pelaksanaan dan keabsahan ibadah.

Sementara itu, kata *salat* secara etimologis bermakna doa, dan oleh sebagian ulama juga dipahami sebagai doa untuk kebaikan.¹⁸ Adapun secara terminologis, para ulama mengemukakan definisi salat dengan redaksi yang beragam, meskipun secara substansial merujuk pada pengertian yang sama; 1) Jumhur ulama mendefinisikan salat sebagai:.

أقوال وأفعال مفتوحة بالتكبير مختتمة بالتسليم مع النية بشرائط مخصوصة

¹⁷ Abdullāh ibn Ibrāhīm al-‘Alawī al-Syinqīṭī, *Nasyr al-Bunūd ‘alā Marāqī al-Su‘ūd* (Maroko: Maṭba‘at Faḍālah, t. th), Jilid I, hlm. 52, Lihat juga: Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), Jilid. I, hlm. 56

¹⁸ Maḥmūd ‘Abd al-Raḥmān ‘Abd al-Mun‘im, *Mu‘jam al-Muṣṭalahāt* ..., Jilid. II, hlm. 376

“*ibadah yang terdiri atas ucapan dan perbuatan tertentu, dimulai dengan takbir dan diakhiri dengan salam, dengan disertai niat serta memenuhi syarat-syarat khusus.*”¹⁹

2) Al-Jurjānī merumuskan definisi salat dengan penekanan pada struktur dan keterikatan waktunya, yaitu:

عبارة عن أركان مخصوصة، وأذكار معلومة، بشرائط محصورة في أوقات مقدرة

“*Ibadah yang memiliki rukun dan bacaan tertentu, dengan syarat-syarat khusus serta waktu pelaksanaan yang telah ditetapkan.*”²⁰

3) Ḥasan bin Aḥmad bin Muḥammad bin Sālim al-Kāf mendefinisikan salat secara lebih ringkas dan fleksibel sebagai berikut:

أقوال وأفعال مفتوحة بالتكبير، ومختتمة بالتسليم غالباً

“*Ibadah yang terdiri atas ucapan dan perbuatan tertentu, dimulai dengan takbir dan diakhiri dengan salam pada umumnya*”²¹

Perbedaan redaksi definisi tersebut mencerminkan variasi penekanan perspektif para ulama. Juhur ulama menampilkan rumusan normatif yang bersifat aplikatif, al-Jurjānī menegaskan sifat *tauqīfī* salat serta keterikatannya dengan waktu pelaksanaan, sedangkan al-Kāf melalui penggunaan kata *ghāliban* (umumnya) menekankan fleksibilitas pelaksanaan salat. Redaksi terakhir ini menunjukkan bahwa unsur ucapan dan perbuatan tidak selalu hadir secara lengkap dalam setiap kondisi, sehingga mampu mengakomodasi pelaksanaan salat dalam berbagai keadaan keterbatasan fisik mukalaf. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa salat merupakan ibadah ritual yang ditetapkan oleh syariat

¹⁹ Wizārat Auqāf wa al-Syuūn al-Islāmiyah, *al-Mawsū‘ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah ...*, Jilid, XXVII, hlm. 51, Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Ṣalāh* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2021), hlm. 14. Lihat juga: Wahbah al-Zuhaylī, *Mausū‘ah al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qaḍāyā al-Mu‘āṣarah* (Damaskus: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2010), Jilid. I, hlm. 559

²⁰ ‘Alī ibn Muḥammad al-Syarīf al-Jurjānī, *al-Ta‘rīfāt ...*, hlm. 134

²¹ Ḥasan bin Aḥmad bin Muḥammad bin Sālim al-Kāf, *Al-Taqrīrāt al-Sadīdah fī al-Masā‘il al-Mufīdah*, Qism al-‘Ibādāt (Yaman: Dār al-Mirāṭh al-Nubuwwah, 2003), hlm. 179

dan dilaksanakan dengan unsur-unsur tertentu, meliputi ucapan, perbuatan, niat, syarat, serta keterikatan waktu.

Adapun dalam konteks penamaan Salat Isya, istilah *al-‘Isyā’* secara kebahasaan menunjukkan awal waktu kegelapan malam. Rentang waktu ini dimulai sejak terbenamnya matahari (Magrib) hingga masuknya kegelapan malam yang sempurna (*al-‘atamah*). Oleh karena itu, salat yang dilaksanakan pada rentang waktu tersebut dinamakan Salat Isya, karena keterikatannya yang langsung dengan kondisi temporal malam hari yang telah memasuki fase kegelapan.²²

Berdasarkan uraian tersebut, dapat ditegaskan bahwa waktu Salat Isya merupakan rentang masa yang secara tegas ditetapkan oleh syariat untuk pelaksanaannya. Waktu dalam perspektif hukum Islam adalah hasil dari proses *al-tawqīt*, yakni penentuan dan pembatasan hukum terhadap suatu ibadah. Sebagaimana dijelaskan al-Qarāfī, suatu masa disebut waktu karena ditetapkan untuk pelaksanaan perbuatan tertentu.²³ Penegasan tersebut juga ditemukan dalam al-Mawsū‘ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah yang menyatakan bahwa waktu-waktu salat adalah rentang masa yang ditetapkan oleh syariat untuk melaksanakan salat secara *adā’*.²⁴

²² Wizārat Auqāf wa al-Syuūn al-Islāmiyah, *al-Mawsū‘ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah ...*, Jilid, XXVII, hlm. ٣٤٤

²³ Syihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994) Jilid. II, hlm. 10

²⁴ Al-Syinqīfī menjelaskan bahwa konsep *adā’* dan *qaḍā’* hanya berlaku pada ibadah yang waktu pelaksanaannya ditetapkan secara tegas oleh syariat. Kewajiban yang tidak memiliki batasan waktu tertentu, seperti nazar yang tidak ditentukan waktunya dan ibadah sunah mutlak, tidak dapat diklasifikasikan sebagai *adā’* maupun *qaḍā’*, meskipun pelaksanaannya dituntut secara segera (*al-fawr*). Demikian pula kewajiban yang bersifat berkelanjutan dan tidak terikat pada waktu tertentu, seperti iman kepada Allah SWT, amar ma‘ruf, dan nahi mungkar, tidak termasuk dalam pembahasan waktu dalam pengertian teknis uṣūl al-fiqh. Hal ini menunjukkan bahwa konsep waktu dalam uṣūl al-fiqh bersifat khusus dan fungsional, bukan bersifat umum bagi seluruh bentuk taklīf. Dalam kerangka tersebut, al-Syinqīfī membagi waktu syarak menjadi dua kategori, yaitu waktu asli (*al-waqt al-aṣlī*), yakni waktu pokok yang sejak awal ditetapkan sebagai kerangka normal pelaksanaan ibadah, dan waktu turunan (*al-waqt al-tabi‘ī*), yaitu waktu yang muncul sebagai konsekuensi adanya keringanan syarak (*rukhsah*). Contohnya adalah praktik penggabungan salat (*jam’*), di mana pada

b. Landasan Normatif Waktu Salat Isya

Penetapan waktu-waktu salat fardu, termasuk Salat Isya, memiliki landasan normatif yang kuat dan bersifat *tauqīfī*, yaitu ditentukan secara langsung oleh wahyu melalui Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah SAW. Di antara dalil Al-Qur'an adalah;

1) Firman Allah SWT.:

فَسُبِّحْنَ اللّٰهَ حِيْنَ تُمْسُوْنَ وَحِيْنَ تُصْبِحُوْنَ ﴿١٧﴾ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ
وَعَشِيًّا وَحِيْنَ تُظْهِرُوْنَ

“Maka bertasbihlah kepada Allah pada waktu kamu berada di waktu petang dan waktu kamu berada di waktu pagi. Dan baginya segala puji di langit dan di bumi, pada waktu sore dan pada waktu kamu berada di waktu tengah hari.” (QS. ar-Rūm: 17–18).

Sebagian mufasir, sebagaimana dinukil dari Ibn ‘Abbās r.a., menjelaskan bahwa ayat tersebut mencakup seluruh salat lima waktu, yaitu *tumsūn* menunjuk salat Magrib dan Isya, *tuṣbiḥūn* menunjuk salat Subuh, *‘asyiyyan* menunjuk salat Asar, dan *tuzḥirūn* menunjuk salat Zuhur. Istilah *tasbīḥ* digunakan karena salat mengandung unsur doa, yang secara bahasa juga bermakna salat, sehingga penamaan tersebut didasarkan pada unsur yang terkandung di dalamnya.²⁵

2) Firman Allah SWT.:

اقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوٰكِ الشَّمْسِ اِلَى غَسَقِ الْيَلِيْلِ وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ ۗ اِنَّ قُرْاٰنَ الْفَجْرِ كَانَ
مَشْهُودًا

jam‘ taqdīm waktu salat pertama berfungsi sebagai waktu turunan bagi salat kedua, sedangkan pada *jam‘ ta’khīr* waktu salat kedua menjadi waktu turunan bagi salat pertama. Dengan demikian, waktu turunan bersifat sekunder dan kondisional, serta tidak berdiri sendiri, melainkan bergantung pada adanya alasan syarak yang sah. Lihat: Abdullāh ibn Ibrāhīm al-‘Alawī al-Syinqīfī, *Nasyr al-Bunūd* ‘..., Jilid I, hlm. 52, dan Wizārat Auqāf wa al-Syuūn al-Islāmiyah, *al-Mawsū‘ah al-Fiqhiyyah* ..., Jilid, VII, hlm. 170

²⁵ Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurtubī, *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur‘ān* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), Jilid. XIV hlm. 14

“Dirikanlah salat dari tergelincirnya matahari sampai gelapnya malam dan (dirikanlah pula) salat Subuh. Sesungguhnya salat Subuh itu disaksikan.” (QS. al-Isrā’: 78).

Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam Fiqh al-Ṣalāh menjelaskan bahwa ayat tersebut mencakup seluruh waktu salat lima waktu. Menurutnya, frasa “dari tergelincirnya matahari” (*li dulūk al-syams*) bermakna bergesernya matahari dari titik tengah langit ke arah barat, yang menandai awal masuk waktu salat Zuhur. Dalam cakupan makna ini juga termasuk waktu salat Asar. Selanjutnya, frasa “hingga gelapnya malam” (*ilā ghasaq al-layl*) dipahami sebagai awal datangnya kegelapan malam, dan menurut pendapat lain dimaknai sebagai terbenamnya matahari, yang menunjukkan waktu salat Magrib dan Isya. Adapun frasa “salat Subuh” (*Qur’ān al-fajr*) menjadi dasar penetapan waktu salat Subuh. Dengan demikian, ayat tersebut secara umum memberikan isyarat mengenai penetapan waktu-waktu salat lima waktu secara menyeluruh.²⁶

Selain Al-Qur’an, Hadis Rasulullah SAW menjelaskan secara rinci waktu-waktu salat dan menetapkan batas-batasnya secara jelas. Di antaranya adalah;

- 1) Hadis yang diriwayatkan dari Abu Hurairah RA, Rasulullah SAW bersabda:

إِنَّ لِلصَّلَاةِ أَوَّلًا وَآخِرًا، وَإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ صَلَاةِ الظُّهْرِ حِينَ تَرُوءُ الشَّمْسُ،
وَأَخِرَ وَقْتِهَا حِينَ يَدْخُلُ وَقْتُ العَصْرِ، وَإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ العَصْرِ حِينَ يَدْخُلُ
وَقْتُهَا، وَإِنَّ آخِرَ وَقْتِهَا حِينَ تَصْفَرُّ الشَّمْسُ، وَإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ المَغْرِبِ حِينَ
تَغْرُبُ الشَّمْسُ، وَإِنَّ آخِرَ وَقْتِهَا حِينَ يَغِيبُ الأُفُقُ، وَإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ العِشَاءِ
الآخِرَةِ حِينَ يَغِيبُ الشَّفَقُ، وَإِنَّ آخِرَ وَقْتِهَا حِينَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ. (رواه
الترمذي والبيهقي وأحمد)

²⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Ṣalāh* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2021), hlm. 35

*“Sesungguhnya salat itu memiliki awal dan akhir. Awal waktu salat Zuhur adalah ketika matahari tergelincir, dan akhir waktunya adalah ketika masuk waktu Asar. Awal waktu Asar adalah ketika masuk waktunya, dan akhir waktunya adalah ketika matahari mulai menguning. Awal waktu Magrib adalah ketika matahari terbenam, dan akhir waktunya adalah ketika hilang cahaya ufuk. Awal waktu Isya akhir adalah ketika hilang mega merah, dan akhir waktunya adalah ketika matahari terbit”.*²⁷

Hadis ini memberikan kerangka normatif mengenai struktur waktu salat, yaitu bahwa setiap salat memiliki batas awal dan akhir yang jelas. Dalam konteks Salat Isya, hadis ini menegaskan bahwa awal waktunya dimulai setelah hilangnya cahaya merah di ufuk (*syafaq*), sedangkan akhir waktunya berlangsung hingga terbitnya matahari. Penegasan ini menunjukkan bahwa waktu Salat Isya memiliki rentang yang luas

2) Sahabat Jabir bin ‘Abdillah RA meriwayatkan bahwa:

أَنَّ □ جَاءَهُ جَبْرِيلُ فَقَالَ: قُمْ فَصَلِّهِ، فَصَلَّى الظُّهْرَ حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ، ثُمَّ جَاءَهُ العَصْرَ فَقَالَ: قُمْ فَصَلِّهِ، فَصَلَّى العَصْرَ حِينَ صَارَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ، ثُمَّ جَاءَ المَغْرِبَ فَقَالَ: قُمْ فَصَلِّهِ، فَصَلَّى المَغْرِبَ حِينَ وَجِبَتِ الشَّمْسُ، ثُمَّ جَاءَهُ العِشَاءَ فَقَالَ: قُمْ فَصَلِّهِ، فَصَلَّى العِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ، ثُمَّ جَاءَ الفَجْرَ فَقَالَ: قُمْ فَصَلِّهِ، فَصَلَّى الفَجْرَ حِينَ بَرَقَ الفَجْرُ، أَوْ قَالَ: سَطَعَ، ثُمَّ جَاءَهُ مِنَ الغَدِ لِلظُّهْرِ فَقَالَ: قُمْ فَصَلِّهِ، فَصَلَّى الظُّهْرَ حِينَ صَارَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ، ثُمَّ جَاءَهُ العَصْرَ فَقَالَ: قُمْ فَصَلِّهِ، فَصَلَّى حِينَ صَارَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلِيهِ، ثُمَّ جَاءَهُ المَغْرِبَ وَقَتًا وَاحِدًا لَمْ يَزَلْ عَنْهُ، ثُمَّ جَاءَهُ العِشَاءَ حِينَ ذَهَبَ نِصْفُ اللَّيْلِ أَوْ قَالَ: ثَلَاثُ اللَّيْلِ فَصَلَّى العِشَاءَ، ثُمَّ جَاءَهُ حِينَ أُسْفِرَ جَدًّا

²⁷ HR. Tirmidhī No. 151, Aḥmad No. 7172 dan Bayhaqī No. 1782

فقال: قم فصلِّه، فصلِّ الفجرَ، ثم قال: ما بين هذينِ وقتٌ. (رواه الترمذي وأبو داود والنسائي وأحمد)

Nabi SAW didatangi oleh Jibril, lalu ia berkata: “Bangunlah, kemudian kerjakanlah salat.” Maka beliau pun salat Zuhur ketika matahari tergelincir. Kemudian Jibril datang lagi untuk salat Asar dan berkata: “Bangunlah, kemudian kerjakanlah salat.” Maka beliau pun salat Asar ketika bayangan sesuatu sama dengan bendanya. Lalu Jibril datang untuk salat Magrib dan berkata: “Bangunlah, kemudian kerjakanlah salat.” Maka beliau pun salat Magrib ketika matahari terbenam. Setelah itu Jibril datang untuk salat Isya dan berkata: “Bangunlah, kemudian kerjakanlah salat.” Maka beliau pun salat Isya ketika cahaya merah (syafaq) telah hilang. Lalu Jibril datang untuk salat Subuh dan berkata: “Bangunlah, kemudian kerjakanlah salat.” Maka beliau pun salat Subuh ketika fajar mulai menyingsing, atau ketika cahaya fajar mulai terang. Keesokan harinya, Jibril kembali datang untuk salat Zuhur dan beliau salat ketika bayangan sesuatu sama dengan bendanya. Kemudian Jibril datang untuk salat Asar, dan beliau salat ketika bayangan sesuatu menjadi dua kali lipat dari bendanya. Jibril datang untuk salat Magrib pada waktu yang sama seperti sebelumnya tanpa perubahan. Lalu ia datang untuk salat Isya ketika sudah berlalu separuh malam, atau sepertiga malam, dan beliau pun salat Isya. Terakhir, Jibril datang untuk salat Subuh ketika fajar sudah sangat terang, maka beliau pun salat Subuh, kemudian Jibril berkata: “Waktu salat itu adalah di antara kedua waktu ini.”²⁸

Hadis Jabir bin ‘Abdillah RA yang mengisahkan kedatangan Jibril untuk mengimami Nabi SAW selama dua hari berturut-turut memberikan penjelasan aplikatif mengenai batas-batas waktu salat. Pada hari pertama, Jibril AS memerintahkan

²⁸ HR. Abu Dawud no. 393, Tirmidzi no. 149, Nasa’i no. 513, Ahmad no. 14538, dan Hakim no. 704

Nabi SAW untuk melaksanakan salat pada awal waktu masing-masing, sedangkan pada hari kedua beliau melaksanakannya pada akhir waktu. Dalam konteks Salat Isya, pelaksanaan pada hari pertama dilakukan setelah hilangnya *syafaq*, sedangkan pada hari kedua dilakukan setelah berlalu separuh malam atau sepertiga malam. Hadis ini menunjukkan bahwa Salat Isya memiliki rentang waktu yang fleksibel selama masih berada dalam batas yang ditetapkan oleh syariat.

- 3) Hadis yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Amr RA. bahwa ketika Rasulullah SAW ditanya mengenai waktu-waktu salat, Beliau bersabda:

وَقْتُ صَلَاةِ الْفَجْرِ مَا لَمْ يَطْلُعْ قَرْنُ الشَّمْسِ الْأَوَّلُ، وَوَقْتُ صَلَاةِ الظُّهْرِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ عَنِ بَطْنِ السَّمَاءِ مَا لَمْ يَخْضُرِ الْعَصْرُ، وَوَقْتُ صَلَاةِ الْعَصْرِ مَا لَمْ تَصْفَرَّ الشَّمْسُ وَيَسْقُطَ قَرْنُهَا الْأَوَّلُ، وَوَقْتُ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ إِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ مَا لَمْ يَسْقُطِ الشَّقَقُ، وَوَقْتُ صَلَاةِ الْعِشَاءِ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ. (رواه مسلم)

“Waktu salat Subuh adalah selama matahari belum terbit ujung pertamanya. Waktu salat Zuhur adalah ketika matahari telah tergelincir dari tengah langit selama belum masuk waktu Asar. Waktu salat Asar adalah selama matahari belum menguning dan ujung pertamanya belum terbenam. Waktu salat Magrib adalah ketika matahari telah terbenam selama cahaya merah senja belum hilang. Adapun waktu salat Isya adalah hingga pertengahan malam.”²⁹

Hadis ini menetapkan batas akhir waktu Salat Isya hingga pertengahan malam, yang oleh sebagian ulama dijadikan dasar untuk menyatakan bahwa waktu pilihan (*ikhtiyārī*) Salat Isya berakhir pada pertengahan malam (*niṣf al-layl*), sementara

²⁹ HR. Muslim no. 612 dan Ahmad no. 7077

pelaksanaannya setelah itu masih dimungkinkan dalam kondisi tertentu.³⁰

- 4) Diriwayatkan dari Abu Abū Qatādah RA bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda:

أَمَّا إِنَّهُ لَيْسَ فِي النَّوْمِ تَفْرِيطٌ، إِنَّمَا التَّفْرِيطُ عَلَى مَنْ لَمْ يُصَلِّ الصَّلَاةَ حَتَّى يَجِيءَ
وَقْتُ الصَّلَاةِ الْآخِرَى. (رواه مسلم)

“*Sesungguhnya tidak ada kelalaian karena tidur; yang disebut kelalaian adalah pada orang yang tidak menunaikan salat hingga masuk waktu salat berikutnya.*”³¹

Hadis tersebut menjelaskan prinsip umum bahwa waktu suatu salat pada dasarnya berlangsung hingga masuknya waktu salat berikutnya, kecuali salat Subuh. Dalam konteks Salat Isya, hadis ini dipahami sebagai penegasan bahwa waktu Isya berlangsung hingga masuk waktu Subuh, sehingga seseorang tidak dianggap lalai selama ia menunaikan Salat Isya sebelum masuk waktu Subuh.³²

2. Batas Awal dan Akhir Waktu Salat Isya

Dalam khazanah fikih, pembahasan mengenai awal dan akhir waktu salat tidak hanya berkaitan dengan penentuan batas temporal pelaksanaan ibadah, tetapi juga menyentuh aspek kualitas pelaksanaan kewajiban serta konsekuensi hukum yang menyertainya. Waktu diposisikan sebagai *sabab al-wujūb* bagi salat fardu, sehingga keberadaan dan berakhirnya waktu berimplikasi langsung terhadap sah atau tidaknya pelaksanaan salat, serta penilaiannya sebagai *adā'* atau *qaḍā'*.

Berdasarkan dasar normatif yang telah diuraikan sebelumnya dari Al-Qur'an dan Sunnah, para ulama sepakat bahwa awal waktu Salat Isya dimulai dengan tenggelamnya *syafaq* (cahaya senja), hingga Ibn 'Abd al-Barr menukil adanya ijmak

³⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Ṣalāh* ..., hlm. 40

³¹ HR. Muslim No. 681, Abū Dāwūd No. 441, Tirmizī No. 177, dan Nasā'ī No. 615

³² Khālid bin 'Abd Allāh al-Syaqfah, *Mazhhab al-Imām al-Syāfi 'ī fī al-'Ibādāt wa Adillatihā* (Kairo: Dār al-Salām, 2004), hlm. 213

dalam masalah ini.³³ Namun, perbedaan pendapat muncul dalam menentukan makna *syafaq* tersebut. Jumhur ulama, termasuk dua murid Abū Ḥanīfah, Abū Yūsuf dan Muḥammad, memahami *syafaq* sebagai cahaya merah yang tersisa di ufuk setelah terbenamnya matahari.³⁴ Sebaliknya, Abū Ḥanīfah berpendapat bahwa *syafaq* adalah cahaya putih yang muncul setelah cahaya merah, sehingga awal waktu Isya menurutnya baru masuk setelah hilangnya kedua cahaya tersebut.³⁵ Perbedaan antara hilangnya cahaya merah dan cahaya putih ini diperkirakan sekitar tiga derajat peredaran matahari, atau setara dengan kurang lebih dua belas menit.³⁶

Para *fuqahā* sepakat bahwa awal waktu Isya dimulai sejak hilangnya *syafaq*.³⁷ Dalam mazhab Ḥanafiyah, kesepakatan ini ditegaskan oleh Abū Ḥanīfah dan dua murid utamanya, meskipun mereka berbeda pendapat mengenai definisi *syafaq*. Abū Ḥanīfah berpendapat bahwa *syafaq* adalah cahaya putih yang tampak di langit setelah cahaya merah memudar seusai matahari terbenam. Adapun kedua muridnya memahami *syafaq* sebagai cahaya merah, dan pendapat ini sejalan dengan pandangan mayoritas *fuqahā*.³⁸ Dalam kajian astronomi falak, perbedaan antara hilangnya cahaya merah dan cahaya putih berkisar tiga derajat perjalanan matahari, atau sekitar dua belas menit.³⁹

Adapun mengenai batas akhir waktu Isya, terjadi perbedaan pendapat antarmazhab. Ḥanafiyah dan Syāfi'iyah berpendapat

³³ Muḥammad ibn 'Abd al-Barr, *al-Istidhkār* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), Jilid. I, hlm. 30

³⁴ 'Alā' al-Dīn al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Syarā'i'* (Mesir: Maṭba'at Sharikat al-Maṭbū'āt al-'Ilmiyyah, t.t.), Jilid. I, hlm. 127

³⁵ 'Alā' al-Dīn al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i' ...*, Jilid. I, hlm. 124

³⁶ Wizārat Auqāf wa al-Syuūn al-Islāmiyah, *al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah...*, Jilid, VII, hlm. 175

³⁷ Muḥyī al-Dīn ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muhadhdhab ...*, Jilid. III, hlm. 38

³⁸ 'Alā' al-Dīn al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i' ...*, Jilid. I, hlm. 124

³⁹ Wizārat Auqāf wa al-Syuūn al-Islāmiyah, *al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah...*, Jilid, VII, hlm. 175

bahwa waktu Isya berakhir dengan terbitnya *fajar ṣādiq*.⁴⁰ Pendapat ini juga dinukil dalam mazhab Mālikiyyah, meskipun yang masyhur dalam mazhab tersebut menyatakan bahwa akhir waktu pilihan adalah sepertiga malam. Sebagian ulama Mālikiyyah membedakan antara waktu *ikhtiyārī* hingga pertengahan malam dan waktu *darūrī* setelahnya hingga terbit fajar; pelaksanaan tanpa uzur pada fase terakhir ini dinilai sah namun berdosa.⁴¹ Mazhab Ḥanābilah juga memandang sepertiga malam sebagai batas waktu pilihan, sementara setelahnya hingga fajar termasuk waktu darurat bagi kondisi tertentu.⁴²

Mazhab Syāfi‘iyyah mengembangkan kategorisasi yang lebih rinci dengan membagi waktu Salat Isya ke dalam beberapa; Pertama, Waktu *Faḍīlah*, yakni awal masuk Isya hingga berlalu masa yang diperlukan untuk persiapan dasar salat, seperti menjawab azan, berwudu, menutup aurat, dan menunggu jamaah. Kedua, Waktu *Ikhtiyār*, yaitu setelah berakhirnya fase *faḍīlah* hingga sepertiga malam pertama, atau menurut sebagian pendapat hingga pertengahan malam.⁴³ Ketiga, Waktu *Jawāz*, yaitu dari akhir sepertiga malam pertama sampai terbitnya fajar *kādhīb*, atau menurut pendapat lain hingga tengah malam. Keempat, Waktu *Jawāz bi al-Karāhah*, yaitu setelah terbit fajar *kādhīb* hingga tersisa waktu yang sekadar cukup untuk menunaikan salat;

⁴⁰ Lihat: ‘Alā’ al-Dīn al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’* ..., Jilid. I, hlm. 125, Aḥmad Salāmah al-Qalyūbī dan Aḥmad al-Barlasī ‘Umayrah, *Hāshiyatā Qalyūbī* ..., Jilid. I, hlm. 114

⁴¹ Ṣāliḥ ‘Abd al-Samī‘ al-Ābī al-Azhārī, *Jawāhir al-Iktlīl* ..., Jilid. I, hlm. 33,

⁴² ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Qudāmah, *al-Mughnī* (Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub, 1997), Jilid. II, hlm. 27

⁴³ Perhitungan waktu malam dalam fikih dimulai sejak terbenamnya matahari hingga terbitnya fajar. Rentang waktu antara kedua batas tersebut disebut sebagai malam. Untuk menentukan pertengahan malam, durasi antara waktu Magrib dan terbit fajar dihitung secara keseluruhan, kemudian dibagi dua, lalu hasilnya ditambahkan pada waktu Magrib. Adapun untuk menentukan sepertiga malam, durasi yang sama dibagi tiga, kemudian nilai sepertiganya ditambahkan pada waktu Magrib. Lihat Dar al-Iftā’ al-Miṣriyyah, “Ḥukm Ta’khīr Ṣalāt al-‘Isyā’ Ḥattā Niṣf al-Layl,” <https://dar-alifta.org/ar/ar/fatwa/details/17670> (diakses 2 Agustus 2025).

pelaksanaannya sah tetapi makruh karena menunjukkan penundaan tanpa uzur. Kelima, Waktu *Hurmah*, yaitu ketika seseorang menunda salat hingga waktu hampir habis dan tidak lagi cukup untuk melaksanakannya secara sempurna. Keenam, Waktu '*Udhr*', yakni seluruh rentang Magrib yang membolehkan *jam' taqdīm* bagi yang memiliki uzur syar'ī, seperti musafir atau orang sakit. Ketujuh, Waktu *Darūrah*, yaitu ketika hilangnya penghalang syar'ī menyisakan waktu sekadar untuk *takbīrat al-ihrām*.⁴⁴

Dengan demikian, meskipun terdapat perbedaan pendapat dalam penentuan makna syafaq dan batas akhir waktu Salat Isya, seluruh mazhab sepakat bahwa penetapan waktu Isya bersifat *tauqīfī* dan berpijak pada dalil-dalil yang kuat dari Sunnah. Perbedaan yang muncul tidak bersifat kontradiktif, melainkan menunjukkan kekayaan metodologis dalam memahami teks-teks syariat serta upaya para ulama untuk mengakomodasi realitas waktu, kondisi mukalaf, dan prinsip maslahat, tanpa keluar dari kerangka normatif yang telah ditetapkan oleh wahyu.

3. Waktu Utama Pelaksanaan Salat Isya

Penentuan waktu utama Salat Isya memiliki dasar normatif yang kuat dalam Sunnah Nabi SAW dan dirumuskan secara sistematis oleh para *fuqahā'*. Hadis-hadis sahih menunjukkan bahwa Nabi SAW cenderung mengakhirkan Salat Isya hingga sepertiga atau pertengahan malam, selama penundaan tersebut tidak menimbulkan kesulitan bagi umat. Kecenderungan ini bukan sekadar kebiasaan praktis, melainkan mencerminkan prinsip syariat dalam mengutamakan kemudahan (*taysīr*) dan kemaslahatan (*maṣlahah*) dalam syariat, tanpa mengabaikan keutamaan ibadah.

Di antara hadis yang menjadi dasar utama adalah riwayat Abdullah bin Umar RA.:

⁴⁴ Lihat: Muḥyī al-Dīn ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muḥadhdhab* ..., Jilid. III, hlm. 40-41, Ibrāhīm ibn Aḥmad al-Bājūrī, *Hāsyiyah al-Bājūrī 'alā Syarḥ Ibn Qāsim al-Ghazzī 'alā Matn Abī Syujā'* (Jeddah: Maktabah Dār al-Minhāj, 2016), Jilid. I, hlm. 517, Lihat juga: Ḥasan bin Aḥmad bin Muḥammad al-Kāf, *Al-Taqrīrāt al-Sadīdah fī al-Masā'il al-Mufīdah*, *Qism al-'Ibādāt* (Yaman: Dār al-Mirāth al-Nubuwwah, 2003), hlm. 185-186

مَكْنَتَنَا ذَاتَ لَيْلَةٍ نَنْتَظِرُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لِصَلَاةِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ، فَخَرَجَ إِلَيْنَا حِينَ دَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ، أَوْ بَعْدَهُ، فَقَالَ: إِنَّكُمْ لَتَنْتَظِرُونَ صَلَاةً مَا يَنْتَظِرُهَا أَهْلُ دِينِ غَيْرِكُمْ، وَلَوْلَا أَنْ يَشُقَّ عَلَيَّ أُمَّتِي لَصَلَّيْتُهَا هَكَذَا، ثُمَّ أَمَرَ الْمُؤَذِّنَ فَأَقَامَ الصَّلَاةَ فَصَلَّى بِهِمْ . (رواه مسلم)

“Pada suatu malam kami menunggu Rasulullah SAW untuk Salat Isya hingga berlalu sepertiga malam atau lebih. Ketika beliau keluar, beliau bersabda: ‘Sesungguhnya kalian sedang menunggu suatu salat yang tidak ditunggu oleh penganut agama mana pun selain kalian. Seandainya tidak memberatkan umatku, niscaya aku akan melaksanakannya pada waktu seperti ini.’ Kemudian beliau memerintahkan muazin untuk mengumandangkan iqamah dan beliau pun salat berjamaah.”⁴⁵

Hadis ini secara eksplisit menunjukkan bahwa penundaan Salat Isya hingga sepertiga malam merupakan waktu yang memiliki keutamaan, namun Nabi SAW tidak menjadikannya sebagai kebiasaan tetap demi menghindari kesulitan bagi umat. Prinsip yang sama ditegaskan dalam hadis Abu Hurairah RA, bahwa Rasulullah SAW bersabda:

لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَيَّ أُمَّتِي، لَأَخَّرْتُ صَلَاةَ الْعِشَاءِ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ، أَوْ نِصْفِ اللَّيْلِ. (رواه الترمذي وابن ماجه وأحمد)

“Seandainya tidak memberatkan umatku, niscaya aku akan menunda Salat Isya hingga sepertiga malam atau pertengahan malam.”⁴⁶

Namun, praktik Nabi SAW menunjukkan fleksibilitas kontekstual dalam penerapannya, sebagaimana diriwayatkan oleh Jabir bin Abdullah RA.:

⁴⁵ HR. Muslim No. 639

⁴⁶ HR. at-Tirmidzi No. 167, Ibn Majah No. 691 dan Ahmad No. 7412

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ □ يُؤَخِّرُ الْعِشَاءَ أَحْيَانًا، وَيُعَجِّلُهَا أَحْيَانًا، كَانَ إِذَا رَأَاهُمْ قَدِ اجْتَمَعُوا عَجَلًا، وَإِذَا رَأَاهُمْ قَدْ أَبْطَأُوا أَخَّرَ. (رواه البخاري ومسلم)

“Rasulullah SAW terkadang menunda Salat Isya dan terkadang menyegerakannya. Jika beliau melihat para sahabat telah berkumpul, beliau menyegerakannya, dan jika beliau melihat mereka terlambat berkumpul, beliau menundanya.”⁴⁷

Hadis tersebut menggambarkan bahwa Rasulullah SAW terkadang menyegerakan dan terkadang menunda Salat Isya, bergantung pada kesiapan dan kondisi jamaah. Hal ini menegaskan bahwa keutamaan waktu Salat Isya tidak dilepaskan dari pertimbangan kemaslahatan umat dan realitas sosial jamaah. Atas dasar itu, para *fuqahā* merumuskan konsep waktu utama Salat Isya secara argumentatif dan kontekstual, dengan memperhatikan keseimbangan antara teks hadis dan tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*).

Dalam literatur fikih, Mazhab Hanafiyyah berpandangan bahwa waktu utama Salat Isya adalah mendekati sepertiga malam, dengan kebolehan pelaksanaan hingga pertengahan malam, sedangkan setelahnya dipandang makruh *tahrīmi*.⁴⁸ Pandangan ini sejalan dengan Mazhab Hanābilah yang menempatkan sepertiga malam sebagai batas utama waktu *ikhtiyār*, selama tidak menimbulkan kesulitan bagi umat. Adapun Mazhab Mālikiyyah lebih menekankan aspek fleksibilitas, dengan mempertimbangkan kondisi jamaah serta situasi sosial yang melingkupinya.⁴⁹

Dalam mazhab Syafi'iyah terdapat dua kecenderungan pendapat mengenai waktu utama Salat Isya. Sebagian ulama memandang bahwa mengakhirkan Isya hingga mendekati akhir waktu *ikhtiyār* lebih utama, berdasarkan riwayat yang menunjukkan bahwa Nabi SAW menyukai pengakhiran dalam

⁴⁷ HR. Bukhari No. 560, Muslim No. 646 dan Ahmad 14969

⁴⁸ ‘Alā’ al-Dīn al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i' ...*, Jilid. I, hlm. 123, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Qudāmah, *al-Mughnī ...*, Jilid. I, hlm. 319

⁴⁹ Aḥmad ibn Muḥammad al-Ṣāwī, *Bulghat al-Sālik li Aqrab al-Masālik* (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.t.), Jilid. I, hlm. 222

kondisi tertentu. Namun, pendapat yang mashyur dan *mu'tamād* menyatakan bahwa menyetarakan Isya pada awal waktu lebih utama, dengan bertumpu pada keumuman hadis tentang keutamaan salat pada waktunya serta praktik Nabi SAW yang umumnya tidak menunda secara signifikan. Untuk mengompromikan kedua pandangan tersebut, sebagian ulama Syafi'iyah mengajukan pendekatan kontekstual, yaitu apabila dikhawatirkan tertidur atau lalai, maka menyetarakan lebih utama; sebaliknya, jika tidak terdapat kekhawatiran tersebut, maka mengakhirkan hingga mendekati akhir waktu *ikhtiyār* dinilai lebih *afḍal*.⁵⁰

Berdasarkan pemaparan hadis dan pandangan para *fuqahā'*, dapat disimpulkan bahwa penentuan waktu utama Salat Isya dalam syariat Islam bersifat normatif sekaligus kontekstual. Sunnah Nabi SAW menunjukkan adanya keutamaan dalam menunda Salat Isya hingga sepertiga atau pertengahan malam, namun keutamaan tersebut tidak dimaksudkan sebagai ketentuan yang kaku dan mengikat. Sebaliknya, praktik Nabi SAW menegaskan bahwa pertimbangan kemaslahatan umat, kondisi jamaah, dan potensi kesulitan menjadi faktor utama dalam penerapan waktu pelaksanaan Salat Isya. Hal ini menunjukkan bahwa dimensi waktu dalam ibadah tidak hanya berfungsi sebagai batasan ritual, tetapi juga sebagai instrumen syariat untuk mewujudkan kemudahan dan menjaga keseimbangan antara idealitas ibadah dan realitas kehidupan.

Perbedaan pandangan antarmazhab dalam menentukan waktu utama Salat Isya pada dasarnya merupakan refleksi dari keragaman pendekatan ijtihad dalam memahami dalil dan konteks penerapannya. Setiap mazhab menempatkan keutamaan waktu Salat Isya dalam kerangka metodologis yang selaras dengan prinsip kemaslahatan dan pencegahan kesulitan. Oleh karena itu, menurut hemat penulis, waktu utama Salat Isya tidak dapat dipahami secara

⁵⁰ Muḥyī al-Dīn ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muḥadhdhab ...*, Jilid. III, hlm 55-58, Syamsuddin Muhammad bin Muhammad al-Khaṭīb asy-Syarbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ...*, Jilid. I, hlm. 306

absolut, melainkan sebagai konsep yang fleksibel dan adaptif, yang memungkinkan umat Islam melaksanakan ibadah secara optimal tanpa mengabaikan aspek kemudahan, kekhusyukan, dan keberlangsungan kehidupan sosial.

4. Diskursus Penundaan Salat Fardu dari Awal Waktu

Penundaan pelaksanaan salat fardu dari awal waktu merupakan salah satu isu penting dalam kajian fikih ibadah yang memperlihatkan relasi dinamis antara ketentuan normatif waktu salat dan prinsip kemudahan (*taysīr*) yang menjadi karakter hukum Islam. Syariat secara tegas menetapkan bahwa setiap salat fardu memiliki waktu tertentu yang tidak boleh dilampaui, dan pelaksanaannya di luar waktu tersebut tanpa uzur syar'ī dipandang sebagai perbuatan dosa. Namun demikian, syariat tidak mewajibkan pelaksanaan salat tepat pada awal masuk waktu, melainkan memberikan rentang waktu yang sah sebagai ruang pelaksanaan kewajiban. Dari sinilah muncul konsep penundaan (*ta'khīr*) salat dari awal waktu, yang meniscayakan kajian normatif dan fikih secara mendalam.

Untuk memahami legitimasi penundaan tersebut, terlebih dahulu perlu ditegaskan kedudukan waktu dalam sistem hukum Islam. Dalam fikih, waktu (*al-waqt*) menempati posisi fundamental sebagai unsur pengikat (*muqayyid*) yang menentukan sah atau tidaknya pelaksanaan ibadah, sekaligus memengaruhi status kewajiban yang dibebankan kepada mukalaf. Dalam kajian *uṣūl al-fiqh*, kewajiban (*wājib*) tidak hanya dipahami sebagai tuntutan perbuatan semata, tetapi juga sebagai perintah yang terikat oleh dimensi temporal tertentu. Oleh karena itu, pembahasan mengenai waktu tidak dapat dipisahkan dari analisis kewajiban itu sendiri, khususnya dalam konteks ibadah mahdhah seperti salat fardu.

Dalam kerangka tersebut, salat fardu tergolong ke dalam kategori *wājib muqayyad* atau *muaqqat*, yaitu kewajiban yang ditetapkan oleh syariat dengan batas waktu tertentu. Kewajiban jenis ini tidak sah dikerjakan sebelum masuk waktunya dan berdosa apabila ditinggalkan hingga waktu tersebut berlalu tanpa uzur

syar‘i.⁵¹ Namun demikian, dalam struktur *wājib muqayyad* tersebut, salat fardu memiliki karakter khusus sebagai *wājib muwassa‘*, yakni kewajiban yang waktu pelaksanaannya bersifat longgar. Rentang waktu yang disediakan oleh syariat lebih luas daripada waktu minimal yang dibutuhkan untuk melaksanakan ibadah itu sendiri, sehingga memungkinkan pelaksanaan ibadah lain yang sejenis di dalamnya.⁵² Dengan karakter ini, kewajiban tidak berimpit pada satu titik waktu tertentu, sehingga secara konseptual penundaan salat dari awal waktu menjadi dimungkinkan.

Konsekuensi dari karakter *wājib muwassa‘* tersebut adalah lahirnya prinsip pilihan (*takhyīr*) bagi mukalaf. Seorang mukalaf diberikan keleluasaan untuk melaksanakan salat di awal, pertengahan, atau akhir waktu selama masih berada dalam batas waktu yang ditentukan oleh syariat. Meskipun demikian, kelonggaran ini tidak menghapus anjuran normatif untuk menyegerakan pelaksanaan salat. Dorongan untuk mendahulukan amal kebaikan ditegaskan dalam firman Allah SWT:

فَاسْتَبِقُوا ۚ الْحَيٰرَاتِ ۚ اٰیْنَ مَا تَكُوْنُوْنَ ۚ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ۚ اِنَّا جَمِعْنَا ۚ اِنَّ اِلٰهَكُمْ عَلٰى كُلِّ

شَيْءٍ قَدِيْرٌ

“Maka berlomba-lombalah dalam kebaikan. Di mana saja kamu berada, pasti Allah akan mengumpulkan kamu sekalian. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.” (QS. al-Baqarah: 148)

Al-Bayḍāwī menafsirkan perintah berlomba dalam kebaikan sebagai dorongan agar seorang mukalaf memanfaatkan kesempatan yang ada untuk segera merealisasikan amal saleh dan menghindari penundaan. Menurutnya, aspek keutamaan tidak

⁵¹ Zakariyā al-Bardīsī, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo, Dār Thaḳāfah, t.t.), hlm. 62

⁵² Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī ...*, Jilid. I, hlm. 50

hanya terletak pada terwujudnya amal, tetapi juga pada sikap proaktif berupa percepatan pelaksanaan.⁵³

Penegasan tersebut diperkuat oleh firman Allah SWT:

وَسَارِعُونَ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ ۗ أُعِدَّتْ
لِلْمُتَّقِينَ

“Bersegeralah kamu menuju ampunan dari Tuhanmu dan menuju surga yang luasnya seluas langit dan bumi, yang disediakan bagi orang-orang yang bertakwa.” (QS. Āli ‘Imrān: 133)

Fakhr al-Dīn al-Rāzī memaknai perintah bersegera sebagai dorongan umum untuk mendahulukan seluruh amal yang berpotensi mengantarkan seorang hamba kepada ampunan Allah, termasuk pelaksanaan salat.⁵⁴ Pandangan ini sejalan dengan penegasan Ibn Rusyd bahwa menyegerakan ketaatan mencerminkan tingkat kepatuhan yang lebih tinggi dibandingkan dengan penundaan.⁵⁵

Dorongan normatif tersebut mendapatkan penegasan yang lebih spesifik dalam hadis Nabi SAW yang diriwayatkan dari ‘Abdullāh ibn Mas‘ūd RA, ketika Rasulullah SAW ditanya:

أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ؟ قَالَ: الصَّلَاةُ عَلَىٰ وَفَيْتِهَا قَالَ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: بُرِّ الْوَالِدَيْنِ
قَالَ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنِي بَهْنٌ، وَلَوْ اسْتَزِدُّنُهُ لَزَادَنِي.
(رواه البخاري ومسلم)

“Amalan apakah yang paling dicintai oleh Allah? Beliau menjawab, ‘Salat pada waktunya.’ Ditanyakan lagi, ‘Kemudian apa?’ Beliau menjawab, ‘Berbakti kepada kedua orang tua.’ Ditanyakan lagi, ‘Kemudian apa?’ Beliau menjawab, ‘Berjihad di

⁵³ Nāṣir al-Dīn ‘Abd Allāh ibn ‘Umar al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl* (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1418 H), Jilid. II, hlm. 129

⁵⁴ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Maḥāṣin al-Ghayb* (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H), Jilid. IV, hlm. 115

⁵⁵ Aḥmad ibn Rusyd al-Qurṭubī, *al-Muqaddimāt al-Mumahhidāt* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988), Jilid. I, hlm. 150

jalan Allah. Perawi berkata, *'Beliau menyampaikan semuanya kepadaku; seandainya aku meminta tambahan, niscaya beliau akan menambahkannya.'*⁵⁶

Hadis tersebut diriwayatkan dengan beberapa variasi redaksi, antara lain *al-ṣalātu 'alā waqtiḥā*, *li-waqtiḥā*, dan *fī awwali al-waqt*. Perbedaan redaksi ini tidak bersifat kontradiktif, melainkan saling melengkapi dalam menegaskan prinsip dasar ketepatan waktu dalam pelaksanaan salat. Secara umum, keseluruhan redaksi tersebut menunjukkan keutamaan pelaksanaan salat dalam rentang waktu yang telah ditetapkan secara syar'ī, sekaligus mengisyaratkan nilai keutamaan pelaksanaan salat sejak awal waktu. Dalam konteks ini, al-Nawawī menegaskan bahwa hadis tersebut mengandung anjuran yang kuat (*ḥathth*) untuk menjaga salat pada waktunya serta menganjurkan pelaksanaan salat di awal waktu sebagai bentuk sikap kehati-hatian (*iḥtiyāt*) dalam menjalankan kewajiban ibadah. Pandangan ini mencerminkan pendekatan normatif yang menempatkan awal waktu sebagai pilihan yang lebih utama demi menjamin terpenuhinya kewajiban secara sempurna dan terhindar dari kemungkinan kelalaian.⁵⁷ Namun demikian, Ibn Hajar al-'Asqalānī memberikan penekanan analitis yang berbeda. Menurutnya, lafaz *al-ṣalātu 'alā waqtiḥā* tidak secara eksplisit menunjukkan adanya keutamaan awal waktu dibandingkan akhir waktu salat. Lafaz tersebut, menurut Ibn Hajar, lebih menegaskan keutamaan pelaksanaan salat dalam waktunya secara umum dibandingkan dengan amalan-amalan kebajikan lainnya. Dengan demikian, penggunaan lafaz *aḥabb* (paling dicintai) dalam hadis ini tidak dimaksudkan untuk membandingkan antara awal dan akhir waktu pelaksanaan salat, melainkan untuk menunjukkan posisi salat sebagai amalan yang paling utama

⁵⁶ HR. Bukhārī (No. 527) dan Muslim (No. 85)

⁵⁷ Muḥyī al-Dīn ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, 1972), Jilid. II, hlm. 79

dibandingkan seluruh amal kebaikan lainnya dalam struktur hierarki ibadah.⁵⁸

Dalam praktik fikih, mazhab Syafi‘i menjelaskan bahwa keutamaan awal waktu tetap diperoleh meskipun seseorang disibukkan oleh persiapan yang berkaitan langsung dengan pelaksanaan salat, seperti bersuci, azan, menutup aurat, atau melaksanakan salat sunah rawātib. Dengan demikian, menyetor salat tidak dimaknai sebagai tindakan tergesa-gesa, melainkan sebagai pemrioritasan pelaksanaan salat sejak awal waktunya dengan tetap menjaga kesiapan dan kekhusyukan.⁵⁹

Di sisi lain, legitimasi penundaan dalam waktu *muwassa‘* juga memiliki landasan normatif yang jelas. Hal ini ditunjukkan oleh hadis Jibril AS yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbās RA, ketika Jibril berkata kepada Nabi SAW:

... فقال: يا محمد، هذا وقتُ الأنبياءِ من قبلك، والوقتُ فيما بين هذين الوقتين. (رواه الترمذي والنسائي وأحمد)

“Jibril AS berkata, ‘Wahai Muhammad, inilah waktu-waktu salat para nabi sebelum engkau, dan waktu salat itu berada di antara dua batas waktu ini.’”⁶⁰

Makna ini dipertegas oleh hadis Buraydah RA:

... وَقْتُ صَلَاتِكُمْ بَيْنَ مَا رَأَيْتُمْ. (رواه مسلم)

“Waktu salat kalian adalah di antara waktu-waktu yang telah kalian lihat ini.”⁶¹

Kedua hadis ini menegaskan bahwa kewajiban salat tidak dilekatkan pada satu titik waktu tertentu, melainkan pada rentang waktu yang memberikan ruang pilihan bagi mukalaf.

⁵⁸ Ahmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379 H), Jilid. II, hlm. 9-10

⁵⁹ Syams al-Dīn Shihāb al-Dīn al-Ramlī, *Nihāyat al-Muḥtāj ...*, Jilid. I, hlm. 374-375, Ahmad ibn Muḥammad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuḥfah al-Muḥtāj ...*, Jilid. I, hlm. 430-431, Abū Bakr ‘Uthmān ibn Muḥammad Shaṭṭā al-Dimyāṭī, *I‘ānat al-Ṭālibīn ...*, Jilid. I, hlm. 140-142

⁶⁰ HR. Tirmizī (No. 149), Nasā‘ī (No. 523) dan Aḥmad (No. 8709)

⁶¹ HR. Muslim (No. 614)

Dalam konteks kewajiban yang berada dalam waktu *muwassa'*, sebagian ulama menegaskan pentingnya *'azm* (tekad yang kuat) sebagai unsur normatif yang menjaga keberlakuan kewajiban selama belum mencapai batas akhir waktu. Al-Qādī Abū Bakr al-Bāqillānī dan mayoritas ulama Syāfi'iyah berpandangan bahwa kewajiban pada setiap bagian waktu *muwassa'* bersifat alternatif, yakni antara pelaksanaan kewajiban itu sendiri atau adanya *'azm* yang sungguh-sungguh untuk melaksanakannya; namun, sifat alternatif tersebut gugur pada akhir waktu sehingga *'azm* saja tidak lagi mencukupi dan pelaksanaan perbuatan menjadi satu-satunya bentuk pemenuhan kewajiban.⁶² Pandangan ini juga dianut oleh Mazhab Ḥanābilah yang menekankan bahwa kelonggaran waktu (*muwassa'*) bukan alasan untuk menunda kewajiban tanpa komitmen yang jelas. Penundaan hanya dibenarkan apabila disertai dengan *'azm* yang sungguh-sungguh untuk melaksanakan kewajiban tersebut sebelum waktu berakhir, baik pada kewajiban yang apabila terlewat harus di-*qaḍā'* maupun pada ibadah yang secara syar'ī memang tidak dituntut untuk segera dilakukan di awal waktu (*mutarākhiyah*). Dalam kerangka ini, salat fardu sejak masuknya waktu termasuk kewajiban yang boleh ditunda, selama tetap berada dalam batas waktu yang ditetapkan dan disertai kesungguhan untuk menunaikannya.⁶³ Implikasi hukum dari konsep ini cukup signifikan. Penundaan yang disertai *'azm* tidak dipandang sebagai kelalaian, bahkan apabila seseorang wafat sebelum sempat melaksanakan salat. Sebaliknya, penundaan tanpa *'azm* atau penundaan yang dilakukan dalam kondisi adanya dugaan kuat akan terluputnya kewajiban dipandang sebagai perbuatan tercela dan bertentangan dengan tujuan syariat.⁶⁴

Para *fuqahā'* berbeda pendapat mengenai batas minimal pelaksanaan salat fardu agar tetap dihukumi sebagai salat *adā'*

⁶² Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustasfā ...*, hlm. 56

⁶³ Manṣūr ibn Yūnus al-Buhūfī al-Ḥanbalī, *Kasysyāf al-Qinā' 'an al-Iqnā'* (Saudi Arabia: Wizārat al-'Adl, 2008), Jilid. V, hlm. 298

⁶⁴ Muḥyī al-Dīn ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muhadhdhab ...*, Jilid. III, hlm. 50

ketika waktu telah sempit. Mayoritas ulama berpendapat bahwa seseorang dianggap mendapatkan salat apabila sempat melaksanakan satu rakaat secara sempurna dalam waktu, sehingga seluruh salatnya tetap dihukumi *adā'* meskipun sisanya dilakukan setelah waktu berakhir. Sementara itu, Asyhab dari kalangan Malikiyyah berpandangan bahwa salat telah tercapai dengan mendapatkan rukuk dalam waktu, sedangkan Mazhab Ḥanafīyyah dan sebagian Ḥanābilah berpendapat bahwa *takbīratul iḥrām* sebelum berakhirnya waktu sudah cukup. Di sisi lain, sebagian ulama Ḥanafīyyah dan Syāfi'iyyah menilai bahwa status *adā'* dan *qaḍā'* ditentukan berdasarkan waktu pelaksanaan setiap bagian salat, sehingga bagian yang dilakukan dalam waktu dihukumi *adā'*, sedangkan sisanya dihukumi *qaḍā'*.⁶⁵

Selain itu, praktik Nabi Muhammad SAW menunjukkan bahwa keutamaan awal waktu tidak bersifat absolut. Dalam kondisi tertentu, keutamaan tersebut dapat ditinggalkan demi kemaslahatan yang lebih besar, sebagaimana tampak dalam peristiwa pendamaian Bani 'Amr bin 'Auf dan peristiwa Perang Khandaq. Diriwayatkan oleh Sahal bin Sa'd al-Sā'idī RA:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَلَغَهُ أَنَّ بَنِي عَمْرِو بْنِ عَرْفٍ، كَانَ بَيْنَهُمْ شَيْءٌ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّحُ بَيْنَهُمْ فِي أَنْاسٍ مَعَهُ، فَحُجِسَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَحَانَتْ الصَّلَاةُ، فَجَاءَ بِلَالٌ إِلَى أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَقَالَ: يَا أَبَا بَكْرٍ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ حُجِسَ، وَقَدْ حَانَتْ الصَّلَاةُ، فَهَلْ لَكَ أَنْ تُوَمَّ النَّاسَ؟ قَالَ: نَعَمْ إِنْ شِئْتَ، فَأَقَامَ بِلَالٌ، وَتَقَدَّمَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

“Rasulullah SAW mendapat kabar bahwa Bani 'Amr bin 'Auf mengalami perselisihan. Maka beliau keluar bersama beberapa orang untuk mendamaikan mereka, hingga beliau tertahan dan waktu salat pun tiba. Lalu Bilal datang kepada Abu Bakar r.a. dan berkata: 'Wahai Abu Bakar, sesungguhnya Rasulullah SAW

⁶⁵ Wizārat Auqāf wa al-Syuūn al-Islāmiyah, *al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah* ..., Jilid, II, hlm. 330-331

tertahan, sementara waktu salat telah masuk. Maukah engkau mengimami orang-orang?’ Abu Bakar menjawab: ‘Ya, jika engkau menghendaki.’ Maka Bilal pun mengumandangkan ikamah, lalu Abu Bakar maju mengimami orang-orang dan bertakbir.”⁶⁶

Dalam peristiwa Perang Khandaq, diriwayatkan oleh Jabir bin Abdullah RA:

أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ جَاءَ يَوْمَ الْخَنْدَقِ بَعْدَمَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ، فَجَعَلَ يَسُبُّ كُفَّارَ قُرَيْشٍ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا كِدْتُ أُصَلِّي الْعَصْرَ حَتَّى كَادَتِ الشَّمْسُ تَغْرُبُ، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: وَاللَّهِ مَا صَلَّيْتُهَا. فَعُثِمْنَا إِلَى بُطْحَانَ، فَتَوَضَّأَ لِلصَّلَاةِ، وَتَوَضَّأْنَا لَهَا، فَصَلَّى الْعَصْرَ بَعْدَمَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ، ثُمَّ صَلَّى بَعْدَهَا الْمَغْرِبَ.

(رواه البخاري ومسلم)

“Umar bin Khattab datang pada hari Perang Khandaq setelah matahari terbenam. Ia pun melaknat orang-orang kafir Quraisy seraya berkata: “*Wahai Rasulullah, hampir saja aku tidak sempat melaksanakan salat Asar hingga matahari hampir tenggelam.*” Maka Nabi SAW bersabda: “*Demi Allah, aku pun belum melaksanakannya.*” Lalu kami pergi menuju lembah Bathhan, Nabi SAW berwudu untuk salat, dan kami pun ikut berwudu. Setelah itu beliau menunaikan salat Asar setelah matahari terbenam, kemudian beliau melaksanakan salat Magrib setelahnya.”⁶⁷

Lebih lanjut, syariat juga memberikan legitimasi terhadap penundaan salat dalam kondisi tertentu, seperti anjuran *ibrād* pada salat Zuhur dan pengakhiran salat Isya hingga sepertiga malam. Dalam kerangka ini, para fuqahā mengembangkan konsep *takhfif ta'khīr* sebagai bentuk keringanan syariat.⁶⁸ Bahkan, Husayn bin

⁶⁶ HR. Bukhari (no. 1634) dan Muslim (no. 421)

⁶⁷ HR. Bukhari (no. 596) dan Muslim (no. 631)

⁶⁸ Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān al-Suyūfī, *al-Asybah wa al-Nazā’ir fī Qawā’id wa Furū’ Fiqh al-Syāfi’iyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983), hlm. 82, Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad Ibn Nujaym, *al-Asybah wa al-Nazā’ir ‘alā Madhhab Abī Ḥanīfah al-Nu’mān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), hlm. 71

‘Umar dalam *Bughyat al-Mustarsyidīn* menyebutkan puluhan kondisi yang dianjurkan menunda pelaksanaan salat, selama penundaan tersebut tidak menyebabkan waktu menjadi sempit dan tidak melampaui batas kewajaran syar‘i. Kondisi-kondisi tersebut pada dasarnya berporos pada pertimbangan realisasi kemaslahatan ibadah dan pencegahan mafsadat, seperti terpenuhinya syarat dan kesempurnaan salat, hilangnya uzur yang mengganggu kekhusyukan, serta terjaganya hak-hak syar‘i lainnya.⁶⁹

Selain landasan normatif klasik yang bersumber dari Al-Qur’an, Sunnah, dan pandangan para *fuqahā’*, legitimasi penundaan salat fardu dari awal waktu juga memperoleh penguatan melalui fatwa kontemporer yang merespons dinamika sosial modern. Dalam konteks ini, Fatwa Ali Jum‘ah Muḥammad Nomor 6830 (21 Mei 2012) memberikan ilustrasi aplikatif mengenai operasionalisasi prinsip *maṣlahah* dalam praktik keagamaan, khususnya pada lingkungan institusional seperti perguruan tinggi.⁷⁰ Fatwa tersebut menegaskan bahwa meninggalkan aktivitas perkuliahan untuk melaksanakan salat segera setelah azan tidak dapat dipandang sebagai kewajiban mutlak selama waktu salat masih berlangsung dan ibadah tetap dapat dilaksanakan dalam rentang waktu syar‘i. Penegasan ini menempatkan salat sebagai kewajiban *muaqqat* yang bersifat *muwassa’*, sehingga penundaan dari awal waktu tidak secara otomatis menunjukkan pelanggaran terhadap ketentuan syariat.

Lebih lanjut, fatwa tersebut mengaitkan kebolehan penundaan salat dengan pertimbangan *maṣlahah ‘āmmah*. Aktivitas akademik dosen dan mahasiswa dipahami sebagai tanggung jawab yang memiliki ikatan kontraktual sekaligus nilai sosial yang luas, bahkan dapat diposisikan dalam kerangka *fard kifāyah* karena berkaitan dengan pemeliharaan ilmu pengetahuan dan

⁶⁹ Baca selengkapnya dalam Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Ḥusayn bin ‘Umar, *Bughyat al-Mustarsyidīn fī Talkhīṣ Ba‘d Fatāwā al-Muta’akhhirīn* (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2018), hlm. 315-317

⁷⁰ <https://dar-alifta.org/ar/fatwa/details/17580/>-لأداء-المحاضرات-حكم-ترك-الصلاة-في-أول-الوقت-ورد-بعض-الشبهات (Diakses 8 Februari 2026)

kemaslahatan umat. Dalam perspektif *maqāsid al-syarī'ah*, keberlangsungan proses pendidikan merupakan bagian dari realisasi tujuan syariat, khususnya *ḥifz al-'aql*. Oleh karena itu, penundaan salat dari awal waktu demi menyelesaikan proses pembelajaran dipahami sebagai bentuk penyeimbangan yang sah antara pemenuhan hak Allah dan hak manusia, bukan sebagai pengabaian kewajiban ibadah.

Fatwa Ali Jum'ah juga mengkritisi kecenderungan sebagian pihak yang memaksakan pelaksanaan salat di awal waktu atas dasar keutamaan ibadah namun mengabaikan kewajiban lain yang bersifat mengikat. Sikap tersebut dinilai mencerminkan kekeliruan dalam penentuan prioritas hukum (*ikhtilāl al-awlawiyyāt*), karena mendahulukan keutamaan yang bersifat anjuran di atas kewajiban yang nyata. Dalam kerangka kaidah fikih, kewajiban harus didahulukan ketika terjadi pertentangan dengan anjuran, dan kemaslahatan yang lebih besar tidak boleh dikorbankan demi kemaslahatan yang lebih kecil. Dengan demikian, fatwa ini menunjukkan bahwa penundaan salat dari awal waktu dapat berfungsi sebagai instrumen syar'i untuk merealisasikan kemaslahatan yang lebih luas selama tetap berada dalam batas waktu yang sah serta disertai komitmen untuk menunaikan salat, sehingga mencerminkan penerapan hukum Islam yang kontekstual, proporsional, dan berorientasi pada tujuan syariat.

B. 'Urf dalam Konstruksi Hukum Islam

Pembahasan *'urf* dalam konstruksi hukum Islam merupakan bagian penting dalam memahami relasi antara norma syariat dan realitas sosial sebagai ruang penerapan hukum. Syariat Islam tidak hanya beroperasi pada tataran teks normatif (*naṣṣ*), tetapi juga memperhatikan praktik kebiasaan yang hidup dan berkembang dalam masyarakat sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat. Dalam kerangka *uṣūl al-fiqh*, *'urf* berfungsi sebagai pertimbangan metodologis yang memungkinkan hukum Islam bersifat adaptif dan kontekstual tanpa kehilangan legitimasi normatifnya. Oleh karena itu, pembahasan ini diarahkan untuk

mengkaji secara sistematis konsep dan distingsi *'urf*, tipologi serta dinamika perkembangannya, dan batas kehujahan serta syarat penerapannya dalam proses *istinbāt* hukum, sehingga dapat dipahami kedudukannya sebagai instrumen interpretatif yang menjembatani antara teks syariat dan praktik sosial dalam pembentukan hukum Islam.

1. Konsep dan Distingsi *'Urf*

Secara etimologis, kata *al-'urf* merujuk pada sesuatu yang dikenal, diterima, dan dipandang baik oleh masyarakat. Ibn Fāris menjelaskan bahwa akar kata *'ain-rā'-fā'* mengandung makna kesinambungan dan ketenangan; dari makna ini lahir istilah *al-ma'rūf*, yaitu sesuatu yang dikenal dan diterima sebagai kebaikan.⁷¹ Ibn Manzūr menegaskan bahwa *al-'urf* merupakan lawan dari *al-munkar*, yakni sesuatu yang diakui sebagai baik dan menenteramkan jiwa.⁷² Pengertian kebahasaan ini tercermin dalam firman Allah SWT:

وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۝

“Pergaulilah keduanya di dunia dengan cara yang baik”. (QS. Luqmān: 15).

Dalam terminologi *uṣūl al-fiqh*, para ulama memberikan definisi yang beragam namun substansinya serupa. Mayoritas tidak membedakan secara tegas antara *'urf* dan *'ādah*, karena keduanya sama-sama menunjuk pada kebiasaan yang berlaku di masyarakat. Al-Nasafī dari kalangan Ḥanafiyah mendefinisikan *'urf* sebagai sesuatu yang telah menetap dalam jiwa manusia berdasarkan pertimbangan akal sehat dan diterima oleh tabiat yang lurus. Definisi ini kemudian diikuti oleh Ibn Quṭlūbughā al-Ḥanafī.⁷³

Makna yang terkandung dalam definisi tersebut menunjukkan bahwa *'urf* merupakan bentuk ucapan atau perbuatan

⁷¹ Aḥmad ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), Jilid, IV, hlm. 281

⁷² Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.), Jilid. XXXII, hlm. 2799

⁷³ Zayn al-Dīn Qāsim ibn Quṭlūbughā al-Ḥanafī, *Khulāṣat al-Afkār Syarḥ Mukhtaṣar al-Manār* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003), hlm. 189

yang telah menjadi kebiasaan masyarakat, dilakukan secara berulang, diterima secara rasional, dan tidak bertentangan dengan fitrah yang sehat. Dengan kata lain, keberterimaan *'urf* bersumber dari pertimbangan akal dan kelaziman sosial, bukan dari dorongan hawa nafsu atau kecenderungan subjektif semata.⁷⁴

Dalam literatur *uṣūl al-fiqh* yang ditulis oleh para ulama dari kalangan *mutakallimīn*,⁷⁵ pembahasan tentang *'urf* umumnya tidak dibahas secara khusus sebagai tema tersendiri. Al-Ghazālī dan al-Āmidī, misalnya, hanya menyinggungkannya dalam pembahasan tentang hakikat lafaz dan *istiḥsān*.⁷⁶ Pembahasan yang lebih jelas terlihat pada al-Qarāfī, yang menyatakan bahwa adat adalah makna yang dominan dan dikenal di tengah masyarakat.⁷⁷ Pernyataan ini lebih menggambarkan *'urf* dalam bentuk kebiasaan kebahasaan daripada kebiasaan perbuatan. Setelaknya, al-Zarkasyī dalam *al-Baḥr al-Muḥīṭ* mendefinisikan *'urf* sebagai kesepakatan masyarakat yang terbentuk tanpa unsur paksaan atau rekayasa.⁷⁸

⁷⁴ Aḥmad Fahmī Abū Sunnah, *al-'Urf wa al-'Ādah fī Ra'y al-Fuqahā'* (Kairo: Maṭba'at al-Azhar, 1947), hlm. 8

⁷⁵ Dalam kajian *uṣūl al-fiqh*, terdapat dua metode utama yang digunakan para ulama. Metode pertama adalah metode *mutakallimīn*, yang juga disebut metode *jumhūr* atau Syāfī'iyah. Metode ini menyusun kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* secara teoritis berdasarkan dalil Al-Qur'an, Sunnah, dan akal, tanpa terikat langsung pada praktik fikih mazhab tertentu. Metode kedua adalah metode *fuqahā'*, yang dikenal pula sebagai metode Ḥanafīyyah. Metode ini merumuskan kaidah *uṣūl al-fiqh* dengan melihat langsung penerapan hukum dalam cabang-cabang fikih, sehingga kaidah *uṣūl* disusun berdasarkan praktik hukum yang telah berlaku. Baca Selengkapnya dalam 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Qudāmah, *Rawḍat al-Nāzīr wa Jannat al-Manāzīr fī Uṣūl al-Fiqh 'alā Madhhab al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* (Beirut: Mu'assasat al-Rayyān, 2002), Jilid. I, hlm. 19 dan Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓariyyat al-Maqāsid 'inda al-Imām al-Syāṭibī* (Kuwait: al-Dār al-'Ālamīyyah li al-Kitāb al-Islāmī, 1992), hlm. 49.

⁷⁶ Lihat: Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), Jilid. I, hlm. 172 dan Abū al-Ḥasan Sayyid al-Dīn 'Alī ibn Abī 'Alī al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Riyadh: Dār al-Ṣumay'ī, 2003), Jilid. IV, hlm. 192

⁷⁷ Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl* (Kairo: Syarikat al-Ṭibā'ah al-Fanniyyah, 1973), hlm. 449

⁷⁸ Badr al-Dīn Muḥammad al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ* (Mesir: Dār al-Ṣafwah, 1992), Jilid. XIII, hlm. 53

Pada masa kontemporer, pembahasan *'urf* menjadi lebih sistematis. 'Abd al-Wahhāb Khallāf mendefinisikannya sebagai kebiasaan yang dikenal dan dijalankan oleh masyarakat, baik dalam bentuk ucapan maupun perbuatan.⁷⁹ Wahbah al-Zuhaylī memberikan definisi yang lebih lengkap dengan menegaskan bahwa *'urf* mencakup praktik yang telah tersebar luas di tengah masyarakat atau penggunaan suatu lafaz dengan makna tertentu yang stabil dan tidak menimbulkan makna lain.⁸⁰ Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā menyederhanakannya sebagai kebiasaan mayoritas masyarakat, baik dalam ucapan maupun perbuatan.⁸¹

Perbedaan antara ulama klasik dan kontemporer tampak pada cara mereka merumuskan batasan *'urf*. Ulama terdahulu umumnya mensyaratkan bahwa *'urf* harus sesuai dengan *ṭibā' salīmah* (tabiat yang sehat), sehingga yang dapat dijadikan dasar hukum hanyalah *'urf ṣaḥīḥ*, yaitu kebiasaan yang selaras dengan nilai-nilai syariat.⁸² Dalam perspektif *Ahl al-Sunnah*, standar penilaian baik dan buruk tetap dikembalikan kepada syariat, bukan semata-mata pada pertimbangan akal, berbeda dengan pandangan *Mu'tazilah* yang memberi otoritas lebih besar kepada akal dalam menentukan nilai moral.⁸³ Sementara itu, sebagian ulama kontemporer merumuskan definisi *'urf* secara lebih luas, dengan mencakup baik *'urf ṣaḥīḥ* maupun *'urf fāsīd*, tanpa secara eksplisit menyebut syarat kesesuaian dengan tabiat yang sehat. Namun demikian, perbedaan ini pada dasarnya bersifat metodologis, bukan substantif, karena seluruh ulama sepakat bahwa *'urf* hanya dapat

⁷⁹ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tashrī' al-Islāmī fīmā Lā Naṣṣa Fīh* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1972), hlm. 145

⁸⁰ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 828

⁸¹ Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā', *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Āmm* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2004), Jilid.I, hlm. 872

⁸² Ḥasnāyn Maḥmūd Ḥusaynī, *Maḥmūd al-'Urf fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Jurnal: Sharia and Law, Vol. 3 No 3, Juli 1989), hlm. 103

⁸³ Zakariyyā al-Anṣārī, *Ghāyat al-Wuṣūl fī Syarḥ Lubḥ al-Uṣūl* (Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubrā, t.t.), hlm. 7

dijadikan pertimbangan hukum selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat.

Penulis memandang bahwa perbedaan redaksi dalam berbagai definisi tersebut tidak menunjukkan perbedaan makna yang substantif. Al-Nasafī menekankan *'urf* sebagai sesuatu yang “menetap dalam jiwa”, sedangkan ‘Abd al-Wahhāb Khallāf menyebutnya sebagai kebiasaan yang dikenal dan dipraktikkan masyarakat. Adapun Wahbah al-Zuhaylī memberikan rumusan yang lebih komprehensif dengan menegaskan unsur pengulangan, penerimaan sosial, dan kestabilan makna, serta membedakan antara *'urf fi 'lī* dan *'urf lafzī*. Karena cakupannya lebih jelas dan sistematis, definisi Wahbah al-Zuhaylī dipilih sebagai definisi operasional dalam penelitian ini.

Selain definisi, penting pula menegaskan distingsi *'urf* dengan istilah lain yang sering dipersamakan dengannya, terutama *'ādah* dan *ijmā'*. Secara etimologis, *'ādah* berasal dari kata *'āda-ya'ūdu* yang berarti kembali atau berulang, sehingga menunjuk pada sesuatu yang dilakukan terus-menerus.⁸⁴ Banyak ulama, termasuk ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, menggunakan kedua istilah tersebut secara bergantian.⁸⁵ Namun, Ibn Amīr Ḥājj dan Muḥammad Abū Zahrah membedakan keduanya dengan menyatakan bahwa *'ādah* lebih luas karena mencakup kebiasaan individu maupun kolektif, sedangkan *'urf* terbatas pada kebiasaan sosial yang berlaku umum.⁸⁶ Ibn ‘Ābidīn kemudian menegaskan bahwa perbedaan tersebut lebih bersifat konseptual, karena dalam praktik hukum keduanya merujuk pada realitas kebiasaan yang sama.⁸⁷

⁸⁴ Zayn al-Dīn Muḥammad al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥāh* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2009), hlm. 404

⁸⁵ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tashrī' al-Islāmī ...*, hlm. 145

⁸⁶ Aḥmad Fahmī Abū Sunnah, *al-'Urf wa al-'Ādah fī Ra'y al-Fuqahā'* (Kairo: Maṭba'at al-Azhar, 1947), hlm. 10-11, Muḥammad Abū Zahrah, *Mālik Hayātuh wa 'Aṣruh wa Ārā'uh al-Fiḥiyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1952), hlm. 447

⁸⁷ Muḥammad Amīn Ibn ‘Ābidīn, *Nasyr al-'Urf fī Binā' Ba'd al-Aḥkām 'alā al-'Urf* (Yordania: Markaz Anwār al-'Ulamā' li al-Dirāsāt, 2020), hlm. 25

Adapun perbedaan antara *'urf* dan *ijmā'* bersifat lebih prinsipil. *Ijmā'* didefinisikan sebagai kesepakatan seluruh mujtahid pada suatu masa terhadap suatu hukum syar'i, sehingga mensyaratkan otoritas keilmuan dan kesepakatan menyeluruh.⁸⁸ Sebaliknya, *'urf* terbentuk dari praktik mayoritas masyarakat tanpa mensyaratkan kapasitas ijtihad. Dari sisi kekuatan hukum, *ijmā'* *ṣarīh* memiliki kedudukan setara dengan *naṣṣ* dan tidak membuka ruang ijtihad lanjutan, sedangkan hukum yang bertumpu pada *'urf* bersifat dinamis dan dapat berubah mengikuti perubahan kebiasaan.⁸⁹ Daya ikat *ijmā'* bersifat universal bagi umat, sementara *'urf* bersifat lokal dan kontekstual.⁹⁰

Meskipun demikian, dalam praktiknya suatu ketetapan yang disepakati melalui *ijmā'* dapat saja bertumpu pada *'urf* yang berlaku pada masa tertentu. Hal ini menunjukkan bahwa syariat menjaga keseimbangan antara prinsip normatif dan realitas sosial. Dengan demikian, dalam konstruksi hukum Islam, *'urf* menempati posisi penting sebagai pertimbangan metodologis yang menjembatani teks dan konteks, tanpa menyaingi otoritas *naṣṣ* maupun *ijmā'*, serta tetap berada dalam koridor prinsip-prinsip syariat.

2. Tipologi, Dinamika, dan Kehujahan *'Urf*

Pembahasan *'urf* dalam hukum Islam tidak dapat dilepaskan dari klasifikasinya, karena tipologi tersebut menentukan batas kehujahan dan ruang penerapannya dalam *istinbāt* hukum. Secara metodologis, para ulama mengklasifikasikan *'urf* dari berbagai sudut pandang guna menjelaskan variasi penerimaan dan penolakannya dalam mazhab-mazhab fikih.

Ditinjau dari subjek yang melahirkannya, *'urf* terbagi menjadi *'urf syar'ī* dan *'urf nās*. *'Urf syar'ī* adalah istilah atau praktik yang diberi makna khusus oleh syariat sehingga berbeda

⁸⁸ 'Alī al-Jurjānī, *al-Ta'rifāt* (Kairo: Syarikat al-Quds, 2007), hlm. 24

⁸⁹ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmī fīmā Lā Naṣṣa Fīh* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1972), hlm. 146

⁹⁰ Ḥasnāyn Maḥmūd Ḥusaynī, *Maḥmūd al-'Urf fī ...*, hlm. 109-110

dari makna kebahasaannya,⁹¹ seperti lafaz *ṣalāh*, *zakāt*, *ḥajj*, dan *waqf* yang memiliki pengertian teknis dalam hukum Islam.⁹² Adapun *‘urf nās* adalah kebiasaan yang tumbuh dalam kehidupan masyarakat dan diterima secara luas, baik dalam bentuk ucapan maupun perbuatan, seperti penggunaan kata *al-walad* untuk anak laki-laki atau praktik jual beli melalui serah terima tanpa lafaz *ijāb* dan *qabūl*.⁹³ Klasifikasi ini menunjukkan bahwa tidak semua kebiasaan bersumber dari masyarakat; sebagian telah diadopsi dan dimaknai ulang oleh syariat.

Dari aspek dinamika dan perubahan, al-Syātibī membagi *‘urf nās* menjadi *‘urf thābit* (tetap) dan *‘urf mutaghayyir* (berubah). *‘Urf* yang tetap lahir dari kebutuhan dasar manusia dan relatif tidak terpengaruh oleh ruang dan waktu, seperti kebiasaan makan dan tidur.⁹⁴ Sebaliknya, *‘urf* yang berubah—yang oleh al-Qarāfī disebut *‘urf zamānī*—adalah kebiasaan yang dapat mengalami perubahan sesuai perkembangan ruang dan waktu.⁹⁵

‘Urf yang berubah ini setidaknya mencakup tiga bentuk. Pertama, perubahan penilaian sosial terhadap suatu perbuatan, yang pada masa atau tempat tertentu dianggap baik, tetapi pada konteks lain dinilai kurang pantas, atau sebaliknya.⁹⁶ Kedua, perubahan dalam penggunaan istilah atau lafaz, baik karena perbedaan budaya, profesi, maupun karena dominasi makna tertentu sehingga makna lain tidak lagi dipahami ketika lafaz tersebut digunakan.⁹⁷ Ketiga, perubahan dalam praktik *mu‘āmalah* dan interaksi sosial, seperti kebiasaan mengenai waktu penyerahan mahar dalam pernikahan.⁹⁸

⁹¹ Ḥasnāyn Maḥmūd Ḥusaynī, *Maḥmūd al-‘Urf fī ...*, hlm. 110

⁹² Muḥammad al-Zuhrī al-Ghumrāwī, *al-Sirāj al-Wahhāj* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2011), hlm. 33

⁹³ Ḥasnāyn Maḥmūd Ḥusaynī, *Maḥmūd al-‘Urf fī ...*, hlm. 119

⁹⁴ Ibrāhīm ibn Mūsā al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt* (Dār Ibn ‘Affān, 1997), Jilid. II, hlm. 489

⁹⁵ Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Furūq (Anwār al-Burūq fī Anwā’ al-Furūq)* (‘Ālam al-Kutub, t.t.), Jilid. III, hlm. 35

⁹⁶ Ibrāhīm ibn Mūsā al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt ...*, Jilid. II, hlm. 489

⁹⁷ Ibrāhīm ibn Mūsā al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt ...*, Jilid. II, hlm. 499

⁹⁸ Ibrāhīm ibn Mūsā al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt ...*, Jilid. II, hlm. 498

Ditinjau dari bentuknya, *'urf* terbagi menjadi *'urf fi 'lī* dan *'urf lafzī*.⁹⁹ *'Urf fi 'lī* adalah kebiasaan berbentuk perbuatan yang dilakukan berulang dan diterima sebagai praktik lazim, seperti transaksi jual beli tanpa lafaz akad secara eksplisit.¹⁰⁰ Adapun *'urf lafzī* adalah kebiasaan penggunaan lafaz tertentu dengan makna khusus yang stabil dan tidak lagi menimbulkan pemahaman lain, seperti penggunaan kata *al-laḥm* untuk daging selain ikan.¹⁰¹ Perbedaan ini penting karena sebagian ulama menerima kehujahan *'urf lafzī* dalam penafsiran lafaz, tetapi membatasi penerimaan *'urf fi 'lī* dalam pembentukan hukum.

Dari sisi cakupannya, *'urf* dibagi menjadi *'urf 'āmm* dan *'urf khāṣṣ*.¹⁰² *'Urf 'āmm* berlaku luas di kalangan umat Islam atau dominan pada suatu masa, sedangkan *'urf khāṣṣ* terbatas pada komunitas tertentu, baik berdasarkan wilayah, profesi, maupun disiplin keilmuan.¹⁰³ Distingsi ini menegaskan bahwa kehujahan *'urf* bersifat kontekstual; kebiasaan yang sah dalam satu komunitas belum tentu berlaku di komunitas lain.

Adapun dari segi pengakuan syariat, *'urf* terbagi menjadi empat: *'urf muqarrar*, *'urf mulghā*, *'urf mūmā' ilayh*, dan *'urf maskūt 'anhu*.¹⁰⁴ *'Urf muqarrar* adalah kebiasaan yang ditegaskan syariat, seperti sistem *'aṣabah* dalam kewarisan dan akad *salam*.¹⁰⁵ *'Urf mulghā* adalah kebiasaan yang ditolak syariat, seperti riba dan nikah *shighār*.¹⁰⁶ *'Urf mūmā' ilayh* adalah kebiasaan yang dijadikan tolok ukur oleh *naṣṣ*,¹⁰⁷ seperti ukuran nafkah *bi al-*

⁹⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *'Awāmil al-Sa'ah wa al-Murūnah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Kuwait: al-Majlis al-Waṭanī li al-Thaqāfah wa al-Funūn wa al-Ādāb, 2002), hlm. 35

¹⁰⁰ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī ...*, Jilid. II, hlm. 828

¹⁰¹ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmī ...*, hlm. 145

¹⁰² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *'Awāmil al-Sa'ah wa al-Murūnah ...*, hlm. 36

¹⁰³ Ḥasnāyn Maḥmūd Ḥusaynī, *Maḥmūd al-'Urf fī ...*, hlm. 122-123

¹⁰⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *'Awāmil al-Sa'ah wa al-Murūnah ...*, hlm. 36

¹⁰⁵ Ḥasnāyn Maḥmūd Ḥusaynī, *Maḥmūd al-'Urf fī ...*, hlm. 22-123

¹⁰⁶ Ḥasnāyn Maḥmūd Ḥusaynī, *Maḥmūd al-'Urf fī ...*, hlm. 122-123

¹⁰⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *'Awāmil al-Sa'ah wa al-Murūnah ...*, hlm. 37-38

ma'rūf dalam QS. al-Baqarah: 233.¹⁰⁸ Sedangkan *'urf maskūt* 'anhu adalah kebiasaan yang tidak ditegaskan maupun ditolak oleh *naṣṣ*,¹⁰⁹ yang kemudian dibagi menjadi *'urf ṣaḥīḥ* dan *'urf fāsid*. Mayoritas ulama menerima kehujahan *'urf ṣaḥīḥ* dan menolak *'urf fāsid* karena bertentangan dengan *maqāṣid* syariat.¹¹⁰

Dalam konteks kehujahan, para ulama berbeda pendapat secara teoritis mengenai posisi *'urf* sebagai dalil. Ia ditempatkan dalam kategori *al-adillah al-mukhtalaf fihā*.¹¹¹ Namun secara praktis, *'urf* memiliki kedudukan yang sangat kuat dalam praktik hukum Islam. Hal ini tercermin dari kaidah fikih yang sangat masyhur, *al-'ādah muḥakkamah*, yang diakui dan digunakan oleh para ulama lintas mazhab.¹¹² Musthafā Dīb al-Bughā dan Abū Zahrah menegaskan bahwa *'urf* yang diakui syariat atau diisyaratkan oleh *naṣṣ* disepakati kehujahannya.¹¹³ Adapun *'urf ṣaḥīḥ* yang tidak ditegaskan oleh *naṣṣ* diakui oleh mayoritas ulama, meskipun sebagian kecil menolaknya dengan alasan tidak tercantum secara eksplisit dalam dalil-dalil pokok.¹¹⁴

Perbedaan ini tampak dalam kasus jual beli *mu'āṭāh*.¹¹⁵ Mayoritas ulama *Ḥanafīyyah*, *Mālikīyyah*, dan *Ḥanābilah*, serta sebagian *Syāfi'īyyah*, membolehkannya berdasarkan *'urf*, karena

¹⁰⁸ Aḥmad ibn 'Alī Abū Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1405 H), Jilid. II, hlm. 106

¹⁰⁹ Lihat: Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī ...*, Jilid. II, hlm. 830 dan 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2003), hlm. 100

¹¹⁰ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmī ...*, hlm. 146

¹¹¹ Lihat: Muṣṭafā Dīb al-Bughā, *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf Fihā fī al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Imām al-Bukhārī, t.t.), hlm. 18 dan Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī ...*, Jilid. II, hlm. 833

¹¹² Muḥammad Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah wa Taṭbīquhā fī al-Madhāhib al-Arbaah* (Damaskus: Dār Fikr, 2006), Jilid. I, hlm. 61

¹¹³ Muṣṭafā Dīb al-Bughā, *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf ...*, hlm. 245, Muḥammad Abū Zahrah, *Mālik Ḥayātuh wa 'Asruh ...*, hlm. 448

¹¹⁴ 'Abd al-Karīm ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Namlah, *al-Muhadhdhab fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh al-Muqāran* (Riyadh: Maktabat al-Rusyd, 1999). Hlm. Jilid. III, hlm. 1021

¹¹⁵ 'Abd al-Karīm ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Namlah, *al-Muhadhdhab fī 'Ilm Uṣūl ...* Hlm. Jilid. III, hlm. 1023

syariat tidak mensyaratkan bentuk lafaz tertentu.¹¹⁶ Sebagian ulama *Syāfi‘iyyah* menolaknya dengan alasan keridaan harus dinyatakan secara eksplisit.¹¹⁷ Muhammad Yāsīn al-‘Fādānī berpendapat bahwa jual beli *mu‘āṭāh* tidak sah karena perbuatan semata tidak cukup menunjukkan keridaan secara jelas. Oleh karena itu, barang yang diterima melalui transaksi tersebut diperlakukan seperti barang yang diterima melalui akad yang *fāsīd*.¹¹⁸ Namun, perbedaan ini lebih tepat dipahami sebagai perbedaan dalam menilai terpenuhi atau tidaknya syarat kejujahan ‘*urf*, bukan penolakan terhadap prinsipnya.

Ulama yang berpendapat bahwa ‘*urf* merupakan *hujjah* dan wajib diperhatikan dalam penetapan hukum syariat mendasarkan pandangannya pada dalil *naqlī* dan *aqlī* (rasional). Kedua bentuk argumentasi ini menunjukkan bahwa kebiasaan yang hidup di tengah masyarakat memiliki relevansi normatif dalam proses pembentukan dan penerapan hukum Islam selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Sebagaimana dikemukakan oleh Muḥammad Yāsīn al-Fādānī, kejujahan ‘*urf* dapat ditunjukkan melalui firman Allah SWT.:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

“Dan barang siapa menentang Rasul setelah jelas baginya petunjuk dan mengikuti jalan selain jalan orang-orang beriman, Kami biarkan ia terombang-ambing dalam kesesatan yang dipilihnya dan Kami masukkan ia ke dalam neraka Jahanam, dan itulah seburuk-buruk tempat kembali.” (QS. al-Nisā’: 115)

Ayat tersebut mengandung ancaman bagi siapa saja yang mengikuti jalan selain *sabīl al-mu‘minīn*. Secara bahasa, *sabīl*

¹¹⁶ Wizārat Auqāf wa al-Syuūn al-Islāmiyah, *al-Mawsū‘ah al-Fiqhiyyah...*, Jilid, XII, hlm. 198-200

¹¹⁷ Muḥyī al-Dīn ibn Syaraf al-Nawawī, *Rawḍat al-Ṭālibīn* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1991), Jilid. III, hlm. 339

¹¹⁸ Muḥammad Yāsīn ibn ‘Īsā al-Fādānī, *al-Fawā‘id al-Janiyyah Hāsiyyat al-Mawāhib al-Saniyyah* (Beirut: Dār al-Rushd, t.t.), Jilid. I, hlm. 292

berarti jalan atau metode, sedangkan *sabīl al-mu'minīn* menunjuk pada jalan hidup dan pola perilaku yang diterima dan dianggap baik oleh kaum mukminin. Dengan demikian, ayat ini menunjukkan kewajiban mengikuti jalan yang telah menjadi kesepakatan dan kebiasaan kaum mukminin. Dari sini dipahami bahwa kebiasaan yang diterima dan dipraktikkan oleh mereka memiliki nilai normatif dan dapat dijadikan dasar pengamalan hukum secara syar'i.¹¹⁹

Selain itu, secara faktual syariat Islam dalam proses penetapan hukum juga memperhatikan dan mengakomodasi sebagian adat kebiasaan masyarakat Arab. Hal ini terlihat dalam beberapa ketentuan hukum, seperti penetapan kewajiban pembayaran *diyāt* yang dibebankan kepada *'āqilah*, persyaratan *kafā'ah* dalam pernikahan, serta konsep perwalian yang didasarkan pada ikatan kekerabatan dan solidaritas kesukuan (*'aṣabiyyah*). Contoh-contoh tersebut menunjukkan bahwa syariat tidak mengabaikan realitas sosial masyarakat, melainkan menjadikannya sebagai salah satu pertimbangan dalam pembentukan hukum demi tercapainya kemaslahatan.

Dari sudut pandang rasional, kebiasaan yang telah dikenal dan dipraktikkan secara luas oleh masyarakat menjadi bagian dari sistem kehidupan mereka. Dalam kondisi demikian, setiap ungkapan maupun tindakan dipahami berdasarkan makna yang berlaku secara *'urfī*, bukan berdasarkan kemungkinan makna lain yang bersifat teoritis. Oleh karena itu, apabila para pihak tidak menyebutkan ketentuan tertentu secara eksplisit dalam suatu transaksi atau perbuatan hukum, maka ketentuan yang dijadikan acuan adalah kebiasaan yang berlaku di tengah masyarakat. Dengan kata lain, diamnya para pihak dipahami sebagai bentuk penerimaan terhadap aturan yang telah ditetapkan oleh *'urf*.¹²⁰

¹¹⁹ Muḥammad Yāsīn ibn 'Īsā al-Fādānī, *al-Fawā'id al-Janīyah ...*, Jilid. I, hlm. 292

¹²⁰ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tashrī' al-Islāmī ...*, hlm. 146

Keempat mazhab pada dasarnya mengakui peran *'urf*, meskipun dengan intensitas berbeda. Mazhab *Hanafiyyah* paling luas menggunakannya, bahkan memasukkannya dalam kerangka *istihsān*.¹²¹ Mazhab *Mālikiyyah* mengaitkannya dengan realisasi *maṣlaḥah*.¹²² Mazhab *Syāfi'iyah* menerimanya terutama dalam wilayah yang tidak diatur secara tegas oleh *naṣṣ*.¹²³ Mazhab *Ḥanābilah* menjadikannya rujukan dalam perkara yang tidak memiliki ketentuan khusus.¹²⁴ Ibn al-Qayyim bahkan memperingatkan bahwa mengabaikan perubahan adat dan konteks sosial dalam berfatwa dapat menimbulkan kesesatan.¹²⁵ Hal ini menegaskan bahwa dalam praktik mazhab, *'urf* memiliki peran metodologis yang signifikan.

3. Syarat dan Batas Penerapan *'Urf*

'Urf hanya dapat dijadikan *ḥujjah* apabila memenuhi syarat-syarat yang telah ditetapkan oleh para ulama *uṣūl al-fiqh*; tanpa terpenuhinya ketentuan tersebut, suatu kebiasaan tidak memiliki kekuatan dalam penetapan hukum *syar'i*. Oleh karena itu, meskipun kehujahan *'urf* diakui dalam proses *istinbāt* hukum, kedudukannya tidak bersifat mutlak, melainkan tetap dibatasi oleh kriteria tertentu yang dirumuskan para ulama agar suatu kebiasaan dapat diterima dan dijadikan sebagai dasar pertimbangan hukum.¹²⁶

Pertama, *'urf* harus berlaku secara konsisten dan dominan. Al-Suyūṭī menegaskan bahwa kebiasaan yang tidak stabil dan berubah-ubah tidak dapat dijadikan dasar hukum.¹²⁷ Jika bersifat

¹²¹ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tashrī' al-Islāmī* ..., hlm. 145

¹²² Muḥammad Abū Zahrah, *Mālik Ḥayātuh wa 'Aṣruh* ..., hlm. 448

¹²³ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* ..., Jilid. II, hlm. 831

¹²⁴ Manṣūr ibn Yūnus al-Buhūṭī al-Ḥanbalī, *al-Rawḍ al-Murabba' (Kash Syāf al-Qinā')* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, t.t.), hlm. 344

¹²⁵ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H), Jilid. III, hlm. 66

¹²⁶ 'Abd al-Karīm ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Namlah, *al-Muḥadhdhab fī 'Ilm Uṣūl* Hlm. Jilid. III, hlm. 1022

¹²⁷ Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Asybah wa al-Naẓā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), hlm. 92

umum, ia harus dominan di berbagai wilayah; jika bersifat khusus, cukup dominan dalam komunitasnya.¹²⁸

Kedua, *'urf* harus telah ada pada saat terjadinya suatu perbuatan atau akad. Ibn Nujaym menegaskan bahwa yang diperhitungkan adalah kebiasaan yang telah ada sebelumnya atau yang menyertai perbuatan, bukan yang muncul kemudian.¹²⁹ Dengan demikian, *'urf* tidak berlaku surut.

Ketiga, *'urf* tidak boleh bertentangan dengan pernyataan tegas para pihak. Kaidah *al-ma'rūf 'urfān ka al-masyrūt syarṭan* menunjukkan bahwa ketentuan yang lazim menurut kebiasaan diperlakukan seperti syarat yang disebutkan secara eksplisit.¹³⁰ Namun, jika para pihak menyepakati ketentuan berbeda, maka kesepakatan tersebut yang didahulukan.¹³¹

Keempat, *'urf* tidak boleh bertentangan dengan *naṣṣ* yang *qat'ī*.¹³² Apabila suatu kebiasaan mengabaikan hukum syariat yang jelas, maka ia tertolak. Namun, apabila dalil bersifat umum, sebagian ulama seperti Ibn 'Ābidīn membolehkan *'urf* berfungsi sebagai pembatas (*takhṣīs*) atau penjelas (*taqyīd*) terhadap dalil tersebut.¹³³

Dengan terpenuhinya syarat-syarat ini, *'urf* dapat berfungsi sebagai instrumen interpretatif dalam memahami lafaz umum dan mutlak dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Ia bukan sumber hukum independen, melainkan dalil pendukung yang menjembatani norma syariat dan realitas sosial. Kehujahannya bersifat kondisional dan

¹²⁸ Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā', *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Āmm* ..., Jilid.I, hlm. 898

¹²⁹ Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm Ibn Nujaym, *al-Asybah wa al-Nazā'ir fī Madhhab Abī Ḥanīfah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), hlm. 86

¹³⁰ Muḥammad Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* ..., Jilid. I, hlm. 349

¹³¹ Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā', *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Āmm* ..., Jilid.I, hlm. 901

¹³² Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā', *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Āmm* ..., Jilid.I, hlm. 902

¹³³ Lihat: Muḥammad Amīn Ibn 'Ābidīn, *Nasyr al-'Urf fī Binā'* ..., hlm. 65-66 dan Muḥammad Muṣṭafā al-Marāghī, *al-Ijtihād fī al-Islām* (Kairo: al-Maktab al-Fannī, 1379 H), hlm. 43

fungsional, selalu berada dalam koridor kesesuaian dengan prinsip-prinsip dasar hukum Islam.

C. *Maṣlahah* dalam Kerangka *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Pembahasan mengenai *maṣlahah* dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan fondasi penting dalam memahami orientasi teleologis hukum Islam, yaitu realisasi kemanfaatan dan pencegahan kemudaratatan sebagai tujuan utama pensyariaan. Syariat Islam tidak semata-mata menghadirkan ketentuan normatif yang bersifat tekstual, tetapi juga membangun sistem hukum yang berorientasi pada perlindungan dan keberlangsungan kehidupan manusia secara menyeluruh. Dalam perspektif *uṣūl al-fiqh*, *maṣlahah* berfungsi sebagai prinsip metodologis yang menjembatani antara dalil-dalil partikular dan tujuan universal syariat, sehingga memungkinkan hukum Islam tetap responsif terhadap dinamika sosial tanpa melepaskan legitimasi normatifnya. Oleh karena itu, pembahasan ini diarahkan untuk menguraikan konsep *maṣlahah*, dasar normatifnya dalam Al-Qur'an, Sunnah, dan praktik ijtihad klasik, klasifikasi serta mekanisme penggunaannya dalam proses *tarjih*, hingga syarat-syarat penerapannya dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*, guna menegaskan kedudukannya sebagai instrumen utama dalam penalaran hukum Islam yang berorientasi pada tujuan.

1. Konsep, Dasar Normatif, dan Praktik Historis

Secara etimologis, *maṣlahah* berasal dari akar kata *ṣalaha* yang bermakna baik atau memperbaiki, serta berdekatan dengan makna *manfa'ah* (manfaat). Dalam penggunaan bahasa Arab, ungkapan *fī al-amr maṣlahah* menunjukkan adanya unsur kebaikan dalam suatu perkara. Dengan demikian, secara kebahasaan *maṣlahah* merujuk pada segala sesuatu yang menghadirkan, menjaga, atau menguatkan kebaikan dalam kehidupan manusia.¹³⁴

¹³⁴ Lihat: Majd al-Dīn al-Fairūzābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2005), hlm. 293 dan Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab...*, Jilid. VII, hlm. 384

Secara terminologis, para ulama *uṣūl al-fiqh* mendefinisikan *maṣlaḥah* dengan redaksi yang beragam namun substansi yang sama. Imām al-Ghazālī menegaskan bahwa *maṣlaḥah* bukan sekadar manfaat rasional, melainkan segala hal yang menjaga tujuan pokok syariat, yaitu pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (*al-kulliyāt al-khams*).¹³⁵ Oleh karena itu, suatu manfaat tidak dapat disebut *maṣlaḥah syar‘iyyah* apabila bertentangan dengan orientasi syariat. Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī menegaskan bahwa *maṣlaḥah* adalah kemanfaatan yang secara sadar dituju oleh *al-Syāri‘* sesuai hierarki dan prioritasnya.¹³⁶

Imām ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām membedakan antara *maṣlaḥah ḥaqīqiyah* (manfaat itu sendiri) dan *maṣlaḥah majāziyyah* (sarana menuju manfaat). Ia menjelaskan bahwa suatu tindakan yang secara lahir tampak berat atau merugikan dapat dibenarkan apabila menjadi sarana bagi terwujudnya *maṣlaḥah* yang lebih besar, seperti penerapan sanksi pidana atau jihad.¹³⁷ Pendekatan ini menunjukkan bahwa penilaian hukum dalam Islam bersifat teleologis, berorientasi pada tujuan akhir. Imām al-Syātibī memperluas konsepsi ini dengan menempatkan *maṣlaḥah* sebagai segala hal yang menopang keberlangsungan hidup manusia dalam seluruh tingkatan *maqāṣid al-syarī‘ah*: *darūriyyāt*, *ḥājjiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*. Ia menegaskan bahwa *maṣlaḥah* dan *mafsadah* hampir selalu bercampur, sehingga hukum ditetapkan berdasarkan unsur yang paling dominan.¹³⁸ Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr kemudian mendefinisikan *maṣlaḥah* sebagai sifat perbuatan yang secara umum dan berkelanjutan menghasilkan kebaikan bagi individu dan masyarakat.¹³⁹

¹³⁵ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustasfā ...*, Jilid. I, hlm. 276

¹³⁶ Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyah* (Beirut: Muassasat al-Risālah, 2001), hlm. 27

¹³⁷ ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Aḥkām ...*, hlm. 35

¹³⁸ Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt ...*, Jilid. II, hlm. 25-26

¹³⁹ Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī‘ah Islāmiyah*, (Qatar: Wizārat al-Auqāf wa al-Syuūn al-Islāmiyah, 2004), hlm. 63

Dengan demikian, *maṣlahah* dalam perspektif *uṣūl al-fiqh* adalah kemanfaatan yang selaras dengan tujuan syariat dan diukur menurut standar syar'i, bukan semata pertimbangan rasional. Ia berfungsi sebagai konsep normatif dalam penetapan hukum, dengan mempertimbangkan orientasi *maqāṣid al-syarī'ah* serta keseimbangan antara manfaat dan mudarat secara proporsional.

Secara normatif, orientasi *maṣlahah* ditegaskan dalam Al-Qur'an, Sunnah, praktik sahabat, serta kaidah fikih universal. Firman Allah SWT:

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

Maka ambillah pelajaran, wahai orang-orang yang mempunyai pandangan. (QS. Al-Hasyr: 2)

Perintah *i'tibār* dipahami oleh para ulama sebagai legitimasi penggunaan penalaran dalam memahami tujuan syariat.¹⁴⁰ Al-Syātibī menegaskan bahwa prinsip hukum dapat ditetapkan melalui akumulasi dalil yang saling menguatkan meskipun tidak didukung satu *naṣṣ* parsial secara eksplisit.¹⁴¹ Al-Ghazālī menyebut bentuk ini sebagai *maṣlahah mursalah*, yaitu kemaslahatan yang tidak ditopang oleh dalil khusus, namun sejalan dengan tujuan umum syariat.¹⁴²

Sunnah Nabi SAW juga menunjukkan legitimasi *ijtihād* berbasis kemaslahatan. Hal ini tampak jelas dalam hadis pengutusan Mu'adz bin Jabal RA ke Yaman. Rasulullah SAW bersabda:

كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فِي سُنَّةِ

¹⁴⁰ Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *al-Maḥṣūl min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1997), Jilid. VI, hlm. 166

¹⁴¹ Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt* (Riyadh: Dār Ibn 'Affān, 1997), Jilid. I, hlm. 32-33

¹⁴² Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 179

رَسُولَ اللَّهِ □ ولا في كتابِ الله؟ قال: أجتهدُ رأْيِي ولا آلو. فَضَرَبَ رَسُولَ اللَّهِ □ صَدْرَهُ وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضَى رَسُولَ اللَّهِ. (رواه أبو داود والترمذي وأحمد)

“Bagaimana engkau memutuskan perkara jika suatu perkara diajukan kepadamu?” Ia menjawab: “Aku memutuskan berdasarkan Kitab Allah.” Beliau bertanya: “Jika engkau tidak mendapatinya dalam Kitab Allah?” Ia menjawab: “Dengan Sunnah Rasulullah SAW.” Beliau bertanya: “Jika engkau tidak mendapatinya dalam Sunnah Rasulullah SAW dan juga tidak dalam Kitab Allah?” Ia menjawab: “Aku berijtihad dengan pendapatku dan tidak akan menyia-nyiakannya.” Maka Rasulullah SAW menepuk dadanya seraya bersabda: “Segala puji bagi Allah yang telah memberi taufik kepada utusan Rasulullah untuk sesuatu yang diridhai oleh Rasulullah.”¹⁴³

Hadis ini menunjukkan bahwa Nabi SAW secara eksplisit mengakui legitimasi ijtihad ketika *naşş* khusus tidak ditemukan. Ijtihad tersebut tentu tidak dilakukan secara bebas, melainkan dalam kerangka kaidah-kaidah umum syariat dan keseluruhan *naşş* yang bertujuan mewujudkan kemaslahatan serta mencegah kemudharatan. Dengan demikian, *istishlah* merupakan bagian dari bentuk ijtihad yang dibenarkan oleh Sunnah. Pengakuan serupa juga tampak dalam peristiwa tawanan perang, sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Ibnu Abbas RA:

... فَلَمَّا أَسْرُوا الْأَسَارَى، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ □ لِأَيِّ بَكْرٍ وَعُمَرَ: مَا تَرَوْنَ فِي هَؤُلَاءِ الْأَسَارَى؟ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، هُمْ بَنُو الْعَمِّ وَالْعَشِيرَةِ، أَرَى أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُمْ فِدْيَةً فَتَكُونُ لَنَا قُوَّةً عَلَى الْكُفَّارِ؛ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُمْ لِلْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ □: مَا تَرَى يَا ابْنَ الْحَطَّابِ؟ قُلْتُ: لَا، وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا أَرَى الَّذِي رَأَى

¹⁴³ HR. Abu Dawud no. 3592, Tirmidzi no. 1327 dan Ahmad no. 22007

أَبُو بَكْرٍ، وَلَكِنِّي أَرَى أَنْ تُمَكِّنَّا فَنَضْرِبَ أَعْنَاقَهُمْ، فَتُمْكِنَ عَلَيْنَا مِنْ عَقِيلٍ فَيَضْرِبَ
عُنُقَهُ، وَتُمْكِنِّي مِنْ فَلَانٍ -نَسِيًّا لِعُمَرَ- فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ؛ فَإِنَّ هَؤُلَاءِ أُمَّةُ الْكُفْرِ
وَصَنَادِيدُهَا، فَهَوِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا قَالَ أَبُو بَكْرٍ، وَلَمْ يَهْوَ مَا قُلْتُ،... (رواه
مسلم)

“Ketika para tawanan ditawan, Rasulullah SAW berkata kepada Abu Bakar dan Umar: ‘Bagaimana pendapat kalian tentang para tawanan ini?’ Abu Bakar berkata: ‘Wahai Nabi Allah, mereka adalah kerabat dan kaum kita; aku berpendapat engkau mengambil tebusan dari mereka agar menjadi kekuatan bagi kita menghadapi orang-orang kafir, dan semoga Allah memberi mereka hidayah kepada Islam,’ lalu Rasulullah SAW bersabda: ‘Bagaimana pendapatmu, wahai Ibnul Khattab?’ Aku berkata: ‘Tidak, demi Allah wahai Rasulullah, aku tidak sependapat dengan Abu Bakar, tetapi aku berpendapat engkau memberi kami wewenang untuk memenggal leher mereka; engkau memberi Ali wewenang atas Aqil lalu ia memenggal lehernya, dan engkau memberiku wewenang atas si fulan—kerabat Umar—lalu aku memenggal lehernya, karena mereka adalah para pemimpin kekafiran dan tokoh-tokohnya,’ maka Rasulullah SAW cenderung kepada pendapat Abu Bakar dan tidak cenderung kepada pendapatku.”¹⁴⁴

Letak argumentasi dari peristiwa ini terletak pada fakta bahwa ketika tidak terdapat *nass* khusus mengenai perlakuan terhadap tawanan, Rasulullah SAW membuka ruang ijtihad bagi para sahabat. Abu Bakar dan Umar RA sama-sama berijtihad berdasarkan pertimbangan kemaslahatan umat, meskipun bentuk kemaslahatan yang mereka pandang berbeda. Abu Bakar menilai kemaslahatan dalam penguatan kaum Muslimin melalui tebusan, sedangkan Umar memandang kemaslahatan dalam melemahkan kekuatan musuh. Hakikat *istishlah* tidak lain adalah penetapan hukum berdasarkan pertimbangan kemaslahatan semacam ini,

¹⁴⁴ HR. Muslim no. 1763, Ahmad no. 208 dan Abu Dawud no. 2690

terlebih ketika Rasulullah SAW sendiri membenarkan metode tersebut.

Praktik historis para sahabat semakin menguatkan prinsip ini. Pengumpulan Al-Qur'an pada masa Abū Bakar RA demi menjaga agama, penetapan hukuman bagi peminum khamar berdasarkan dampak sosialnya, serta kebijakan para khalifah dalam melindungi harta masyarakat menunjukkan penerapan *maṣlahah mursalah* secara nyata.¹⁴⁵ Fakhr al-Dīn al-Rāzī menegaskan bahwa para sahabat dalam banyak kasus menjadikan kemaslahatan sebagai orientasi utama, meskipun tidak selalu bertumpu pada *qiyās* formal.¹⁴⁶ Pola ini menunjukkan adanya penerimaan praktis terhadap *maṣlahah mursalah*, yang dalam banyak kasus mendekati *ijmā' ṣarīh*.¹⁴⁷

Secara rasional, kehujahan *maṣlahah mursalah* didasarkan pada kenyataan bahwa *naṣṣ-naṣṣ* syariat bersifat terbatas, sementara persoalan kehidupan terus berkembang. Karena syariat diturunkan untuk seluruh zaman, diperlukan metode yang mampu menjangkau realitas yang berubah dengan tetap berlandaskan *maqāṣid al-syarī'ah*.¹⁴⁸ Imām al-Syāfi'ī, sebagaimana dinukil oleh al-Zanjānī, menjelaskan bahwa sesuatu yang terbatas tidak mungkin mencukupi yang tidak terbatas, sehingga penetapan hukum harus bertumpu pada kemaslahatan yang bersandar pada tujuan umum syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*).¹⁴⁹ Pandangan ini diperkuat oleh 'Abd Wahhāb Khallāf yang menegaskan bahwa perubahan zaman dan kondisi sosial meniscayakan dibukanya pintu *al-istishlāḥ* agar syariat tetap relevan dan fungsional.¹⁵⁰ Namun

¹⁴⁵ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī ...*, Jilid. II, hlm. 763-764

¹⁴⁶ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl min 'Ilm al-Uṣūl ...*, Jilid. VI, hlm.

167

¹⁴⁷ Muḥammad Aḥmad Bū Rukāb, *al-Maṣāliḥ al-Mursalah wa Atharuhā fī Murūnat al-Fiqh al-Islāmī* (Dubai: Dār al-Buḥūth li al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 2002), hlm. 217

¹⁴⁸ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī ...*, Jilid. II, hlm. 763

¹⁴⁹ Syihāb al-Dīn Maḥmūd ibn Aḥmad al-Zanjānī, *Takhrīj al-Furū' 'alā al-Uṣūl* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1978), hlm. 322

¹⁵⁰ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tasyrī' ...*, hlm. 90-91

demikian, para ulama menegaskan bahwa penerapan *al-maṣlahah al-mursalah* dibatasi pada wilayah *mu'āmalāt* dan perkara yang makna hukumnya dapat dipahami secara rasional, bukan pada *'ibādāt ta'abbudiyah*.

Orientasi kemaslahatan ini kemudian dirumuskan dalam kaidah fikih universal seperti *al-mashaqqah tajlib al-taysīr*, *al-darūrāt tubīh al-mahzūrāt*, dan *dar'u al-mafāsīd muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ*. Kaidah-kaidah tersebut menegaskan bahwa bangunan hukum Islam berporos pada prinsip *jalb al-maṣāliḥ wa dar' al-mafāsīd*.¹⁵¹

Dengan demikian, *maṣlahah* memiliki dasar normatif yang kuat dalam Al-Qur'an, Sunnah, praktik sahabat, dan ijmak praktis. Ia bukan sekadar pertimbangan pragmatis, melainkan orientasi inheren dalam pensyariatian hukum Islam yang terintegrasi dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*.

2. Klasifikasi dan Mekanisme *Tarjīh*

Para ulama mengemukakan beragam klasifikasi *maṣlahah* berdasarkan sudut pandang tertentu. Dalam pembahasan ini dipaparkan klasifikasi yang paling penting dan paling berpengaruh dalam metodologi hukum Islam, karena berfungsi menertibkan penggunaan *maṣlahah* dalam ijtihad serta memberi pedoman ketika terjadi konflik antar-kepentingan.

a) *Maṣlahah* Ditinjau dari Pengakuan Syariat

Ditinjau dari sikap syariat terhadapnya, *maṣlahah* terbagi menjadi tiga. Pertama,

- 1) *Maṣlahah mu'tabarah*, yaitu kemaslahatan yang diakui syariat melalui *naṣṣ*, *ijmā'*, atau penetapan hukum yang jelas berbasis *'illat* yang sah. Karena memiliki landasan dalil, jenis ini diterima sebagai *hujjah* tanpa diperselisihkan. Al-Ghazālī menegaskan bahwa pada hakikatnya *maṣlahah mu'tabarah* kembali kepada *qiyās*, yakni perluasan hukum dari *naṣṣ* atau

¹⁵¹ Muḥammad Sa'īd Ramāḍan al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah...*, hlm.

ijmak kepada kasus baru melalui ‘illah yang relevan.¹⁵² Contohnya pengharaman khamar demi *hifz al-‘aql* yang diperluas kepada seluruh zat memabukkan, atau pensyariatian *qiṣāṣ* sebagai perlindungan jiwa (*hifz al-naḥs*) tanpa membedakan alat pembunuhan selama terpenuhi unsur kesengajaan.¹⁵³

- 2) *Maṣlahah mulghāh*, yaitu kemaslahatan yang secara tegas ditolak syariat oleh *naṣṣ* yang jelas, sehingga tidak sah dijadikan dasar hukum meskipun tampak “baik” secara rasional. Para ulama sepakat bahwa menjadikan jenis ini sebagai hujjah akan merusak bangunan hukum Islam karena membuka subjektivitas dan menundukkan wahyu pada kepentingan.¹⁵⁴ Contohnya fatwa *Yahyā bin Yahyā al-Laythī* yang mewajibkan penguasa Andalusia berpuasa dua bulan berturut-turut sebagai kafārat jima‘ di siang Ramadan demi “efek jera”, dengan meniadakan opsi memerdekakan budak yang telah ditetapkan syariat; al-Ghazālī menilai pendekatan semacam ini sebagai kekeliruan metodologis karena mendahulukan pertimbangan “maslahat” di atas *naṣṣ*.¹⁵⁵ Demikian pula, anggapan bahwa bunuh diri dapat menjadi jalan keluar dari penderitaan, penyamaan bagian waris laki-laki dan perempuan atas dasar keadilan rasional, serta legalisasi produksi dan penjualan khamar demi alasan ekonomi, seluruhnya termasuk bentuk kemaslahatan semu yang secara tegas ditolak oleh syariat. Hal ini menegaskan bahwa setiap maslahat yang bertentangan dengan *naṣṣ* tergolong *maṣlahah*

¹⁵² ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Qudāmah, *Rawḍat al-Nāzir ...*, hlm. 286, Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā ...*, Jilid. I, hlm. 284 dan Sayf al-Dīn Abū al-Ḥasan al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl ...*, Jilid. III, hlm. 405

¹⁵³ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā ...*, Jilid. I, hlm. 284 dan Sayf al-Dīn Abū al-Ḥasan al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl ...*, Jilid. III, hlm. 406

¹⁵⁴ ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Qudāmah, *Rawḍat al-Nāzir ...*, hlm. 149, Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā ...*, Jilid. I, hlm. 285 dan Sayf al-Dīn Abū al-Ḥasan al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl ...*, Jilid. III, hlm. 410

¹⁵⁵ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā ...*, Jilid. I, hlm. 285

mulghāh dan wajib dikesampingkan dalam proses penetapan hukum Islam.¹⁵⁶

- 3) *Maṣlahah maskūt ‘anhā*, yaitu kemaslahatan yang tidak ditemukan dalil khusus yang secara eksplisit mengakuinya maupun menolaknya. Karena syariat “diam”, ia memerlukan pengujian melalui prinsip umum dan kerangka *maqāṣid al-syarī‘ah*.¹⁵⁷ Secara aplikatif, ia dapat selaras dengan tujuan syariat (dikenal sebagai *maṣlahah mursalah* dan diterima oleh Mālikiyyah serta sebagian ulama lain), seperti pengumpulan mushaf pada masa Abu Bakar dan ‘Usman RA demi *ḥifz al-dīn*;¹⁵⁸ atau justru bertentangan dengan tujuan syariat, seperti pelarangan menikah bagi seseorang yang sedang sakit keras menjelang wafat dengan alasan melindungi hak ahli waris.¹⁵⁹ Kemaslahatan semacam ini ditolak karena bertentangan dengan prinsip dasar syariat, khususnya larangan menimbulkan mudarat bagi diri sendiri maupun orang lain.

b) *Maṣlahah* Berdasarkan Tingkat Kekuatan dan Urgensinya

Ditinjau dari urgensinya, *maṣlahah* terbagi menjadi tiga: *darūriyyah*, *ḥājiyyah*, dan *taḥsīniyyah*;

- 1) *Maṣlahah darūriyyah* adalah kebutuhan paling mendasar yang menjadi syarat tegaknya kehidupan dunia dan keselamatan akhirat; ia berpusat pada *al-kulliyāt al-khams*: pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, yang masing-masing dijaga melalui perangkat hukum ibadah, mu‘āmalāt, serta sanksi (misalnya *qiṣāṣ* untuk menjaga jiwa, pengharaman hal yang memabukkan untuk menjaga akal, dan larangan pencurian/riba untuk menjaga harta).¹⁶⁰

¹⁵⁶ Muḥammad Aḥmad Bū Rukāb, *al-Maṣāliḥ al-Mursalah ...*, hlm. 34-35

¹⁵⁷ Muḥammad Aḥmad Bū Rukāb, *al-Maṣāliḥ al-Mursalah ...*, hlm. 35

¹⁵⁸ Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Shāṭibī, *al-I‘tiṣām* (Saudi Arabia: Dār Ibn ‘Affān, 1992), Jilid. II, hlm. 115-117

¹⁵⁹ Aḥmad ibn Muḥammad al-Ṣāwī, *Bulghat al-Sālik ...*, Jilid. IV, hlm. 426

¹⁶⁰ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt ...*, Jilid. II, hlm. 8

- 2) *Maṣlahah ḥājiyyah* adalah kemaslahatan yang dibutuhkan untuk menghilangkan kesempitan (*raf‘ al-ḥaraj*) tanpa mengancam kehidupan secara total, tampak pada *rukḥṣah* ibadah bagi musafir/orang sakit serta kebolehan akad-akad yang memudahkan *mu‘āmalāt*.¹⁶¹
- 3) *Maṣlahah taḥsīniyyah* berfungsi menyempurnakan moral, etika, dan keadilan sosial; ia tampak pada adab, kebersihan, penutupan aurat, etika *mu‘āmalāt*, serta etika perang.¹⁶² Ibn ‘Āsyūr menegaskan bahwa *taḥsīniyyāt* menyempurnakan tatanan sosial dan menampilkan citra peradaban yang bermartabat; bahkan, pencegahan jalan menuju kerusakan (*sadd al-dharā‘i’*) dapat dipahami sebagai unsur strategis dalam penjagaan tatanan tersebut.¹⁶³

Ketiga tingkatan *maṣlahah* tersebut tersusun secara hierarkis dan saling melengkapi, di mana *ḥājiyyah* berfungsi menopang *darūriyyah*, sementara *taḥsīniyyah* menyempurnakan *ḥājiyyah*, sehingga pada akhirnya seluruhnya bermuara pada penguatan kemaslahatan primer. Urgensi klasifikasi ini tampak jelas dalam dua ranah metodologis utama, yaitu dalam penentuan jenis *maṣlahah* yang dapat dijadikan *ḥujjah* ketika tidak ditemukan *naṣṣ* khusus—di mana sebagian ulama mensyaratkan kemaslahatan tersebut berada pada tingkat *darūriyyah* atau setara, sedangkan mazhab Mālikiyyah mengambil pendekatan yang lebih longgar selama tetap selaras dengan pola umum dan tujuan syariat¹⁶⁴ serta dalam fungsi *tarjīḥ* ketika terjadi pertentangan antar-kemaslahatan, dengan prinsip bahwa *darūriyyah* harus didahulukan atas *ḥājiyyah*, dan *ḥājiyyah* atas *taḥsīniyyah*, termasuk penyempurna dari masing-masing tingkatan tersebut.¹⁶⁵

c) *Maṣlahah* Ditinjau dari Cakupan Subjeknya

¹⁶¹ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt ...*, Jilid. II, hlm. 8-9

¹⁶² Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt ...*, Jilid. II, hlm. 9

¹⁶³ Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī‘ah ...*, hlm. 83

¹⁶⁴ Muḥammad Aḥmad Bū Rukāb, *al-Maṣāliḥ al-Mursalāh ...*, hlm. 43-

¹⁶⁵ Muḥammad Aḥmad Bū Rukāb, *al-Maṣāliḥ al-Mursalāh ...*, hlm. 44

Ditinjau dari cakupan penerima manfaat, *maṣlahah* dibagi menjadi *‘āmmah* (umum), *al-aghlab* (mayoritas), dan *khāṣṣah* (khusus).¹⁶⁶ *Maṣlahah ‘āmmah* mencakup kepentingan publik luas, misalnya kebijakan yang bertujuan menjaga stabilitas agama dan ketertiban umum. *Maṣlahah al-aghlab* mengarah pada kepentingan mayoritas, seperti kebijakan *taḍmīn al-ṣunnā’* untuk melindungi pemilik barang dari kerugian. Adapun *maṣlahah khāṣṣah* menyangkut individu/kasus tertentu, seperti fasakh bagi istri dari suami *mafqud* atau pengaturan ‘iddah pada kondisi haid yang tidak menentu.¹⁶⁷ Klasifikasi ini penting sebagai instrumen prioritas: kepentingan umum didahulukan atas mayoritas, dan mayoritas didahulukan atas khusus.¹⁶⁸

d) *Maṣlahah* Ditinjau dari Kepastian Terwujudnya

Dari sisi kepastian, *maṣlahah* terbagi menjadi *qaṭ‘iyyah* (pasti), *ẓanniyyah* (dugaan kuat), dan *wahmiyyah* (dugaan lemah). *Qaṭ‘iyyah* dan *ẓanniyyah* dapat dipertimbangkan dalam penetapan hukum, sedangkan *wahmiyyah* tidak layak dijadikan dasar karena lemahnya nilai pembuktiannya.¹⁶⁹ Dalam *tarjīh*, *qaṭ‘iyyah* didahulukan atas *ẓanniyyah*, dan *ẓanniyyah* atas *wahmiyyah*.

e) *Maṣlahah* Ditinjau dari Aspek Ketetapan dan Perubahannya

Sebagian pemikir kontemporer membedakan *maṣlahah* menjadi dinamis dan tetap. Muṣtafā Syalabī mengaitkan *maṣlahah* dinamis dengan ranah *mu‘āmalāt* dan adat yang bersifat fleksibel, sedangkan *maṣlahah* tetap berkaitan dengan wilayah *‘ibādāt*. Berdasarkan pembagian ini, ia berpendapat bahwa dalam bidang *mu‘āmalāt* dan adat, *maṣlahah* dinamis dapat didahulukan atas *naṣṣ* dan ijmak, karena sifatnya yang terbuka terhadap perubahan. Sebaliknya, dalam ranah *‘ibādāt*, yang termasuk *maṣlahah* tetap,

¹⁶⁶ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Syifā’ al-Ghalīl fī Bayān al-Shubah wa al-Mukhayyal wa Masālik al-Ta’līl* (Baghdad: Maṭba‘at al-Irshād, 1971), hlm. 210

¹⁶⁷ Husain Hāmid Ḥasan, *Nazariyat al-Maṣlahah fī al-fiqh al-Islāmī* (Kairo: al-Maṭba‘ah al-‘Alamiyah, 1970), hlm. 33

¹⁶⁸ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Syifā’ al-Ghalīl fī Bayān al-Shubah wa al-Mukhayyal wa Masālik al-Ta’līl* (Baghdad: Maṭba‘at al-Irshād, 1971), hlm. 210

¹⁶⁹ Muḥammad Aḥmad Bū Rukāb, *al-Maṣāliḥ al-Mursalāh ...*, hlm. 46

naṣṣ dan *ijmak* harus diutamakan atas pertimbangan *maṣlaḥah*. Pandangan tersebut berangkat dari asumsi bahwa *maṣlaḥah* merupakan dalil *syar'ī* yang memiliki kedudukan setara dengan dalil-dalil syariat lainnya.¹⁷⁰ Namun, pendekatan tersebut mendapat kritik. Husain Hāmid Ḥassān menegaskan bahwa kaidah klasik tetap lebih kokoh, karena *maṣlaḥah* yang bertentangan dengan *naṣṣ qaṭ'ī* tergolong *mulghāh*. Apa yang kerap disebut sebagai “pertentangan antara *maṣlaḥah* dan *naṣṣ*” umumnya terjadi pada dalil yang bersifat *ẓannī*, seperti *ẓawāhir* atau keumuman yang masih terbuka untuk penafsiran. Dengan demikian, ruang pertimbangan *maṣlaḥah* sejatinya berada dalam wilayah yang memungkinkan *ijtihād*, bukan pada wilayah *naṣṣ* yang telah bersifat pasti dan menutup kemungkinan reinterpretasi.¹⁷¹

Urgensi klasifikasi *maṣlaḥah* menjadi nyata ketika terjadi pertentangan antara dua kemaslahatan dalam satu persoalan hukum. Penilaiannya tidak dapat dilakukan secara intuitif, tetapi harus melalui mekanisme *tarjīh* yang terstruktur. Para ulama merumuskan empat parameter utama, yaitu tingkat pengakuan syariat, kekuatan hierarkis, cakupan keberlakuan, dan tingkat kepastian realisasinya.¹⁷²

Pertama, *maṣlaḥah* yang diakui syariat didahulukan atas yang ditolak, sebagaimana ditegaskan Wahbah al-Zuhaylī dan Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī. Contohnya, pelarangan khamar diprioritaskan karena menjaga akal meskipun terdapat manfaat parsial. Jika keduanya sama-sama diakui, maka *maṣlaḥah* yang diakui secara substansial (*'ain*) didahulukan atas yang hanya diakui jenisnya (*jins*), seperti tidak ditegakkannya *ḥudūd* zina pada kasus khalwat karena tidak terpenuhi syarat pembuktian.

¹⁷⁰ Muḥammad Muṣṭafā Syalabī, *Ta'līl al-Aḥkām, Arḍ wa Tahlīl li Tarīqat al-Ta'līl wa Taṭawwurātihā fī 'Uṣūr al-Ijtihād wa al-Taqlīd* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1981), hlm. 282

¹⁷¹ Husain Hāmid Ḥasan, *Naẓariyat al-Maṣlaḥah ...*, hlm. 21

¹⁷² Baca selengkapnya dalam: Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah ...*, hlm. 258-262

Kedua, jika tingkat pengakuan setara, maka diprioritaskan *maṣlaḥah* yang lebih tinggi secara hierarkis: *darūriyyah* di atas *ḥājiyyah*, dan *ḥājiyyah* di atas *taḥsīniyyah*, seperti kebolehan memakan bangkai demi menjaga jiwa atau tetap berjihad demi menjaga agama. Ketiga, jika kekuatannya sama, maka dilihat cakupannya: *maṣlaḥah* umum didahulukan atas mayoritas, dan mayoritas atas khusus, sebagaimana dalam larangan *talaqqī al-rukḃān*. Keempat, ditimbang tingkat kepastian realisasinya; *maṣlaḥah* yang pasti atau didukung dugaan kuat diprioritaskan, sedangkan yang lemah tidak diperhitungkan.

Dengan demikian, klasifikasi ini membentuk kerangka metodologis yang menjaga objektivitas ijtihad dan memastikan bahwa penetapan hukum tetap selaras dengan *maqāṣid al-syarī'ah*.

3. Batas Metodologis Penerapan *Maṣlaḥah*

Pada dasarnya, pertimbangan *maṣlaḥah* merupakan bagian inheren dari sistem hukum Islam, karena syariat diturunkan untuk merealisasikan kemaslahatan dan menolak *mafsadah*. Namun, mayoritas *fuqahā'*, termasuk mazhab Mālikiyyah yang paling luas menggunakan *maṣlaḥah mursalah*, tidak menerimanya secara mutlak. Penerapannya dibatasi oleh syarat dan rambu metodologis agar tetap berada dalam kerangka wahyu dan *maqāṣid al-syarī'ah*. Secara umum, syarat-syarat pokok penerapan *maṣlaḥah* meliputi:¹⁷³

- 1) *Maṣlaḥah* harus selaras dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, tidak bertentangan dengan prinsip dasar syariat maupun dalil syar'ī yang sah, serta sejalan dengan ruh syariat.
- 2) *Maṣlaḥah* harus rasional, objektif, dan dapat diterima oleh akal sehat, serta mengandung manfaat nyata yang logis.
- 3) Penerapannya ditujukan untuk menjaga kepentingan *darūrī* atau menghilangkan kesulitan (*raf' al-ḥaraj*).
- 4) *Maṣlaḥah* harus bersifat riil dan umum, bukan dugaan lemah, serta menyangkut kepentingan publik, bukan kepentingan individual atau kelompok terbatas.

¹⁷³ Muḥammad Aḥmad Bū Rukāb, *al-Maṣāliḥ al-Mursalah ...*, hlm. 121

- 5) *Maṣlahah* harus bermuara pada penjagaan *al-kulliyāt al-khams*—agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta—atau nilai-nilai yang menopangnya.¹⁷⁴
- 6) Tidak boleh bertentangan dengan Al-Qur'an, Sunnah, dan *qiyās* yang sah.
- 7) Tidak boleh mengorbankan *maṣlahah* yang lebih besar, karena prioritas hukum mengikuti hierarki kemaslahatan.

Dengan demikian, *maṣlahah* menempati posisi sentral dalam penetapan hukum Islam sebagai instrumen realisasi tujuan syariat, namun keberlakuannya tidak bersifat bebas. Penerapannya menuntut disiplin metodologis, ketajaman *ijtihād*, serta kemampuan menimbang *maṣlahah* dan *mafsadah* secara proporsional dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*. Dalam batas tersebut, *maṣlahah* berfungsi sebagai penjaga nilai dan tujuan syariat, bukan legitimasi kepentingan subjektif yang terlepas dari otoritas wahyu

D. *Sadd al-Dharā'i'* sebagai Instrumen Preventif

Dalam wacana hukum Islam kontemporer, *sadd al-dharā'i'* menempati posisi strategis sekaligus problematis. Prinsip ini sering digunakan untuk merespons fenomena sosial dan keagamaan yang berpotensi menimbulkan *mafsadah*, namun kerap diterapkan tanpa landasan metodologis yang memadai. Akibatnya, ia tidak jarang dijadikan justifikasi pembatasan terhadap ketentuan syariat yang bersifat pasti, sehingga bergeser dari fungsi asalnya sebagai instrumen penjaga *maqāṣid al-syarī'ah*.¹⁷⁵

Sejak masa klasik, para ulama berbeda sikap terhadap prinsip ini, dari penerimaan hingga kritik, yang pada dasarnya berpangkal pada perbedaan dalam menilai relasi antara sarana, tujuan, dan dampak perbuatan. Karena itu, kajian yang sistematis dan kritis mengenai konsep, dasar normatif, serta batas penerapan

¹⁷⁴ Muḥammad Sa'īd Ramāḍan al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah ...*, hlm. 119

¹⁷⁵ Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), Jilid. I, hlm. 71–72

sadd al-dharā'i' menjadi niscaya agar penggunaannya tetap proporsional dan selaras dengan kerangka *maqāsid al-syarī'ah*.

1. Konsep, Dasar Normatif, dan Perbedaan Mazhab

Secara etimologis, kata *al-sadd* bermakna *al-radm*, yaitu menutup atau menimbun, sebagaimana ungkapan *saddadu al-thulmah* yang berarti menutup suatu celah.¹⁷⁶ Kata ini, baik dengan *ḍammah* maupun *fathah*, digunakan untuk menunjukkan makna penghalang yang memisahkan dua hal. Sebagian ahli bahasa membedakan bahwa *al-sudd* (*ḍammah*) merujuk pada penghalang hasil perbuatan manusia, sedangkan *al-sadd* (*fathah*) digunakan untuk bangunan penahan air, dengan bentuk jamak *asdād*.¹⁷⁷ Penggunaan kata *al-sadd* dalam makna penghalang juga ditemukan dalam Al-Qur'an, sebagaimana dialog suatu kaum dengan Dzū al-Qarnayn dalam QS. al-Kahf: 94.¹⁷⁸ Selain itu, bentuk *sidād* digunakan untuk makna penutup, seperti dalam ungkapan *sadda al-bāb*. Dalam konteks *sadd al-dharā'i'*, makna *al-sadd* yang relevan adalah pencegahan dan penutupan jalan agar tidak mengantarkan kepada akibat tertentu.

Adapun *al-dharā'i'* merupakan bentuk jamak dari *dharī'ah*, yang secara kebahasaan menunjuk pada sarana, jalan, atau perantara yang mengantarkan kepada suatu tujuan. Istilah ini digunakan untuk berbagai makna yang berpangkal pada fungsi wasilah, baik berupa alat, sebab, maupun perantara. Ibn Fāris menegaskan bahwa akar kata *dhāl-rā'-'ayn* kembali kepada satu makna dasar, yaitu gerak menuju dan mendekat, yang secara substansial menunjukkan bahwa *dharī'ah* adalah sarana penghubung menuju sesuatu.¹⁷⁹ Dengan demikian, seluruh pemaknaan kebahasaan *al-dharā'i'* bertemu pada fungsi perantaraan menuju tujuan tertentu.

¹⁷⁶ Syihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl* (Mesir: Dār al-Ṭibā'ah al-Fanniyyah, 1978), hlm. 447

¹⁷⁷ Syihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *Sharḥ Tanqīḥ ...*, hlm. 447

¹⁷⁸ Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), Jilid. II, hlm. 75

¹⁷⁹ Aḥmad ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), Jilid II, hlm. 345

Dalam literatur *uṣūl al-fiqh*, definisi *al-dharī'ah* dibedakan ke dalam dua pengertian, yaitu makna umum dan makna khusus. Dalam makna umum, *al-dharī'ah* mencakup seluruh sarana yang mengantarkan kepada tujuan, baik berupa kemaslahatan maupun kemafsadatan, sehingga meliputi ranah *sadd al-dharā'i'* maupun *fath al-dharā'i'*. Al-Qarāfī mendefinisikannya dengan pernyataan:

الذريعة الوسيلة للشيء

“*Dharī'ah* adalah sarana menuju sesuatu.”¹⁸⁰

Penjelasan al-Qarāfī selanjutnya mengenai pemutusan sarana kerusakan merupakan elaborasi konsep *sadd al-dharā'i'*, bukan definisi *dharī'ah* itu sendiri. Definisi serupa juga dikemukakan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah:

الذريعة ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء

“*Dharī'ah* adalah sesuatu yang menjadi sarana dan jalan menuju suatu tujuan.”¹⁸¹

Berdasarkan pandangan tersebut, *al-dharī'ah* tidak hanya dimaknai sebagai sarana yang harus ditutup, tetapi juga sarana yang perlu dibuka, karena hukum sarana mengikuti hukum tujuan yang hendak dicapai. Al-Qarāfī menjelaskan bahwa sebagai wasilah, *dharī'ah* dapat bernilai wajib, haram, makruh, mandūb, atau mubah sesuai dengan tujuan akhirnya,¹⁸² sementara Ibn Qayyim al-Jawziyyah menegaskan bahwa penilaian hukum terhadap sarana ditentukan oleh sejauh mana sarana tersebut mengantarkan kepada tujuan, baik menuju maksiat maupun ketaatan.¹⁸³ Dengan demikian, hubungan antara sarana dan tujuan bersifat erat dan tidak terpisahkan, di mana tujuan menjadi orientasi utama, sedangkan

¹⁸⁰ Syihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *Syarḥ Tanqīḥ*..., hlm. 447

¹⁸¹ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in*..., Jilid III, hlm. 127

¹⁸² Syihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Furūq* (Mesir: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1344 H), Jilid. VII, hlm. 244

¹⁸³ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in*..., Jilid III, hlm. 128

sarana berfungsi sebagai perantara yang hukumnya bergantung pada tujuan tersebut.

Adapun *al-dharī'ah* dalam pengertian khusus merujuk pada sarana yang pada asalnya bersifat mubah atau tampak boleh, namun memiliki potensi kuat untuk mengantarkan kepada perbuatan yang dilarang. Pengertian inilah yang secara langsung berkaitan dengan konsep *sadd al-dharā'i'* sebagai objek pembahasan. Sejumlah ulama uṣūl, seperti al-Qāḍī 'Abd al-Wahhāb, Abū al-Walīd al-Bājī, Ibn al-'Arabī, Ibn Rusyd, dan al-Qurṭubī, pada dasarnya sepakat bahwa *al-dharī'ah* yang menjadi objek *sadd* adalah perkara yang secara lahir tampak boleh, namun dikhawatirkan atau diduga kuat dapat mengantarkan kepada perbuatan yang terlarang.¹⁸⁴ Perbedaan redaksi yang digunakan oleh para ulama tersebut tidak menunjukkan perbedaan substantif, melainkan variasi dalam mengekspresikan tingkat dugaan dan potensi keterantaran kepada larangan.

Di antara definisi yang secara eksplisit dan ringkas merumuskan konsep *sadd al-dharā'i'* adalah definisi yang dikemukakan oleh Ibn Juzayy al-Gharnāṭī. Ia mendefinisikan *sadd al-dharā'i'* sebagai berikut:

سد الذرائع قطع أسباب الفساد

“*Sadd al-dharā'i'* adalah memutus sumber-sumber kerusakan dengan memotong sarana-sarananya.”¹⁸⁵

Definisi ini, meskipun singkat, telah mencakup unsur-unsur esensial *sadd al-dharā'i'*, yaitu adanya mafsadah yang hendak dicegah serta tindakan pencegahan melalui penutupan sarana yang mengantarkan kepadanya. Dengan bertolak dari definisi tersebut, dapat dipahami bahwa *sadd al-dharā'i'* tidak diarahkan pada perkara yang sejak awal telah dilarang secara syar'i, karena larangan tersebut telah menutupnya secara langsung, sehingga

¹⁸⁴ Abū al-Walīd Sulaymān ibn Khalaf al-Bājī, *Ihkām al-Fuṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), hlm. 312

¹⁸⁵ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Juzayy al-Gharnāṭī, *Taqrīb al-Wuṣūl* (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, t.t.), hlm. 614

menutup sesuatu yang telah tertutup pada hakikatnya merupakan *tahṣīl al-ḥāṣil*.¹⁸⁶ Oleh karena itu, *sadd al-dharā'i* secara khusus dapat dirumuskan sebagai prinsip pencegahan terhadap perkara-perkara yang secara lahir bersifat mubah apabila terdapat dugaan kuat bahwa perkara tersebut berpotensi mengantarkan kepada mafsadah atau perbuatan yang dilarang, sehingga menempatkannya sebagai mekanisme preventif dalam hukum Islam yang berfungsi menjaga tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) tanpa melampaui batas ketentuan normatif yang telah ditetapkan secara tegas oleh *naṣṣ*.

Dalam kaitannya dengan konsep *uṣūliyyah* lain, *sadd al-dharā'i* memiliki irisan dengan *al-muqaddimah*, *al-ḥīlah*, dan *al-wasīlah*, namun tidak identik. *Al-muqaddimah* adalah syarat terealisasinya suatu kewajiban, sebagaimana kaidah *mā lā yatimm al-wājib illā bih fa-huwa wājib*. Berbeda dengan *dharī'ah*, yang hanya mengandung potensi pengantaran, *muqaddimah* menunjukkan ketergantungan pasti. Relasinya bersifat '*umūm wa khusūṣ wajhī*, artinya tidak setiap *dharī'ah* adalah *muqaddimah*, dan tidak setiap *muqaddimah* merupakan *dharī'ah*, meskipun dalam kasus tertentu keduanya dapat bertemu dalam satu perbuatan.¹⁸⁷

Adapun *al-ḥīlah* adalah rekayasa hukum melalui sarana yang secara lahir tampak sah untuk membalik atau menggugurkan hukum. Menurut al-Syāṭibī, *ḥīlah* mengandung unsur manipulatif, sedangkan *dharī'ah* tidak selalu disertai niat demikian.¹⁸⁸ Sementara itu, Taqī al-Dīn al-Subkī membedakan antara *al-wasīlah* dan *al-dharī'ah*; *wasīlah* adalah sarana yang secara pasti mengantarkan kepada tujuan, sedangkan *dharī'ah* hanya mengandung dugaan kuat. Oleh karena itu, pengharaman sarana

¹⁸⁶ Syihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Furūq...*, Jilid VII, hlm. 245

¹⁸⁷ Badr al-Dīn Muḥammad al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ* (Mesir: Dār al-Ṣafwah, 1992), Jilid IV, hlm. 52

¹⁸⁸ Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, Jilid. II, hlm. 201

yang pasti mengarah kepada yang haram termasuk dalam kategori pengharaman *al-wasā'il*, bukan semata penerapan *sadd al-dharā'i'*.¹⁸⁹

Secara umum, pandangan ulama mengenai kedudukan *sadd al-dharā'i'* dapat dikelompokkan ke dalam tiga arus utama. Pertama, pandangan yang menerima *sadd al-dharā'i'* secara luas dan menjadikannya sebagai prinsip yang mengikat dalam penetapan hukum, sebagaimana dianut oleh mazhab Mālikiyyah dan dinisbatkan kepada Imām Aḥmad bin Ḥanbal dalam salah satu riwayat, dengan menekankan pencegahan sarana yang berpotensi kuat mengantarkan kepada kerusakan. Kedua, pandangan yang menolak *sadd al-dharā'i'* sebagai dasar penetapan hukum secara mandiri, sebagaimana dianut mazhab Zāhiriyyah, yang menegaskan keterikatan ketat pada *naṣṣ* dan menolak pelarangan terhadap perbuatan yang secara eksplisit dibolehkan tanpa dalil yang tegas. Ketiga, pandangan moderat yang dianut mayoritas ulama, yang mengakui *sadd al-dharā'i'* sebagai prinsip yang sah dalam syariat namun menolak penerapannya secara mutlak, dengan menegaskan bahwa pencegahan sarana harus didasarkan pada potensi mafsadah yang dominan, nyata, dan berdampak signifikan terhadap tujuan-tujuan syariat.

Perbedaan pandangan tersebut menunjukkan bahwa perdebatan mengenai *sadd al-dharā'i'* tidak berkisar pada tujuan syariat, melainkan pada metode dan batasan penerapannya. Meski demikian, pengakuan terhadap *sadd al-dharā'i'* tidak berdiri di atas pertimbangan rasional semata, melainkan memiliki landasan yang kuat dalam sumber-sumber utama syariat. Al-Qur'an dan Sunnah secara konsisten menunjukkan bahwa syariat Islam tidak hanya menilai perbuatan dari sisi lahiriahnya, tetapi juga memperhatikan akibat serta implikasi yang ditimbulkannya. Di antara dalil Al-Qur'an yang paling jelas dalam hal ini adalah firman Allah SWT:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ

¹⁸⁹ Taqī al-Dīn al-Subkī dan Tāj al-Dīn al-Subkī, *al-Ibhāj fī Syarḥ al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984), Jilid. III, hlm. 87

“Dan janganlah kamu memaki sesembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan.” (Al-An‘ām: 108)

Ayat ini menunjukkan bahwa syariat melarang suatu perbuatan yang pada dasarnya mengandung unsur kebenaran, bukan karena hakikat perbuatannya, melainkan karena mafsadah yang ditimbulkannya lebih besar. Dengan demikian, larangan tersebut merupakan bentuk nyata pencegahan terhadap sarana yang mengantarkan kepada kerusakan yang lebih luas.¹⁹⁰

Demikian pula firman Allah SWT:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mendekati salat ketika kamu dalam keadaan mabuk sampai kamu mengerti apa yang kamu ucapkan.” (Q.S. An-Nisā’: 43)

Larangan ini menunjukkan bahwa syariat menutup jalan yang dapat merusak pelaksanaan ibadah, meskipun salat itu sendiri merupakan kewajiban. Fokus larangan bukan pada salat, melainkan pada kondisi yang menghalangi tercapainya tujuan ibadah tersebut.

Prinsip yang sama juga ditegaskan dalam Sunnah Nabi SAW, di antaranya melalui larangan menjadikan kuburan sebagai tempat ibadah:

أَلَا وَإِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ كَانُوا يَتَّخِذُونَ قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ وَصَالِحِيهِمْ مَسَاجِدَ، أَلَا فَلَا تَتَّخِذُوا الْقُبُورَ مَسَاجِدَ، فَإِنِّي أَنُهَاكُمُ عَنْ ذَلِكَ. (رواه مسلم)

“Ketahuilah, sesungguhnya orang-orang sebelum kalian menjadikan kuburan nabi-nabi dan orang-orang saleh mereka sebagai tempat ibadah. Maka janganlah kalian menjadikan kuburan sebagai tempat ibadah, karena sesungguhnya aku melarang kalian dari perbuatan tersebut.”¹⁹¹

¹⁹⁰ Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘*..., Jilid. II, hlm. 75

¹⁹¹ HR. Muslim (No. 532)

Larangan ini dimaksudkan untuk menutup jalan menuju kesyirikan dan pengagungan berlebihan, meskipun beribadah itu sendiri merupakan perbuatan yang disyariatkan.

Berdasarkan keseluruhan dalil dan pandangan ulama, *sadd al-dharā'i'* merupakan pendekatan preventif syariat untuk menjaga *maqāṣid al-syarī'ah*, namun penerapannya tidak bersifat absolut. Ia menuntut penilaian cermat terhadap tingkat keterkaitan antara sarana dan *mafsadah* yang mungkin ditimbulkannya. Pendekatan moderat—yang mengakui prinsip *sadd al-dharā'i'* sekaligus membatasinya dengan syarat serta pertimbangan *maṣlahah* dan *mafsadah*—lebih selaras dengan karakter *maqāṣidī* syariat, karena menghindarkan hukum Islam dari sikap terlalu kaku maupun terlalu longgar.

Dengan demikian, perbedaan pandangan ulama bukan terletak pada tujuan dasar syariat, melainkan pada ruang aplikasi dan penilaian realitas. Karena itu, seorang *faqīh* dituntut memiliki ketajaman analisis, kepekaan konteks, serta kemampuan menimbang *maṣlahah* dan *mafsadah* secara proporsional agar penerapan *sadd al-dharā'i'* benar-benar berfungsi sebagai penjaga *maqāṣid*, bukan sebaliknya.

2. Klasifikasi *al-Dharā'i'*

Pembahasan *al-dharā'i'ah* dalam kerangka *sadd al-dharā'i'* tidak cukup berhenti pada definisi dan batasan konseptual, tetapi juga memerlukan klasifikasi yang jelas. Para ulama *uṣūl al-fiqh*, baik klasik maupun kontemporer, menyusun berbagai pembagian untuk memperjelas ruang lingkup penerapan kaidah ini serta memudahkan penentuan hukumnya dalam kasus konkret.¹⁹² Secara umum, klasifikasi *al-dharā'i'* dapat ditinjau dari beberapa aspek berikut.

Pertama, berdasarkan tingkat pengantarannya kepada mafsadah, *al-dharā'i'* terbagi menjadi tiga kategori.¹⁹³ Sarana yang

¹⁹² Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn...*, Jilid. III, hlm. 146–148

¹⁹³ Muḥammad Hishām al-Burhānī, *Sadd al-Dharā'i' ...*, hlm. 184–185, Lihat juga: Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī ...*, Jilid. II, hlm. 885

secara pasti (*qaṭ'an*) mengantarkan kepada mafsadah wajib ditutup berdasarkan kesepakatan ulama karena dampaknya tidak terhindarkan, seperti menggali lubang di jalan umum. Sarana yang pada umumnya (*ghāliban*) mengantarkan kepada mafsadah juga ditutup menurut jumbuh ulama, karena realitas praktik menunjukkan dominasi kerusakan, seperti menjual senjata pada masa fitnah. Adapun sarana yang hanya jarang (*nādiran*) mengantarkan kepada mafsadah tidak ditutup, karena penutupannya justru menimbulkan kesulitan yang bertentangan dengan tujuan syariat.

Kedua, berdasarkan penetapan syariat terhadap tujuan perbuatan, *al-dharā'i'* terbagi menjadi empat bentuk.¹⁹⁴ Sarana yang sejak awal ditetapkan untuk mafsadah haram pada asalnya dan tidak termasuk wilayah *sadd al-dharā'i'*, seperti jual beli khamar. Sarana yang ditetapkan untuk maslahat namun dalam kondisi tertentu dapat mengantarkan kepada mafsadah tetap dibolehkan selama maslahatnya dominan, seperti melihat calon pasangan. Sarana yang tidak ditetapkan untuk maslahat maupun mafsadah tetapi sering mengantarkan kepada kerusakan menjadi fokus utama penerapan *sadd al-dharā'i'*. Adapun sarana yang hanya jarang mengantarkan kepada mafsadah tidak ditutup karena akan menimbulkan penyempitan hukum yang tidak diperlukan.

Ketiga, berdasarkan tingkat kesepakatan ulama, *al-dharā'i'* terbagi menjadi dua.¹⁹⁵ Pertama, sarana yang disepakati untuk ditutup karena pengantarannya kepada mafsadah bersifat pasti atau dominan, seperti menjual senjata kepada pelaku kezaliman. Kedua, sarana yang diperselisihkan penutupannya, yaitu yang pengantarannya bersifat potensial sehingga melahirkan perbedaan pandangan antarmazhab.

Secara metodologis, klasifikasi ini menunjukkan upaya ulama menertibkan penerapan *sadd al-dharā'i'*. Dalam praktiknya,

¹⁹⁴ Muḥammad Hishām al-Burhānī, *Sadd al-Dharā'i'* ..., hlm. 184-182, Lihat juga: Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* ..., Jilid. II, hlm. 884

¹⁹⁵ Muḥammad Hishām al-Burhānī, *Sadd al-Dharā'i'* ..., hlm. 181-182

suatu perbuatan dapat berada pada lebih dari satu kategori sehingga menuntut ketajaman *fiqh*, kehati-hatian dalam menimbang maslahat dan mafsadah, serta kemampuan menempatkan persoalan dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*.

3. Rukun, Syarat, dan Parameter Penerapan

Pembahasan mengenai *sadd al-dharā'i'* tidak dapat dilepaskan dari penjelasan tentang rukun, syarat, serta parameter penerapannya. Ketiga aspek ini menjadi dasar analisis untuk menentukan apakah suatu perbuatan dapat dikualifikasikan sebagai *dharī'ah* yang harus ditutup (*masdūdah*) atau justru tetap dibolehkan. Tanpa kejelasan mengenai unsur-unsur tersebut, penerapan konsep *sadd al-dharā'i'* berpotensi menjadi subjektif dan menyimpang dari tujuan syariat yang menekankan keseimbangan antara realisasi maslahat dan pencegahan mafsadah.

a. Rukun *Sadd al-Dharā'i'*

Sebagian ulama kontemporer memberikan perhatian khusus terhadap perumusan rukun *al-dharī'ah* sebagai upaya membangun kerangka analisis yang lebih sistematis. Di antara tokoh yang mengemukakan gagasan ini adalah Muḥammad Hisyām al-Burhānī dalam karyanya *Sadd al-Dharā'i' fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Ia menyatakan bahwa *al-dharī'ah* tersusun atas tiga unsur, yaitu *al-wasīlah* (sarana), *al-ifdā'* (keterhubungan antara sarana dan akibat), serta *al-mutawassal ilayh* (tujuan akhir yang hendak dicapai).¹⁹⁶

Namun demikian, penempatan *al-ifdā'* sebagai rukun masih dapat diperdebatkan. Unsur tersebut lebih tepat dipahami sebagai syarat evaluatif yang berfungsi menilai tingkat keterantaran suatu sarana kepada akibatnya, bukan sebagai unsur esensial pembentuk hakikat *al-dharī'ah*. Dengan kata lain, *al-ifdā'* berperan dalam proses penilaian hukum, bukan dalam struktur ontologis keberadaan *dharī'ah* itu sendiri.

Berdasarkan pertimbangan tersebut, rukun *al-dharī'ah* dapat dirumuskan secara lebih tepat dalam tiga unsur pokok, yaitu *al-*

¹⁹⁶ Muḥammad Hishām al-Burhānī, *Sadd al-Dharā'i' fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Maṭba'ah al-Rahyānī, 1975), hlm. 85-86

mutawassal bih atau *al-mutadharri' bih* (sarana yang digunakan), *al-mutawassil* atau *al-mutadharri'* (pelaku yang menggunakan sarana tersebut), dan *al-mutawassal ilayh* (tujuan yang hendak dicapai). Tanpa keberadaan ketiga unsur ini, pembahasan mengenai apakah suatu sarana harus ditutup (*sadd*) atau dibuka (*fath*) tidak memiliki dasar analitis yang jelas. Setelah unsur-unsur tersebut terpenuhi, seorang *faqīh* kemudian menilai syarat-syarat serta konteks yang menyertainya guna menentukan hukum yang tepat.

b. Syarat dan Parameter Penerapan *Sadd al-Dharā'i'*

Meskipun *sadd al-dharā'i'* berfungsi sebagai mekanisme preventif dalam hukum Islam, penerapannya tidak bersifat mutlak dan tidak berlaku pada setiap *dharī'ah*. Para ulama *uṣūl al-fiqh* menegaskan bahwa penutupan suatu sarana hanya dibenarkan apabila memenuhi kriteria tertentu, agar tidak berubah menjadi pembatasan yang berlebihan dan bertentangan dengan tujuan syariat. Oleh karena itu, dirumuskan sejumlah syarat sekaligus parameter penerapan agar suatu *dharī'ah* dapat dihukumi sebagai *masdūdah*.

Pertama, *dharī'ah* tersebut pada asalnya merupakan perbuatan yang bersifat mubah. Apabila suatu perbuatan telah diharamkan secara langsung oleh *naṣṣ*, maka larangannya berdiri sendiri dan tidak memerlukan pendekatan *sadd al-dharā'i'*. Prinsip ini hanya berlaku pada perbuatan yang pada dasarnya dibolehkan, tetapi dilarang karena berpotensi mengantarkan kepada mafsadah.

Kedua, hubungan antara sarana dan mafsadah harus bersifat dominan atau sering terjadi (*ghālib* atau *kathīr*). Apabila keterkaitan tersebut hanya bersifat jarang atau didasarkan pada dugaan lemah, maka penutupan sarana tidak dibenarkan karena dapat menimbulkan kesempatan hukum tanpa landasan yang kuat.¹⁹⁷

Ketiga, mafsadah yang ditimbulkan harus sebanding atau lebih besar dibandingkan maslahat yang terkandung di dalamnya. Apabila maslahat lebih dominan, maka sarana tersebut tidak

¹⁹⁷ Muḥammad al-Zarqā, *Syarḥ Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1979), hlm. 293

ditutup, bahkan dapat dibuka demi merealisasikan kemaslahatan. Selain itu, penutupan suatu *dharī'ah* tidak boleh menimbulkan mafsadah yang lebih besar daripada kerusakan yang hendak dicegah, karena prinsip syariat menolak penghilangan kerusakan dengan menghadirkan kerusakan yang lebih berat.¹⁹⁸

Dengan demikian, penerapan *sadd al-dharā'i'* pada hakikatnya merupakan proses penimbangan yang cermat antara maslahat dan mafsadah. Proses ini menuntut ketajaman *ijtihād* seorang *faqīh* dalam membaca realitas sosial, menilai dampak suatu perbuatan, serta menempatkannya secara proporsional dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah* dan kaidah-kaidah umum hukum Islam.



¹⁹⁸ Aḥmad ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā* (Beirut: Dār al-‘Arabiyyah, t.t.), Jilid XXVII, hlm. 216–217

BAB III

TEMUAN PENELITIAN SALAT ISYA DI DAYAH

A. Gambaran Umum Lokasi dan Konteks Penelitian

Penelitian ini dilaksanakan di wilayah Kota Banda Aceh dan Kabupaten Aceh Besar, dua wilayah yang memiliki posisi strategis dalam kehidupan sosial-keagamaan masyarakat Aceh. Banda Aceh sebagai ibu kota provinsi berfungsi sebagai pusat pemerintahan, pendidikan, dan aktivitas keagamaan, sementara Aceh Besar menjadi wilayah penyangga yang memiliki keterkaitan erat dengan Banda Aceh, baik dari aspek geografis, kultural, maupun tradisi keislaman. Kedua wilayah ini dikenal memiliki konsentrasi lembaga pendidikan Islam, khususnya dayah, yang relatif tinggi dan beragam dari segi model pendidikan serta pola pengelolaan kehidupan keagamaannya.

Secara historis dan sosiologis, masyarakat Aceh memiliki tradisi keislaman yang kuat dan mengakar, dengan praktik keberagaman yang secara dominan merujuk pada fikih Mazhab Syafi'i. Dalam struktur sosial Aceh, ulama menempati posisi penting sebagai rujukan keagamaan, baik dalam ranah ibadah, pendidikan, maupun kehidupan sosial masyarakat. Dayah sebagai lembaga pendidikan Islam tidak hanya berfungsi sebagai pusat transmisi keilmuan keislaman, tetapi juga sebagai institusi pembinaan ibadah dan pembentukan pola keberagaman kolektif. Oleh karena itu, praktik ibadah yang berkembang di lingkungan dayah sering kali dipahami sebagai representasi dari tradisi keagamaan yang mapan dan berotoritas.

Dayah di Aceh memiliki karakteristik khas berupa sistem pendidikan berasrama dengan pengaturan waktu kegiatan santri yang terstruktur dan disiplin. Aktivitas santri berlangsung hampir sepanjang hari, mulai dari kegiatan ibadah, pembelajaran formal dan nonformal, hingga pengajian kitab pada malam hari. Dalam struktur tersebut, waktu malam menjadi fase penting dalam proses pendidikan, terutama untuk kegiatan penguatan keilmuan dan

pembinaan karakter santri. Konsekuensinya, pengaturan waktu Salat Isya di lingkungan dayah tidak dapat dipisahkan dari keseluruhan sistem pendidikan dan ritme kehidupan santri yang bersifat kolektif.

Penelitian ini melibatkan sejumlah dayah yang berada di wilayah Banda Aceh dan Aceh Besar dengan karakteristik yang beragam, baik dari segi model pendidikan, jumlah santri, maupun kebijakan pengelolaan ibadah. Dayah-dayah yang menjadi lokasi penelitian meliputi Dayah Ruhul Islam Anak Bangsa, Dayah Samudera Pasai Madani, Dayah Baitussabri, Dayah Markaz Al-Ishlah Al-Aziziyah, Dayah Thalibul Huda, Dayah Darul Ulum YPUI, Dayah Madani Al-Aziziyah, Dayah Darul Ihsan Krueng Kalee, Dayah Babul Maghfirah, Dayah Insan Qurani, Dayah Babun Najah, Dayah Mahyal Ulum Al-Aziziyah, Dayah Ulee Titi, serta Dayah Al-Muhajirin Tgk Chik Di Ujeun.

Keberagaman dayah yang diteliti memungkinkan penelitian ini menangkap variasi praktik pelaksanaan Salat Isya, baik dari segi waktu pelaksanaan, bentuk penundaan, maupun kebijakan internal yang melatarbelakanginya. Meskipun memiliki perbedaan karakter kelembagaan, seluruh dayah tersebut berada dalam satu konteks sosial-keagamaan yang sama, yaitu masyarakat Aceh yang menjunjung tinggi nilai-nilai keislaman dan memiliki keterikatan kuat dengan tradisi fikih mazhab Syafi'i.

Selain lingkungan dayah, konteks penelitian ini juga berkaitan erat dengan kehidupan keagamaan masyarakat Banda Aceh dan Aceh Besar secara umum, khususnya dalam kaitannya dengan pelaksanaan Salat Isya di masjid-masjid ruang publik. Ruang publik memiliki karakter yang berbeda dengan lingkungan dayah, baik dari segi homogenitas jamaah, disiplin waktu, maupun tingkat penerimaan terhadap variasi praktik ibadah. Perbedaan karakter inilah yang menjadi latar penting dalam memahami dinamika respons masyarakat terhadap wacana penundaan Salat Isya yang sempat mengemuka, terutama pada bulan Ramadan.

Dengan demikian, gambaran lokasi dan konteks penelitian ini menegaskan bahwa praktik penundaan Salat Isya di dayah harus dipahami dalam kerangka sosial-keagamaan Aceh yang khas, sistem pendidikan dayah yang terorganisir, serta relasinya dengan praktik ibadah masyarakat luas. Pemahaman konteks ini menjadi fondasi penting bagi pembacaan temuan-temuan penelitian berikutnya, sebelum dilakukan analisis normatif dalam bab selanjutnya.

B. Pola Pelaksanaan Salat Isya di Lingkungan Dayah

Pola pelaksanaan Salat Isya di dayah-dayah wilayah Banda Aceh dan Aceh Besar tidak bersifat seragam, melainkan bervariasi sesuai dengan sistem pendidikan berasrama, jadwal kegiatan malam santri, dan kebijakan internal masing-masing lembaga. Berdasarkan hasil penelitian lapangan, seluruh dayah tetap merujuk pada ketentuan waktu Salat Isya secara syar'i, namun berbeda dalam menentukan waktu pelaksanaannya dalam rangkaian aktivitas malam. Secara jelas, praktik tersebut terbagi ke dalam dua pola utama, yaitu dayah yang melaksanakan Salat Isya dengan penundaan waktu dan dayah yang melaksanakan Salat Isya pada awal waktu tanpa penundaan.

1. Pelaksanaan Salat Isya dengan Penundaan Waktu

Berdasarkan keterangan Informan 1,¹⁹⁹ Dayah Ruhul Islam Anak Bangsa menerapkan pola pelaksanaan Salat Isya dengan penundaan dari awal masuk waktu, yang meliputi azan, ikamah, dan salat berjamaah. Azan Isya umumnya dikumandangkan sekitar pukul 20.45 WIB sebagai penanda penghentian aktivitas malam santri dan persiapan menuju masjid, dengan jeda sekitar 12–15 menit sebelum ikamah. Pola ini dilandasi pertimbangan efektivitas pendidikan malam, mengingat setelah Salat Magrib santri mengikuti pembelajaran terstruktur hingga mendekati waktu Isya, sehingga pelaksanaan salat di awal waktu dinilai kurang efisien

¹⁹⁹ Fazlur Ridha, Wakil Bidang Kesantrian Dayah Ruhul Islam Anak Bangsa, wawancara langsung oleh penulis, Dayah Ruhul Islam Anak Bangsa, 16 Oktober 2025.

karena menuntut mobilitas santri yang berulang dan berpotensi mengganggu konsentrasi belajar. Selain itu, pengalaman sebelumnya menunjukkan bahwa pembelajaran malam yang terlalu larut menurunkan efektivitas belajar dan menimbulkan kelelahan fisik, baik bagi santri maupun pengajar, khususnya guru dari luar dayah. Oleh karena itu, penundaan Salat Isya dipandang sebagai kebijakan yang lebih proporsional dan maslahat dalam menyeimbangkan pelaksanaan ibadah dan keberlangsungan pendidikan, serta tidak menimbulkan keberatan sosial karena telah dipahami dan dimaklumi oleh masyarakat sekitar sebagai bagian dari pengaturan internal dayah.

Berdasarkan keterangan Informan 2,²⁰⁰ Dayah Samudera Pasai Madani melaksanakan Salat Isya dengan penundaan hingga sekitar pukul 21.10 WIB, yakni setelah seluruh rangkaian kegiatan belajar malam dan pengajian kitab selesai. Penundaan ini mencakup azan, ikamah, dan salat berjamaah, dengan jeda sekitar 15–20 menit antara azan dan ikamah untuk memberi waktu persiapan agar santri dapat mengikuti salat secara tertib dan serentak. Kebijakan ini didasarkan pada pertimbangan pedagogis, yaitu menjaga kesinambungan dan efektivitas pembelajaran malam agar tidak terputus oleh jeda salat, sekaligus mempertahankan kedisiplinan santri dalam mengikuti seluruh rangkaian kegiatan belajar dan ibadah secara terstruktur. Selain itu, penundaan dipandang mendukung kekhusyukan salat berjamaah karena santri melaksanakannya setelah menyelesaikan aktivitas belajar tanpa terburu-buru. Pola pengaturan waktu serupa juga diterapkan pada Salat Zuhur, di mana azan dikumandangkan di awal waktu, namun salat berjamaah dilaksanakan setelah kegiatan belajar siang berakhir sekitar pukul 13.30 WIB. Kebijakan ini ditetapkan melalui musyawarah internal yang melibatkan bidang pendidikan dan bidang ibadah, serta dapat diterima oleh santri, guru, dan

²⁰⁰ Jihad Ash-Shiddieqy, Pengasuh Asrama Santriwan Dayah Samudera Pasai Madani, wawancara langsung oleh penulis, Dayah Samudera Pasai Madani, 16 Oktober 2025.

masyarakat sekitar sebagai bagian dari tradisi pengelolaan pendidikan dayah, meskipun diakui bahwa padatnya aktivitas hingga malam hari menyebabkan sebagian santri mengalami kelelahan.

Berdasarkan keterangan Informan 3 di Dayah Baitussabri Lam Ateuk,²⁰¹ diketahui bahwa pelaksanaan Salat Isya dilakukan dengan pola penundaan yang telah diterapkan sejak dayah tersebut berdiri. Dayah ini memiliki jumlah santri sekitar 120 orang dan secara konsisten melaksanakan Salat Isya hingga pukul 21.00 WIB, sementara azan dikumandangkan sekitar pukul 20.45 WIB. Jarak antara azan dan ikamah bersifat fleksibel dan disesuaikan dengan kesiapan jamaah serta imam, tanpa adanya ketentuan waktu yang baku. Praktik penundaan pelaksanaan Salat Isya di dayah ini dilatarbelakangi oleh pengaturan kegiatan pengajian malam yang dimulai sejak pukul 19.30 WIB, di mana sebelum Salat Isya dilaksanakan pengajian kitab fikih, sedangkan setelah Salat Isya—sekitar pukul 21.45 hingga 23.00 WIB—dilanjutkan dengan pengajian kitab ilmu alat. Pola ini dimaksudkan untuk memberikan jeda waktu istirahat bagi santri dan guru di antara dua sesi pengajian yang menggunakan kitab berbeda, sehingga santri tidak merasa jenuh dan tetap dapat mengikuti pembelajaran dengan fokus. Informan menjelaskan bahwa apabila Salat Isya tidak ditunda, pergantian kitab tanpa jeda cenderung menimbulkan kelelahan, kebosanan, dan menurunnya konsentrasi belajar santri. Kebijakan penundaan waktu Salat Isya ditetapkan langsung oleh pimpinan dayah yang merupakan generasi dari dayah yang memiliki tradisi serupa, sehingga tidak melalui mekanisme musyawarah khusus. Dari sisi internal, penundaan ini dinilai berdampak positif terhadap semangat belajar dan ibadah santri, sekaligus memberi ruang istirahat singkat, seperti makan atau minum, baik bagi santri maupun guru. Sementara itu, masyarakat

²⁰¹ Mahfudz, Wakil Pimpinan Dayah Baitussabri Lam Ateuk, wawancara langsung oleh penulis, Dayah Baitussabri Lam Ateuk, 24 Oktober 2025.

sekitar tidak menunjukkan keberatan terhadap kebijakan tersebut karena telah terbiasa dan memakluminya sebagai bagian dari tradisi dayah. Pada bulan Ramadan, penundaan Salat Isya tetap diberlakukan, bahkan azan Isya dikumandangkan sekitar pukul 19.45 WIB, karena di dayah ini dilaksanakan kegiatan suluk, di mana jamaah setelah Salat Magrib mengikuti berbagai ibadah tambahan seperti zikir dan wirid tarekat Naqsyabandiyah, salat qadha, serta salat-salat sunah lainnya, yang juga memerlukan waktu istirahat, termasuk untuk makan. Informan menegaskan bahwa penundaan Salat Isya tersebut masih berada dalam rentang waktu fadhilah, yakni pada seperempat awal dari keseluruhan waktu Salat Isya, sehingga dipandang tidak keluar dari batasan waktu utama pelaksanaan salat.

Berdasarkan keterangan Informan 4,²⁰² pelaksanaan Salat Isya di Dayah Markaz Al-Ishlah Al-Aziziyah, sebuah dayah yang menyelenggarakan dua program pendidikan, yaitu program terpadu dan salafiyah, dengan jumlah santri sekitar 450 orang, dilaksanakan dengan pola penundaan hingga sekitar pukul 22.00 WIB. Penundaan tersebut mencakup pengumandangan azan dan pelaksanaan salat berjamaah, dengan jarak waktu antara azan dan ikamah yang bersifat fleksibel serta disesuaikan dengan kondisi kesiapan jamaah tanpa jadwal baku. Kebijakan penundaan Salat Isya ini ditetapkan melalui musyawarah internal pengelola dayah sejak beberapa tahun terakhir setelah mempertimbangkan kondisi santri dan kebutuhan institusional. Informan menjelaskan bahwa kebijakan tersebut didasarkan pada dua pertimbangan utama, yaitu landasan normatif dalam syariat Islam sebagaimana hadis Nabi Muhammad SAW yang menunjukkan keutamaan menyegerakan Salat Magrib dan menganjurkan pengakhiran Salat Isya, sehingga penundaan dipahami masih berada dalam koridor waktu yang dibenarkan secara syarak, serta pertimbangan pedagogis yang

²⁰² Al-Muhajirun Mi'raji, Kepala Sekolah Diniyah Formal Tingkat Aliyah Dayah Markaz Al-Ishlah Al-Aziziyah, wawancara langsung oleh penulis, Dayah Markaz Al-Ishlah Al-Aziziyah, 10 Oktober 2025.

berkaitan dengan kebutuhan riil pendidikan santri, khususnya santri program terpadu yang dinilai masih memerlukan penguatan pembelajaran kitab. Oleh karena itu, kegiatan pengajian intensif dilaksanakan sejak selepas Salat Magrib hingga pukul 22.00 WIB dan dilanjutkan dengan pengulangan materi secara mandiri hingga sekitar pukul 00.00 WIB dengan pendampingan guru. Meskipun secara ideal azan seharusnya dikumandangkan tepat setelah masuk waktu salat, namun praktik penundaan azan di dayah ini bersifat adaptif dengan mempertimbangkan pola aktivitas santri. Sejauh ini, kebijakan tersebut tidak menimbulkan respons negatif dari santri, tenaga pengajar, maupun masyarakat sekitar, bahkan dipahami dan dimaklumi sebagai bagian dari kekhasan sistem pendidikan dayah.

Berdasarkan keterangan Informan 5,²⁰³ Dayah Thalibul Huda menerapkan pola penundaan Salat Isya yang telah direncanakan sejak awal waktu, meliputi azan, iqamah, dan pelaksanaan salat berjamaah, dengan azan Isya dikumandangkan sekitar pukul 20.30 WIB. Penyesuaian waktu serupa juga diterapkan pada Salat Zuhur yang ditunda sekitar satu jam lebih sebagai bentuk adaptasi terhadap jadwal pembelajaran santri sekolah pagi pada jenjang SMP, MTs, dan MA. Pola penundaan ini berlaku tidak hanya pada hari-hari biasa, tetapi juga selama bulan Ramadhan. Jamaah salat berjamaah terdiri atas santri, masyarakat sekitar, serta jamaah majelis pengajian, sehingga pelaksanaan salat berlangsung dalam lingkungan yang terbuka dan melibatkan berbagai unsur masyarakat, dengan jarak antara azan dan iqamah umumnya sekitar 20 menit. Kebijakan penundaan waktu salat ditetapkan oleh pimpinan dayah melalui musyawarah yang melibatkan perwakilan seluruh lembaga pendidikan di lingkungan dayah, sehingga memiliki legitimasi kelembagaan dan bersifat mengikat bagi seluruh civitas dayah. Informan menjelaskan bahwa kebijakan ini didasarkan pada dua pertimbangan utama. Pertama, pertimbangan pedagogis, yaitu kebutuhan akan alokasi waktu yang

²⁰³ Hasbi Albayuni, Pimpinan Dayah Thalibul Huda, wawancara langsung oleh penulis, Dayah Thalibul Huda, 31 Oktober 2025.

memadai bagi proses pembelajaran kitab serta pengaturan waktu yang efektif antara kegiatan akademik dan aktivitas santri lainnya agar proses pendidikan berjalan optimal tanpa mengabaikan kewajiban ibadah. Kedua, pertimbangan normatif dalam perspektif hukum Islam, di mana aktivitas menuntut ilmu dipandang sebagai ‘illah syar‘iyyah yang membolehkan penundaan Salat Isya berjamaah, mengingat menuntut ilmu memiliki kedudukan ibadah yang tinggi dan dalam kondisi tertentu dapat berstatus fardu kifayah bahkan fardu ‘ain, sebagaimana dijelaskan oleh ulama seperti Imam al-Ghazali. Lebih lanjut, informan menegaskan bahwa dalam Mazhab Syafi‘i, penundaan Salat Isya diperbolehkan selama masih berada dalam rentang waktu salat yang sah, yakni sejak hilangnya cahaya merah di ufuk hingga terbit fajar, sebagaimana dijelaskan dalam Tuhfah al-Muhtāj karya Ibn Hajar al-Haitami, dengan syarat tidak menimbulkan kelalaian terhadap kewajiban salat dan didasarkan pada uzur atau maslahat yang jelas. Terkait hadis yang menganjurkan pelaksanaan salat di awal waktu, informan berpandangan bahwa keutamaan tersebut tetap berlaku secara normatif, namun penundaan dengan alasan syar‘i tidak dipandang tercela, bahkan dapat dikategorikan sebagai rukhsah yang dibenarkan. Selain itu, kebiasaan menunda Salat Isya di Dayah Thalibul Huda telah berkembang menjadi ‘urf shahih yang diterima oleh komunitas dayah dan tidak bertentangan dengan *naṣṣ* syarak, sehingga memiliki legitimasi hukum selama tidak melampaui batas waktu salat, serta sejauh ini tidak menimbulkan respons negatif dari santri, guru, maupun masyarakat sekitar.

Berdasarkan keterangan Informan 6,²⁰⁴ Dayah Darul Ulum YPUI menerapkan pola penundaan Salat Isya secara terukur dari awal waktu, yakni sekitar 30 menit hingga 1 jam setelah masuk waktu Isya. Penundaan ini mencakup azan, iqamah, dan pelaksanaan salat Isya berjamaah, dengan jeda antara azan dan

²⁰⁴ Luqmanul Hidayat, Pimpinan Dayah Modern Darul Ulum YPUI, wawancara langsung oleh penulis, Dayah Modern Darul Ulum YPUI, 04 November 2025.

iqamah sekitar 7–10 menit untuk memberi kesempatan santri bersiap dan berkumpul. Penundaan hanya diberlakukan pada Salat Isya, sedangkan salat fardu lainnya tetap dilaksanakan pada awal waktu karena dinilai masih dapat diatur tanpa penyesuaian khusus. Kebijakan ini ditetapkan oleh pimpinan dayah bersama para guru melalui pertimbangan kolektif terhadap dinamika aktivitas santri. Informan menjelaskan bahwa kebijakan tersebut didasarkan pada dua pertimbangan utama. Pertama, pertimbangan pedagogis, yaitu mengakomodasi kepadatan kegiatan belajar mengajar dan rutinitas santri selepas Salat Magrib agar proses pembelajaran dapat diselesaikan secara optimal tanpa mengabaikan kewajiban ibadah. Kedua, pertimbangan normatif dalam perspektif hukum Islam, di mana kegiatan belajar santri dipandang sebagai ‘illah syar‘iyyah yang membolehkan penundaan pelaksanaan Salat Isya berjamaah selama masih berada dalam rentang waktu yang diperkenankan syariat, yakni waktu jawāz dan ikhtiyār. Dalam penetapan waktu salat, Dayah Darul Ulum YPUI merujuk pada Mazhab Syafi‘i dengan tetap menjadikan hadis tentang keutamaan salat di awal waktu sebagai pedoman normatif, namun memahami penundaan sebagai kebolehan yang sah karena tidak memasuki waktu makruh maupun tahrim. Praktik penundaan ini tidak dipandang sebagai rukhsah, melainkan sebagai pengaturan waktu dalam koridor syariat, serta telah berkembang menjadi ‘urf di lingkungan dayah yang diterima oleh santri dan guru, tidak menimbulkan respons negatif, dan bahkan dinilai berkontribusi terhadap peningkatan kedisiplinan santri dalam mengatur waktu ibadah dan belajar.

Berdasarkan keterangan Informan 7,²⁰⁵ pelaksanaan Salat Isya di Dayah Madani Al-Aziziyah mengalami beberapa kali penyesuaian pola sebagai hasil dari evaluasi internal terhadap efektivitas pembelajaran dan kondisi santri. Pada tahap awal, kegiatan belajar mengajar dilaksanakan setelah Salat Magrib

²⁰⁵ Muhammad Hatta, Pimpinan Dayah Madani Al-Aziziyah, wawancara langsung oleh penulis, Dayah Madani Al-Aziziyah, 04 November 2025.

hingga sekitar pukul 21.00 WIB, kemudian Salat Isya dilaksanakan setelah seluruh rangkaian pembelajaran tersebut selesai. Pola ini pada praktiknya menempatkan Salat Isya pada waktu yang relatif akhir dalam rutinitas malam santri. Seiring berjalannya waktu, pola tersebut kemudian diubah. Setelah Salat Magrib, santri diarahkan untuk melakukan murāja'ah secara mandiri hingga masuk waktu Isya. Selanjutnya, azan dikumandangkan dan Salat Isya dilaksanakan pada awal waktunya. Setelah Salat Isya, kegiatan belajar mengajar kembali dilanjutkan pada pukul 20.30 hingga 22.00 WIB. Namun, berdasarkan hasil evaluasi, pola ini dinilai kurang efektif karena sebagian besar santri—yang mayoritas merupakan lulusan SD dan SMP—mengalami kelelahan fisik dan penurunan konsentrasi pada sesi pembelajaran malam setelah Salat Isya, bahkan tidak sedikit yang mengantuk sehingga proses belajar tidak berjalan optimal. Berdasarkan pertimbangan tersebut, pihak dayah kembali melakukan penyesuaian kebijakan dengan memaksimalkan waktu belajar pada rentang antara Magrib dan Isya. Pertimbangan utama dari kebijakan ini adalah kondisi fisik dan mental santri yang relatif lebih segar pada waktu tersebut. Hal ini menjadi sangat relevan mengingat sebagian kelas mempelajari kitab-kitab dengan tingkat kesulitan tinggi, seperti kitab I'ānah al-Ṭālibīn dan al-Maḥallī, yang menuntut intensitas kajian yang tinggi dan keberlangsungan pembelajaran minimal tiga kitab dalam satu malam. Oleh karena itu, kebijakan akhir yang ditetapkan adalah menunda pengumandangan azan Salat Isya hingga sekitar pukul 21.30 WIB untuk seluruh jenjang kelas. Dari sisi dampak, penundaan Salat Isya tersebut justru dinilai memberikan pengaruh positif terhadap semangat dan efektivitas belajar santri. Kegiatan pembelajaran yang dimulai sejak selepas Magrib dapat berlangsung secara lebih fokus, kondusif, dan produktif, tanpa terganggu oleh kelelahan yang biasanya muncul pada waktu malam yang lebih larut. Dengan demikian, tujuan utama kebijakan ini adalah memaksimalkan efektivitas pembelajaran sebagai inti dari sistem pendidikan dayah. Para guru yang seluruhnya bermukim di

lingkungan dayah juga tidak merasa keberatan terhadap kebijakan tersebut. Bahkan, mereka mendukungnya sebagai bagian dari sistem pendidikan dayah yang tidak hanya berorientasi pada transfer ilmu pengetahuan, tetapi juga pada pembinaan karakter, *tarbiyah*, dan *irsyād* melalui kebersamaan (*ṣuḥbah*) antara guru dan santri dalam keseharian. Adapun dari sisi normatif-fikih, penundaan pengumandangan azan Salat Isya dipandang sah dan tidak bertentangan dengan ketentuan syariat. Informan menegaskan bahwa pada dasarnya hukum azan adalah sunah, sedangkan pelaksanaan Salat Isya tetap dilakukan dalam rentang waktu ikhtiyār menurut Mazhab Syafi‘i. Secara prinsip, waktu salat dalam syariat bersifat *muwassa‘* (longgar), sehingga tidak diwajibkan untuk selalu dilaksanakan pada awal waktu, meskipun keutamaan salat di awal waktu tetap diakui. Hal ini berbeda dengan ibadah yang bersifat *muḍayyaq*, seperti puasa Ramadan, yang waktu pelaksanaannya sangat terbatas. Selain Salat Isya, penyesuaian waktu juga diterapkan pada Salat Asar, meskipun azannya tetap dikumandangkan pada awal waktu dengan mempertimbangkan kebutuhan pembelajaran. Dari sisi respons sosial, praktik penundaan Salat Isya tersebut telah dimaklumi oleh masyarakat dan tidak menimbulkan respons negatif dari lingkungan sekitar. Hal ini disebabkan oleh dua faktor utama. Pertama, kebijakan penundaan Salat Isya merupakan tradisi yang telah lama dikenal dalam sistem pendidikan dayah tradisional, bahkan telah dipraktikkan sejak sebelum tahun 1990-an. Kedua, lokasi Dayah yang relatif terpisah dari permukiman masyarakat juga dapat meminimalkan potensi kesalahpahaman di tengah masyarakat.

Berdasarkan keterangan informan 8,²⁰⁶ pelaksanaan Salat Isya di Dayah Darul Ihsan Krueng Kalee sejak awal hingga saat ini secara konsisten dilaksanakan dengan pola penundaan, sehingga praktik tersebut telah menjadi bagian dari tradisi kelembagaan dayah. Penundaan Salat Isya dilakukan secara terstruktur dengan

²⁰⁶ Muakhir Zakaria, Sekretaris Dayah Darul Ihsan, wawancara langsung oleh penulis, Dayah Darul Ihsan, 18 November 2025.

menyesuaikan waktu Salat Magrib dan rangkaian aktivitas santri pada malam hari. Setelah Salat Magrib, santri terlebih dahulu mengikuti kegiatan makan malam, kemudian melaksanakan kegiatan belajar malam selama kurang lebih 90 menit, sehingga pengumandangan azan Isya tidak dilakukan pada awal waktu, melainkan dijadwalkan secara adaptif. Apabila waktu Magrib masuk lebih awal, sekitar pukul 18.30 WIB, kegiatan belajar malam dimulai sekitar pukul 19.20 WIB dan azan Isya dikumandangkan pada pukul 20.45 WIB. Sementara itu, apabila waktu Magrib berada pada rentang pukul 18.45–18.50 WIB, kegiatan belajar malam dimulai sekitar pukul 19.45 WIB dan azan Isya dilaksanakan pada pukul 21.15 WIB. Pola penundaan ini tidak diterapkan setiap hari, melainkan hanya pada empat malam dalam sepekan, yaitu malam Kamis, Sabtu, Minggu, dan Senin, sedangkan pada malam-malam lainnya Salat Isya dilaksanakan tepat pada awal waktu. Penundaan tersebut mencakup pengumandangan azan sekaligus pelaksanaan salat berjamaah, dengan jarak antara azan dan iqamah yang disesuaikan dengan kesiapan jamaah. Informan menegaskan bahwa kebijakan ini dilandasi oleh pertimbangan kemaslahatan santri dan guru, khususnya untuk menjaga efektivitas pembelajaran malam agar tidak berakhir terlalu larut serta menghindari kelelahan berlebih pada santri, sekaligus mempertimbangkan kondisi para guru yang sebagian besar berasal dari luar dayah dengan jarak tempuh yang relatif jauh. Dengan demikian, penundaan Salat Isya di Dayah Darul Ihsan Krueng Kalee tidak hanya dipahami sebagai kebijakan teknis, melainkan sebagai pilihan pedagogis dan kelembagaan yang secara sadar dipertahankan demi menjaga keseimbangan antara disiplin ibadah, efektivitas pembelajaran, dan kemaslahatan seluruh civitas dayah.

Berdasarkan keterangan informan 11,²⁰⁷ pelaksanaan Salat Isya di Dayah Babul Maghfirah saat ini dilaksanakan dengan pola

²⁰⁷ Masrul Aidi, Pimpinan Dayah Babul Maghfirah, wawancara langsung oleh penulis, Dayah Babul Maghfirah, 27 Oktober 2025.

penundaan hingga sekitar pukul 21.00 WIB sebagai bagian dari penyesuaian terhadap sistem pembelajaran santri. Penundaan tersebut mencakup satu rangkaian utuh, yakni pengumandangan azan, iqamah, dan pelaksanaan salat berjamaah. Informan menjelaskan bahwa kebijakan ini merupakan hasil evaluasi berkelanjutan terhadap pola yang pernah diterapkan sebelumnya. Pada satu periode, azan Isya sempat dikembalikan ke awal waktu dengan skema kegiatan belajar dilaksanakan setelah Salat Isya, sementara waktu antara Magrib dan Isya diisi dengan aktivitas bebas santri. Namun, pola tersebut dinilai kurang efektif karena kegiatan belajar berakhir terlalu larut, sekitar pukul 22.00 WIB, sehingga memberatkan santri. Selain itu, masa setelah Magrib pada pola sebelumnya dinilai tidak diisi dengan aktivitas yang cukup produktif. Oleh karena itu, kebijakan kembali diarahkan pada pembelajaran setelah Magrib hingga menjelang Salat Isya, dengan azan Isya ditetapkan pada pukul 21.00 WIB. Dalam praktiknya, azan Isya juga berfungsi sebagai penanda berakhirnya kegiatan pengajian malam, dengan durasi persiapan menuju salat berkisar antara 10–15 menit. Selain Salat Isya, Salat Zuhur juga mengalami penundaan, termasuk azannya, yang disesuaikan dengan jadwal pembelajaran sekolah dan ditetapkan pada pukul 13.30 WIB. Penetapan kebijakan waktu salat berjamaah dilakukan melalui mekanisme musyawarah *bersama*, di mana pimpinan dayah berperan memberikan arahan dan pertimbangan kemaslahatan serta menerima masukan dari para guru. Dari sisi respons, kebijakan penundaan Salat Isya tidak menimbulkan tanggapan negatif, baik dari santri, guru, maupun masyarakat sekitar, bahkan dinilai berdampak positif terhadap kedisiplinan santri. Secara normatif, informan menegaskan bahwa kebijakan tersebut memiliki dasar hadis sahih tentang anjuran mengakhirkan Salat Isya hingga sepertiga atau pertengahan malam, meskipun dalam literatur fikih tertentu, seperti *I'ānah al-Ṭālibīn*, pelaksanaan salat di awal waktu tetap dipandang lebih utama dengan catatan tertentu. Dengan demikian, penundaan Salat Isya di Dayah Babul Maghfirah

dipahami sebagai hasil kompromi antara dalil normatif, kebutuhan pedagogis, dan pertimbangan kemaslahatan santri dalam kerangka pendidikan dayah terpadu.

Berdasarkan keterangan Informan 12,²⁰⁸ pelaksanaan Salat Isya di Dayah Mahyal Ulum Al-Aziziah dilakukan secara fleksibel dan disesuaikan dengan kondisi kegiatan malam santri. Azan Salat Isya dikumandangkan sekitar pukul 22.00 WIB, yakni setelah seluruh rangkaian kegiatan belajar dan pengajian selesai, dengan jeda kurang lebih sepuluh menit antara azan dan ikamah. Penundaan ini ditetapkan melalui musyawarah bersama dan telah diterapkan sejak awal berdirinya dayah. Informan menegaskan bahwa tujuan utama penundaan tersebut adalah untuk menjaga ketertiban dan kesinambungan kegiatan belajar malam agar tidak terputus oleh jeda salat. Dari sisi normatif, penundaan Salat Isya dinilai wajar dan dapat diterima, bahkan dipandang sesuai dengan ketentuan fikih selama masih berada dalam rentang waktu salat yang sah. Terkait waktu yang lebih utama, Informan 12 berpandangan bahwa pelaksanaan Salat Isya sebaiknya disesuaikan dengan kondisi jamaah.

Berdasarkan keterangan Informan 13,²⁰⁹ di Dayah Ulee Titi azan dan pelaksanaan Salat Isya sama-sama ditunda hingga sekitar pukul 21.00 WIB, dengan jeda kurang lebih tujuh menit antara azan dan ikamah. Salat Isya dilaksanakan setelah seluruh kegiatan belajar dan pengajian malam selesai, dan kebijakan tersebut ditetapkan melalui musyawarah bersama serta telah berlangsung sejak awal berdirinya dayah. Alasan utama penundaan adalah untuk menyesuaikan jadwal kegiatan malam agar proses pembelajaran dapat berjalan optimal. Dari sisi penilaian, Informan 13 memandang praktik penundaan Salat Isya sebagai hal yang wajar dan sesuai dengan ketentuan fikih, meskipun secara normatif ia

²⁰⁸ Baihaki, Guru Dayah Mahyal Ulum Al-Aziziah, kuesioner daring oleh penulis (Google Form), 24 Januari 2026.

²⁰⁹ Dzulqadri Ahmad, Guru Dayah Ulee Titi, kuesioner daring oleh penulis (Google Form), 24 Januari 2026.

tetap menilai bahwa pelaksanaan Salat Isya pada awal waktu memiliki keutamaan tersendiri.

Berdasarkan keterangan Informan 14,²¹⁰ praktik penundaan Salat Isya di Dayah Al-Muhajirin Tgk Chik Di Ujeun bersifat adaptif dan telah berkembang menjadi kebiasaan kelembagaan yang berlangsung lebih dari sepuluh tahun. Dalam praktiknya, azan Salat Isya umumnya dikumandangkan sekitar pukul 21.00 WIB, dengan jeda kurang lebih lima menit sebelum pelaksanaan ikamah. Pelaksanaan Salat Isya dilakukan di sela-sela kegiatan belajar sebagai jeda antar pengajian, sehingga tidak sepenuhnya menunggu seluruh kegiatan malam selesai. Penetapan pola penundaan ini tidak selalu melalui mekanisme musyawarah formal, melainkan berkembang sebagai praktik kelembagaan yang diterima secara internal. Informan menilai bahwa tujuan utama penundaan tersebut adalah menjaga ketertiban dan efektivitas kegiatan belajar malam. Dari sisi normatif, praktik penundaan Salat Isya dipandang wajar dan dapat diterima, meskipun menurut Informan 14 masih diperlukan kajian fikih yang lebih mendalam untuk memastikan batas-batas kebolehannya. Terkait waktu Salat Isya yang lebih utama, Informan 14 menekankan adanya perbedaan pendapat di kalangan ulama, di mana sebagian menganjurkan pelaksanaan di awal waktu dan sebagian lainnya di akhir malam, dengan penilaian akhir sangat bergantung pada kondisi individu jamaah agar tidak terjatuh pada kelalaian.

Berdasarkan keseluruhan keterangan informan, baik dari kalangan pimpinan dan pengelola dayah yang diwawancarai secara langsung maupun guru dayah yang berpartisipasi melalui kuesioner daring, dapat disimpulkan bahwa praktik penundaan pelaksanaan Salat Isya di lingkungan dayah bukanlah tindakan yang bersifat insidental atau tanpa dasar, melainkan merupakan kebijakan kelembagaan yang disusun secara sadar dengan mempertimbangkan aspek pedagogis, kemaslahatan santri, serta

²¹⁰ Abdul Wahab, Guru Dayah Al-Muhajirin Tgk Chik Di Ujeun, kuesioner daring oleh penulis (Google Form), 24 Januari 2026.

landasan normatif dalam hukum Islam. Pola penundaan yang mencakup pengumandangan azan, pelaksanaan ikamah, dan salat berjamaah umumnya disesuaikan dengan ritme kegiatan belajar malam agar proses pendidikan dapat berjalan efektif tanpa mengabaikan kewajiban ibadah. Secara normatif, penundaan tersebut dipahami masih berada dalam rentang waktu salat yang sah menurut Mazhab Syafi'i dan didukung oleh pemahaman fikih yang memberikan kelonggaran waktu berdasarkan uzur dan maslahat yang jelas. Dari sisi sosial, praktik penundaan Salat Isya telah diterima dan dimaklumi oleh santri, tenaga pengajar, serta masyarakat sekitar sebagai bagian dari tradisi dan kekhasan sistem pendidikan dayah, sehingga tidak menimbulkan keberatan maupun konflik dalam kehidupan keagamaan setempat.

2. Pelaksanaan Salat Isya tanpa Penundaan Waktu

Berdasarkan keterangan Informan 9,²¹¹ diketahui bahwa pelaksanaan Salat Isya di Dayah Insan Qurani dilaksanakan tepat pada awal waktu tanpa adanya penundaan. Jarak antara azan dan ikamah bersifat fleksibel, bergantung pada kesiapan jamaah di masjid, tanpa ditetapkan jadwal yang bersifat baku. Kebijakan untuk melaksanakan Salat Isya tepat waktu didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan masyarakat, mengingat masjid yang digunakan oleh dayah merupakan masjid yang juga difungsikan sebagai masjid kampung bagi masyarakat sekitar. Oleh karena itu, pengaturan waktu salat berjamaah disesuaikan dengan kebiasaan dan kenyamanan jamaah umum agar tidak menimbulkan ketidaknyamanan sosial. Informan menjelaskan bahwa pada masa sebelumnya pernah diterapkan penundaan pelaksanaan Salat Zuhur, namun kebijakan tersebut menimbulkan dampak sosial yang kurang positif, khususnya ketika salat berjamaah telah dilaksanakan sementara para santri masih melanjutkan kegiatan belajar, sehingga memunculkan ketidaknyamanan di tengah masyarakat. Kondisi

²¹¹ Muttaqin Anas, Wakil Pimpinan Bidang Ubudiyah dan Tahfidz Dayah Insan Qurani, wawancara langsung oleh penulis, Dayah Insan Qurani, 21 Oktober 2025.

tersebut dinilai tidak sejalan dengan sensitivitas sosial masyarakat sekitar, sehingga kebijakan penundaan Salat Zuhur tidak dilanjutkan. Konsekuensi dari kebijakan tersebut adalah perlunya penyesuaian terhadap proses pembelajaran pada siang hari, meskipun pada jam-jam terakhir efektivitas belajar santri terkadang menjadi kurang optimal. Berdasarkan pengalaman tersebut, seluruh salat fardu di Dayah Insan Qurani saat ini dilaksanakan tepat pada waktunya, dengan otoritas penetapan kebijakan berada pada pimpinan dayah. Dari sisi internal, kebijakan ini dapat dipahami dan dimaklumi oleh civitas dayah, sementara dari sisi eksternal, praktik penundaan pelaksanaan salat dipandang berpotensi menimbulkan respons negatif dari masyarakat sekitar. Dalam praktik keseharian, santri diwajibkan berada di masjid setelah Salat Magrib hingga menjelang Salat Isya untuk kegiatan hafalan mandiri, sedangkan kegiatan pengembangan potensi santri, seperti qirā'atul kutub, tahfiz, dan tilawah, dilaksanakan setelah Salat Isya pada pukul 21.00–22.00 WIB. Informan juga menyampaikan bahwa apabila di masa mendatang dayah memiliki masjid tersendiri, maka kebijakan pengaturan waktu Salat Isya dapat disesuaikan dengan kondisi dan kebutuhan pendidikan, dengan tetap menjadikan prinsip kemaslahatan sebagai landasan utama dalam pengambilan kebijakan.

Berdasarkan keterangan Informan 10,²¹² pelaksanaan Salat Isya di Dayah Babun Najah saat ini dilaksanakan tepat pada awal waktu tanpa penundaan. Jarak antara masuknya waktu Isya dan pelaksanaan salat berjamaah berkisar sekitar tujuh menit, yang dimanfaatkan untuk persiapan wudu dan pelaksanaan salat sunah rawatib. Informan menjelaskan bahwa pada sekitar tahun 2000 pernah diterapkan kebijakan penundaan Salat Isya, dengan azan tetap dikumandangkan di awal waktu dan pelaksanaan salat dilakukan setelah kegiatan belajar malam. Namun, kebijakan

²¹² Arifin Ramli, Wakil Pimpinan Pesantren Modern Babun Najah, wawancara langsung oleh penulis, Pesantren Modern Babun Najah, 29 Oktober 2025.

tersebut kemudian ditinjau ulang dan dikembalikan pada pelaksanaan salat tepat waktu dengan pertimbangan keutamaan Salat Isya di awal waktu, meskipun secara fikih terdapat dalil yang membolehkan penundaan. Perubahan kebijakan ini dimungkinkan karena sistem pendidikan di pesantren tersebut tidak menuntut adanya kegiatan pembelajaran yang harus dikejar pada malam hari. Sebagian besar proses pembelajaran telah dimaksimalkan pada waktu pagi dan siang hingga pukul 15.10 WIB, sementara kegiatan malam dibatasi untuk istirahat dan pembelajaran ringan selama kurang lebih satu jam. Dalam praktiknya, pembelajaran malam umumnya dimulai sekitar pukul 20.30 WIB dan disesuaikan dengan masuknya waktu Salat Isya; apabila waktu Isya masuk lebih lambat, maka jadwal belajar diundur, misalnya berlangsung pada pukul 20.50 hingga 21.50 WIB. Selain Salat Isya, pada prinsipnya tidak terdapat penundaan terhadap salat fardu lainnya, kecuali Salat Zuhur dalam kondisi tertentu, yaitu ketika waktu Zuhur masuk lebih awal sementara proses pembelajaran belum selesai, sehingga azan Zuhur ditunda sekitar sepuluh menit hingga kegiatan belajar berakhir. Kebijakan pengaturan waktu salat berjamaah di pesantren ini ditetapkan melalui mekanisme musyawarah antara pimpinan dan seluruh guru. Dari sisi respons internal, baik santri maupun guru tidak menunjukkan keberatan terhadap kebijakan pelaksanaan Salat Isya tepat waktu, yang dipandang selaras dengan prinsip kedisiplinan ibadah dan efektivitas pengelolaan waktu pembelajaran.

Berdasarkan keterangan Informan 9 dan Informan 10, dapat disimpulkan bahwa pelaksanaan Salat Isya tepat pada awal waktu di Dayah Insan Qurani dan Pesantren Modern Babun Najah merupakan kebijakan yang secara sadar ditetapkan dengan mempertimbangkan aspek kemaslahatan sosial dan efektivitas pengelolaan pendidikan. Dalam konteks Dayah Insan Qurani, pelaksanaan salat tepat waktu dipilih untuk menjaga sensitivitas sosial masyarakat mengingat masjid yang digunakan juga berfungsi sebagai masjid umum, sehingga pengaturan waktu ibadah harus

selaras dengan kebiasaan jamaah sekitar. Sementara itu, di Pesantren Modern Babun Najah, pelaksanaan Salat Isya pada awal waktu dimungkinkan oleh sistem pendidikan yang tidak menuntut pembelajaran intensif pada malam hari serta didasarkan pada pertimbangan keutamaan ibadah, meskipun secara fikih penundaan tetap dipandang memiliki dasar kebolehan. Kedua temuan tersebut menunjukkan bahwa kebijakan waktu Salat Isya tidak bersifat tunggal atau seragam, melainkan sangat dipengaruhi oleh konteks kelembagaan, pola pendidikan, serta relasi sosial dayah atau pesantren dengan masyarakat sekitarnya, dengan prinsip kemaslahatan tetap menjadi landasan utama dalam pengambilan kebijakan keagamaan.

Tabel I.
Pola Pelaksanaan Salat Isya di Dayah-Dayah Banda Aceh dan Aceh Besar

No	Nama Dayah	Tunda/Tidak	Waktu Azan Isya	Waktu Salat Isya	Alasan Utama
1.	Ruhul Islam Anak Bangsa	Ditunda	± 20.45 WIB	± 12–15 menit setelah azan	Efektivitas kegiatan belajar malam dan menjaga kondisi fisik santri
2.	Samudera Pasai Madani	Ditunda	± 21.10 WIB	15–20 menit setelah azan	Keberlangsungan kegiatan belajar malam dan kekhusyukan salat berjamaah
3.	Baitussabri	Ditunda	± 20.45 WIB	fleksibel	Jeda antar pengajian dan menjaga konsentrasi santri
4.	Markaz Al-Ishlah Al-Aziziyah	Ditunda	± 22.00 WIB	fleksibel	Kebutuhan santri dalam sistem pembelajaran terpadu dan pertimbangan normatif fikih
5.	Thalibul Huda	Ditunda	± 20.30 WIB	± 20 menit	Kemaslahatan kegiatan belajar dan

				setelah azan	kebolehan penundaan dalam batas waktu syarak
6.	Darul Ulum YPUI	Ditunda	$\pm 30-60$ menit setelah masuk waktu	7-10 menit setelah azan	Penyesuaian jadwal kegiatan dan pelaksanaan salat dalam waktu ikhtiyār
7.	Madani Al-Aziziyah	Ditunda	± 21.30 WIB	fleksibel	Optimalisasi kegiatan belajar dan kesiapan santri
8.	Darul Ihsan Krueng Kalee	Ditunda (kondisional)	$\pm 20.45 / \pm 21.15$ WIB	fleksibel	Kemaslahatan santri dan guru serta keseimbangan antara ibadah dan aktivitas belajar
9.	Babul Maghfirah	Ditunda	± 21.00 WIB	10-15 menit setelah azan	Penyesuaian sistem pembelajaran dan kedisiplinan santri
10.	Mahyal Ulum Al-Aziziah	Ditunda	± 22.00 WIB	± 10 menit setelah azan	Ketertiban dan kesinambungan kegiatan belajar malam
11.	Ulee Titi	Ditunda	± 21.00 WIB	± 7 menit setelah azan	Penyesuaian jadwal kegiatan malam agar pembelajaran optimal
12.	Al-Muhajirin Tgk Chik Di Ujeun	Ditunda	± 21.00 WIB	± 5 menit setelah azan	Efektivitas kegiatan belajar dan kebiasaan kelembagaan
13.	Insan Qurani	Tidak ditunda	Awal waktu	fleksibel	Pertimbangan sosial kemasyarakatan dan keteraturan jamaah
14.	Babun Najah	Tidak ditunda	Awal waktu	± 7 menit setelah azan	Keutamaan pelaksanaan salat pada awal waktu

B. Respons terhadap Wacana Penundaan Salat Isya

Respons terhadap wacana penundaan Salat Isya di ruang publik selama bulan Ramadan menunjukkan adanya dinamika pandangan yang beragam di kalangan pimpinan dan sivitas dayah serta masyarakat luas. Keragaman tersebut dipengaruhi oleh perbedaan sudut pandang normatif, pengalaman praktik keagamaan, karakter jamaah, serta konteks sosial yang melingkupi pelaksanaan ibadah di ruang publik.

1. Respons Pimpinan dan Sivitas Dayah

Berdasarkan hasil wawancara dengan Informan 1,²¹³ wacana penundaan pelaksanaan Salat Isya dinilai relatif sulit diterapkan dalam konteks sosial masyarakat Aceh. Menurut informan, pada sekitar pukul 21.00 WIB sebagian besar masyarakat telah merasa lelah setelah beraktivitas sejak pagi, sehingga penundaan Salat Isya berpotensi mengurangi partisipasi jamaah. Kondisi ini berbeda dengan masyarakat di kawasan Timur Tengah, seperti Mesir, yang pada bulan Ramadan memiliki pola aktivitas malam yang lebih panjang dan ritme kehidupan yang berbeda. Perbedaan iklim, pola kerja, dan kebiasaan sosial tersebut dipandang memengaruhi praktik ibadah malam, sehingga pola penundaan Salat Isya yang lazim diterapkan di sebagian wilayah Timur Tengah dinilai kurang relevan untuk diterapkan di Aceh.

Berdasarkan hasil wawancara dengan Informan 2,²¹⁴ wacana penundaan pelaksanaan Salat Isya dipandang memiliki landasan normatif dalam hadis Nabi Muhammad SAW yang menunjukkan kebolehan mengakhirkan Salat Isya selama tidak memberatkan umat. Hadis tersebut dipahami sebagai legitimasi penundaan dalam kondisi tertentu, terutama apabila dikaitkan dengan keberlangsungan ibadah malam dan pertimbangan kemaslahatan. Dalam konteks bulan Ramadan, penundaan Salat Isya dinilai dapat dibenarkan mengingat aktivitas berbuka puasa

²¹³ Fazlur Ridha, wawancara langsung oleh penulis, 16 Oktober 2025

²¹⁴ Jihad Ash-Shiddieqy, wawancara langsung oleh penulis, 16 Oktober

yang relatif singkat. Namun demikian, penundaan tidak boleh dilakukan secara berlebihan karena berpotensi menumbuhkan kemalasan dan melemahkan semangat ibadah. Oleh karena itu, Informan menegaskan bahwa pola penundaan yang ideal adalah tetap mengumandangkan azan pada awal waktu, sementara pelaksanaan salat berjamaah dapat diundur secara terbatas sesuai kebutuhan jamaah.

Berdasarkan hasil wawancara dengan Informan 3,²¹⁵ penundaan pelaksanaan Salat Isya dinilai layak diterapkan secara terbatas pada bulan Ramadan karena dipandang membawa kemaslahatan. Menurut informan, kondisi fisik jamaah setelah berbuka puasa umumnya masih berat, sehingga diperlukan jeda waktu agar ibadah dapat dilaksanakan dengan lebih nyaman dan khusyuk. Namun demikian, penundaan tersebut dinilai tidak relevan untuk diterapkan di luar bulan Ramadan. Apabila kebijakan penundaan hendak diberlakukan secara serentak di suatu wilayah, informan menekankan pentingnya musyawarah dengan para pihak terkait agar sesuai dengan kondisi sosial dan kebutuhan masyarakat setempat.

Berdasarkan hasil wawancara dengan Informan 4,²¹⁶ kebolehan penundaan Salat Isya dipahami hanya berlaku pada pelaksanaan salatnya, bukan pada pengumandangan azan. Informan menegaskan bahwa azan disyariatkan untuk dikumandangkan tepat setelah masuk waktu salat, sehingga penundaannya tidak memiliki dasar dalam ketentuan syariat. Menurutnya, muazin yang sengaja mengumandangkan azan di luar waktu yang telah ditentukan berpotensi menanggung konsekuensi hukum keagamaan. Oleh karena itu, apabila penundaan Salat Isya hendak diterapkan, praktik tersebut harus dibatasi pada pelaksanaan salat berjamaah, sementara azan tetap dikumandangkan pada awal waktu sebagai bentuk kepatuhan terhadap syariat.

²¹⁵ Mahfudz, wawancara langsung oleh penulis, 24 Oktober 2025

²¹⁶ Al-Muhajirun Mi'raji, wawancara langsung oleh penulis, 10 Oktober

Berdasarkan hasil wawancara dengan Informan 5,²¹⁷ praktik penundaan azan atau pelaksanaan Salat Isya selama bulan Ramadan di Banda Aceh dipahami bukan sebagai fenomena baru, melainkan telah lama dikenal dalam praktik keagamaan masyarakat. Dari perspektif fikih, selama Salat Isya dilaksanakan dalam rentang waktu yang sah—yakni setelah hilangnya syafaq ahmar hingga sebelum terbit fajar—salat tersebut tetap dinilai sah. Meskipun demikian, informan menegaskan bahwa pelaksanaan salat pada awal waktu tetap menjadi prinsip utama, sehingga penundaan hanya dapat dibenarkan apabila didasarkan pada alasan syarak atau pertimbangan kemaslahatan yang jelas. Penundaan Salat Isya umumnya dilakukan untuk menyesuaikan aktivitas masyarakat selama Ramadan, seperti memberikan waktu istirahat setelah berbuka puasa dan Salat Magrib, mengakomodasi rangkaian ibadah malam seperti tarawih dan tadarus, serta mengantisipasi kepadatan jamaah, khususnya di masjid-masjid besar. Dalam kerangka Mazhab Syafi'i, Informan memandang bahwa batas ideal penundaan Salat Isya adalah sebelum pertengahan malam, kecuali terdapat uzur atau masalah yang kuat. Namun demikian, penundaan harus dilakukan secara proporsional agar tidak menimbulkan dampak negatif, seperti kelelahan jamaah—terutama lansia dan anak-anak—serta²¹⁸ berkurangnya kekhusyukan dan semangat berjamaah.

Berdasarkan hasil wawancara dengan Informan 6,²¹⁸ praktik penundaan azan atau pelaksanaan Salat Isya selama bulan Ramadan di Banda Aceh dipahami sebagai bentuk penyesuaian terhadap kondisi dan preferensi masyarakat, khususnya untuk mengakomodasi kesiapan jamaah pascaberbuka puasa agar dapat mengikuti rangkaian ibadah malam secara optimal. Dari perspektif fikih, informan menegaskan bahwa penundaan Salat Isya masih dapat dibenarkan selama tidak melampaui batas waktu syarak,

²¹⁷ Hasbi Albayuni, wawancara langsung oleh penulis, 31 Oktober 2025

²¹⁸ Luqmanul Hidayat, wawancara langsung oleh penulis, 4 November

yakni sebelum pertengahan malam. Dalam konteks masyarakat perkotaan seperti Banda Aceh, penundaan tersebut dinilai relevan untuk diterapkan secara terbatas, terutama di masjid-masjid besar, dengan tetap mempertimbangkan kebutuhan, kenyamanan, dan kondisi fisik jamaah. Secara umum, informan berpandangan bahwa kebiasaan penundaan Salat Isya selama Ramadan cenderung membawa dampak positif karena dapat meningkatkan partisipasi jamaah dan menghidupkan aktivitas ibadah malam.

Berdasarkan hasil wawancara dengan Informan 7,²¹⁹ penundaan azan dan pelaksanaan Salat Isya pada bulan Ramadan dipandang perlu dibedakan secara tegas antara konteks dayah dan masyarakat umum. Dalam lingkungan dayah, praktik penundaan dapat dikategorikan sebagai *‘urf khāṣ* (kebiasaan khusus), karena kehidupan santri berada dalam sistem pembinaan dan pengawasan kolektif yang kuat, sehingga potensi kelalaian ibadah relatif dapat diminimalisasi. Sebaliknya, dalam konteks masyarakat umum, penundaan Salat Isya perlu dipertimbangkan secara lebih hati-hati mengingat perbedaan gaya hidup, tingkat kesadaran beribadah, serta ketiadaan mekanisme pengawasan sebagaimana di dayah. Informan menegaskan bahwa penyamaan praktik di Aceh dengan konteks Makkah atau Tarim kurang tepat karena perbedaan kultur dan orientasi ibadah yang signifikan. Di Makkah, azan tetap dikumandangkan pada awal waktu sementara jamaah datang dengan tujuan utama beribadah, sedangkan di Tarim penundaan Salat Isya telah menjadi tradisi turun-temurun yang didukung oleh kultur spiritual masyarakatnya. Oleh karena itu, penerapan penundaan azan atau Salat Isya di Aceh tanpa kesiapan sosial yang memadai dikhawatirkan justru menimbulkan kelalaian ibadah. Meski demikian, Informan tidak menafikan adanya kemaslahatan penundaan dalam kondisi tertentu, dengan catatan penerapannya harus melalui kajian kontekstual yang matang serta disertai sosialisasi yang memadai.

²¹⁹ Muhammad Hatta, wawancara langsung oleh penulis, 4 November 2025

Berdasarkan hasil wawancara dengan Informan 8,²²⁰ penundaan pelaksanaan Salat Isya dipandang dapat dibenarkan sepanjang didasarkan pada adanya *zurūf* (kondisi tertentu) dan pertimbangan masalah yang jelas. Secara normatif, pelaksanaan salat tidak diwajibkan pada awal waktu, sehingga terdapat ruang kebolehan untuk melakukan penundaan dalam batas yang dibenarkan syariat. Namun demikian, informan menegaskan bahwa azan tetap seharusnya dikumandangkan pada awal waktu sebagai penanda masuknya waktu salat, sementara pelaksanaan salat berjamaah dapat ditunda secara proporsional. Dalam pandangannya, pelaksanaan Salat Isya sekitar pukul 20.30 WIB dinilai ideal karena memungkinkan rangkaian Salat Isya dan tarawih selesai dalam waktu yang wajar. Pertimbangan utama penundaan ini berkaitan dengan kondisi jamaah pascaberbuka puasa yang memerlukan jeda persiapan fisik. Penundaan singkat dinilai justru membuka ruang kemaslahatan, karena jamaah dapat memanfaatkan waktu jeda untuk berzikir atau membaca Al-Qur'an. Oleh karena itu, penundaan Salat Isya dalam batas wajar dipandang dapat membawa kebaikan, selama tidak dilakukan secara berlebihan dan didahului dengan sosialisasi yang memadai agar tidak menimbulkan kebingungan maupun kelalaian ibadah.

Berdasarkan hasil wawancara dengan Informan 9,²²¹ penundaan pelaksanaan Salat Isya dipandang layak diterapkan secara terbatas dan tidak bersifat seragam di seluruh masjid. Menurut informan, kebijakan tersebut sebaiknya bersifat opsional agar masyarakat memiliki keleluasaan memilih waktu pelaksanaan Salat Isya yang dianggap paling *fāḍilah* sesuai dengan kondisi masing-masing. Pendekatan ini dinilai lebih realistis dalam konteks masyarakat perkotaan yang memiliki keragaman aktivitas dan tingkat kesiapan beribadah. Dengan demikian, penundaan Salat Isya dipahami sebagai bentuk fleksibilitas pengaturan waktu ibadah

²²⁰ Muakhir Zakaria, wawancara langsung oleh penulis, 18 November 2025

²²¹ Muttaqin Anas, wawancara langsung oleh penulis, 21 Oktober 2025

yang bertujuan mengakomodasi keberagaman jamaah tanpa mengabaikan prinsip keabsahan dan keutamaan pelaksanaan salat.

Berdasarkan hasil wawancara dengan Informan 10,²²² wacana penundaan pelaksanaan Salat Isya selama bulan Ramadan pada prinsipnya dipandang positif sepanjang bertujuan meningkatkan kualitas ibadah. Informan menilai bahwa penundaan dapat memberikan ruang jeda bagi jamaah untuk mempersiapkan diri secara lebih tenang, sehingga salat tidak dilaksanakan dalam kondisi tergesa-gesa dan justru berpotensi meningkatkan kekhusyukan. Selain itu, meskipun Salat Isya memiliki rentang waktu pelaksanaan yang paling panjang, dalam praktik sosial salat ini sering kali ditinggalkan akibat kecenderungan menunda pelaksanaannya. Oleh karena itu, penundaan Salat Isya selama Ramadan dapat dipertimbangkan sebagai upaya penguatan kualitas ibadah, sepanjang diatur secara proporsional dan tidak melemahkan kedisiplinan ibadah masyarakat.

Berdasarkan keterangan Informan 12,²²³ penerapan pola penundaan pelaksanaan Salat Isya di masjid-masjid perkotaan dinilai tidak sesuai dengan kondisi sosial masyarakat Aceh. Menurut informan, kebijakan tersebut berpotensi menimbulkan lebih banyak mafsadah daripada kemaslahatan, mengingat karakter jamaah perkotaan yang heterogen serta perbedaan tingkat kesiapan fisik. Terkait wacana penundaan azan Isya hingga pukul 21.00 WIB, informan berpandangan bahwa kebijakan tersebut hanya layak diterapkan secara terbatas pada masjid tertentu dengan karakter jamaah yang spesifik. Pertimbangan utamanya adalah kebutuhan jamaah untuk memperoleh waktu istirahat setelah rangkaian ibadah Magrib dan wirid, sehingga pengaturan waktu ibadah malam perlu disesuaikan dengan kondisi jamaah setempat agar tidak berdampak negatif terhadap partisipasi salat berjamaah.

²²² Arifin Ramli, wawancara langsung oleh penulis, 29 Oktober 2025

²²³ Baihaki, kuesioner daring oleh penulis (Google Form), 24 Januari

Berdasarkan keterangan Informan 13,²²⁴ pola penundaan Salat Isya yang diterapkan di lingkungan dayah dinilai tidak sesuai untuk diberlakukan di masjid perkotaan atau ruang publik. Informan menilai bahwa perbedaan karakter antara komunitas dayah dan masyarakat umum menjadikan praktik tersebut berpotensi menimbulkan mafsadah, terutama karena ketiadaan sistem pengawasan yang ketat sebagaimana di dayah. Dalam pandangannya, penundaan di lingkungan dayah masih dapat dipertimbangkan karena adanya aturan disiplin dan tujuan kemaslahatan pendidikan. Adapun wacana penundaan azan Isya hingga pukul 21.00 WIB pada bulan Ramadan dipandang hanya layak diterapkan secara terbatas di masjid tertentu, bahkan sebaiknya tidak diberlakukan secara umum karena berpotensi melemahkan kedisiplinan ibadah masyarakat.

Berdasarkan keterangan yang diperoleh dari Informan 14,²²⁵ penerapan pola penundaan Salat Isya di masjid perkotaan atau ruang publik dinilai kurang tepat karena kondisi masyarakat yang beragam, baik dari segi aktivitas, kesiapan beribadah, maupun kebiasaan keagamaan. Informan berpandangan bahwa apabila penundaan tersebut diterapkan di ruang publik, dampak yang paling mungkin muncul cenderung mengarah pada mafsadah dibandingkan kemaslahatan. Sejalan dengan itu, wacana penundaan azan Isya hingga pukul 21.00 WIB pada bulan Ramadan dipandang kurang layak diterapkan dalam kondisi masyarakat saat ini, karena tidak sejalan dengan ritme kehidupan dan kebiasaan masyarakat. Atas dasar pertimbangan tersebut, Informan menilai bahwa penundaan azan Isya hingga pukul 21.00 WIB pada dasarnya tidak perlu diterapkan, karena berpotensi menimbulkan dampak negatif terhadap kedisiplinan dan partisipasi jamaah dalam pelaksanaan Salat Isya berjamaah.

²²⁴ Dzulqadri Ahmad, kuesioner daring oleh penulis (Google Form), 24 Januari 2026

²²⁵ Abdul Wahab, kuesioner daring oleh penulis (Google Form), 24 Januari 2026

Secara keseluruhan, respons pimpinan dan sivitas dayah terhadap wacana penundaan pelaksanaan Salat Isya menunjukkan adanya spektrum pandangan yang relatif berimbang antara pertimbangan normatif dan kontekstual. Sebagian informan menekankan kebolehan penundaan Salat Isya dengan merujuk pada landasan hadis, prinsip kemaslahatan, serta kebutuhan praktis pelaksanaan ibadah malam—terutama pada bulan Ramadan—selama tetap berada dalam batas waktu syarak dan tidak mengabaikan keutamaan awal waktu. Di sisi lain, terdapat pula pandangan yang lebih berhati-hati dengan menegaskan pentingnya membedakan konteks dayah dan masyarakat umum, serta mempertimbangkan kesiapan sosial dan potensi dampak negatif apabila penundaan diterapkan secara luas di ruang publik. Temuan ini mengindikasikan bahwa praktik penundaan Salat Isya tidak dapat dipahami secara tunggal, melainkan harus diletakkan dalam kerangka keseimbangan antara ketentuan fikih, kebiasaan ('urf), serta pertimbangan kemaslahatan umat

Tabel II.

Ringkasan Respons Pimpinan dan Sivitas Dayah terhadap Wacana Penundaan Salat Isya di Ruang Publik Selama Bulan Ramadan

Informan	Sikap Umum	Dasar Pertimbangan Utama	Catatan/Batasan Penting
Informan 1	Cenderung tidak setuju	Kondisi sosial Aceh; kelelahan masyarakat malam hari	Pola Timur Tengah tidak relevan di Aceh
Informan 2	Setuju bersyarat	Hadis kebolehan mengakhirkan Isya; kemaslahatan Ramadan	Azan tetap awal waktu; penundaan terbatas
Informan 3	Setuju terbatas	Kondisi fisik jamaah pascaberbuka	Hanya selama Ramadan; perlu musyawarah
Informan 4	Tidak setuju penundaan azan	Azan wajib di awal waktu syar'ī	Penundaan hanya pada pelaksanaan salat
Informan	Setuju bersyarat	Fikih Syafi'i;	Tidak melewati

5		penyesuaian aktivitas Ramadan	pertengahan malam
Informan 6	Setuju kontekstual	Kesiapan jamaah pascaberbuka	Terbatas, terutama di masjid besar
Informan 7	Hati-hati	Perbedaan 'urf dayah dan masyarakat umum	Perlu kesiapan sosial & sosialisasi
Informan 8	Setuju terbatas	Zurūf dan masalah jamaah	Azan awal waktu; penundaan proporsional
Informan 9	Setuju opsional	Keragaman kesiapan jamaah	Tidak seragam antar masjid
Informan 10	Setuju proporsional	Peningkatan kualitas ibadah Ramadan	Tidak melemahkan disiplin ibadah
Informan 12	Tidak setuju umum	Potensi mafsadah di masyarakat perkotaan	Hanya layak di masjid tertentu
Informan 13	Tidak setuju umum	Tidak ada kontrol sosial seperti dayah	Tidak diberlakukan secara luas
Informan 14	Tidak setuju	Potensi mafsadah dan penurunan partisipasi	Penundaan azan 21.00 tidak perlu

2. Respons Masyarakat

Respons terhadap wacana penundaan Salat Isya di ruang publik melibatkan pandangan para pelaku yang secara langsung bersentuhan dengan pelaksanaan ibadah berjamaah. Kelompok ini merepresentasikan tingkat penerimaan, kebiasaan, dan kesiapan sosial terhadap perubahan pola pelaksanaan salat. Oleh karena itu, pandangan mereka menjadi penting untuk memahami bagaimana wacana penundaan Salat Isya dipersepsikan dan direspons dalam konteks kehidupan keagamaan masyarakat perkotaan.

Berdasarkan keterangan yang diperoleh dari IM-1,²²⁶ informan menyatakan mengetahui adanya praktik penundaan Salat Isya di sebagian dayah di Banda Aceh dan Aceh Besar serta pada prinsipnya menyetujui praktik tersebut dengan syarat tertentu.

²²⁶ Laila, masyarakat umum (wiraswasta), Banda Aceh, kuesioner daring oleh penulis (Google Form), 25 Januari 2026.

Namun demikian, penundaan Salat Isya di lingkungan dayah menurutnya tidak secara langsung dapat dipahami sebagai bagian inheren dari sistem pendidikan dayah, melainkan lebih sebagai kebijakan teknis yang bersifat situasional. Dalam konteks ruang publik, IM-1 berpandangan bahwa pola penundaan Salat Isya seperti di dayah masih layak diterapkan dengan penyesuaian tertentu, meskipun berpotensi menimbulkan perbedaan pandangan di tengah masyarakat. Informan menegaskan bahwa pelaksanaan Salat Isya pada dasarnya lebih utama dilakukan pada awal waktu. Terkait wacana penundaan azan Isya hingga pukul 21.00 WIB pada bulan Ramadan di Kota Banda Aceh, IM-1 menyatakan pernah mendengar wacana tersebut dan menilainya layak diterapkan dengan batasan tertentu. Pertimbangan utamanya adalah potensi munculnya perbedaan pandangan di masyarakat, sehingga apabila kebijakan tersebut diterapkan, hal yang paling perlu diperhatikan adalah adanya kesepakatan bersama serta sosialisasi yang memadai kepada jamaah.

Berdasarkan keterangan yang diperoleh dari IM-2,²²⁷ informan menyatakan mengetahui praktik penundaan Salat Isya di lingkungan dayah dan pada dasarnya menyetujuinya dengan syarat tertentu, tergantung pada kondisi dan kebutuhan masing-masing dayah. Dalam pandangannya, pola penundaan Salat Isya di ruang publik masih layak diterapkan dengan penyesuaian tertentu, namun berisiko menimbulkan perbedaan pandangan di masyarakat. IM-2 menegaskan bahwa Salat Isya tetap lebih utama dilaksanakan pada awal waktu. Meskipun tidak mengetahui secara langsung adanya wacana penundaan azan Isya hingga pukul 21.00 WIB di Kota Banda Aceh, informan menilai bahwa penundaan tersebut dapat dipertimbangkan dengan batasan tertentu. Pertimbangan utamanya tetap berkaitan dengan potensi perbedaan pandangan di masyarakat, sehingga apabila diterapkan, diperlukan kesepakatan bersama dan sosialisasi yang jelas kepada jamaah.

²²⁷ Annaya Nur Bismi, masyarakat umum (guru), Banda Aceh, kuesioner daring oleh penulis (Google Form), 25 Januari 2026.

Berdasarkan keterangan yang diperoleh dari IM-3,²²⁸ informan menyatakan mengetahui praktik penundaan Salat Isya di lingkungan dayah dan menyetujuinya dengan syarat tertentu, dengan catatan bahwa penerapannya sangat bergantung pada kondisi dayah masing-masing. Namun demikian, IM-3 berpandangan bahwa pola penundaan Salat Isya seperti di dayah tidak layak diterapkan di masjid perkotaan atau ruang publik. Menurutnya, penerapan penundaan di ruang publik berpotensi menimbulkan perbedaan pandangan di masyarakat. Dalam hal keutamaan waktu pelaksanaan Salat Isya, informan menilai bahwa pelaksanaan pada awal waktu lebih utama, kecuali apabila penundaan tersebut benar-benar membuka peluang kemaslahatan tertentu. Terkait wacana penundaan azan Isya pada bulan Ramadan, meskipun tidak mengetahui secara langsung detail wacana tersebut, IM-3 berpandangan bahwa penundaan memang memiliki sisi positif, namun sisi negatifnya juga perlu dipertimbangkan secara serius, terutama terkait aktivitas malam Ramadan yang dapat menjadi terlalu larut bagi sebagian jamaah. Oleh karena itu, menurutnya peran ulama dan pengelola masjid menjadi faktor penting dalam menentukan kebijakan yang tepat.

Berdasarkan keterangan yang diperoleh dari IM-4,²²⁹ informan menyatakan mengetahui adanya praktik penundaan Salat Isya di lingkungan dayah dan menyetujuinya dengan syarat tertentu. Dalam pandangannya, penundaan tersebut dapat dipahami sebagai bagian dari sistem yang berjalan di dayah, namun tidak layak diterapkan secara langsung di masjid perkotaan atau ruang publik. IM-4 menilai bahwa penerapan penundaan Salat Isya di ruang publik berpotensi menimbulkan perbedaan pandangan di masyarakat. Terkait waktu pelaksanaan Salat Isya, informan berpandangan bahwa hal tersebut sebaiknya disesuaikan dengan kondisi jamaah. Meskipun tidak mengetahui secara langsung

²²⁸ Nur Hanifah, masyarakat umum (ibu rumah tangga), Kabupaten Aceh Besar, kuesioner daring oleh penulis (Google Form), 25 Januari 2026.

²²⁹ Anestasia, masyarakat umum (ibu rumah tangga), Kabupaten Aceh Besar, kuesioner daring oleh penulis (Google Form), 25 Januari 2026.

wacana penundaan azan Isya hingga pukul 21.00 WIB, IM-4 menilai bahwa penundaan tersebut dapat dipertimbangkan dengan batasan tertentu, khususnya dengan menyesuaikan aktivitas malam selama bulan Ramadan. Dalam pandangannya, kondisi dan kebiasaan masyarakat setempat menjadi faktor utama yang harus diperhatikan apabila kebijakan penundaan hendak diterapkan.

Berdasarkan keterangan yang diperoleh dari IM-5,²³⁰ informan menyatakan mengetahui praktik penundaan Salat Isya di sebagian dayah dan pada prinsipnya menyetujuinya dengan syarat tertentu, tergantung pada kondisi dayah masing-masing. Namun demikian, IM-10 berpandangan bahwa pola penundaan Salat Isya seperti di dayah tidak layak diterapkan di masjid perkotaan atau ruang publik karena berpotensi menimbulkan perbedaan pandangan di masyarakat. Informan menegaskan bahwa Salat Isya lebih utama dilaksanakan pada awal waktu. Terkait wacana penundaan azan Isya pada bulan Ramadan, meskipun tidak mengetahui secara langsung detail wacana tersebut, IM-5 menilai bahwa penundaan dapat dipertimbangkan dengan batasan tertentu, terutama untuk menyesuaikan aktivitas malam Ramadan. Namun demikian, informan menekankan bahwa apabila kebijakan tersebut hendak diterapkan, maka hal yang paling penting adalah adanya kesepakatan bersama serta sosialisasi yang jelas kepada jamaah agar tidak menimbulkan kebingungan maupun kelalaian ibadah.

Berdasarkan keterangan para informan, dapat disimpulkan bahwa praktik penundaan Salat Isya di lingkungan dayah pada umumnya dipahami dan diterima sebagai kebijakan teknis yang bersifat situasional serta sangat bergantung pada kondisi dan kebutuhan masing-masing dayah. Namun, mayoritas informan berpandangan bahwa pola penundaan tersebut tidak serta-merta layak diterapkan di masjid perkotaan atau ruang publik karena berpotensi menimbulkan perbedaan pandangan di tengah jamaah. Hampir seluruh informan menegaskan bahwa pelaksanaan Salat

²³⁰ Nina, masyarakat umum (ibu rumah tangga), Kabupaten Aceh Besar, kuesioner daring oleh penulis (Google Form), 25 Januari 2026.

Isya pada awal waktu tetap dipandang lebih utama, kecuali apabila penundaan dilakukan dengan tujuan kemaslahatan tertentu dan dalam batas yang jelas. Terkait wacana penundaan azan Isya hingga pukul 21.00 WIB pada bulan Ramadan, sebagian informan menilai kebijakan tersebut dapat dipertimbangkan secara terbatas dengan penyesuaian terhadap aktivitas malam Ramadan. Kendati demikian, para informan sepakat bahwa penerapan kebijakan penundaan di ruang publik mensyaratkan adanya kesepakatan bersama, peran otoritas keagamaan, serta sosialisasi yang memadai kepada jamaah agar tidak menimbulkan kebingungan maupun dampak sosial yang tidak diinginkan.

Tabel III.

Ringkasan Respons Masyarakat terhadap Wacana Penundaan Salat Isya di Ruang Publik Selama Bulan Ramadan

Informan	Sikap	Pertimbangan Utama	Penekanan Sikap
IM-1	Setuju bersyarat	Penyesuaian kesiapan jamaah	Kesepakatan & sosialisasi
IM-2	Setuju dengan kehati-hatian	Potensi perbedaan pandangan	Perlu kesepahaman jamaah
IM-3	Cenderung tidak setuju	Aktivitas malam Ramadan terlalu larut	Perlu peran ulama
IM-4	Tidak setuju penerapan umum	Kebiasaan lokal masyarakat	Bersifat opsional
IM-5	Setuju terbatas	Kualitas ibadah Ramadan	Tidak melemahkan disiplin

BAB IV

ANALISIS TERHADAP PRAKTIK PENUNDAAN SALAT ISYA DI DAYAH

A. Sintesis Hasil Penelitian tentang Penundaan Salat Isya

Praktik penundaan pelaksanaan Salat Isya di lingkungan dayah-dayah wilayah Kota Banda Aceh dan Kabupaten Aceh Besar merupakan fenomena keagamaan yang terlembaga dan dijalankan secara sadar dalam kerangka sistem pendidikan Islam berasrama. Penundaan tersebut tidak bersifat insidental, melainkan merupakan bagian dari kebijakan kelembagaan yang berkaitan erat dengan pengelolaan waktu santri, ritme kegiatan pendidikan malam, serta kebutuhan menjaga efektivitas pembelajaran dan keteraturan ibadah berjamaah.

Pengaturan waktu Salat Isya di dayah menunjukkan keterkaitan struktural antara ibadah dan aktivitas pendidikan. Waktu malam, khususnya rentang antara Salat Magrib dan Salat Isya, diposisikan sebagai fase strategis dalam proses pembelajaran kitab dan pembinaan intelektual santri. Oleh karena itu, pelaksanaan Salat Isya tidak dipahami sebagai aktivitas ritual yang berdiri sendiri, tetapi sebagai bagian integral dari keseluruhan sistem kehidupan santri yang terjadwal, kolektif, dan berdisiplin.

Secara umum, terdapat dua pola pelaksanaan Salat Isya di lingkungan dayah. Pertama, pelaksanaan Salat Isya dengan penundaan waktu, baik dalam bentuk penundaan azan, ikamah, maupun pelaksanaan salat berjamaah secara keseluruhan. Pola ini merupakan pola yang paling dominan dan diterapkan oleh sebagian besar dayah, dengan variasi waktu penundaan yang disesuaikan dengan jadwal kegiatan malam, kondisi fisik santri, serta kebutuhan pedagogis masing-masing lembaga. Kedua, pelaksanaan Salat Isya tanpa penundaan waktu, yakni dilaksanakan pada awal masuk waktu Isya, yang diterapkan oleh sebagian kecil dayah dengan pertimbangan sensitivitas sosial dan relasi dengan masyarakat sekitar.

Pada dayah-dayah yang menerapkan penundaan Salat Isya, penundaan tersebut umumnya mencakup satu rangkaian utuh mulai dari pengumandangan azan hingga pelaksanaan salat berjamaah. Penundaan dipahami sebagai bentuk pengelolaan waktu agar kegiatan pembelajaran malam dapat berlangsung secara efektif dan berkesinambungan tanpa terputus oleh jeda yang dinilai kurang proporsional. Selain itu, penundaan juga dimaksudkan untuk menjaga kesiapan fisik dan mental santri serta tenaga pengajar, sehingga pelaksanaan salat berjamaah dapat dilaksanakan secara tertib dan kondusif.

Dari sisi dasar kebijakan, penundaan Salat Isya di lingkungan dayah menunjukkan adanya perpaduan antara pertimbangan pedagogis, kelembagaan, dan pemahaman keagamaan. Kegiatan menuntun ilmu diposisikan sebagai aktivitas utama dalam sistem pendidikan dayah yang memerlukan pengelolaan waktu yang optimal. Oleh karena itu, pengaturan waktu Salat Isya diarahkan pada pencapaian kemaslahatan santri secara menyeluruh tanpa mengabaikan kewajiban ibadah. Penetapan kebijakan tersebut dilakukan melalui mekanisme yang beragam, mulai dari musyawarah kelembagaan hingga praktik yang berkembang sebagai tradisi internal dayah.

Dari sisi penerimaan sosial, praktik penundaan Salat Isya di lingkungan dayah secara umum tidak menimbulkan keberatan, baik dari santri, tenaga pengajar, maupun masyarakat sekitar. Hal ini dipengaruhi oleh karakter komunitas dayah yang relatif homogen, sistem pengawasan dan disiplin yang kuat, serta adanya kesepahaman bahwa praktik tersebut merupakan bagian dari kekhasan sistem pendidikan dayah. Dalam konteks ini, penundaan Salat Isya telah berkembang menjadi kebiasaan yang diterima dan dimaklumi secara internal.

Sebaliknya, pada dayah-dayah yang tidak menerapkan penundaan Salat Isya, pelaksanaan salat pada awal waktu dipilih dengan mempertimbangkan sensitivitas sosial, terutama ketika masjid dayah juga berfungsi sebagai masjid umum. Kebijakan ini

mencerminkan upaya menjaga keharmonisan sosial dan keteraturan ibadah jamaah masyarakat, serta menunjukkan bahwa pengaturan waktu Salat Isya sangat dipengaruhi oleh relasi kelembagaan dayah dengan lingkungan sekitarnya.

Selain praktik di lingkungan dayah, temuan penelitian juga menunjukkan adanya keragaman pandangan terhadap wacana penundaan Salat Isya di ruang publik, khususnya pada bulan Ramadan. Keragaman tersebut mencerminkan perbedaan konteks sosial antara komunitas dayah yang terkelola dan masyarakat umum yang heterogen, baik dari segi ritme kehidupan, kesiapan beribadah, maupun mekanisme pengawasan. Perbedaan ini menegaskan bahwa praktik penundaan Salat Isya tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial dan kelembagaan tempat praktik tersebut dijalankan.

Secara keseluruhan, sintesis ini menegaskan bahwa praktik penundaan Salat Isya merupakan hasil dari interaksi antara kebutuhan pendidikan, pengelolaan waktu ibadah, dan karakter sosial komunitas dayah. Penundaan Salat Isya di lingkungan dayah berfungsi sebagai strategi pengaturan waktu yang terintegrasi dengan sistem pendidikan dan diterima secara internal, sementara penerapannya di luar konteks tersebut memerlukan pertimbangan kontekstual yang lebih cermat. Sintesis ini menjadi landasan konseptual bagi pembahasan selanjutnya mengenai harmonisasi antara ketentuan fikih dan praktik keagamaan dalam konteks pendidikan Islam.

B. Analisis terhadap Penundaan Salat Isya di Dayah

1. Penundaan Salat Isya Perspektif Fikih

Analisis normatif terhadap praktik penundaan Salat Isya di dayah-dayah seputaran Banda Aceh dan Aceh Besar perlu ditempatkan secara proporsional dalam kerangka fikih waktu salat. Dalam fikih Islam, waktu merupakan unsur fundamental yang menentukan sah atau tidaknya pelaksanaan salat. Namun, penetapan waktu oleh syariat tidak dimaksudkan untuk membatasi pelaksanaan salat pada satu titik waktu tertentu, melainkan

menetapkan rentang waktu sah sebagai ruang pelaksanaan kewajiban. Oleh karena itu, praktik penundaan Salat Isya di dayah tidak dapat dinilai hanya dari idealitas awal waktu, tetapi harus dianalisis dalam struktur waktu Salat Isya serta karakter salat sebagai kewajiban yang bersifat *muaqqat* dan *muwassa'*.

Dalam Mazhab Syafi'i—yang menjadi rujukan utama masyarakat Aceh dan lingkungan dayah—waktu Salat Isya dimulai sejak hilangnya cahaya merah senja (*syafaq aḥmar*) dan berakhir dengan terbitnya fajar *sādiq*. Rentang waktu ini menunjukkan bahwa Salat Isya memiliki durasi pelaksanaan yang relatif panjang. Para ulama Syafi'iyah kemudian mengklasifikasikan waktu Salat Isya ke dalam beberapa kategori, seperti waktu *faḍīlah*, *ikhtiyār*, dan *jawāz*. Klasifikasi ini menegaskan bahwa keabsahan salat tidak ditentukan oleh pelaksanaan di awal waktu semata, melainkan oleh keterlaksanaannya dalam batas waktu yang telah ditetapkan oleh syariat.

Temuan penelitian pada Bab III menunjukkan bahwa praktik pelaksanaan Salat Isya di dayah terbagi ke dalam dua pola utama. Sebagian dayah melaksanakan Salat Isya pada awal waktu, sementara sebagian lainnya menundanya hingga selesai kegiatan belajar malam. Penundaan tersebut dilakukan dengan variasi mekanisme, baik dengan tetap mengumandangkan azan pada awal waktu dan menunda pelaksanaan salat berjamaah, maupun dengan menunda azan dan salat secara bersamaan. Meskipun berbeda secara teknis, seluruh praktik penundaan yang ditemukan masih berada dalam rentang waktu sah Salat Isya menurut fikih. Dengan demikian, dari sisi *siḥḥah*, pelaksanaan Salat Isya di dayah—baik yang ditunda maupun yang disegerakan—tetap memenuhi syarat sah ibadah.

Secara normatif, fikih tidak menetapkan kewajiban melaksanakan salat tepat pada awal waktu. Salat fardu, termasuk Salat Isya, dikategorikan sebagai *wājib muwassa'*, yaitu kewajiban yang waktu pelaksanaannya bersifat longgar dan memberikan pilihan (*takhyīr*) bagi mukalaf untuk melaksanakannya pada bagian

mana pun dari waktu yang tersedia. Karakter ini menunjukkan bahwa penundaan Salat Isya dari awal waktu tidak bertentangan dengan prinsip dasar kewajiban salat, selama tidak keluar dari batas waktu yang sah dan tidak disertai sikap meremehkan kewajiban.

Namun demikian, fikih juga menempatkan pelaksanaan salat pada awal waktu sebagai perbuatan yang memiliki keutamaan (*afdaliyyah*). Dalam Mazhab Syafi'i, pendapat yang *mu'tamad* menyatakan bahwa menyegerakan salat pada awal waktu lebih utama, terutama apabila terdapat kekhawatiran tertidur, lalai, atau berkurangnya jamaah. Atas dasar ini, praktik sebagian dayah yang memilih melaksanakan Salat Isya pada awal waktu sepenuhnya sejalan dengan tuntunan fikih dan mencerminkan sikap kehati-hatian (*ihtiyāṭ*) dalam menjaga pelaksanaan kewajiban ibadah.

Di sisi lain, fikih juga mencatat bahwa penundaan Salat Isya memiliki dasar normatif yang jelas dalam Sunnah Nabi SAW. Sejumlah hadis menunjukkan bahwa Rasulullah SAW menyukai pengakhiran Salat Isya hingga sepertiga atau pertengahan malam apabila tidak menimbulkan kesulitan bagi umat. Fakta normatif ini menegaskan bahwa penundaan Salat Isya bukanlah praktik yang asing dalam tradisi fikih Islam, melainkan bagian dari fleksibilitas hukum yang disediakan syariat untuk mengakomodasi kondisi dan kemaslahatan jamaah.

Dalam konteks dayah, temuan penelitian menunjukkan bahwa penundaan Salat Isya dilakukan secara terencana, konsisten, dan berada dalam sistem pengelolaan ibadah yang ketat. Penundaan tersebut tidak disertai sikap meremehkan waktu salat, melainkan justru dimaksudkan untuk menjaga keteraturan kegiatan belajar, kesiapan fisik santri, dan kualitas pelaksanaan salat berjamaah. Dari perspektif fikih, penundaan yang disertai kesadaran dan komitmen (*'azm*) untuk tetap melaksanakan salat dalam waktunya tidak dapat dikategorikan sebagai kelalaian (*tafrīṭ*). Kelalaian baru dinilai terjadi apabila salat ditunda hingga keluar dari waktunya tanpa uzur syar'i.

Dengan demikian, praktik penundaan Salat Isya dan praktik pelaksanaan Salat Isya pada awal waktu yang ditemukan di dayah-dayah seputaran Banda Aceh dan Aceh Besar sama-sama memiliki legitimasi dalam perspektif fikih. Perbedaan tersebut berada dalam ranah *ikhtilāf al-afdaliyyah* (perbedaan dalam aspek keutamaan), bukan *ikhtilāf al-ṣiḥḥah* (perbedaan dalam aspek keabsahan). Selama Salat Isya dilaksanakan dalam rentang waktu sah yang ditetapkan oleh syariat, maka salat tersebut dinilai sah dan kewajiban mukalaf telah gugur. Perbedaan praktik tersebut sekaligus menunjukkan fleksibilitas fikih dalam merespons kebutuhan kelembagaan dan konteks sosial tanpa keluar dari kerangka normatif hukum Islam.

2. Penundaan Salat Isya Perspektif *Maṣlahah*

Analisis terhadap praktik penundaan Salat Isya di dayah-dayah seputaran Banda Aceh dan Aceh Besar dalam perspektif *maṣlahah* bertujuan untuk menilai rasionalitas serta orientasi kemanfaatan di balik praktik tersebut dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*. Pendekatan *maṣlahah* dalam penelitian ini tidak diarahkan untuk mengubah ketentuan *tauqīfiyyah* mengenai waktu salat, melainkan untuk menilai apakah pengaturan waktu pelaksanaan Salat Isya yang dilakukan di dayah tetap berada dalam koridor syariat sekaligus menghadirkan kemanfaatan yang selaras dengan tujuan dasar hukum Islam.

Sebagaimana ditegaskan dalam kajian *uṣūl al-fiqh*, *maṣlahah* yang dapat dijadikan dasar pertimbangan hukum harus memenuhi kriteria tertentu, yaitu tidak bertentangan dengan *naṣṣ* yang *qaṭ'ī*, bersifat nyata dan dapat dipertanggungjawabkan secara rasional, serta sejalan dengan tujuan umum syariat. *Maṣlahah* yang bertentangan dengan dalil dikategorikan sebagai *maṣlahah mulghāh* dan tidak memiliki legitimasi hukum. Adapun kemaslahatan yang tidak secara eksplisit diakui maupun ditolak oleh dalil disebut *maṣlahah maskūt 'anhā*, yang validitasnya ditentukan oleh kesesuaiannya dengan *maqāṣid al-syarī'ah*.

Dalam konteks penelitian ini, temuan pada Bab III menunjukkan bahwa penundaan Salat Isya di lingkungan dayah dilakukan secara sadar dan terencana dengan mempertimbangkan keberlangsungan kegiatan pendidikan malam, kesiapan fisik dan psikologis santri, serta keteraturan kehidupan berasrama. Salat tetap dilaksanakan dalam rentang waktu yang sah dan tidak melampaui batas akhir yang ditetapkan syariat. Oleh karena itu, praktik tersebut tidak termasuk *maṣlahah mulghāh* karena tidak bertentangan dengan ketentuan normatif tentang waktu salat. Sebaliknya, penundaan ini dapat ditempatkan dalam kategori *maṣlahah maskūt ‘anhā* yang penilaiannya bergantung pada sejauh mana ia mendukung tujuan umum syariat.

Ditinjau dari tingkat urgensinya, kemaslahatan yang hendak diwujudkan melalui penundaan Salat Isya di dayah berada pada level *maṣlahah ḥājiyyah*. Penundaan tersebut bertujuan menghilangkan kesempitan (*raf‘ al-ḥaraj*) yang dapat timbul apabila salat dilaksanakan pada awal waktu di tengah intensitas kegiatan belajar malam. Pelaksanaan salat pada awal waktu dalam kondisi tertentu berpotensi mengganggu kesinambungan pembelajaran, menurunkan efektivitas proses pendidikan, dan meningkatkan kelelahan fisik santri. Meskipun tidak mencapai tingkat kebutuhan darurat (*darūriyyah*), kemaslahatan ini berfungsi menopang penjagaan tujuan-tujuan pokok syariat, khususnya *ḥifẓ al-dīn* melalui keberlangsungan ibadah yang tertib dan *ḥifẓ al-‘aql* melalui kesinambungan proses pendidikan.

Selain itu, praktik penundaan tersebut juga mengandung dimensi *maṣlahah taḥsīniyyah*. Pelaksanaan Salat Isya setelah selesainya kegiatan belajar memungkinkan santri mempersiapkan diri secara lebih tenang dan teratur, sehingga berpotensi meningkatkan kekhusyukan, kedisiplinan jamaah, serta kualitas pelaksanaan ibadah. Dalam hal ini, penundaan tidak semata-mata berfungsi sebagai penyesuaian administratif, tetapi juga sebagai upaya penyempurnaan kualitas ibadah dalam konteks kehidupan kolektif dayah.

Dari sisi cakupan subjeknya, kemaslahatan penundaan Salat Isya di dayah bersifat *maṣlahah khāṣṣah*. Manfaat yang dihasilkan terutama dirasakan oleh komunitas dayah yang hidup dalam sistem pendidikan berasrama dengan pengaturan waktu yang ketat dan disiplin kolektif. Temuan penelitian menunjukkan bahwa praktik tersebut diterima oleh santri, guru, dan masyarakat sekitar sebagai bagian dari mekanisme internal dayah. Hal ini menunjukkan bahwa kemaslahatan yang dihasilkan bersifat nyata dan tidak menimbulkan penolakan sosial yang berarti dalam lingkup komunitas tersebut.

Apabila ditinjau dari tingkat kepastian terwujudnya, kemaslahatan tersebut dapat dikategorikan sebagai *maṣlahah zanniyyah* yang kuat. Penilaian ini didasarkan pada pengalaman empiris yang konsisten, keberulangan praktik di berbagai dayah, serta kesaksian informan mengenai dampak positifnya terhadap ketertiban kegiatan belajar dan pelaksanaan ibadah. Potensi kemudharatan, seperti kelalaian terhadap salat, relatif dapat diminimalisasi karena pelaksanaan ibadah tetap berada dalam pengawasan kelembagaan dan tidak keluar dari batas waktu syar'ī.

Namun demikian, kemaslahatan tersebut tidak bersifat universal. Ketika praktik penundaan Salat Isya dipertimbangkan untuk diterapkan di ruang publik yang heterogen, potensi kemudharatan dinilai lebih dominan. Berbeda dengan lingkungan dayah yang memiliki sistem kontrol internal, ruang publik tidak memiliki mekanisme pengawasan kolektif yang serupa, sehingga risiko terjadinya kelalaian atau ketidakdisiplinan dalam menjaga waktu ibadah menjadi lebih besar. Dalam kerangka *maṣlahah*, kondisi ini menuntut penerapan prinsip *tarjīh*, di mana kemaslahatan yang bersifat khusus tidak dapat didahulukan apabila berpotensi menimbulkan kemudharatan yang lebih luas, sebagaimana ditegaskan dalam kaidah fikih *dar'u al-mafāsid muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ*.

Dengan demikian, dari perspektif *maṣlahah*, praktik penundaan Salat Isya di lingkungan dayah dapat dinilai sejalan

dengan tujuan syariat selama memenuhi syarat-syarat penerapan *maṣlahah*, yaitu tidak bertentangan dengan *naṣṣ*, bertujuan menghilangkan kesempitan, bersifat nyata dan rasional, serta terbatas pada konteks komunitas tertentu. Penilaian terhadap praktik ini harus senantiasa ditempatkan dalam keseimbangan antara *maqāṣid al-syarī'ah*, klasifikasi *maṣlahah*, dan realitas sosial tempat praktik tersebut dijalankan.

3. Penundaan Salat Isya Perspektif 'Urf

Analisis terhadap praktik penundaan Salat Isya di dayah-dayah seputaran Kota Banda Aceh dan Aceh Besar dalam perspektif 'urf bertujuan untuk menempatkan praktik tersebut sebagai bagian dari kebiasaan sosial-keagamaan yang hidup dan mengakar dalam komunitas tertentu. Dalam kajian *uṣūl al-fiqh*, 'urf dipahami sebagai kebiasaan yang dikenal, dilakukan secara berulang, dan diterima oleh masyarakat, baik dalam bentuk ucapan maupun perbuatan, selama tidak bertentangan dengan *naṣṣ* syar'i. Keberadaan 'urf diakui sebagai salah satu pertimbangan hukum, sebagaimana dirumuskan dalam kaidah *al-'ādah muḥakkamah*, dengan syarat kebiasaan tersebut tidak menyalahi prinsip dasar syariat.

Secara konseptual, para ulama membagi 'urf ke dalam beberapa kategori. Dari segi validitasnya, dikenal istilah 'urf *ṣaḥīḥ* dan 'urf *fāsid*. 'Urf *ṣaḥīḥ* adalah kebiasaan yang tidak bertentangan dengan dalil syar'i serta tidak menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal. Adapun 'urf *fāsid* adalah kebiasaan yang bertentangan dengan ketentuan syariat sehingga tidak memiliki keuhujan. Dari segi cakupannya, 'urf dibedakan menjadi 'urf *ām* yang berlaku luas di masyarakat umum dan 'urf *khāṣṣ* yang berlaku dalam komunitas tertentu.

Berdasarkan temuan penelitian pada Bab III, praktik penundaan Salat Isya di lingkungan dayah bukanlah tindakan insidental, melainkan pola yang dilakukan secara konsisten dan terstruktur dalam sistem pendidikan berasrama. Praktik ini telah berlangsung dalam jangka waktu yang panjang, diterima oleh

santri, guru, dan masyarakat sekitar, serta dipertahankan sebagai bagian dari pengelolaan kehidupan kolektif dayah. Dengan karakteristik tersebut, penundaan Salat Isya memenuhi unsur dasar *'urf*, yaitu kebiasaan yang dikenal, dipraktikkan secara dominan, serta diterima oleh komunitas yang melaksanakannya.

Ditinjau dari cakupannya, praktik ini termasuk dalam kategori *'urf khāṣṣ*, karena hanya berkembang dan memiliki daya ikat dalam lingkungan dayah yang memiliki sistem pembinaan kolektif dan disiplin internal yang kuat. Praktik serupa tidak secara otomatis diterima di ruang publik atau masjid perkotaan yang jamaahnya bersifat heterogen. Hal ini menegaskan sifat kontekstual *'urf*, di mana kebiasaan tertentu hanya mengikat komunitas tempat kebiasaan tersebut hidup dan dipahami bersama.

Dari segi bentuknya, penundaan Salat Isya di dayah merupakan *'urf fi lī*, yakni kebiasaan yang terwujud dalam tindakan konkret berupa pengaturan waktu azan, ikamah, dan pelaksanaan salat berjamaah. Kebiasaan ini dilakukan secara berulang dan berkesinambungan (*istimrār al-'amal*), bahkan pada sebagian dayah telah berlangsung sejak awal pendiriannya dan diwariskan secara turun-temurun. Kontinuitas praktik ini menjadi indikator penting bagi kehujahan *'urf* dalam hukum Islam.

Apabila ditinjau dari sikap syariat, praktik penundaan Salat Isya di dayah dapat dikategorikan sebagai *'urf maskūt 'anhu*, yaitu kebiasaan yang tidak secara tegas diperintahkan maupun dilarang oleh *naṣṣ*. Penilaiannya kemudian bergantung pada apakah ia termasuk *'urf ṣaḥīḥ* atau *'urf fāsid*. Berdasarkan temuan penelitian, penundaan Salat Isya dilakukan dalam rentang waktu yang sah menurut Mazhab Syafi'i, tidak menghapus kewajiban salat, serta dilandasi pertimbangan rasional yang berkaitan dengan efektivitas pembelajaran, kesiapan fisik santri, dan keteraturan kehidupan kolektif. Selain itu, praktik ini tidak menimbulkan keberatan sosial di lingkungan sekitar dayah. Dengan demikian, praktik tersebut memenuhi kriteria *'urf ṣaḥīḥ* karena tidak bertentangan dengan *naṣṣ* syar'i dan tidak menimbulkan *mafsadat*.

Lebih lanjut, praktik ini juga memenuhi syarat-syarat kehujahan *'urf* sebagaimana dirumuskan para ulama *uṣūl*. Pertama, kebiasaan tersebut berlaku secara dominan dan stabil dalam komunitas dayah tertentu. Kedua, praktik tersebut telah ada dan berjalan ketika kebijakan pengaturan ibadah ditetapkan, bukan kebiasaan yang muncul secara mendadak. Ketiga, tidak terdapat penolakan eksplisit dari komunitas internal dayah terhadap praktik tersebut. Keempat, kebiasaan ini tidak bertentangan dengan dalil syar'ī yang bersifat *qaṭ'ī*, karena waktu Salat Isya bersifat *muwassa'* dan tidak diwajibkan secara mutlak untuk dilaksanakan pada awal waktu.

Namun demikian, kehujahan *'urf* tetap bersifat kondisional. Ketika praktik penundaan Salat Isya diproyeksikan ke ruang publik yang lebih luas, banyak informan menilai adanya potensi *mafsadat*, seperti kaburnya standar kedisiplinan waktu salat dan berkurangnya kehati-hatian dalam menjaga kewajiban ibadah. Penilaian ini sejalan dengan teori *'urf* yang menegaskan bahwa kebiasaan yang sah dalam satu komunitas belum tentu memiliki legitimasi dalam komunitas lain yang memiliki karakter sosial berbeda. Dengan kata lain, *'urf ṣaḥīḥ* dalam konteks dayah dapat kehilangan relevansinya apabila diterapkan di lingkungan yang tidak memiliki sistem pengawasan dan disiplin kolektif yang serupa.

Dengan demikian, dalam perspektif *'urf*, praktik penundaan Salat Isya di dayah-dayah Banda Aceh dan Aceh Besar dapat dipahami sebagai *'urf khāṣṣ ṣaḥīḥ* yang memiliki legitimasi hukum dalam konteks komunitas dayah itu sendiri. Kebiasaan tersebut sah selama tetap berada dalam batas waktu syar'ī dan tidak mengubah substansi kewajiban salat. Analisis ini menegaskan bahwa hukum Islam memberikan ruang bagi kebiasaan lokal yang tidak menyimpang dari norma syariat, sekaligus menegaskan bahwa penerapan *'urf* harus selalu mempertimbangkan konteks sosial, batas kemaslahatan, dan potensi kemudharatan yang mungkin timbul dalam ruang yang lebih luas.

4. Penundaan Salat Isya Perspektif *Sadd al-Dharī'ah*

Analisis terhadap praktik penundaan Salat Isya di dayah-dayah seputaran Kota Banda Aceh dan Aceh Besar dalam perspektif *sadd al-dharī'ah* bertujuan untuk menilai apakah praktik tersebut berpotensi menjadi sarana yang mengantarkan kepada kemudharatan, atau sebaliknya justru berada dalam batas yang aman dari potensi penyimpangan. Dalam kajian *uṣūl al-fiqh*, *sadd al-dharī'ah* dipahami sebagai prinsip menutup jalan yang dapat mengantarkan kepada sesuatu yang dilarang. Suatu perbuatan yang pada dasarnya mubah dapat dicegah apabila secara kuat diduga menjadi sarana menuju mafsadat.

Secara konseptual, *dharī'ah* dibagi ke dalam beberapa tingkatan. Ada *dharī'ah* yang secara pasti mengantarkan pada kemudharatan sehingga wajib ditutup, ada yang secara dominan berpotensi mengarah pada mafsadat sehingga patut dicegah, dan ada pula yang hanya memiliki kemungkinan lemah sehingga tidak memerlukan pelarangan. Penilaian terhadap suatu praktik dalam kerangka *sadd al-dharī'ah* sangat bergantung pada konteks sosial, intensitas potensi mafsadat, serta keberadaan mekanisme pengendalian yang menyertainya.

Berdasarkan temuan penelitian pada Bab III, praktik penundaan Salat Isya di dayah dilakukan dalam rentang waktu yang sah menurut ketentuan fikih, dilaksanakan secara terencana, serta berada dalam sistem pengawasan kelembagaan yang ketat. Santri hidup dalam struktur disiplin kolektif dengan jadwal yang teratur, sehingga kemungkinan terjadinya kelalaian hingga keluar waktu relatif kecil. Dalam kondisi demikian, penundaan Salat Isya tidak secara dominan mengarah pada mafsadat, karena terdapat kontrol internal yang memastikan kewajiban tetap terlaksana sebelum berakhirnya waktu salat.

Dari sudut pandang *sadd al-dharī'ah*, praktik penundaan tersebut tidak termasuk kategori *dharī'ah* yang secara pasti atau dominan mengantarkan kepada pelanggaran syariat. Penundaan dilakukan bukan karena sikap meremehkan kewajiban, melainkan

sebagai bagian dari pengaturan ritme pendidikan yang terstruktur. Selama salat tetap dilaksanakan dalam waktunya dan tidak menimbulkan kelalaian, maka tidak terdapat alasan kuat untuk menutup jalan tersebut. Dengan demikian, dalam konteks dayah, penerapan prinsip *sadd al-dharī'ah* tidak mengharuskan pelarangan praktik penundaan.

Namun demikian, analisis juga menunjukkan adanya potensi risiko apabila praktik tersebut dilepaskan dari konteks kelembagaan yang disiplin. Apabila penundaan Salat Isya diterapkan di ruang publik yang heterogen dan tidak memiliki sistem pengawasan kolektif, maka kemungkinan terjadinya kelalaian, pengabaian waktu, atau melemahnya standar kedisiplinan ibadah menjadi lebih besar. Dalam situasi seperti ini, penundaan dapat berubah menjadi *dharī'ah* yang berpotensi mengantarkan pada mafsadat, yaitu terabaikannya kewajiban salat hingga keluar waktu.

Dalam kerangka ini, prinsip *sadd al-dharī'ah* bekerja secara preventif dan kontekstual. Di lingkungan dayah yang memiliki kontrol internal yang kuat, potensi mafsadat dapat diminimalisasi sehingga tidak diperlukan tindakan pencegahan dalam bentuk pelarangan. Sebaliknya, di ruang publik yang tidak memiliki mekanisme pengawasan serupa, pendekatan kehati-hatian lebih diperlukan guna mencegah terbukanya jalan menuju kelalaian.

Dengan demikian, dalam perspektif *sadd al-dharī'ah*, praktik penundaan Salat Isya di dayah-dayah Banda Aceh dan Aceh Besar tidak dapat dikategorikan sebagai sarana yang secara dominan mengantarkan kepada kemudharatan selama tetap berada dalam batas waktu sah dan diawasi secara kelembagaan. Prinsip ini menegaskan bahwa penilaian hukum terhadap suatu praktik tidak hanya bertumpu pada bentuk lahiriah perbuatan, tetapi juga pada potensi akibat yang ditimbulkannya dalam konteks sosial tertentu. Oleh karena itu, kehati-hatian tetap diperlukan agar praktik penundaan tidak bergeser dari ruang kebolehan menuju ruang yang

berpotensi menimbulkan mafsadat apabila diterapkan di luar sistem yang terkontrol.

C. Relevansi Praktik Dayah terhadap Wacana Penundaan Salat Isya selama Ramadan

Praktik penundaan Salat Isya yang berkembang di lingkungan dayah di Kota Banda Aceh dan Kabupaten Aceh Besar memiliki relevansi tertentu terhadap wacana penundaan Salat Isya di ruang publik selama bulan Ramadan. Namun, relevansi tersebut tidak bersifat langsung dan universal, melainkan kontekstual dan terbatas, bergantung pada kesesuaian karakter sosial, kelembagaan, serta pola keberagamaan antara lingkungan dayah dan masyarakat umum. Oleh karena itu, praktik dayah tidak dapat dipahami sebagai model yang secara otomatis dapat direplikasi di ruang publik, melainkan sebagai rujukan konseptual dalam membaca fleksibilitas syariat dan dinamika sosial keagamaan.

Temuan penelitian pada Bab III menunjukkan bahwa penundaan Salat Isya di dayah berlangsung dalam sistem pendidikan berasrama yang terorganisir, relatif homogen, dan memiliki mekanisme pengawasan ibadah yang kuat. Penundaan dilakukan secara terencana, konsisten, serta terintegrasi dengan jadwal kegiatan pendidikan malam santri. Dalam konteks tersebut, penundaan berfungsi sebagai instrumen pengelolaan waktu untuk menjaga efektivitas pembelajaran, kesiapan fisik santri, serta keteraturan pelaksanaan ibadah berjamaah. Praktik ini kemudian berkembang menjadi *'urf khāṣ* yang diterima dan dipelihara dalam komunitas dayah karena selaras dengan kebutuhan kelembagaan dan tidak keluar dari batas waktu sah menurut fikih.

Sebaliknya, wacana penundaan Salat Isya selama bulan Ramadan di ruang publik muncul dalam konteks sosial yang jauh lebih kompleks. Masjid-masjid perkotaan dihuni oleh jamaah yang heterogen dari segi usia, profesi, kondisi fisik, serta tingkat kedisiplinan beribadah. Berdasarkan pandangan penggagas wacana, penundaan Salat Isya dipandang sebagai ikhtiar penataan waktu ibadah agar lebih selaras dengan kebutuhan masyarakat selama

Ramadan, terutama terkait sempitnya interval antara Magrib dan Isya, kebutuhan jeda pascaberbuka puasa, optimalisasi partisipasi jamaah, serta penguatan kualitas ibadah malam. Argumentasi tersebut didukung oleh dalil-dalil normatif mengenai kebolehan mengakhirkan Salat Isya selama tidak memberatkan umat, serta pemahaman bahwa “salat pada waktunya” mencakup seluruh rentang waktu yang sah, bukan hanya awal waktu.

Namun demikian, respons masyarakat menunjukkan bahwa penerapan wacana tersebut tidak dapat dilepaskan dari realitas sosial Aceh. Sejumlah informan menilai bahwa pada sekitar pukul 21.00 WIB sebagian besar masyarakat telah merasa lelah setelah aktivitas sejak pagi hari, sehingga penundaan yang terlalu jauh berpotensi menurunkan partisipasi jamaah. Perbedaan iklim, pola kerja, serta ritme kehidupan antara Aceh dan wilayah Timur Tengah juga dipandang memengaruhi kebiasaan beribadah malam. Di sisi lain, sebagian informan menerima adanya ruang kebolehan penundaan dalam batas syarak, khususnya pada bulan Ramadan, dengan catatan dilakukan secara proporsional dan tidak menimbulkan kemalasan maupun kelalaian ibadah. Mayoritas narasumber cenderung membatasi penundaan pada pelaksanaan salat berjamaah saja, sementara azan tetap dikumandangkan pada awal waktu sebagai bentuk kepatuhan terhadap ketentuan syariat.

Dalam kerangka *maṣlahah*, praktik dayah menunjukkan bahwa penundaan dapat menghadirkan kemanfaatan apabila berada dalam sistem yang terkendali dan memiliki tujuan yang jelas. Akan tetapi, dalam konteks ruang publik, kemaslahatan tersebut harus ditimbang sebagai *maṣlahah ‘āmmah* yang mempertimbangkan dampak kolektif. Apabila penundaan dilakukan tanpa kesiapan sosial, tanpa sosialisasi yang memadai, atau tanpa batasan waktu yang jelas, maka potensi *mafsadah* seperti menurunnya partisipasi jamaah, kaburnya standar waktu salat, dan melemahnya kedisiplinan ibadah dapat lebih dominan.

Dari perspektif *sadd al-dharī‘ah*, perbedaan antara dayah dan masyarakat umum menjadi faktor penentu. Di dayah, kontrol

kolektif, kultur disiplin, serta pengawasan pengurus berfungsi meminimalisasi potensi kelalaian. Dalam masyarakat umum yang tidak memiliki mekanisme kontrol serupa, penundaan yang sama dapat berfungsi sebagai sarana yang membuka peluang penurunan kedisiplinan ibadah. Oleh karena itu, generalisasi praktik dayah ke ruang publik tanpa pertimbangan kontekstual berisiko melahirkan dampak yang bertentangan dengan tujuan awalnya.

Dengan demikian, relevansi praktik penundaan Salat Isya di dayah terhadap wacana penundaan Salat Isya selama Ramadan terletak pada aspek metodologis, bukan teknis. Praktik dayah menjadi ilustrasi bahwa syariat memberikan ruang fleksibilitas dalam rentang waktu yang sah, serta bahwa kebijakan ibadah kolektif harus mempertimbangkan kebutuhan nyata, kesiapan sosial, dan potensi dampaknya. Akan tetapi, praktik tersebut tidak dapat dijadikan justifikasi langsung untuk menerapkan kebijakan serupa secara seragam di ruang publik.

Relevansi tersebut pada akhirnya bersifat selektif dan kontekstual. Praktik dayah dapat menjadi rujukan dalam memahami fleksibilitas fikih dan pentingnya pengelolaan waktu ibadah berbasis *maṣlahah*, tetapi penerapannya di ruang publik selama Ramadan harus melalui kajian yang matang, musyawarah dengan otoritas keagamaan, serta sosialisasi yang memadai. Dengan pendekatan demikian, keseimbangan antara fleksibilitas hukum dan kebutuhan menjaga keteraturan serta kedisiplinan ibadah masyarakat dapat tetap terpelihara dalam kerangka tujuan syariat Islam.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian, dapat disimpulkan bahwa praktik penundaan Salat Isya di dayah-dayah Kota Banda Aceh dan Kabupaten Aceh Besar merupakan kebijakan kelembagaan yang terencana dan terintegrasi dengan sistem pendidikan berasrama. Penundaan tersebut dilakukan untuk menjaga efektivitas pembelajaran malam, kesiapan fisik santri, dan keteraturan ibadah berjamaah, serta diterima sebagai bagian dari tradisi internal dayah.

Dari perspektif fikih Mazhab Syafi'i, praktik ini tetap sah karena berada dalam rentang waktu Salat Isya yang bersifat *muwassa'*. Perbedaan antara pelaksanaan di awal waktu dan pelaksanaan dengan penundaan berada pada ranah keutamaan, bukan pada aspek keabsahan. Selama tidak melampaui batas waktu syar'i dan tidak disertai sikap meremehkan kewajiban, penundaan tidak bertentangan dengan prinsip dasar ibadah.

Dalam perspektif *maṣlahah*, praktik tersebut termasuk *maṣlahah ḥājīyyah* yang mendukung keteraturan pendidikan dan kualitas ibadah, namun bersifat khusus dan kontekstual. Dari sudut pandang *'urf*, ia tergolong *'urf khāṣ ṣaḥīḥ* yang sah dalam komunitas dayah. Sementara itu, dalam kerangka *sadd al-dharī'ah*, praktik ini tidak mengarah pada mafsadat selama berada dalam sistem pengawasan yang kuat, tetapi berpotensi menimbulkan risiko apabila diterapkan di ruang publik tanpa kontrol sosial yang memadai.

Dengan demikian, praktik penundaan Salat Isya di dayah mencerminkan fleksibilitas hukum Islam dalam merespons kebutuhan kelembagaan. Namun, penerapannya di ruang publik, khususnya selama Ramadan, harus mempertimbangkan konteks sosial, kemaslahatan umum, serta prinsip kehati-hatian agar tetap selaras dengan tujuan syariat.

B. Saran

Penelitian ini masih memiliki keterbatasan, terutama pada aspek cakupan empiris. Kajian ini berfokus pada praktik penundaan Salat Isya di lingkungan dayah dan belum menelaah secara langsung praktik pelaksanaan Salat Isya di masjid-masjid ruang publik, baik pada bulan Ramadan maupun di luar Ramadan. Padahal, dinamika pelaksanaan salat di ruang publik memiliki pengaruh yang signifikan terhadap pola keberagaman masyarakat, pembentukan kedisiplinan waktu ibadah, serta konstruksi persepsi kolektif mengenai standar pelaksanaan salat.

Keterbatasan tersebut membuka ruang bagi penelitian lanjutan yang lebih luas dan komprehensif. Peneliti berikutnya disarankan untuk mengkaji secara khusus praktik pengaturan waktu Salat Isya di masjid-masjid perkotaan dan ruang publik, dengan menelusuri variasi kebijakan pengurus masjid, latar belakang pertimbangan normatif dan sosial yang melandasinya, serta respons dan partisipasi jamaah. Pendekatan ini penting untuk memahami bagaimana ketentuan fikih berinteraksi dengan kebiasaan keagamaan dan realitas sosial masyarakat secara lebih menyeluruh.

Dengan perluasan objek dan konteks penelitian, diharapkan akan lahir pemetaan yang lebih utuh mengenai dinamika pelaksanaan Salat Isya dalam masyarakat umum, sekaligus memperkaya diskursus akademik tentang relasi antara norma hukum Islam, tradisi lokal, dan praktik keberagaman kontemporer.

DAFTAR PUSTAKA

- Adan, Hasanuddin Yusuf. *Refleksi Implementasi Syariat Islam di Aceh*. Banda Aceh: Adnin Foundation Publisher & Pena Banda Aceh, 2009.
- al-Āmidī, Sayf al-Dīn Abū al-Ḥasan. *al-Ihkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Riyadh: Dār al-Ṣumay‘ī, 2003.
- al-Anṣārī, Zakariyā. *Ghāyat al-Wuṣūl fī Syarḥ Lubb al-Uṣūl*. Kairo: Dār al-Kutub al-‘Arabīyyah al-Kubrā, t.t.
- al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn al-Ḥajar. *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379 H.
- al-Azharī, Ṣāliḥ ‘Abd al-Samī‘. *Jawāhir al-Iklīl Syarḥ Mukhtaṣar al-Syaykh Khalīl*. Beirut: al-Maktabah al-Thaqāfiyyah, t.t.
- al-Bājī, Abū al-Walīd Sulaymān ibn Khalaf. *Ihkām al-Fuṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- al-Bājūrī, Ibrāhīm ibn Aḥmad. *Hāsiyyah al-Bājūrī ‘alā Syarḥ Ibn Qāsim al-Ghazzī ‘alā Matn Abī Syujā‘*. Jeddah: Maktabah Dār al-Minhāj, 2016.
- al-Bardīsī, Zakariyā. *Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār Thaqāfah, t.t.
- al-Bayḍāwī, Nāṣir al-Dīn ‘Abd Allāh ibn ‘Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1418 H.
- al-Bughā, Muṣṭafā Dīb. *Athar al-Adillah al-Mukhtalaḥ Fīhā fī al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Imām al-Bukhārī, t.t.
- al-Buhūtī al-Ḥanbalī, Maṣṣūr ibn Yūnus. *al-Rawḍ al-Murabba‘*. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, t.t.
- al-Buhūtī al-Ḥanbalī, Maṣṣūr ibn Yūnus. *Kasysyāf al-Qinā‘ ‘an al-Iqnā‘*. Saudi Arabia: Wizārat al-‘Adl, 2008.

- al-Burhānī, Muḥammad Hishām. *Sadd al-Dharā'i' fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Beirut: Maṭba'ah al-Rahyānī, 1975.
- al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2001.
- al-Fairūzābādī, Majd al-Dīn. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2005.
- al-Fayūmī, Aḥmad ibn 'Alī. *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Syarḥ al-Kabīr*. Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.t.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Syifā' al-Ghalīl fī Bayān al-Shubah wa al-Mukhayyal wa Masālik al-Ta'līl*. Baghdad: Maṭba'at al-Irsyād, 1971.
- al-Ghumrāwī, Muḥammad al-Zuhrī. *al-Sirāj al-Wahhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011.
- al-Ḥasan, Ḥusain Ḥāmid. *Nazariyat al-Maslaḥah fī al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: al-Maṭba'ah al-'Ālamiyyah, 1970.
- al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn 'Alī Abū Bakr al-Rāzī. *Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1405 H.
- al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad al-Syarīf. *al-Ta'rīfāt*. Kairo: Syarikat al-Quds, 2007.
- al-Juwaynī, 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allāh ibn Yūsuf ibn Muḥammad, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- al-Juzayy al-Gharnāṭī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Taqrīb al-Wuṣūl*. Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, t.t.

- al-Kāf, Ḥasan bin Aḥmad bin Muḥammad bin Sālim. *al-Taqrīrāt al-Sadīdah fī al-Masā'il al-Mufīdah, Qism al-'Ibādāt*. Yaman: Dār al-Mirāth al-Nubuwwah, 2003.
- al-Kāsānī, 'Alā' al-Dīn. *Badā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Syarā'i'*. Mesir: Maṭba'at Sharikat al-Maṭbū'āt al-'Ilmiyyah, t.t.
- al-Marāghī, Muḥammad Muṣṭafā. *al-Ijtihād fī al-Islām*. Kairo: al-Maktab al-Fannī, 1379 H.
- al-Misy'al, 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd al-Raḥmān. *Athar al-'Urf wa al-'Ādah fī Dirāsāt al-Nawāzil al-Fiqhiyyah*. Riyadh: Markaz al-Tamayyuz al-Baḥthī, 2010.
- al-Namlah, 'Abd al-Karīm ibn 'Alī ibn Muḥammad. *al-Muhadhdhab fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh al-Muqāran*. Riyadh: Maktabat al-Rusyd, 1999.
- al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn ibn Syaraf. *al-Majmū' Syarḥ al-Muhadhdhab*. Kairo: Idārat Ṭibā'ah al-Muniriyyah, 1347 H.
- al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn ibn Syaraf. *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1972.
- al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn ibn Syaraf. *Rawḍat al-Ṭālibīn*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1991.
- al-Qaradāwī, Yūsuf. *'Awāmil al-Sa'ah wa al-Murūnah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Kuwait: al-Majlis al-Waṭanī li al-Thaqāfah wa al-Funūn wa al-Ādāb, 2002.
- al-Qaradāwī, Yūsuf. *Fiqh al-Ṣalāh*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2021.
- al-Qarāfī, Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Idrīs. *Syarḥ Tanqīh al-Fuṣūl*. Kairo: Syarikat al-Ṭibā'ah al-Fanniyyah, 1973.
- al-Qarāfī, Syihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs. *al-Dhakhīrah*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994.

- al-Qarāfī, Syihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs. *al-Furūq: Anwār al-Burūq fī Anwā' al-Furūq*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2003.
- al-Qarāfī, Syihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs. *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*. Mesir: Dār al-Ṭibā'ah al-Fanniyyah, 1978.
- al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1978.
- al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.
- al-Ramlī, Syams al-Dīn Syihāb al-Dīn. *Nihāyat al-Muhtāj ilā Syarḥ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Fikr, 1984.
- al-Raysūnī, Aḥmad. *Nazariyyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī*. Kuwait: Dār al-'Ālamiyyah, 1992.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *al-Maḥṣūl min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1997.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 H.
- al-Saqqāf, 'Abd al-Raḥmān. *الجماعة al-Qawā'id al-Fiḥiyyah*. Hadhramaut: Tarīm li al-Dirāsāt, 2014.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. *al-Asybah wa al-Nazā'ir fī Qawā'id wa Furū' Fiḥ al-Syāfi'iyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.
- al-Syaqfah, Khālīd bin 'Abd Allāh. *Mazhhab al-Imām al-Syāfi'ī fī al-'Ibādāt wa Adillatihā* (Kairo: Dār al-Salām, 2004)
- al-Syarbīnī, Syams al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad al-Khaṭīb. *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifat Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- al-Syāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm. *al-Iṭiṣām*. Saudi Arabia: Dār Ibn 'Affān, 1992.

- al-Syātibī, Ibrāhīm ibn Mūsā. *al-Muwāfaqāt*. Riyadh: Dār Ibn ‘Affān, 1997.
- al-Syinqīṭī, ‘Abdullāh ibn Ibrāhīm al-‘Alawī. *Nasyr al-Bunūd ‘alā Marāqī al-Su‘ūd*. Maroko: Maṭba‘at Faḍālah, t.t.
- al-Ṭaftāzānī, Sa‘d al-Dīn. *Syarḥ al-Talwīḥ ‘alā al-Tawḍīḥ*. Mesir: Maktabat Şubayḥ, t.t.
- Al-Zanjānī, Syihāb al-Dīn Maḥmūd ibn Aḥmad. *Takhrīj al-Furū‘ ‘alā al-Uşūl*. Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 1978.
- al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. *al-Manthūr fī al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*. Kuwait: Wizārat al-Awqāf al-Kuwaytiyyah, 1985.
- al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad. *al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Mesir: Dār al-Şafwah, 1992.
- al-Zarqā, Muşṭafā Aḥmad. *Syarḥ Qawā‘id al-Fiqhiyyah*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1979.
- al-Zarqā’, Muşṭafā Aḥmad. *al-Madkhal al-Fiqhī al-‘Āmm*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2004.
- al-Zuḥaylī, Muḥammad Muşṭafā. *al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah wa Taṭbīquhā fī al-Madhāhib al-Arba‘ah*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2006.
- al-Zuḥaylī, Muḥammad. *al-Mu‘tamad fī al-Fiqh al-Syāfi‘ī*. Damaskus: Dār Qalam, 2011.
- al-Zuḥaylī, Wahbah. *Mausū‘ah al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qaḍāyā al-Mu‘āşarah*. Damaskus: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2010.
- al-Zuḥaylī, Wahbah. *Uşūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Muḥammad. *al-Istidhkār*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.

- Ibn 'Abd al-Salām, 'Izz al-Dīn. *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010.
- Ibn 'Arabī al-Ma'āfirī. *Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Ibn 'Asyūr, Muḥammad Ṭāhir. *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Qatar: Wizārat al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 2004.
- Ibn Fāris, Aḥmad. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Ibn Manzūr. *Lisān al-'Arab*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.
- Ibn Qudāmah, 'Abd Allāh ibn Aḥmad. *al-Mughnī*. Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997.
- Ibn Qudāmah, 'Abd Allāh ibn Aḥmad. *Rawḍat al-Nāzir wa Jannat al-Manāzir fī Uṣūl al-Fiqh 'alā Madhhab al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Beirut: Mu'assasat al-Rayyān, 2002.
- Ibn Rusyd al-Qurṭubī, Aḥmad. *al-Muqaddimāt al-Mumahhidāt*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad. *Majmū' al-Fatāwā*. Beirut: Dār al-'Arabiyyah, t.t.
- Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2003.
- Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmī fīmā Lā Naṣṣa Fīh*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1972.
- Wizārat al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah. *al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*. Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 1993.
- Zahrah, Muḥammad Abū. *Mālik Ḥayātuh wa 'Aṣruḥ wa Ārā'uh al-Fiqhiyyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1952.

- Ḥasnāyn Maḥmūd Ḥusainī, *Maḥmūd al-'Urf fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Jurnal: Sharia and Law, Vol. 3 No 3, Juli 1989)
- Moh. Faizur Rohman dan Agus Solikin, Analisis Hukum Islam Terhadap Kearifan Lokal Penetapan Jadwal Adzan: Studi Kasus Datar Putukrejo Loceret Nganjuk Jawa Timur (Jurnal: Tafaqquh Vol. 9 No.1 Juni 2021)
- Muhammad Baihaqi, Rafidah Farah, dan Urfi Dwi Anggarini, *Qowaidul Fighiyah in Determining the Schedule of the Zuhur and Asar Call to Prayer in Kediri* (Jurnal: Muwafaqat Vol. 1 No.1 2025)
- Akhmad Fikril Musaffa dan Elly Uzlifatul Jannah, *Kajian Ushul Fiqh Terhadap Praktik Pengunduran Azan Asar di Desa Banjarejo, Kecamatan Pagelaran, Kabupaten Malang* (Jurnal: Azimuth Vol. 5 No.1 2024)
- Habib Aifan Kamil, Suci Analisa, Atina Asnassyifa, Ika Alief Affifah, dan M. Rikza Chamami, *Penjadwalan Kuliah dan Sinkronisasi Waktu Shalat Fardhu dalam Mewujudkan Kedisiplinan Ibadah Mahasiswa di Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang* (Journal of Islamic Studies (IJIS) Volume 2 Nomor 1 Tahun 2026)
- Ansorul Alim, Amri Saputra, David Ricardo, dan Marhumah, *Internalisasi Living Hadis tentang Pelaksanaan Shalat pada Waktunya dalam Kehidupan Religius Mahasiswa Pascasarjana Pendidikan Agama Islam* (Takuana: Jurnal Pendidikan dan Keislaman, Volume 4 Nomor 3 Tahun 2025)
- Frizky Geztabela dan Marhatun Soleha, *QS. An-Nisa: 103 dalam Perspektif Ushul Fiqh: Kewajiban Shalat Tepat Waktu* (JPIDS: Jurnal Pemikiran Islam dan Dinamika Sosial, Volume 1 Nomor 1 Tahun 2025)
- Salju Puspitasari, *Pengunduran Awal Waktu Salat Asar Berjamaah dalam Perspektif Fiqh Mawāqīt aṣ-Ṣalāt dan Ilmu Falak*

(Al-Hakim: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Studi Syariah, Hukum, dan Filantropi, Volume 3 Nomor 1 Tahun 2021)

<https://aceh.tribunnews.com/2025/02/13/menarik-menyimak-usulan-ustadz-masrul-aidi>

<https://www.bithe.co/news/mpu-banda-aceh-tolak-wacana-waktu-adzan-isya-selama-ramadhan-diundur/index.html>

<https://theacehpost.com/usulan-shalat-isya-pukul-21-00-wib-tgk-masrul-aidi-memberi-kenyamanan-jamaah-di-bulan-ramadhan/>



DAFTAR RIWAYAT HIDUP

IDENTITAS PRIBADI

Nama : Maulidia Azzukhraifa
Tempat/ Tgl. Lahir : Lhokseumawe, 11 September 1997
NIM : 221009002
Jenis Kelamin : Perempuan
Agama : Islam
Alamat : Lambaro Skep, Kuta Alam, Banda Aceh
No. Hp. : 0813 7083 6188
E-mail : azzukhraifamaulidia@gmail.com

KELUARGA

Ayah : Drs. H. Umar Ahmad
Ibu : Hj. Suryati Isa
Saudara Kandung : Irma Nurlianti,
Afwan Ridha,
Ade Rizka
Alamat : Ulee Jeumatan, Samalanga, Bireuen

PENDIDIKAN

SD : SDN 4 Samalanga, 2009
MTsS : Dayah Ummul Ayman Samalanga, 2012
MAN : MAS Darul Ulum, Banda Aceh, 2015
S1 : Jurusan Syariah Islamiyah,
Fak. Dirasat Islamiyah,
Al-Azhar University – Kairo, 2021

Banda Aceh, 15 Januari 2026

Maulidia Azzukhraifa

LAMPIRAN-LAMPIRAN

Lampiran 1. Surat Keputusan Pembimbing Tesis

KEPUTUSAN DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH
Nomor: 79/Un.08/Ps/01/2026
Tentang:
PENUNJUKAN PEMBIMBING TESIS MAHASISWA

DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

Menimbang : 1. bahwa untuk menjamin kelancaran penyelesaian studi pada Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh dipandang perlu menunjuk Pembimbing Tesis bagi mahasiswa;
2. bahwa mereka yang namanya tercantum dalam Keputusan ini, dipandang cakap dan memenuhi syarat untuk diangkat sebagai Pembimbing Tesis.

Mengingat : 1. Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
2. Peraturan Pemerintah Nomor 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi;
3. Keputusan Menteri Agama Nomor 156 Tahun 2004 tentang Pedoman/Pengawasan, Pengendalian dan Pembinaan Diploma, Sarjana, Pascasarjana Pada Perguruan Tinggi Agama;
4. Keputusan Menteri Agama Nomor 21 Tahun 2015 tentang STATUTA UIN Ar-Raniry;
5. Keputusan Dirjen Binbaga Islam Departemen Agama R.I. Nomor 40/E/1988 tentang Penyelenggaraan Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry di Banda Aceh;
6. Surat Keputusan Rektor UIN Ar-Raniry Nomor 01 Tahun 2015 tanggal 2 Januari 2015 tentang Pemberian Kuasa dan Pendelegasian Wewenang kepada Dekan dan Direktur Pascasarjana dalam lingkungan UIN Ar-Raniry Banda Aceh;

Memperhalikan : 1. Hasil Seminar Proposal Tesis semester Genap Tahun Akademik 2024/2025, pada hari Rabu tanggal 02 Juli 2025.
2. Keputusan Rapat Pimpinan Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh pada hari Kamis Tanggal 22 Januari 2026.
3. Berdasarkan surat permohonan mahasiswa yang bersangkutan untuk pergantian judul tesis.

MEMUTUSKAN:

Menetapkan Kesatu : Menunjuk:
1. Prof. Dr. Ali Abubakar, MA
2. Dr. Jailani, M. Ag

Sebagai Pembimbing Tesis yang diajukan oleh:

N a m a : Maulidia Azzukhraifa
NIM : 221009002
Prodi : Ilmu Agama Islam
Konsentrasi : Fiqh Modern
Judul : Harmonisasi Fikih dan Praktik Penundaan Salat Isya pada Dayah di Kota Banda Aceh dan Aceh Besar

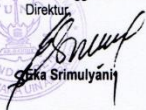
Kedua : Pembimbing Tesis bertugas untuk mengarahkan, memberikan kritik konstruktif dan bimbingan Tesis sehingga dianggap memenuhi standar untuk memperoleh gelar Magister.

Ketiga : Kepada Pembimbing Tesis yang namanya tersebut di atas diberikan honorarium sesuai dengan peraturan yang berlaku.

Keempat : Keputusan ini disampaikan kepada yang bersangkutan untuk dilaksanakan.

Kelima : Keputusan ini mulai berlaku sejak tanggal ditetapkan dan berakhir pada tanggal 31 Agustus 2028 dengan ketentuan bahwa segala sesuatu akan diperbaiki kembali sebagaimana mestinya, apabila kemudian ternyata terdapat kekeliruan dalam penetapan ini.

Keenam : Dengan berlakunya SK ini, Maka SK No. 547/Un.08/Ps/07/2025 dinyatakan tidak berlaku lagi

Ditetapkan di Banda Aceh
Pada tanggal 23 Januari 2026
Direktur,

Goka Srimulyani



Tembusan :Rektor UIN Ar-Raniry di Banda Aceh;

Lampiran 2. Surat Izin Penelitian dari Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh.



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY Banda Aceh
PASCASARJANA

Jl. Syekh Abdur Rauf Kopelma Darussalam Banda Aceh Telp/Fax. : 0651-752921

Nomor : B-2267/Un.08/Ps.1/PP.00.09/08/2025

Lamp : -

Hal : *Penelitian Ilmiah Mahasiswa*

Kepada Yth.

Dayah Modern Darul 'Ulum YPUI Banda Aceh;Dayah Darul Ihsan Abu Krueng Kalee;Ruhul Islam Anak Bangsa;Dayah Samudera Pasai Madani;Dayah Thalibul Huda;Dayah Markaz Al-Ishlah Al-Aziziyah;Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Kota Banda Aceh;Dayah Terpadu Babul Maghfirah;Pesantren Modern Babun Najah;Dayah Insan Qurani;Masjid Raya Baiturrahman, Banda Aceh;Masjid Agung Al-Makmur, Banda Aceh;Masjid Kampus UNMUHA;Masjid Taqwa Muhammadiyah;Masjid Babuttaqwa XII Kuta Alam;Mushalla seputar Kota Banda Aceh;Dayah Baitusshabri;LPI Dayah Madani Al-Aziziyah;YPI Pondok Pesantren Mini Aceh;Masjid Geuchik Leumik

Assalamualaikum Warahmatullahi Wabarakatuh.

Pascasarjana UIN Ar-Raniry dengan ini menerangkan bahwa:

NIM : 221009002

Nama : MAULIDIA AZZUKHRAIFA

Program Studi/Jurusan : Ilmu Agama Islam

Alamat : SYIAH KUALA DAYAH MODEREN DARUL ULUM GAMPONG
KEURAMAT

Saudara yang tersebut namanya diatas benar mahasiswa Pascasarjana bermaksud melakukan penelitian ilmiah di lembaga yang Bapak/Ibu pimpin dalam rangka penulisan Tesis dengan judul **ANALISIS FIKIH DAN 'URF TERHADAP PENUNDAAN SALAT ISYA DI DAYAH-DAYAH SEPUTARAN BANDA ACEH DAN ACEH BESAR**

Banda Aceh, 24 Oktober 2025

An. Direktur

Wakil Direktur



Berlaku sampai : 31 Desember 2025

Prof. Dr. T. Zulfikar, S.Ag., M.Ed.

NIP. 197804302001121002

Lampiran 3. Surat Keterangan Penelitian dari Badan Kesatuan



PEMERINTAH KOTA BANDA ACEH BADAN KESATUAN BANGSA DAN POLITIK

Jalan Twk. Hasyim Banta Muda No. 1 Telepon Banda Aceh (0651) 22888
Faksimile (0651) 22888, Website : <http://kesbangpol.bandaacehkota.go.id>, Email : kesbangpolpemkoba@gmail.com

SURAT KETERANGAN PENELITIAN NOMOR: 070/930/Ba.Kesbangpol/2025

- Dasar : 1. Peraturan Menteri Dalam Negeri Republik Indonesia Nomor 3 Tahun 2018, tentang Penerbitan Surat Keterangan Penelitian
2. Peraturan Walikota Banda Aceh Nomor 66 Tahun 2016, tentang Susunan Organisasi Badan Kesatuan Bangsa dan Politik Kota Banda Aceh.
3. Peraturan Walikota Banda Aceh Nomor 31 Tahun 2020, tentang Standar Operasional Prosedur pada Badan Kesatuan Bangsa dan Politik Kota Banda Aceh
- Menimbang : 1. Surat Dari Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Nomor: B-2267/Un.08/Ps.1/PP.00.09/08/2025 Tanggal 15 Oktober 2025 tentang Penelitian Ilmiah Mahasiswa

Berdasarkan pertimbangan sebagaimana dimaksud pada huruf a dan b di atas, maka Kepala Badan Kesatuan Bangsa dan Politik Kota Banda Aceh, memberikan Rekomendasi kepada :

- Nama/NIM : Maulidia Azzukhraifa / 221009002
Pekerjaan Peneliti : Mahasiswa
Alamat Peneliti : Jl. Syiah Kuala, Gp. Lambaro Skep, Kec. Kuta Alam, Kota Banda Aceh
Lokasi Penelitian : MPU Kota Banda Aceh
Lama Penelitian : 28 Oktober s/d 30 Desember 2025
Status Penelitian : **Baru / Lanjutan**
Judul Penelitian : Analisis Fikih Dan 'URF Terhadap Penundaan Shalat Isya di Dayah-Dayah Seputaran Banda Aceh dan Aceh Besar
Tujuan Penelitian : Untuk mengkaji usulan penundaan waktu azan dan pelaksanaan shalat Isya saat bulan Ramdhan di kota Banda Aceh
Peserta : -
Penanggung jawab : Prof. Dr. T. Zulfikar, S.Ag., M.Ed (Wakil Direktur)

CATATAN :

1. Surat Keterangan Penelitian ini diterbitkan untuk kepentingan penelitian yang bersangkutan.
2. Tidak dibenarkan melakukan Penelitian/Survei yang tidak sesuai/tidak ada kaitannya dengan judul kegiatan Penelitian/Survei tersebut di atas.
3. Peneliti harus memberikan hasil laporan penelitiannya kepada Kepala Badan Kesatuan Bangsa dan Politik Kota Banda Aceh.
4. Apabila masa berlaku surat Surat Keterangan Penelitian ini berakhir, sedangkan pelaksanaan peneliti belum selesai maka perpanjangan Surat Keterangan Penelitian harus diajukan kembali kepada Kepala Badan Kesatuan Bangsa dan Politik Kota Banda Aceh dengan melampirkan laporan kegiatan penelitian
5. Surat Keterangan Penelitian ini dicabut kembali apabila pemegangnya tidak mentaati ketentuan tersebut di atas.

Dikeluarkan di : Banda Aceh
Pada Tanggal : 28 Oktober 2025





Edisah Putra, SH
Kepala Badan Kesatuan Bangsa dan Politik Kota Banda Aceh,
Plt. Sekretaris,
Pembina Tk. I/NIP. 196908181998031003

Tembusan disampaikan kepada Yth:

1. Walikota Banda Aceh (sebagai laporan)
2. Para Kepala SKPK/Camat di Wilayah Kota B.Aceh;
3. Dekan Fakultas/PIN/PTS/Lembaga
4. Arsip.

Bangsa dan Politik (Kesbangpol) Kota Banda Aceh.

Lampiran 4. Surat Keterangan Selesai Penelitian dari Dayah Darul Ulum YPUI.

<p>YAYASAN PEMBANGUNAN UMAT ISLAM BANDA ACEH DAYAH MODERN DARUL 'ULUM ISLAMIC BOARDING SCHOOL OF DARUL 'ULUM PROVINSI ACEH - INDONESIA</p>		<p>المؤسسة لبناء الأمة الإسلامية بندا أشيه معهد دار العلوم الحديث ولاية أشيه - إندونيسيا</p>
<p>Address : Jl. Syiah Kuala No. 5 Komplek YPUI B. Aceh Kp. Keuramat Kec. Kuta Alam Kota Banda Aceh ☎ (0651)23452 ✉ aceh.darululum@gmail.com 🌐 http://darululumaceh.net</p>		
<p>SURAT KETERANGAN TELAH MELAKUKAN PENELITIAN</p>		
<p>Nomor : 37/YPUI-DU/11/2025</p>		
<p>Pimpinan Dayah Modern Darul 'Ulum YPUI Banda Aceh, Gp. Keuramat, Kecamatan Kuta Alam, Kota Banda Aceh, dengan ini menerangkan:</p>		
<p>Nama : MAULIDIA AZZUKHRAIFA NIM/NPM : 221009002 Fakultas/Jurusan : Ilmu Agama Islam</p>		
<p>Benar telah melakukan penelitian (wawancara) pada tanggal 04 November 2025 di lembaga yang kami pimpin dengan judul "ANALISIS FIKIH DAN 'URF TERHADAP PENUNDAAN SALAT ISYA DI DAYAH-DAYAH SEPUTAR BANDA ACEH".</p>		
<p>Demikian surat keterangan ini dibuat dengan sesungguhnya dan sebenar-benarnya untuk dipergunakan dimana perlunya.</p>		
		<p>Banda Aceh, 20 November 2025 Pimpinan Dayah,  Ust. Luqmanul Hidayat, M.Ag</p>

Lampiran 5. Surat Keterangan Selesai Penelitian dari Dayah Darul Ihsan.

	<p>YAYASAN DARUL IHSAN ABU KRUENG KALEE معهد دار الإحسان للتربية الإسلامية DAYAH DARUL IHSAN</p> <hr/> <p>Sekretariat: Jl. Tgk. Glee Iniem, Gampong Siem, Kec. Darussalam, Kab. Aceh Besar Kode Pos: 23374</p> <hr/> <p>SURAT KETERANGAN PENELITIAN Nomor : 111/DDIHK/PP.00.7/10/2025</p> <hr/> <p>Yang bertandatangan dibawah ini, Pimpinan Dayah Darul Ihsan Abu Krueng Kalee Gampong Siem Kecamatan Darussalam Kabupaten Aceh Besar. Dengan ini menerangkan bahwa nama tersebut dibawah ini :</p> <p>Nama : Maulidia Azzukhraifa NIM : 221009002 Program Studi/Jurusan : Ilmu Agama Islam Jenjang : S2</p> <p>Benar yang bernama diatas telah menyelesaikan penelitian dan mengumpulkan data tesis tentang "<i>ANALISIS FIKIH DAN 'URF TERHADAP PENUNDAAN SALAT ISYA DI DAYAH-DAYAH SEPUTARAN BANDA ACEH DAN ACEH BESAR</i>".</p> <p>Demikian surat ini kami buat untuk dapat dipergunakan sebagaimana mestinya, atas perhatian kami ucapkan terimakasih.</p> <p>Aceh Besar, 20 Oktober 2025 Pimpinan Dayah,</p> <p> Tgk. H. Muhammad Faisal, M.Ag</p>
---	---

Lampiran 6. Surat Keterangan Selesai Penelitian dari Dayah Babul Maghfirah.



DINAS PENDIDIKAN DAYAH ACEH DAYAH TERPADU BABUL MAGHFIRAH



Jalan. Pasar Cot Keueng, Desa Lam Alu Cut, Kecamatan Kuta Baro
Kabupaten Aceh Besar Provinsi Aceh Hp. 0852 6090 0400 Telp. (0651) 8012850 Kode Pos. 23372

Surat Keterangan Pernyataan

No: 175/YPI-BM/X/2025

Pimpinan Dayah Terpadu Babul Maghfirah Desa Lam Alu Cut, Kecamatan Kuta Baro
Kabupaten Aceh Besar menerangkan bahwa :

Nama : Maulidia Azzukhraifa
NIM : 221009002
Program/Jurusan : Ilmu Agama Islam
Universitas : Syiah Kuala Dayah Moderen Darul Ulum Gampong Keuramat

Benar nama tersebut diatas telah menyelesaikan survey awal penelitian di Dayah Terpadu
Babul Maghfirah Aceh Besar dalam rangka pengumpulan data untuk penulisan skripsi
dengan judul:

***“ANALISIS FIKIH DAN ‘URF TERHADAP PENUNDAAN SALAT ISYA DI DAYAH-
DAYAH SEPUTARAN BANDA ACEH DAN ACEH BESAR”***

Demikian surat keterangan ini kami buat dengan sebenarnya dan untuk dipergunakan
sebagaimana mestinya.

Aceh Besar, 27 Oktober 2025

Pimpinan Dayah Terpadu
Babul Maghfirah


Tgk. H. Masrul Aidi

Lampiran 7. Surat Keterangan Selesai Penelitian dari Dayah Babun Najah.



معهدنا الحديث الترميز الاستاذ

PONDOK PESANTREN MODERN BABUN NAJAH

Nomor NSP : 510311710001

Nomor : 274/Adm-BN/BA/ X/2025
Lamp : -
Perihal : Telah Melaksanakan Penelitian

Kepada Yth:

**Wakil Direktur Pascasarjana
UIN Ar-Raniry Banda Aceh**

Di -
Tempat

Assalamu'alaikum Wr.Wb

Salam teriring doa semoga kita senantiasa berada dalam lindungan Allah swt. dan selalu sukses dalam melaksanakan kegiatan sehari-hari.Amin

Sehubungan dengan surat dari Wakil Direktur Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh Nomor : B-2267//Un.08/Ps.1/PP.00.09/08/2025, tanggal 15 Oktober 2025, maka dengan ini kami beritahukan bahwa:

Nama : Maulidia Azzukhraifa
NIM : 221009002
Program Studi / Jurusan : Ilmu Agama Islam

Benar yang tersebut namanya di atas telah melakukan Penelitian / wawancara pada hari Rabu Tanggal 29 Oktober 2025 untuk keperluan penulisan Tesis dengan judul *"Analisis Fikih dan 'Uf Terhadap Penundaan Shalat Isya di Dayah-Dayah Seputaran Banda Aceh dan Aceh Besar"* di Pondok Pesantren Modern Babun Najah Ulee Kareng Banda Aceh

Demikianlah surat keterangan ini di sampaikan, untuk dapat dipergunakan seperlunya.

Banda Aceh, 30 Oktober 2025

An Pimpinan Pesantren

Wakil Pimpinan

Ust. Arifin Ramli, S.Hum

Lampiran 8. Surat Keterangan Selesai Penelitian dari Dayah Markaz Al-Ishlah Al-Aziziyah.



LEMBAGA PENDIDIKAN ISLAM
مركز الإصلاح العزیزية
MARKAZ AL-ISHLAH AL-AZIZIYAH

Jl. Tgk. H. Mohd. Hasan No. 38. Lueng Bata Kota Banda Aceh 23247
Email: ipimia.bandaaceh@gmail.com Website: <http://alishlahalaziziyah.dayah.web.id>

SURAT KETERANGAN TELAH MELAKSANAKAN PENELITIAN

Nomor : 004/LPI-MIA/B.1/X/2025

Saya yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama : **Tgk. Ridwan, S.Hi**
Jabatan : **Mudir A'am Dayah Markaz Al-Ishlah Al-Aziziyah**
Alamat : **Jln. Tgk. H. Mohd Hasan No.38 Lueng Bata Kota Banda Aceh**

dengan ini menerangkan bahwa:

Nama : **Maulidia Azzukhraifa**
Jurusan : **Ilmu Agama Islam**
NIM : **221009002**
Asal Sekolah : **Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh**
Judul Tesis : **Analisis Fikih dan 'Urf terhadap penundaan Salat isyadi dayah – Dayah sputaran Banda Aceh dan Aceh Besar.**

Benar yang namanya tersebut diatas telah melaksanakan penelitian di Lembaga Pendidikan Islam Markaz Al-Ishlah Al-Aziziyah, Lueng Bata Kota Banda Aceh.

Demikianlah surat keterangan ini dibuat dan dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Banda Aceh, 13 Oktober 2025

Mengetahui,


Tgk. Ridwan, S.Hi
Mudir A'am Dayah Markaz
Al-Ishlah Al-Aziziyah

Lampiran 9. Surat Keterangan Selesai Penelitian dari Dayah Madani Al-Aziziyah.



المعهد للدراسة العصرية والنهضة الإسلامية
YAYASAN DAYAH MADANI AL-AZIZIYAH

Sekretariat: Jln. T. Imum Hamzah, Dusun Kutaran, Gampong Lampeuneurut Ujong Blang,
Kecamatan Darul Imarah, Kabupaten Aceh Besar, Provinsi Aceh. Kode Pos: 23352

SURAT KETERANGAN

Nomor :145/DAYAH-MADANI/XI/2025


Berdasarkan surat permohonan saudara Nomor : B-2267/Un.08/Ps.I/PP.00.9/08/2025 Pimpinan LPI Dayah MADANI Al-Aziziyah, Gampong Lampeuneurut Ujong Blang, Kecamatan Darul Imarah, Kabupaten Aceh Besar, Provinsi Aceh, dengan ini menerangkan bahwa :

Nama : **Maulidia Azzukhraifa**
NIM : 170303057
Fakultas/Jurusan : Ilmu Agama Islam
Judul Penelitian : *Analisis Fikih dan 'Urf Terhadap Penundaan Shalat Isya di Dayah-Dayah Seputaran Banda Aceh dan Aceh Besar*

Benar yang namanya tersebut di atas telah melakukan penelitian guna penyusunan tesis di LPI Dayah MADANI Al-Aziziyah Lampeuneurut Ujong Blang Kecamatan Darul Imarah Kabupaten Aceh Besar”

Demikian surat keterangan ini disampaikan agar dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Darul Imarah, 10 November 2025
Pimpinan Dayah MADANI Al-Aziziyah


(Dr. Tgk. H. Muhammad Hatta, Lc, M.Ed)

Lampiran 10. Surat Keterangan Selesai Penelitian dari Dayah Thalibul Huda

	LEMBAGA PENDIDIKAN ISLAM DAYAH THALIBUL HUDA Jl. Mohd.Taher No.11 Bayu-Lamcot Kecamatan Darul Imarah Kabupaten Aceh Besar Kode Pos: 23352, No. HP: 0811688468 email:dayahthalibulhuda@gmail.com
Nomor	: 09.10/SKet-LPIDTH/X/2025
Lampiran	: -
Perihal	: Penelitian Ilmiah Mahasiswa
Yth. Wakil Direktur Pascasarjana UIN Ar Raniry Banda Aceh Di Banda Aceh	
Jalan Syeikh Abdur Rauf, Kopelma Darussalam, Kec. Syiah Kuala, Kota Banda Aceh <i>Assalamu 'alaikum Warahmatullahi Wabarakatuh</i> Dengan Hormat,	
Sehubungan dengan Surat Wakil Direktur Pascasarjana UIN Ar Raniry Darussalam Banda Aceh Nomor : B-2267/Un.08/Ps.1/PP.00.09/08/2025, perihal penelitian ilmiah mahasiswa. Maka dengan ini kami menerangkan bahwa:	
Nama	: Maulidia Azzukhraifa
NIM	: 221009002
Jurusan	: Ilmu Agama Islam
Alamat	: Jl. Syiah Kuala Dayah Modern Darul Ulum Gampong Keramat
Telah selesai melaksanakan penelitian untuk melengkapi tesis dengan judul: Analisis Fikih dan 'Urf terhadap Penundaan Salat Isya di dayah- dayah Seputaran Banda Aceh dan Aceh Besar Pada tanggal 31 Oktober 2025.	
Demikian surat keterangan ini kami buat dengan sebenarnya untuk dapat di pergunakan sebagaimana semestianya. <i>Wassalamu 'alaikum Warahmatullahi Wabarakatuh.</i>	
Aceh Besar, 31 Oktober 2025 Pengurus Dayah Thalibul Huda	
 Teke H. Hasbi Albayuni Pimpinan	

Lampiran 11. Surat Keterangan Selesai Penelitian dari Dayah Ruhul Islam Anak Bangsa



YAYASAN RUHUL ISLAM ANAK BANGSA
DAYAH /PESANTREN RUHUL ISLAM ANAK BANGSA
MADRASAH ALIYAH

NSM : 131211060001 NPSN : 10114244

Jln. Pintu Air Gue Gajah Kec. Darul Imarah Kab. Aceh Besar Kode Pos 23352 www.ruhulislam.com

SURAT KETERANGAN

Nomor : B-09.294.01/Ma.01.40/PP.00.6/SKet/10/2025

Sehubungan dengan surat dari Pasca Sarjana UIN Ar Raniry Banda Aceh No.B-2267/Un.08/Ps.1/PP.00.09/08/2025 tanggal 8 Oktober 2025 tentang Penelitian Ilmiah Mahasiswa. Kepala Madrasah Aliyah Ruhul Islam Anak Bangsa menerangkan bahwa yang namanya tersebut di bawah ini:

N a m a : **Maulidia Azzukhraifa**
N j m : 221009002
Jurusan : Ilmu Agama Islam

Benar telah melakukan penelitian dan mengumpulkan data awal secara Luring pada Dayah Madrasah Aliyah Ruhul Islam Anak Bangsa untuk penelitian yang berjudul:

"Analisis Fikih dan 'Urf terhadap Penundaan Salat Isya di Dayah-Dayah Seputaran Banda Aceh dan Aceh Besar".

Demikianlah surat ini kami buat agar dapat dipergunakan seperlunya.

Darul Imarah, 17 Oktober 2025
Kepala

(Riadhi, S.Pd.)

Np. 197212111999051001

Lampiran 12. Surat Keterangan Selesai Penelitian dari Dayah Samudra Pasai Madani



DAYAH SAMUDERA PASAI MADANI TERAKREDITASI "A"

Jl. Umong Gucl, Jeumpang Ajun, Kec. Darul Imarah, Kab. Aceh Besar, Kode Pos 23352

NSP | 5 | 1 | 0 | 2 | 1 | 1 | 0 | 6 | 0 | 2 | 3 | 9

Email : info@samuderapasaimadani.com | website : www.samuderapasaimadani.com

Nomor : 02/S-KET/SEK-DSPM/X/2025
Lampiran : -
Perihal : Penelitian Ilmiah Mahasiswa

Yth. Wakil Direktur Pascasarjana UIN Ar Raniry

Jalan Syekh Abdur Rauf, Kopelma Darussalam,
Kec. Syiah Kuala, Kota Banda Aceh

Assalâmu 'alaikum Warahmatullâhi Wabarakâtuh.
Dengan Hormat,

Sehubungan dengan surat Wakil Direktur Pascasarjana UIN Ar Raniry Darussalam Banda Aceh Nomor: B-2267/Un.08/Ps.1/PP.00.09/08/2025, Perihal Penelitian Ilmiah Mahasiswa. Maka dengan ini kami menerangkan bahwa:

Nama : MAULIDIA AZZUKHRAIFA
NIM : 221009002
Jurusan : Ilmu Agama Islam
Alamat : Jl. Syiah Kuala Dayah Modern Darul Ulum Gampong Keuramat

Telah selesai melaksanakan penelitian untuk melengkapi tesisnya yang berjudul: **Analisis Fikih dan 'Urf terhadap Penundaan Salat Isya di Dayah-Dayah Seputaran Banda Aceh dan Aceh Besar** pada tanggal 16 Oktober 2025.

Demikian surat keterangan ini kami buat dengan sebenarnya untuk dapat dipergunakan sebagaimana semestinya
Wassalâmu 'alaikum Warahmatullâhi Wabarakâtuh.

Aceh Besar, 25 Rabiul Akhir 1447 H
16 Oktober 2025

Pimpinan Dayah Samudera Pasai Madani



Tgk. H. Muhammad Fadhillah, Lc., M.Us.

Lampiran 13. Instrumen Wawancara Penelitian

INSTRUMEN PENELITIAN

A. Identitas Penelitian

Judul Penelitian	Harmonisasi Fikih dan Praktik Penundaan Salat Isya pada Dayah di Kota Banda Aceh dan Aceh Besar.
Jenis Penelitian	Kualitatif (<i>Field Research</i>)
Pendekatan	Pendekatan Fikih dan Ushul Fikih
Lokasi Penelitian	Dayah-dayah di wilayah Banda Aceh dan Aceh Besar
Teknik Pengumpulan Data	Wawancara mendalam, observasi, dan dokumentasi
Subjek Penelitian	Pimpinan/Pengasuh Dayah dan Masyarakat
Instrumen Peneliti	Peneliti sendiri sebagai instrumen utama dibantu dengan pedoman wawancara

B. Tujuan Instrumen

1. Menggali pemahaman Pimpinan/Pengasuh dayah terhadap dasar fikih penundaan salat Isya.
2. Menelusuri praktik dan kebiasaan (*'urf*) yang melatarbelakangi penundaan salat Isya.
3. Menganalisis hubungan antara hukum fikih dan kebiasaan lokal dalam pelaksanaan salat Isya di dayah.
4. Mengidentifikasi pandangan masyarakat terhadap praktik tersebut.

C. Jenis Instrumen dan Butir Pertanyaan

1. Pedoman Wawancara untuk Pimpinan/Pengasuh Dayah

No	Aspek yang Diteliti	Pertanyaan Pokok	Tujuan
1.	Praktik penundaan salat Isya	Bagaimana pelaksanaan salat Isya di dayah ini? Apakah biasanya ditunda?	Mengetahui praktik pelaksanaan salat Isya di lapangan.
2.	Kebijakan penundaan azan	Siapa yang menetapkan kebijakan penundaan azan Isya di dayah ini?	Mengetahui pihak yang berwenang dalam penentuan kebijakan penundaan.
3.	Waktu dan bentuk penundaan	Kapan azan Isya biasanya ditunda? Apakah penundaan ini	Memahami bentuk dan waktu pelaksanaan penundaan.

		mencakup azan saja atau juga iqamah?	
4.	Durasi penundaan	Berapa lama jarak waktu antara masuknya waktu Isya dengan azan, serta antara azan dengan iqamah?	Mengidentifikasi lamanya penundaan secara faktual.
5.	Alasan penundaan	Apa alasan utama penundaan azan atau pelaksanaan salat Isya di dayah ini?	Menggali faktor penyebab penundaan.
6.	Dasar fikih	Apa dasar fikih yang digunakan dalam menentukan waktu pelaksanaan salat Isya di dayah ini?	Menggali landasan hukum fikih kebijakan penundaan.
7.	Pandangan terhadap hukum penundaan	Menurut pandangan Anda, apakah menunda salat Isya diperbolehkan dalam fikih?	Mengidentifikasi pendapat fikih yang dianut.
8.	Keutamaan salat di awal waktu	Dalam fikih disebutkan bahwa salat di awal waktu lebih utama. Mengapa di dayah ini dilakukan penundaan?	Menggali argumentasi fikih dan rasionalisasi sosial.
9.	Penundaan di bulan Ramadan	Apakah praktik penundaan azan atau salat Isya juga dilakukan pada bulan Ramadan? Jika ya, apa alasan dan tujuannya?	Mengidentifikasi perbedaan praktik antara bulan biasa dan Ramadan.
10.	Pandangan terhadap penerapan di masjid	Apakah Anda setuju jika penundaan salat Isya juga diterapkan di masjid-masjid pada bulan Ramadan? Mengapa?	Menilai pandangan pimpinan dayah terhadap kemungkinan penerapan di konteks masyarakat umum.
11.	Proses pengambilan keputusan	Bagaimana proses penentuan jadwal salat dilakukan? Apakah	Mengetahui mekanisme keputusan di dayah.

		melalui musyawarah atau keputusan pimpinan?	
12.	Tanggapan internal	Bagaimana tanggapan guru atau ustaz terhadap adanya penundaan azan dan salat Isya?	Menilai penerimaan internal terhadap praktik tersebut.
13.	Tanggapan masyarakat sekitar	Bagaimana reaksi masyarakat sekitar terhadap perbedaan waktu azan di dayah dan masjid di sekitarnya?	Menilai respons sosial terhadap praktik penundaan.
14.	Dampak praktik penundaan	Menurut Anda, apa dampak dari praktik penundaan salat Isya terhadap santri dan kegiatan dayah?	Mengetahui dampak sosial dan religius.

2. Pedoman Wawancara untuk Masyarakat

No	Aspek yang Diteliti	Pertanyaan Pokok	Tujuan
1.	Pengetahuan tentang praktik dayah	Apakah Anda mengetahui bahwa di dayah sekitar sini salat Isya sering ditunda?	Menilai tingkat pengetahuan masyarakat.
2.	Pandangan terhadap penundaan	Bagaimana pendapat Anda tentang penundaan azan dan iqamah salat Isya di dayah?	Mengetahui persepsi masyarakat.
3.	Perbandingan dengan masjid	Apakah waktu azan dan iqamah di dayah berbeda dengan masjid? Bagaimana tanggapan Anda terhadap perbedaan tersebut?	Menilai penerimaan sosial.
4.	Penundaan di bulan Ramadan	Apakah praktik penundaan juga dilakukan di bulan Ramadan? Bagaimana tanggapan Anda terhadap hal tersebut?	Menggali pandangan Ramadan.
5.	Keutamaan salat di awal waktu	Menurut Anda, bagaimana pandangan agama tentang salat di awal waktu dibanding praktik	Menilai pemahaman keagamaan

		penundaan di dayah?	masyarakat.
6.	Dampak sosial	Apakah penundaan di dayah berpengaruh terhadap kebiasaan masyarakat sekitar dalam beribadah?	Mengidentifikasi dampak sosial.
7.	Harapan masyarakat	Apa harapan Anda terhadap praktik penundaan salat Isya di dayah ke depan?	Menggali aspirasi masyarakat lokal.

3. Pedoman Wawancara untuk Penggagas Wacana Penundaan Azan Isya Selama Ramadan di Kota Banda Aceh

No	Aspek yang Diteliti	Pertanyaan Pokok	Tujuan
1.	Asal-usul wacana	Apakah wacana penundaan azan Isya selama Ramadan ini berasal dari usulan Ustaz sendiri?	Menelusuri sumber awal munculnya wacana penundaan azan Isya.
2.	Ruang lingkup penundaan	Penundaan yang dimaksud mencakup azan saja, atau juga iqamah dan salat berjamaah?	Mengetahui batasan dan cakupan bentuk penundaan yang dimaksud.
3.	Pola dan fleksibilitas waktu	Apakah penundaan dimaksudkan pada waktu tertentu (misalnya pukul 21.00) atau bersifat fleksibel?	Mengidentifikasi karakter penundaan, apakah bersifat tetap atau kontekstual.
4.	Antisipasi respons publik	Apakah Ustaz telah memperkirakan adanya pro dan kontra masyarakat terhadap wacana ini?	Mengetahui kesiapan dan sikap penggagas terhadap dinamika sosial.
5.	Latar belakang gagasan	Apa alasan utama munculnya gagasan penundaan salat Isya ini?	Menggali faktor pemicu lahirnya wacana penundaan.
6.	Dasar fikih	Apakah dasar fikih yang menjadi	Mengungkap

		pertimbangan dalam wacana penundaan ini?	landasan normatif fikih dari gagasan penundaan.
7.	Rujukan keilmuan	Apakah ada pendapat ulama, fatwa, atau praktik lain yang dijadikan rujukan?	Menelusuri legitimasi ilmiah dan komparatif wacana.
8.	Keutamaan awal waktu	Bagaimana pandangan Ustaz tentang keutamaan salat di awal waktu dalam konteks wacana ini?	Mengkaji posisi wacana terhadap kaidah keutamaan awal waktu.
9.	Pertimbangan 'urf	Apakah wacana ini mempertimbangkan kebiasaan ('urf) dan kondisi sosial masyarakat?	Menghubungkan wacana dengan realitas sosial dan budaya lokal.
10.	Masalah dan mafsadah	Apakah aspek kemaslahatan dan potensi dampak negatif juga menjadi pertimbangan?	Mengidentifikasi analisis masalah-mafsadat dalam wacana.
11.	Tantangan dan harapan	Apa tantangan utama serta harapan Ustaz jika wacana ini diterapkan?	Menggali evaluasi kritis serta rekomendasi normatif penggagas.

Lampiran 14. Angket Observasi Praktik Pelaksanaan Salat Isya

ANGKET OBSERVASI Praktik Pelaksanaan Salat Isya di Lingkungan Dayah

A. Identitas Observasi

- Nama Dayah : Gamudra Pasai Madani
- Lokasi : Aceh Besar
- Tanggal Observasi : 7 Februari 2016
- Waktu Observasi : 19.50 - 21.50 WIB
- Observer : Mawala Peneliti

B. Aspek dan Indikator Observasi

1. Waktu Pelaksanaan Salat Isya

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
1	Azan Isya dikumandangkan pada awal waktu	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	
2	Salat Isya dilaksanakan segera setelah azan	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	
3	Salat Isya ditunda setelah kegiatan belajar malam	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
4	Jarak waktu antara azan dan salat lebih dari 30 menit	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
5	Salat Isya masih dilakukan dalam rentang waktu syar'i	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

2. Pola Penundaan Salat Isya

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
6	Azan Isya dikumandangkan di awal waktu, salat ditunda	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	
7	Azan dan salat Isya sama-sama ditunda	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
8	Penundaan dilakukan secara terjadwal dan sistematis	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
9	Penundaan hanya dilakukan pada hari atau kondisi tertentu	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	

3. Aktivitas Santri Sebelum Salat Isya

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
10	Santri mengikuti pengajian/kelas malam sebelum Isya	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
11	Kegiatan belajar dihentikan menjelang salat Isya	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
12	Santri bersiap secara teratur untuk salat berjamaah	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

4. Pelaksanaan Salat Isya Berjamaah

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
13	Salat Isya dilaksanakan secara berjamaah	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
14	Kehadiran santri dalam jamaah tergolong tinggi	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
15	Imam dan muazin berasal dari kalangan dayah	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

5. Respons dan Sikap Lingkungan Dayah

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
16	Penundaan salat dipahami sebagai kebiasaan dayah	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
17	Penundaan dipandang mendukung efektivitas pendidikan	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

D. Catatan Lapangan Observer

.....

ANGKET OBSERVASI
Praktik Pelaksanaan Salat Isya di Lingkungan Dayah

A. Identitas Observasi

- Nama Dayah : Thalibul Huda
- Lokasi : Asah Besar
- Tanggal Observasi : 6 Februari 2026
- Waktu Observasi : 19.30 - 21.30 WIB
- Observer : Muhammad Fauzan

B. Aspek dan Indikator Observasi

1. Waktu Pelaksanaan Salat Isya

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
1	Azan Isya dikumandangkan pada awal waktu	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	
2	Salat Isya dilaksanakan segera setelah azan	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	
3	Salat Isya ditunda setelah kegiatan belajar malam	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
4	Jarak waktu antara azan dan salat lebih dari 30 menit	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
5	Salat Isya masih dilakukan dalam rentang waktu syar'i	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

2. Pola Penundaan Salat Isya

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
6	Azan Isya dikumandangkan di awal waktu, salat ditunda	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	
7	Azan dan salat Isya sama-sama ditunda	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
8	Penundaan dilakukan secara terjadwal dan sistematis	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
9	Penundaan hanya dilakukan pada hari atau kondisi tertentu	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	

3. Aktivitas Santri Sebelum Salat Isya

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
10	Santri mengikuti pengajian/kelas malam sebelum Isya	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
11	Kegiatan belajar dihentikan menjelang salat Isya	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
12	Santri bersiap secara teratur untuk salat berjamaah	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

4. Pelaksanaan Safat Isya Berjamaah

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
13	Salat Isya dilaksanakan secara berjamaah	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
14	Kehadiran santri dalam jamaah tergolong tinggi	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
15	Imam dan muazin berasal dari kalangan dayah	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

5. Respons dan Sikap Lingkungan Dayah

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
16	Penundaan salat dipahami sebagai kebiasaan dayah	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
17	Penundaan dipandang mendukung efektivitas pendidikan	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

D. Catatan Lapangan Observer

.....
.....
.....

ANGKET OBSERVASI
Praktik Pelaksanaan Salat Isya di Lingkungan Dayah

A. Identitas Observasi

- Nama Dayah : Pukul Islam Anak Bangsa
- Lokasi : Aceh Besar
- Tanggal Observasi : 10 Februari 2016
- Waktu Observasi : 19.30 - 21.30 WIB
- Observer : Maulida / Peneliti

B. Aspek dan Indikator Observasi

1. Waktu Pelaksanaan Salat Isya

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
1	Azan Isya dikumandangkan pada awal waktu	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	
2	Salat Isya dilaksanakan segera setelah azan	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	
3	Salat Isya ditunda setelah kegiatan belajar malam	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
4	Jarak waktu antara azan dan salat lebih dari 30 menit	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
5	Salat Isya masih dilakukan dalam rentang waktu syar'i	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

2. Pola Penundaan Salat Isya

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
6	Azan Isya dikumandangkan di awal waktu, salat ditunda	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	
7	Azan dan salat Isya sama-sama ditunda	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
8	Penundaan dilakukan secara terjadwal dan sistematis	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
9	Penundaan hanya dilakukan pada hari atau kondisi tertentu	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	

3. Aktivitas Santri Sebelum Salat Isya

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
10	Santri mengikuti pengajian/kelas malam sebelum Isya	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
11	Kegiatan belajar dihentikan menjelang salat Isya	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
12	Santri bersiap secara teratur untuk salat berjamaah	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

4. Pelaksanaan Salat Isya Berjamaah

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
13	Salat Isya dilaksanakan secara berjamaah	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
14	Kehadiran santri dalam jamaah tergolong tinggi	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
15	Imam dan muazin berasal dari kalangan dayah	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

5. Respons dan Sikap Lingkungan Dayah

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
16	Penundaan salat dipahami sebagai kebiasaan dayah	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
17	Penundaan dipandang mendukung efektivitas pendidikan	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

D. Catatan Lapangan Observer

.....
.....

ANGKET OBSERVASI
Praktik Pelaksanaan Salat Isya di Lingkungan Dayah

A. Identitas Observasi

- Nama Dayah : Markaz Al-Ishlah Al-Arriyah
- Lokasi : Banda Aceh
- Tanggal Observasi : 9 Februari 2026
- Waktu Observasi : 19.40 - 22.30 WIB
- Observer : Maulidia Peneliti

B. Aspek dan Indikator Observasi

1. Waktu Pelaksanaan Salat Isya

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
1	Azan Isya dikumandangkan pada awal waktu	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	
2	Salat Isya dilaksanakan segera setelah azan	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	
3	Salat Isya ditunda setelah kegiatan belajar malam	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
4	Jarak waktu antara azan dan salat lebih dari 30 menit	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
5	Salat Isya masih dilakukan dalam rentang waktu syar'i	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

2. Pola Penundaan Salat Isya

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
6	Azan Isya dikumandangkan di awal waktu, salat ditunda	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	
7	Azan dan salat Isya sama-sama ditunda	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
8	Penundaan dilakukan secara terjadwal dan sistematis	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
9	Penundaan hanya dilakukan pada hari atau kondisi tertentu	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	

3. Aktivitas Santri Sebelum Salat Isya

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
10	Santri mengikuti pengajian/kelas malam sebelum Isya	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
11	Kegiatan belajar dihentikan menjelang salat Isya	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
12	Santri bersiap secara teratur untuk salat berjamaah	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

4. Pelaksanaan Salat Isya Berjamaah

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
13	Salat Isya dilaksanakan secara berjamaah	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
14	Kehadiran santri dalam jamaah tergolong tinggi	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
15	Imam dan muazin berasal dari kalangan dayah	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

5. Respons dan Sikap Lingkungan Dayah

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
16	Penundaan salat dipahami sebagai kebiasaan dayah	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
17	Penundaan dipandang mendukung efektivitas pendidikan	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

D. Catatan Lapangan Observer

.....
.....
.....

ANGKET OBSERVASI
Praktik Pelaksanaan Salat Isya di Lingkungan Dayah

A. Identitas Observasi

- Nama Dayah : Insan Qurani
- Lokasi : Aceh Besar
- Tanggal Observasi : 11 Februari 2021
- Waktu Observasi : 19.30 - 20.45 WIB
- Observer : Maulana / Panah

B. Aspek dan Indikator Observasi

1. Waktu Pelaksanaan Salat Isya

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
1	Azan Isya dikumandangkan pada awal waktu	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
2	Salat Isya dilaksanakan segera setelah azan	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
3	Salat Isya ditunda setelah kegiatan belajar malam	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	
4	Jarak waktu antara azan dan salat lebih dari 30 menit	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	
5	Salat Isya masih dilakukan dalam rentang waktu syar'i	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

2. Pola Penundaan Salat Isya

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
6	Azan Isya dikumandangkan di awal waktu, salat ditunda	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	
7	Azan dan salat Isya sama-sama ditunda	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	
8	Penundaan dilakukan secara terjadwal dan sistematis	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	
9	Penundaan hanya dilakukan pada hari atau kondisi tertentu	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	

3. Aktivitas Santri Sebelum Salat Isya

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
10	Santri mengikuti pengajian/kelas malam sebelum Isya	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	
11	Kegiatan belajar dihentikan menjelang salat Isya	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
12	Santri bersiap secara teratur untuk salat berjamaah	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

4. Pelaksanaan Salat Isya Berjamaah

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
13	Salat Isya dilaksanakan secara berjamaah	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
14	Kehadiran santri dalam jamaah tergolong tinggi	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
15	Imam dan muazin berasal dari kalangan dayah	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

5. Respons dan Sikap Lingkungan Dayah

No	Indikator	Ya	Tidak	Keterangan
16	Penundaan salat dipahami sebagai kebiasaan dayah	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	
17	Penundaan dipandang mendukung efektivitas pendidikan	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

D. Catatan Lapangan Observer

.....
.....

Lampiran 15. Gambar Dokumentasi wawancara



Wawancara dengan informan 11 di Dayah Babul Maghfirah



Wawancara dengan informan 7 Dayah Madani Al-Aziziyah



Wawancara dengan Informan 5 Dayah Thalibul Huda



Wawancara dengan informan 4 di Dayah Markaz Al-Ishlah Al-Aziziyah



Wawancara dengan informan 2 Dayah Samudera Pasai Madani



Wawancara dengan informan 9 di Dayah Insan Qurani



Wawancara dengan informan 1 di Dayah Ruhul Islam Anak Bangsa



Wawancara dengan informan 3 di Dayah Baitussabri



Wawancara dengan informan 1 di Dayah Babun Najah