

# **AIR SUSU IBU SEBAGAI PENYEBAB MAḤRAMIYYAH SUSUAN**

(Study Interdisipliner Terhadap *Raḍā'ah*, Jual Beli ASI dan  
Pengaruh Bank ASI  
Terhadap *Maḥramiyyah* Susuan)



**MAIMUN  
NIM. 29173628**

**Disertasi Ditulis Untuk Memenuhi Sebagian Persyaratan  
Mendapatkan Gelar Doktor dalam Program Studi  
Fiqh Modern**

**PASCASARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) AR-RANIRY  
BANDA ACEH  
2021**

## LEMBARAN PENGESAHAN PROMOTOR

### **Air Susu Ibu Sebagai Penyebab *Mahramiyyah* Susuan**

(Study Interdisipliner Terhadap *Raḍā'ah*, Jual Beli ASI dan  
Pengaruh Bank ASI Terhadap *Mahramiyyah* Susuan)

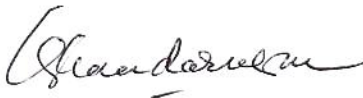
**MAIMUN**  
**NIM. 29173628**

Program studi Fiqh Modern

Disertasi ini sudah dapat diajukan kepada  
Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh untuk diujikan  
dalam ujian terbuka

Menyutujui,

Promotor I



**(Prof.Dr. Iskandar Usman, MA)**

Promotor II



**(Dr. Nurdin Bakry, M. Ag)**

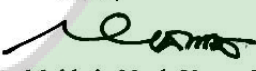
LEMBARAN PENGESAHAN

**Air Susu Ibu Sebagai Penyebab *Mahramiyyah* Susuan**  
(Study Interdisipliner Terhadap *Raḍā'ah*, Jual Beli ASI dan Pengaruh Bank ASI Terhadap *Mahramiyyah* Susuan)

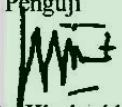
MAIMUN  
NIM. 29173628

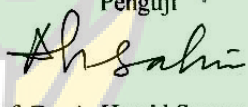
Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Tertutup  
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh  
Tanggal : 24 Febuari 2021 M

TIM PENGUJI

Ketua,  
  
Prof. Dr. Mukhsin Nyak Umar, MA

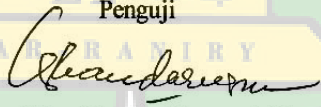
Sekretaris,  
  
Ihdi Karim Makinara, S.H.I., S.H., M.H

Penguji  
  
Prof. Dr. Khoiruddin Nasution, MA

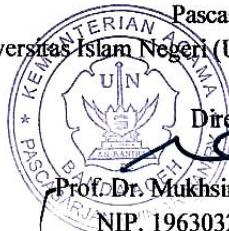
Penguji  
  
Prof. Dr. A. Hamid Sarong, SH., MH

Penguji  
  
Dr. Soraya Devy, M. Ag

Penguji  
  
Dr. Nurdin Bakry, M.Ag

Penguji  
  
Prof. Dr. Iskandar Usman, MA

Banda Aceh, 24 Febuari 2021  
Pascasarjana  
Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh



Direktur,  
  
Prof. Dr. Mukhsin Nyak Umar, MA  
NIP. 196303251990031005

LEMBARAN PENGESAHAN

**Air Susu Ibu Sebagai Penyebab *Mahramiyyah* Susuan**

(Study Interdisipliner Terhadap *Raḍā'ah*, Jual Beli ASI dan Pengaruh Bank ASI Terhadap *Mahramiyyah* Susuan)

**MAIMUN**

**NIM. 29173628**

Program Study Fiqh Modern

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Terbuka  
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh  
Tanggal : 06 Agustus 2021 M/27 zulhijjah 1442 H

**TIM PENGUJI**

Ketua,

Prof. Dr. Warul Walidin AK, MA

Sekretaris,

Prof. Dr. Mukhsin Nyak Umar, MA

Penguji

Prof. Dr. Khoiruddin Nasution, MA

Penguji

Prof. Dr. A. Hamid Sarong, SH., MH

Penguji

Dr. Soraya Devy, M. Ag

Penguji

Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M. Ag

Penguji

Prof. Dr. Iskandar Usman, MA

Penguji

Dr. Nurdin Bakry, M. Ag

Banda Aceh, 06 Agustus 2021

Pascasarjana

Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Direktur,

Prof. Dr. Mukhsin Nyak Umar, MA

NIP. 196303251990031005



## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama : Maimun  
Tempat Tgl. Lahir : Desa Geundot, 27 Juli 1981  
NIM : 29173628  
Program Studi : Fiqh Modern

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

Banda Aceh, 14 Juni 2021

Saya yang menyatakan,



Maimun

NIM. 29173628

## Surat Pernyataan

Disertasi dengan judul “Air Susu Ibu Sebagai Penyebab *Maframiyyah* Susuan (Study Interdisipliner terhadap *radâ’ah*, jual beli ASI dan pengaruh Bank ASI terhadap mahramiyyah susuan), yang ditulis oleh Maimun dengan nomor Induk Mahasiswa 29173628 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada ujian terbuka Disertasi pada tanggal 6 Agustus 2021

Demikianlah untuk bisa dimaklumi

Banda Aceh, 9 Agustus 2021

Penguji

Prof. Dr. Khoiruddin Nasution, MA

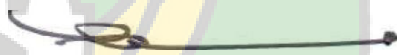


## Surat Pernyataan

Disertasi dengan judul “Air Susu Ibu Sebagai Penyebab *Maʼramiyyah* Susuan (Study Interdisipliner terhadap *radâ’ah*, jual beli ASI dan pengaruh Bank ASI terhadap mahramiyyah susuan), yang ditulis oleh Maimun dengan nomor Induk Mahasiswa 29173628 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada ujian terbuka Disertasi pada tanggal 6 Agustus 2021

Demikianlah untuk bisa dimaklumi

Banda Aceh, 9 Agustus 2021  
Penguji



Prof. Dr. Warul Walidin AK, MA



## Surat Pernyataan

Disertasi dengan judul “Air Susu Ibu Sebagai Penyebab *Ma’ramiyyah* Susuan (Study Interdisipliner terhadap *radâ’ah*, jual beli ASI dan pengaruh Bank ASI terhadap mahramiyyah susuan), yang ditulis oleh Maimun dengan nomor Induk Mahasiswa 29173628 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada ujian terbuka Disertasi pada tanggal 6 Agustus 2021

Demikianlah untuk bisa dimaklumi

Banda Aceh, 9 Agustus 2021

Penguji

Dr. Soraya Devy, M.Ag



## Surat Pernyataan

Disertasi dengan judul “Air Susu Ibu Sebagai Penyebab *Maḥramiyyah* Susuan (Study Interdisipliner terhadap *radā’ah*, jual beli ASI dan pengaruh Bank ASI terhadap mahramiyyah susuan), yang ditulis oleh Maimun dengan nomor Induk Mahasiswa 29173628 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada ujian terbuka Disertasi pada tanggal 6 Agustus 2021

Demikianlah untuk bisa dimaklumi

Banda Aceh, 9 Agustus 2021

Penguji

Dr. Salman Abdul Mutha libe., M.Ag



## Surat Pernyataan

Disertasi dengan judul “Air Susu Ibu Sebagai Penyebab *Ma’ramiyyah* Susuan (Study Interdisipliner terhadap *radâ’ah*, jual beli ASI dan pengaruh Bank ASI terhadap mahramiyyah susuan), yang ditulis oleh Maimun dengan nomor Induk Mahasiswa 29173628 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada ujian terbuka Disertasi pada tanggal 6 Agustus 2021

Demikianlah untuk bisa dimaklumi

Banda Aceh, 9 Agustus 2021

Penguji

Dr. Nurdin Bakry, M.Ag



## Surat Pernyataan

Disertasi dengan judul “Air Susu Ibu Sebagai Penyebab *Maʿramiyyah* Susuan (Study Interdisipliner terhadap *radâ'ah*, jual beli ASI dan pengaruh Bank ASI terhadap mahramiyyah susuan), yang ditulis oleh Maimun dengan nomor Induk Mahasiswa 29173628 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada ujian terbuka Disertasi pada tanggal 6 Agustus 2021

Demikianlah untuk bisa dimaklumi

Banda Aceh, 9 Agustus 2021 Penguji



Prof. Dr. Mukhsin Nyak Umar, MA





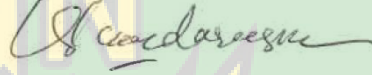
## Surat Pernyataan

Disertasi dengan judul “Air Susu Ibu Sebagai Penyebab *Maḥramiyyah* Susuan (Study Interdisipliner terhadap *radā’ah*, jual beli ASI dan pengaruh Bank ASI terhadap mahramiyyah susuan), yang ditulis oleh Maimun dengan nomor Induk Mahasiswa 29173628 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada ujian terbuka Disertasi pada tanggal 6 Agustus 2021

Demikianlah untuk bisa dimaklumi

Banda Aceh, 9 Agustus 2021

Penguji



Prof. Dr. Iskandar Usman, MA



## Surat Pernyataan

Disertasi dengan judul “Air Susu Ibu Sebagai Penyebab *Ma’famiyyah* Susuan (Study Interdisipliner terhadap *radâ’ah*, jual beli ASI dan pengaruh Bank ASI terhadap mahramiyyah susuan), yang ditulis oleh Maimun dengan nomor Induk Mahasiswa 29173628 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada ujian terbuka Disertasi pada tanggal 6 Agustus 2021

Demikianlah untuk bisa dimaklumi

Banda Aceh, 9 Agustus 2021

Penguji/



Prof. Dr. A. Hamid Sarong, SH., MH



## PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penulisan Disertasi ini berpedoman pada buku Panduan Penulisan Disertasi Pascasarjana UIN Ar-Raniry Tahun 2018. Adapun ketentuan umumnya sebagai berikut:

### 1. Konsonan

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Nama                          |
|------------|------|-------------|-------------------------------|
| ا          | Alif | -           | Tidak dilambang               |
| ب          | Ba'  | B           | Be                            |
| ت          | Ta'  | T           | Te                            |
| ث          | Sa'  | TH          | Te dan Ha                     |
| ج          | Jim  | J           | Je                            |
| ح          | Ha'  | H           | Ha (dengan titik di bawahnya) |
| خ          | Kha' | Kh          | Ka dan Ha                     |
| د          | Dal  | D           | De                            |
| ذ          | Zal  | DH          | De dan Ha                     |
| ر          | Ra'  | R           | Er                            |

|   |       |    |                                |
|---|-------|----|--------------------------------|
| ز | Zai   | Z  | Zet                            |
| س | Sin   | S  | Es                             |
| ش | Syin  | SY | Es da Ye                       |
| ص | Ṣad   | Ṣ  | Es (dengan titik di bawahnya)  |
| ض | Ḍad   | Ḍ  | D (dengan titik di bawahnya)   |
| ط | Ṭa'   | Ṭ  | Te (dengan titik di bawahnya)  |
| ظ | Ẓa'   | Ẓ  | Zet (dengan titik di bawahnya) |
| ع | ‘Ayn  | ‘- | Koma terbalik di atasnya       |
| غ | Ghayn | GH | Gedan Ha                       |
| ف | Fa'   | F  | Ef                             |
| ق | Qaf   | Q  | Qi                             |
| ك | Kaf   | K  | Ka                             |
| ل | Lam   | L  | El                             |

|     |        |    |          |
|-----|--------|----|----------|
| م   | Mim    | M  | Em       |
| ن   | Nun    | N  | En       |
| و   | Waw    | W  | We       |
| ه/ة | Ha'    | H  | Ha       |
| ء   | Hamzah | '- | Apostrof |
| ي   | Ya'    | Y  | Ye       |

2. konsonan yang dilambangka dengan *W* dan *Y*

|       |               |
|-------|---------------|
| wad'  | وضع           |
| 'iwaḍ | عوض           |
| Dalw  | جامعہ دلورانی |
| Yad   | ید            |
| Ḥiyāl | حیل           |
| Ṭahī  | طہی           |

3. Mad dilambangkan dengan *ā*, *ī*, *ū*. Contoh:

|       |       |
|-------|-------|
| 'ūla  | أولى  |
| ṣūrah | صورة  |
| Dhū   | ذو    |
| Īmān  | إيمان |
| Fī    | في    |
| Kitāb | كتاب  |
| siḥāb | سحاب  |
| Jumān | جمان  |

4. Diftong dilambangkan dengan *aw* dan *ay*. Contoh:

|        |      |
|--------|------|
| Awj    | أوج  |
| Nawm   | نوم  |
| Law    | لو   |
| Aysar  | أيسر |
| Syaykh | شيخ  |
| 'aynay | عيني |

5. *Alif* (ا) dan *waw* (و) ketika digunakan sebagai tanda baca tanpa fonetik yang bermakna tidak dilambangkan . Contoh:

|          |        |
|----------|--------|
| Fa‘alū   | فعلوا  |
| ‘Ulā’ika | أولائك |
| ‘ūqiyah  | اوقية  |

6. Penulisan *tā’ marbūtah* (ة)

Bentuk penulisan *tā’ marbūtah* terdapat dalam tiga bentuk, yaitu:

- a. Apabila ة (*tā’ marbūtah*) terdapat dalam satu kata, dilambangkan dengan ha (ه). contohnya:

|       |      |
|-------|------|
| Ṣalāh | صلاة |
|-------|------|

- b. Apabila ة (*tā’ marbūtah*) terdapat dalam dua kata, yaitu sifat dan yang disifati (*sifat mawṣūf*), dilambangkan *ha’* (ه). Contohnya:

|                       |                |
|-----------------------|----------------|
| al-Risālah al-bahīyah | الرسالة البهية |
|-----------------------|----------------|

- c. Apabila ة (*tā’ marbūtah*) ditulis sebagai *muḍāf* dan *muḍāf ilayh*, maka *mudaf* dilambangkan dengan “t”. contohnya;

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

7. Penulisan *syaddah* atau *tasydīd* terhadap

Penulisan *syaddah* bagi konsonan *waw* (و) dilambangkan dengan “ww” (dua huruf w). Adapun bagi konsonan *yā* (ي) dilambangkan dengan “yy” (dua huruf y). Contoh:

|        |     |
|--------|-----|
| Quwwah | قوة |
| ‘aduww | عدو |

8. Penulisan *alif lām* (ال)

Penulisan *al* (ال) dilambangkan dengan “al-” baik pada *al* (ال) *syamsiyyah* maupun *al* (ال) *qamariyah*. Contoh:

|                           |               |
|---------------------------|---------------|
| <i>al-kitāb al- thānī</i> | الكتاب الثاني |
| <i>al-ittiḥād</i>         | الإتحاد       |

Kecuali: ketika huruf *lām* (ل) berjumpa dengan huruf *lām* (ل) di depannya, tanpa huruf *alif* (ا), maka ditulis “lil”. Contoh:

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



## KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي انزل القرآن حجة ورحمة، والصلاة والسلام على نبيه

المبعوث بالسنة، وعلى آله وصحبه الذين هم هداة هذه الأمة. أما بعد

Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Segala puji dan syukur kepada Allah SWT, yang dengan hidayah-Nya, penulis dapat menyelesaikan disertasi yang berjudul Air Susu Ibu Sebagai Penyebab *Maḥramiyyah* Susuan (Study Interdisipliner Terhadap *Raḍā'ah*, Jual Beli ASI Dan Pengaruh BANK ASI Terhadap *Maḥramiyyah* Susuan).

Selawat dan salam kepada Rasulullah SAW, serta keluarga dan sahabatnya sekalian.

Keberhasilan ini tidak terlepas dari bantuan berbagai pihak, baik moral maupun material. Oleh karena itu, selayaknyalah penulis menyampaikan terima kasih yang tak terhingga kepada:

1. Bapak Prof. Dr. Warul Walidin AK, MA selaku Rektor UIN Ar-Raniry dan juga ketua sidang terbuka Promosi.
2. Bapak Prof. Dr. Iskandar Usman, MA, yang telah memberikan ilmu pengetahuannya terutama dalam membimbing disertasi ini, sehingga dengan bimbingannya, penulis dapat berfikir secara sistematis.
3. Bapak Dr. Nurdin Bakry, M. Ag, juga selaku pembimbing penulis yang telah bersedia meluangkan waktu untuk berdiskusi dalam membimbing disertasi ini hingga selesai.
4. Bapak Prof. Dr. Mukhsin Nyak Umar, MA selaku Direktur Program Pascasarjana UIN Ar-Raniry, para guru besar, dosen dan karyawan yang telah berjasa dalam proses penyelesaian disertasi ini.
5. Prof. Dr. Khoiruddin Nasution, MA, Prof. Dr. A. Hamid Sarong, SH., MH, Prof. Dr. Mukhsin Nyak Umar, MA, Prof. Dr. Iskandar Usman, MA, Dr. Salman Abdul Muthalib. Lc., M.Ag, Ibu Dr. Soraya Devy, M. Ag, Dr. Nurdin Bakry, M. Ag dan bapak Ihdi Karim Makinara, S. H. I., S. H., M. H selaku penguji dalam sidang tertutup.

6. Bapak Dr. Tarmizi M. Jafar, M. Ag, selaku Ketua Prodi Fiqh Modern dan Prof Rusdi Ali Muhammad selaku Penasehat Akademik dan kepada para dosen, staf akademik dan staf perpustakaan di Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh.
7. Abu H. Hasanoel Bashri HG (Abu Mudi), selaku guru yang dengan penuh keikhlasan telah cukup banyak mencurahkan ilmu kepada penulis sampai saat ini, dan telah membentuk pemikiran penulis untuk berpikir progresif.
8. Ayahanda dan Ibunda tercinta yang telah banyak memberikan pengorbanan, baik material maupun spiritual.
9. Mailiza Yanti Ya'kob, selaku pendamping hidup yang setia mendampingi penulis dalam suka maupun duka. Juga kepada buah hati tersayang, Muhammad, Ahmad Mukhtar, Muhammad Dhiaullah, Taufiqul Hadi dan Muhammad Qulal yang selalu menjadi sumber energi penulis dalam menatap masa depan yang lebih baik dan bermanfaat.
10. Teman-teman seperjuangan baik di kampus Pascasarjana UIN Ar-Raniry, Dayah MUDI Mesra, Dayah Baitul 'Izzah Al-'Aziziyah, dan IAI Al-Aziziyah Samalanga yang telah membantu serta memberi motivasi dalam menyelesaikan disertasi ini.

Penulis menyadari bahwa disertasi ini masih banyak kekurangan. Oleh karena itu, penulis mengharapkan para pembaca agar memberikan kritik dan saran yang konstruktif terhadap disertasi ini. Semoga Allah melimpahkan taufiq dan hidayah-Nya kepada kita semua, mudah-mudahan disertasi ini ada manfaatnya. Amin.

Banda Aceh, 14 Juni 2021  
Penulis,

Maimun

## ABSTRAK

Judul Disertasi : Air Susu Ibu Sebagai Penyebab *Maḥramiyyah* Susuan (Study interdisipliner Terhadap *Radā'ah*, Jual Beli ASI Dan Pengaruh BANK ASI Terhadap *Maḥramiyyah* Susuan)  
Nama/NIM : Maimun/29173628  
Pembimbing : 1. Prof. Dr. Iskandar Usman, MA  
Pembimbing : 2. Dr. Nurdin, M. Ag  
Kata Kunci : *Radā'ah*, Jual Beli ASI dan Bank ASI

ASI merupakan makanan yang paling cocok untuk bayi dan berfungsi menumbuhkan daging dan menguatkan tulang. Dalam ASI terdapat gen ibu, sehingga sifat yang dimiliki ibu terdapat pada anak. Menyusui merupakan fitrah seorang ibu. Namun demikian, tidak semua ibu dapat menyusui. Kondisi ini, mendorong untuk didirikan Bank ASI.

Disisi lain, Bank ASI menyisakan problema tersendiri karena akan berpengaruh pada hukum *radā'ah*. Disamping dari itu, Bank ASI dalam melakukan pengadaan ASI harus membeli ASI dari pemilik ASI. Jual beli ASI yang dipraktekkan Bank ASI juga menimbulkan masalah, yaitu tentang hukum jual beli ASI.

Dua masalah inilah yang mendorong penulis untuk melakukan penelitian secara ilmiah dan sistematis yang dituangkan dalam judul “ASI Sebagai Penyebab *Maḥramiyyah* Susuan Dalam Fiqh (Study Interdisipliner terhadap *radā'ah*, hukum jual beli ASI dan pengaruh Bank ASI terhadap *maḥramiyyah* susuan)”. Penelitian ini termasuk dalam katagori penelitian kepustakaan dengan jenis data kualitatif. Hasil penelitian, menunjukkan bahwa jual beli ASI adalah sah. Kekhawatiran bercampur *maḥramiyyah* secara meluas akibat kehadiran Bank ASI merupakan asumsi karena *radā'ah* yang mengakibatkan larangan perkawinana adalah *radā'ah* yang dapat dibuktikan di pengadilan atau *iqrār riḍā'*.

## ABSTRACT

Title : Air Susu Ibu Sebagai Penyebab *Maḥramiyyah* Susuan (Study Interdisipliner Terhadap Jual Beli ASI dan Pengaruh BANK ASI terhadap *Maḥramiyyah* Susuan)  
Name/NIM : Maimun/29173628  
Promoter : 1. Prof. Dr. Iskandar Usman, MA  
2. Dr. Nurdin, M. Ag  
Key Word : Raḍā‘ah, buying and selling ASI, and Bank ASI

Breast milk is the most suitable food for babies and functions to grow meat and strengthen bones. In breast milk there are also genes from the mother, so that the traits the mother possesses are found in the child. Breastfeeding is a mother's nature. However, not all mothers can breastfeed. This condition led to the establishment of the ASI Bank.

On the other hand, Bank ASI left its own problems because it would affect the law of raḍā‘ah. Apart from that, the ASI Bank in procuring ASI sometimes has to buy ASI from the owner of the ASI. The buying and selling of breastmilk which is practiced by ASI Banks also creates problems, namely the law of buying and selling breast milk.

These two problems prompted the author to conduct scientific and systematic research as outlined in the title "Breastfeeding as a Cause of *Maḥramiyyah* Susuan in the Tafsir and Fiqh Review (Study Interdisciplinary of raḍā‘ah, the law of breastfeeding and the influence of ASI banks on *maḥramiyyah* susuan)". MUI holds that it is permissible to establish an ASI Bank. The widespread concern that *maḥramiyyah* is due to the presence of ASI Bank is an exaggerated assumption because the raḍā‘ah that results in the prohibition of marriage is raḍā‘ah which can be proven in court or *iqrār riḍā‘*

## الملخص

**الموضوع** : حليب الأم هو سبب في الرضاعة المحرمة (دراسة متعددة التخصصات  
لرعاية شراء وبيع حليب الأم وتأثير بنوك حليب الأم التي على  
محرمية سوسون)

اسم \ رقم القيد : ميمون \ ٢٩١٧٣٦٢٨  
الاشراف : ١. الأستاذ الدكتور اسكندر عثمان الماجستير  
الاشراف : ٢. دكتور نور الدين الماجستير  
الكلمات المفتاحية : الرضاعة، شراء وبيع حليب الأم، بنوك حليب الأم

حليب الأم هو أنسب الغذاء . هو أَثْبَتَ اللَّحْمَ وَأَنْشَرَ الْعُظْمَ لأطفال الرضيع. في  
حليب الأم هناك جين الأمهات، بحيث توجد طبيعة الأم في الطفل الرضيع. ومع ذلك، لا  
يمكن لجميع الأمهات الرضاعة الطبيعية. هذا سبب و شرط، وشجع على إنشاء بنك  
حليب اللأم. ومن ناحية أخرى، يترك بنك حليب الأم مشاكله الخاصة لأنه سيؤثر على  
قانون الرضاعة.

وبالإضافة إلى ذلك، يمكن لبنك حليب الأم شراء حليب الأم من صاحب حليب  
الأم. بيع وشراء حليب الأم الذي يمارسه بنك حليب الأم مشاكل، وهي القوانين العلمية  
والمنهجية المنصوص عليها في عنوان "حليب الأم هو احد سبب محرمية سوسون (دراسة  
متعددة التخصصات لرعاية شراء وبيع حليب الأم وتأثير بنوك حليب الأم التي على  
محرمية سوسون).

ينتمي هذا البحث إلى فئة البحوث الأدبية مع نوع البيانات النوعية. وأظهرت النتائج  
أن شراء وبيع حليب الأم أمر قانوني. تعتقد مؤسسة الأمهات أن من المسموح به إنشاء بنك  
حليب الأم. إن المخاوف المختلطة من انتشار محرمية بسبب وجود بنك حليب الأم هو  
افتراض مبالغ فيه لأن الرضاعة الذي ينتج عنه حظر الزواج هو رضاع الذي يمكن إثباته في  
المحكمة أو بقرار رضاعا.

## DAFTAR ISI

|                                                 | Halaman    |
|-------------------------------------------------|------------|
| <b>LEMBARAN PENGESAHAN PROMOTOR.....</b>        | <b>i</b>   |
| <b>LEMBARAN PENGESAHAN.....</b>                 | <b>ii</b>  |
| <b>PERNYATAAN KEASLIAN .....</b>                | <b>iii</b> |
| <b>PEDOMAN TRANSLITERASI.....</b>               | <b>iv</b>  |
| <b>KATA PENGANTAR .....</b>                     | <b>ix</b>  |
| <b>ABSTRAK.....</b>                             | <b>xii</b> |
| <b>DAFTAR ISI.....</b>                          | <b>xv</b>  |
| <b>BAB I     PENDAHULUAN .....</b>              | <b>1</b>   |
| 1.1 Latar Belakang Masalah.....                 | 1          |
| 1.2 Rumusan Masalah .....                       | 9          |
| 1.3 Tujuan Penelitian .....                     | 10         |
| 1.4 Manfaat Penelitian.....                     | 10         |
| 1.5 Kajian Terdahulu.....                       | 11         |
| 1.6 Kerangka Teori.....                         | 14         |
| 1.8 Metode Penelitian .....                     | 19         |
| 1.9 Sistematika Pembahasan.....                 | 23         |
| <b>BAB II     RADĀ‘AH DAN MAḤRAMIYYAH .....</b> | <b>25</b>  |
| 2.1 Pengertian <i>Radā‘ah</i> .....             | 25         |
| 2.2 Hukum <i>Radā‘ah</i> .....                  | 29         |
| 2.3 Rukun-Rukun <i>Radā‘ah</i> .....            | 46         |
| 2.4 Pembuktian <i>Radā‘ah</i> .....             | 64         |
| 2.5 <i>Maḥramiyyah</i> .....                    | 72         |
| <b>BAB III: JUAL BELI DAN BANK ASI .....</b>    | <b>82</b>  |
| 3.1. Jual Beli Dan Permasalahannya .....        | 82         |
| 3.1.1. Pengertian Jual Beli.....                | 82         |
| 3.1.2. Hukum Jual Beli.....                     | 84         |
| 3.1.3. Pembagian Jual Beli .....                | 88         |
| 3.1.4. Rukun Dan Syarat Jual Beli .....         | 96         |
| 3.2. Bank ASI dan Permasalahannya .....         | 129        |
| 3.2.1. Pengertian ASI dan Bank ASI .....        | 129        |
| 3.2.2. Sejarah Bank ASI.....                    | 133        |
| 3.2.3. Mekanisme Penyediaan ASI .....           | 135        |
| 3.2.4. Mekanisme Penyaluran ASI.....            | 140        |

|                                                                                                             |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>BAB IV: ASI SEBAGAI PENYEBAB MAHRAM DAN<br/>PENGARUH BANK ASI TERHADAP<br/>MAHRAMIYYAH SUSSUAN .....</b> | <b>143</b> |
| 4.1. ASI Sebagai Penyebab <i>Maḥramiyyah</i> kajia<br>Interdisipliner .....                                 | 143        |
| 4.2. Kriteria Penyusuan Yang Menyebabkan<br><i>Maḥramiyyah</i> Susuan .....                                 | 150        |
| 4.3. Hukum Jual Beli ASI dan Bank ASI.....                                                                  | 167        |
| 4.4. Pengaruh Bank ASI Terhadap <i>Maḥramiyya</i><br>Susuan.....                                            | 192        |
| <b>BAB V PENUTUP .....</b>                                                                                  | <b>196</b> |
| 5.1 Kesimpulan.....                                                                                         | 196        |
| 5.2 Saran.....                                                                                              | 196        |
| <b>DAFTAR PUSTAKA.....</b>                                                                                  | <b>197</b> |
| <b>BIOGRAFI PENULIS .....</b>                                                                               | <b>203</b> |

## BAB I PENDAHULUAN

### 1.1 Latar Belakang Masalah

Menyusui anak merupakan fitrah yang melekat dalam diri seorang ibu. Fitrah adalah kecenderungan alami yang tidak bisa berubah yang ada sejak lahir pada semua manusia.<sup>1</sup> Allah Swt menceritakan hal ini dalam kisah kelahiran Nabi Musa as,<sup>2</sup> dimana

---

<sup>1</sup> Yasien Mohamed, *Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature*, terj. Masyhur Abadi, *Insan yang Suci Konsep Fitrah dalam Islam* (Bandung: Mizan, 1997), h. 7

<sup>2</sup> Hal ini sebagaimana termaktub dalam Alquran pada surat *al-Qaṣaṣ* ayat: 7.

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَالْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ  
وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ

Artinya: Dan Kami ilhamkan kepada ibu Musa; "Susuilah dia, dan apabila kamu khawatir terhadapnya maka jatuhkanlah dia ke sungai (Nil). dan janganlah kamu khawatir dan janganlah (pula) bersedih hati, karena sesungguhnya Kami akan mengembalikannya kepadamu, dan menjadikannya (salah seorang) dari para rasul.

Ayat di atas mengandung pengertian bahwa penyusuan merupakan fitrah seorang ibu yang mempunyai dimensi spiritual religius. Penyusuan ibu terhadap anaknya merupakan naluri seorang ibu sejak awal sejarah manusia, demikian juga ibu Musa, tetapi dia takut ketahuan sama Firaun. Al-Rāzī menafsirkan kata *al-wahyu* sebagai berikut:

"المراد بذلك الوحي الإلهام واللقاء في القلب"

Artinya: "Yang dimaksud dengan kata *al-wahyu* adalah ilham atau naluri yang sangat kuat di dalam hati."

Lihat. Fakhr al-Rāzī, *Mafātih al-Gaib*, Jld. XXIV, (Kairo: Dār al-Syurūq, 1997), h. 227.

Terjadi perbedaan pendapat mengenai lama waktu penyusuan Nabi Musa oleh ibunya. Al-Khāzin dalam tafsirnya terkait perbedaan ini menjelaskan sebagai berikut:

" (أن أرضعته) قيل أرضعته ثمانية أشهر وقيل أربعة وقيل ثلاثة"

Artinya: (Bahwa Ibu Musa menyusui anaknya), ada yang berpendapat bahwa Musa disusui oleh ibunya selama 8 bulan dan ada yang berpendapat 4 bulan dan ada yang berpendapat 3 bulan



ibu Musa berkeinginan untuk menyusui anaknya walaupun berada dalam suasana teror Fir'aun. Ibu Musa as merasa khawatir terhadap keselamatan anaknya, tetapi Allah Swt memberikan kepadanya dan menyatakan akan mengembalikan Musa as kepadanya.<sup>3</sup> Kisah ini menunjukkan bahwa setiap wanita yang berstatus sebagai ibu mempunyai kecenderungan alami untuk menyusui anaknya.

Menurut penelitian yang dilakukan oleh Soepardi Soedibyo, menyusui mampu memberikan dampak positif berupa kemampuan merangsang rahim berkontraksi untuk kembali kepada bentuknya yang semula. Penghisapan ASI oleh bayi akan mengurangi rasa tidak enak/sakit pada payudara yang penuh. Bentuk badan juga akan lebih cepat kembali pada ukuran normal dan rahim akan kembali ke keadaan sebelum hamil dengan cepat.<sup>4</sup> Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa proses penyusuan yang dilakukan oleh seorang ibu sesudah melahirkan merupakan proses pengobatan alami terhadap si ibu pasca melahirkan.

Air susu ibu mengandung makanan yang paling aman dan paling sesuai dengan kebutuhan perkembangan bayi. ASI merupakan makanan terbaik bagi bayi, karena mengandung semua bahan yang diperlukan oleh bayi. Allah Swt. menciptakan ASI untuk anak manusia dalam rangka memenuhi kebutuhan bayi seperti protein, karbohidrat, lemak, vitamin, mineral dan Air.

Saat ini, ada ibu yang tidak bisa menyusui karena berbagai alasan seperti penyakit corona atau karena tidak memiliki ASI yang

Artinya: Bahwa ibu Musa menyusui anaknya), ada yang berpendapat bahwa Musa disusui oleh ibunya selama 8 bulan, ada yang berpendapat 4 bulan dan ada yang berpendapat empat bulan.

Lihat. Imam al-Khāzin, *Tafsīr al-Khāzin*, Jld V, (Maktabah Syamilah), h. 92. Disini al-Khāzīn tidak menjelaskan mengapa terjadi perbedaan pendapat terkait lama masa penyusuan Nabi Musa, ia hanya menyatakan bahwa terjadi perbedaan pendapat tentang lama masa penyusuan Nabi Musa.

<sup>3</sup>Munir, “*Pemikiran Hadis-Hadis Raḍā’ah dalam Kitab Taysīr Allam, Subul al-Salām, dan 2002 Mutiara Hadis*”, al-Fikr: Jurnal Pemikiran Islam, Vol. 16, No.1, (Makassar: Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Alaudin Makassar, 2012), h. 43

<sup>4</sup> Soepardi Soedibyo, *Air Susu Ibu dan Aspek Gizi*, (Jakarta: Fakultas Kedokteran Universitas Indonesia, 2009), h 59-63

memadai. Tidak menyusui karena si ibu terjangkit penyakit corona atau si ibu tidak memiliki ASI merupakan suatu yang dianjurkan. Adapun tidak menyusui karena alasan yang tidak benar seperti untuk memelihara kecantikan merupakan perilaku yang menyimpang dan bertentangan dengan fitrah seorang ibu.<sup>5</sup>

Al- Zamakhshari,<sup>6</sup> al-Razi,<sup>7</sup> dan Alūsī<sup>8</sup> terkait perintah menyusui yang terdapat dalam surat al-Baqarah ayat: 233

---

<sup>5</sup> Alquran telah menjelaskan bahwa seorang ibu dianjurkan untuk menyusui anaknya sebagaimana firman Allah Swt pada surat *al-Baqarah* ayat: 233

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِيْمَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوهُمَا أُولَٰئِكَ هِيَ الْأَرْحَامُ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

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

<sup>6</sup> Abu al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī, *Al-Kasysyāf 'An Ḥaqāiq Gawāmiḍ al-Tanzīl Wa 'Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta'wīl*, Jld I, (al-Riyāḍ: Maktabah al-'Abīkāl, 1418H/1998 M), h. 455

Nama lengkapnya adalah Abu al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Khawārizmī al-Zamakhsharī. Lahir pada 24 Rajab 467 H di *Zamakhshar*. *Zamakhshar* adalah sebuah perkampungan besar di kawasan *al-Khawārizm*. Ia wafat pada tahun 53 H di *Jurjaniah Khawārizm*. Ilmu yang dikuasainya adalah ilmu bahasa, ma'ani dan bayan, sastra dan tafsir. Karyanya dibidang tafsir adalah *Al-Kasysyāf 'An Ḥaqāiq Gawāmiḍ al-Tanzīl Wa 'Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta'wīl*. Kitab ini bermazhab Hanafi dan berakidah pada paham Mu'tazilah dalam men-ta'wīl-kan ayat-ayat Alquran. Paham kemu'tazilahan ini diungkapkan dan diteliti oleh Ahmad al-Manayyir dalam bukunya *al-Intisāf* dengan mendiskusikan masalah akidah *madhhab Mu'tazilah* dan mengemukakan pendapat yang berlawanan dengannya. Al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ*..., h. 376

<sup>7</sup> Ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib*..., Jld. 6, h. 124-125

berpendapat bahwa perintah tersebut bermakna anjuran, sedangkan Ibnu ‘Arabī,<sup>9</sup> dan al-Qurtūbī<sup>10</sup> mengatakan bahwa menyusui anak

---

<sup>8</sup> Syihāb al-Dīn al-Sayyid Muḥmūd al-Alūsī al-Baghdādī, *Rūḥ al-Ma‘ānī Fī Tafsīr Alquran al-‘Aẓīm Wa al-Sab‘ā al-Masānī*, Jld II (Bairut: al-Ḥayā’ al-‘Arabī, tt), h 145. Nama lengkapnya adalah Abū al-Ṣanā’ Syihab al-Dīn, al-Sayyid Muḥmūd Affandī al-Alūsī. Lahir di dekat kampung *al-Kurkh* dari *Bagdād* pada tahun 1217 H dan wafat pada hari Jum‘at pada 25 zul al-Qa‘idah 1270 H, dikuburkan bersama keluarganya di perkuburan *al-Syaikh Ma‘rūf al-Kurkhī* di *al-Kurkh*. Kitab *Tafsīr Rūḥ al-Ma‘ānī* merupakan ensiklopedi tafsir yang berkualitas, berisikan pendapat-pendapat ulama terdahulu yang disertai dengan kritik bebas dan *tarjih* yang berstandar pada kuatnya pikiran dan bersihnya sikap. Ia mengetahui tentang *ikhtilaf* berbagai *madhhab*, menguasai tentang *milāl* dan *nihāl* (beragam agama dan aliran). Ia adalah penganut aqidah salaf yang ber-*madhhab* al-Syāfi‘ī walaupun pada kenyataannya ia lebih banyak ber-*taklīd* pada mazhab Hanafi. Dalam persoalan *israiliyat*, al-Alūsī sangat keras mengkritik riwayat *israiliyyat* dan berita-berita dusta yang banyak bertaburan pada tafsir lain yang dikira sahih. Ia terkadang mencela riwayat dusta tersebut. Lihat: Muḥammad Ḥusain al-Ḥabībī, *al-tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*, Jld I, (Kairo: Maktabah Wahabah, 2000), h. 250-251

<sup>9</sup> Abu Bakar Muhammad bin ‘Abd Allah Ibnu al-‘Arabī al-Mālikī, *Aḥkām Alquran*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006), h 263. Nama lengkapnya adalah Abu Bakar Muhammad bin ‘Abd Allah bin Muhammad bin ‘Abd Allah bin Ahmad al-Mu‘afiri al-Andalusi al-Isybilī Ibnu al-‘Arabī al-Mālikī. Lahir pada tanggal 22 Sya‘ban 468 H/1076 M di *Sevilla* atau *Isybiliyyah*. Ia berasal dari Andalusia (Spanyol). Ia wafat di Kota *Udwah* dan di makamkan di Desanya. Dia meninggal pada hari Minggu di bulan *Rabi‘ al-Awwal* 543 H/1148 M pada usia 75 tahun. Kitab tafsirnya adalah *Aḥkām Alquran* yang ber-*madhhab* Maliki dan menjadi rujukan terpenting bagi tafsir fikih kalangan pengikut Maliki, walaupun demikian ia tidak fanatik terhadap *madhhab*-nya dan tidak kasar dalam menyanggah pendapat lawan-lawannya. Kitab tafsir ini menyebutkan pendapat para ulama dalam menafsirkan ayat dengan membatasi pada ayat-ayat hukum dan menjelaskan berbagai kemungkinan makna ayat bagi *madhhab* lain serta memisahkan setiap point permasalahan dalam menafsirkan ayat dengan judul tertentu. Tafsir ini juga berpegang pada bahasa dalam meng-*istimbāt*-kan hukum dengan meninggalkan *isra‘iliyyat* dan mengkritik hadis-hadis *dā‘if* serta memperingatkannya. Al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ*..., h 367

<sup>10</sup> Abī ‘Abd Allah Muhammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurtūbī, *al-Jāmi‘ Li Aḥkām al-Qur‘ān Wa al-Mubayyan limā Jaḍammanahu Min al-Sunnah Wa A‘īn al-Furqān*, Jld IV, (Bairut: Muassasah al-Risālāh, 1427 H/2006 M), h 233. Nama lengkapnya adalah Abū ‘Abd Allah Muhammad bin Aḥmad bin Abī Bakr bin Farḥ al-Anṣārī. Lahir di Spanyol tahun 580 H/1184 M dan wafat pada malam senin 9 Syawal 671 H di *Munyah*. Kitab tafsirnya adalah *al-Jāmi‘ Li Aḥkām al-Qur‘ān*. Dalam kitabnya ini, ia tidak membatasi diri pada ayat-ayat hukum semata, tetapi juga menafsirkan ayat Alquran secara menyeluruh, menyebutkan *asbāb al-nuzul*, mengemukakan macam-macam *qira‘at* dan *i‘rāb*, menjelaskan lafaz yang *garib*. Ia menyediakan paragraf khusus bagi kisah para

menjadi kewajiban bagi ibu yang masih berstatus isteri dari ayah si anak. Sementara Rasyid Riḍa<sup>11</sup> menyatakan bahwa perintah dalam ayat tersebut bersifat wajib bagi para ibu secara umum tanpa memilih yang masih berstatus isteri maupun telah bercerai.<sup>12</sup>

Ajaran Islam sangat menekankan arti penting pemberian ASI bagi anak karena menjadi kewajiban seorang ibu dan menjadi hak bagi anak. Arti penting ASI ini telah dinyatakan dalam Alquran lebih dari empat belas abad sebelum munculnya tema Peringatan Hari ASI Sedunia tahun 2007 yang berbunyi: “Dengan menyusui

mufasir dan berita-berita dari para ahli sejarah serta mengambil pendapat ulama terdahulu, khususnya penulis kitab hukum seperti Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, Ibnu ‘Aṭīyah, Ibnu al-‘Arabī, al-Kayā al-Harās dan Ibnu Bakr al-Jassās. Al-Qurtubī sangat luas dalam mengkaji ayat-ayat hukum. Ia mengungkapkan masalah-masalah *khilāfiyyah*, mengetengahkan setiap pendapat dan mengomentarkannya serta tidak fanatik terhadap *madhhab*-nya, yaitu Maliki. Melakukan konfrontasi terhadap sejumlah golongan misalnya menyanggah kaum Mu’tazilah, Syiah, Qadariyah, dan Filosof yang melampaui batas dengan gaya bahasa yang halus didorong oleh rasa keadilan. Kadang-kadang ia juga membela orang-orang yang diserang Ibnu al-‘Arabī dan mencelanya karena ungkapan-ungkapan kasar dan keras terhadap ulama kaum muslimin. Al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ*..., h 368-369

<sup>11</sup> Rasyid Riḍa, *Tafsīr al-Manār*, Jili II (t.tp: t.tt, 1366H/1937M), h. 408. Nama lengkap Muhammad Rasyid Riḍa adalah al-Sayyid Muhammad Rasyid Riḍa bin ‘Alī Riḍa bin Muhammad Syamsyuddin bin al-Sayyid Bahar al-Dīn bin al-Sayyid Munla ‘Alī Khalifah al-Bagdad. A. Athaillah, *Aliran Akidah Tafsīr al-Mānār* (Banjarmasin: Balai Penelitian IAIN Antasari, 1990), h 13 Lahir di Qalmun, suatu kampung sekitar 4 Km dari Tripoli, Libanon, pada bulan Jumad al-‘Ulā 1282 H (1864 M). Dia adalah seorang bangsawan Arab yang mempunyai garis keturunan langsung dari Sayyidina Husain, putra ‘Alī bin Abī Ṭālib dan Fatimah putri Rasulullah Saw. Ia Wafat pada tanggal 23 *Jumad al-‘Ulā* 1354 H/22 Agustus 1935 M. Muhammad Rasyid Riḍa wafat dengan wajah yang sangat cerah disertai dengan senyuman. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah Pengantar Ilmu al-Quran / Tafsir* (Jakarta : Bulan Bintang, 1994), h 280. *Tafsīr al-Manār* merupakan kitab tafsir yang berisi pendapat para ulama terdahulu (sahabat dan *tabi’īn*). *Uslub-uslub* bahasa Arab dan penjelasan tentang *sunnatullah* yang berlaku dalam kehidupan umat manusia. Ayat-ayat Alquran ditafsirkan dengan gaya bahasa yang menarik dan makna-makna diungkapkan dengan redaksi yang mudah dipahami, berbagai persoalan dijelaskan secara tuntas. Tuduhan dan kesalahpahaman dilontarkan terhadap Islam dibantah dengan tegas, dan penyakit-penyakit masyarakat ditangani dan diobati dengan petunjuk Alquran. Al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ*..., h 361

<sup>12</sup> Kementerian Agama RI, *Tafsir Tematik Alquran: Kesehatan dalam Perspektif Alquran* (Edisi Yang Disempurnakan), Cet. 2, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Alquran, 2012), h. 83

bayi pada satu jam pertama kehidupannya sampai empat bulan usianya, akan menyelamatkan lebih dari satu juta bayi”.<sup>13</sup>

Dalam kitab-kitab klasik, ASI disebut dengan *laban*. Secara bahasa *laban* adalah air susu. Kegiatan menyusui disebut dengan *raḍā’/riḍā’/raḍā’ah*.<sup>14</sup> *Raḍā’ah* menjadi isu krusial karena berimplikasi hukum *maḥramiyyah* susuan bagi mereka yang terlibat dalam *raḍā’ah*.<sup>15</sup>

Hubungan persaudaraan akibat persusuan ditentukan dengan unsur-unsur yang harus terpenuhi dalam *raḍā’ah*. Dalam hal ini, para ulama berbeda pendapat mengenai kadar susuan, usia anak yang menyusui, kemurnian air susu, dan cara sampai susu kepada si anak.

Pemberian air susu ibu (perempuan yang bukan ibu kandung si anak) kepada si anak secara umum tergolong dalam

<sup>13</sup> Kementerian Agama RI, *Tafsir Tematik...*, h. 85

<sup>14</sup> Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, Cet. 2, (Jakarta: Hida Agung, 1990), h. 390

<sup>15</sup> Terkait haram menikahi perempuan yang terdapat hubungan *maḥramiyyah* susuan telah dijelaskan pada surat *al-Nisā’* ayat: 23

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَبَنَاتُهُنَّ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَالَاتُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

Artinya: Diharamkan atas kamu (menikahi) ibu-ibumu, anak-anakmu yang perempuan, saudara-saudaramu yang perempuan, Saudara-saudara ayahmu yang perempuan, Saudara-saudara ibumu yang perempuan, anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki, anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan, ibu-ibumu yang menyusui kamu, saudara-saudara perempuanmu sesusuan, ibu-ibu isterimu (mertua), anak-anak perempuan dari isterimu (anak tiri) yang dalam pemeliharaanmu dari isterimu yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan isterimu itu (dan sudah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu (menikahinya), (dan diharamkan bagimu) isteri-isteri anak kandungmu (menantu), dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

katagori *raḍā'ah* yang ditulis dalam kitab-kitab klasik . Kasus *raḍā'ah* telah melahirkan perdebatan panjang dikalangan ulama fiqh dari sisi cara penyusuan, kemurnian ASI, umur anak yang disusui dan jumlah penyusuan. Perdebatan ini akan terus ada dan merupakan gambaran keaktifan para pemikir hukum islam dari dulu sampai sekarang.

*Raḍā'ah* semakin mengemuka dalam kajian-kajian keislaman seiring dengan keberadaan Bank ASI di tengah-tengah masyarakat Islam. Istilah Bank ASI bukan sebuah istilah yang asing lagi bagi masyarakat masa kini. Pada hakikatnya Bank ASI ini dibentuk untuk menghimpun ASI dari kaum ibu seperti sumbangan ikhlas atau sumbangan ganti rugi kepada sang ibu. Kemudian ASI itu dihimpun dan disimpan di suatu tempat yang khusus serta disterilkan dengan menggunakan proses sterilisasi. Kemudian ASI akan dikeluarkan berdasarkan permintaan dan keperluan bagi bayi lahir secara prematur atau bukan.

Asosiasi Bank ASI telah berdiri pada tahun 1985 dengan nama *The Human Milk Banking Association of North America (HMBANA)*. Asosiasi tersebut didirikan untuk menyediakan panduan profesional bagi pelaksanaan, pendidikan, dan penelitian mengenai Bank ASI di Amerika Serikat, Kanada dan Meksiko. Asosiasi ini merupakan kelompok penyedia layanan kesehatan yang bersifat multidisipliner yang mempromosikan, menjaga dan mendukung donor ASI dan menjadi perantara antara Bank-bank ASI dengan lembaga pemerintah. Asosiasi tersebut memiliki sekitar 11 anggota Bank ASI.<sup>16</sup>

Masyarakat Indonesia mulai gencar membicarakan persoalan Bank ASI, namun di Indonesia sampai sekarang belum berdiri Bank ASI sebagaimana di negara-negara maju. Proses donor yang terjadi di Indonesia hanya dilakukan oleh suatu

---

<sup>16</sup> Jan Kenaugh MDI dan Laraine Lockhart-Borman, *The Increasing Importance of Human Milk Bank*, *E-Journal of Neonatology Research* Sebagaimana dimuat dalam [www. Neonatology researchcomwp-content/uploads/2011/09/Human-Milk-Banking.pdf](http://www.Neonatologyresearchcomwp-content/uploads/2011/09/Human-Milk-Banking.pdf).diunduh pada tanggal 13 Februari 2015



lembaga independen dan klinik rumah sakit yang peduli akan pentingnya ASI eksklusif bagi bayi. Lembaga yang bergerak di bidang ini antaranya Lembaga Asosiasi Ibu Menyusui Indonesia (AIMI) dan klinik Laktasi. Lembaga ini tidak berfungsi sebagaimana Bank ASI yang dipraktekkan di negara-negara maju, tetapi lembaga ini hanya sebagai jembatan yang menghubungkan pendonor dengan penerima ASI.

Keberadaan Bank ASI terus bertambah sejalan dengan meningkatnya kebutuhan terhadap ASI. ASI dibutuhkan oleh bayi dengan berbagai masalah, seperti bayi adopsi, prematur, bayi yang alergi terhadap susu formula dan bayi yang mengalami kelainan kromosom.<sup>17</sup> Kromosom adalah bagian kromatin inti sel yang bercerai apabila sel terbelah atau membelah yang merupakan rangkaian pendukung jenis benda hidup.<sup>18</sup>

Persoalan Bank ASI mendapat perhatian khusus dikalangan umat Islam dan diletakkan dalam ranah hukum Islam. Persoalan Bank ASI belum ada pembahasan secara khusus dalam berbagai karya kitab fiqh klasik. Persoalan-persoalan yang berkaitan dengan Bank ASI dapat ditemukan dalam kasus lain. Kasus yang serupa/sebanding dengan Bank ASI adalah kasus *raḍā'ah*.

Selain persoalan Bank ASI yang kaitannya dengan *raḍā'ah*, salah satu persoalan yang sangat erat hubungannya dengan Bank ASI adalah jual beli ASI karena salah satu cara pengadaan ASI oleh pihak Bank ASI adalah dengan melakukan jual beli ASI dengan pihak pendonor. Pada dasarnya jual beli adalah mubah (diperbolehkan).<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Ahwan Fanani, “Bank ASI dalam Tinjauan Hukum Islam”, dalam Ishraqi: Jurnal Pemikiran Keislaman, Vol. 10, No. 1, Juni 2012, (Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2012), h. 87

<sup>18</sup> Budiono, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia*, (Surabaya: Karya Angung, 2005), h. 292

<sup>19</sup> Sebagaimana firman Allah SWT dalam surat *al-Baqarah* ayat: 275

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Artinya: “Allah menghalalkan (membolehkan) jual beli dan mengharamkan riba”.

Seiring perkembangan zaman, praktek jual beli berkembang pesat, baik dari sisi proses *aqad* maupun sisi jenis benda yang diperjual belikan (objek jual-beli). Dalam perkembangan jual beli di zaman modern sekarang, salah satu yang dijadikan sebagai objek jual beli adalah Air Susu Ibu atau ASI.

Keberadaan Bank ASI dan jual beli ASI yang dilakukan oleh pihak Bank ASI dalam proses pengadaan ASI telah melahirkan persoalan tersendiri yang berkaitan erat dengan *raḍā'ah* sebagaimana telah dipaparkan di atas. Berangkat dari kondisi inilah, penulis ingin mengkaji lebih dalam dan terarah mengenai *raḍā'ah*, pengaruh penyusuan dari ASI yang dibeli dari Bank ASI terhadap *maḥramiyyah* susuan. Penulis juga ingin mengkaji lebih jauh mengenai hukum jual beli ASI. Kajian ini, penulis tuangkan dalam suatu laporan penelitian disertasi dengan judul “**Air Susu Ibu Sebagai Penyebab Maḥramiyyah Susuan** (Study Interdisipliner Terhadap *Raḍā'ah*, Jual Beli ASI dan Pengaruh Bank ASI Terhadap *Maḥramiyyah* Susuan)”.

## 1.2 Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah dikemukakan di atas, kajian ini memfokuskan rumusan masalahnya tentang: *Tinjauan Interdisipliner<sup>20</sup> Terhadap Air Susu Ibu Sebagai Penyebab Maḥramiyyah Susuan (Kajian Tentang Raḍā'ah, Jual Beli ASI Dan Pengaruh Bank ASI Terhadap Maḥramiyyah Susuan)*.

Berdasarkan pokok masalah di atas, maka yang menjadi pertanyaan penelitian adalah:

1. Mengapa Air Susu Ibu (ASI) menjadi penyebab *maḥramiyyah* susuan?

---

<sup>20</sup> Interdisipliner adalah suatu model kajian untuk memecahkan suatu masalah dengan menggunakan tinjauan berbagai sudut pandang ilmu yang serumpun yang relevan atau tepat guna secara terpadu. Lihat. Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam*, Cet. 1, Ed. 1, (Jakarta: Raja Wali Pers, 2016) h. 2014



2. Bagaimana kriteria penyusuan yang menyebabkan *maḥramiyyah* susuan?
3. Bagaimana hukum jual beli ASI dan Bank ASI?
4. Bagaimana pengaruh Bank ASI terhadap *maḥramiyyah* susuan?

### 1.3 Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah dan pertanyaan dalam penelitian di atas maka yang menjadi tujuan dalam penelitian ini adalah:

1. Untuk mengetahui penyebab Air Susu Ibu (ASI) dapat menghubungkan *Maḥramiyyah*
2. Untuk mengetahui kriteria penyusuan yang menyebabkan terjadinya *maḥramiyyah*
3. Untuk mengetahui hukum jual beli ASI dan pengaruh Bank ASI terhadap *maḥramiyyah* susuan
4. Untuk mengetahui pengaruh pemberian ASI bukan secara langsung terhadap *maḥramiyyah* susuan

### 1.4 Manfaat penelitian

Secara umum, penelitian ini diharapkan dapat menjadi kontribusi pemikiran tentang ASI sebagai penyebab terjalin hubungan *Maḥramiyyah* susuan dan pengaruh Bank ASI terhadap pembentukan *maḥramiyyah* susuan. Hal ini penting untuk diketahui secara rinci karena kebanyakan ummat Islam di Indonesia, bahkan di dunia sedang mengalami pergeseran pola hidup atau budaya.

Secara khusus, manfaat penelitian ini dapat dilihat dari dua sudut pandang, yaitu:

#### 1.4.1 Manfaat akademis

Penelitian ini diharapkan menambah khazanah keilmuan tentang ASI sebagai penyebab *maḥramiyyah* susuan dan dampak Bank ASI terhadap *maḥramiyyah* susuan.

#### 1.4.2 Manfaat praktis

Penelitian ini diharapkan membuka ruang bagi khazanah pendapat-pendapat yang bisa diikuti dan dipegang dalam kerangka mazhab fikih dalam menghadapi dunia global dan perubahan

budaya yang sangat drastis, khususnya mengenai ASI sebagai penyebab *mahramiyyah* susuan dan pengaruh Bank Asi terhadap *Mahramiyyah* susuan.

### 1.5 Kajian Terdahulu

Kajian mengenai *radā'ah* bukanlah kajian pertama dalam kajian Islam. Banyak kitab yang telah meletakkan *radā'ah* sebagai bab tersendiri. Kajian tentang *radā'ah* pun mengalami perkembangan seperti kasus Bank ASI yang telah dipopulerkan masyarakat Barat.

Perbedaan kajian ini dengan penelitian sebelumnya adalah kajian ini berusaha mengungkapkan “kandungan yang terdapat dalam ASI dan fungsi ASI terhadap pertumbuhan bayi, sehingga ASI menjadi penyebab terjalin hubungan *mahramiyyah* susuan dalam tinjauan interdisipliner. Tinjauan interdisipliner terhadap ASI sebagai penyebab *mahramiyyah* susuan disajikan pada bab empat di sub bab pertama. Interdisipliner yang dimaksudkan adalah ilmu agama dan ilmu medis. Ilmu agama yang dimaksudkan adalah penjelasan-penjelasan yang terdapat dalam kitab-kitab tafsir dan kitab-kitab fiqh yang menjelaskan tentang *radā'ah*. Penelitian ini juga menghubungkan permasalahan *radā'ah* dengan Bank ASI yang telah menyebar di berbagai negara termasuk negara-negara Islam, sehingga kasus ini masuk dalam ranah hukum Islam.

Kajian yang berkaitan dengan *radā'ah* yang pernah dilakukan oleh peneliti sebelumnya adalah:

1. Maria Ulfa menulis tentang “*Bank ASI Dilihat Dari Sisi Agama Serta Kaitannya Dengan Hukum Radha'ah*”. (Studi terhadap pendapat Umar Hubeis). Hasil dari penelitian ini adalah menolak pendapat Umar Hubeis tentang larangan mendirikan Bank ASI dengan alasan akan mengacaukan masalah nasab/keturun karena ASI yang diperoleh dari Bank ASI bersal dari ibu-ibu yang tidak dikenal. Pendapat Umar Hubeis bertolak belakang dengan pendapat Yusuf Qardawi. Menurut Yusuf Qardawi tidak ada alasan untuk melarang diadakannya bank ASI, asalkan bertujuan mewujudkan kemaslahatan. Tulisan ini

merupakan suatu sanggahan atas pendapat Umar Hubeis tentang pelarangan mendirikan Bank ASI karena setelah diteliti secara seksama alasan yang diungkapkan Umar Hubeis kurang relevan. Ulama berbeda pendapat dalam menafsirkan Alquran surat *al-Nisā'* ayat: 23 terletak dalam kalimat *arḍa'na*. Yusuf Qardawi berpendapat bahwa penyusuan yang dianggap benar dari kata tersebut adalah dengan cara menghisap langsung puting payudara, sehingga mekanisme pada bank ASI (Air Susu Ibu) tidak termasuk dalam hukum *raḍā'ah* yang dimaksud. Hal ini berbeda dengan pendapat Umar Hubeis. Menurutnya, penyusuan yang sesuai acuan syari'ah adalah segala sesuatu yang sampai ke perut, sehingga praktek yang dilakukan bank ASI (Air Susu Ibu) masuk dalam *raḍa'ah* yang dapat menimbulkan hubungan *Maḥramiyyah* susuan.<sup>21</sup>

2. Desri Kanti yang menulis tesis dengan judul “Konsep *al-Radha'ah* dan Hukum Operasional Bank ASI Menurut Pandangan ulama Mazhab”. Kajian ini fokus pada pembahasan konsep *raḍā'ah* dan hukum operasional Bank ASI. Adapun hasil penelitiannya menunjukkan bahwa Bayi yang meminum ASI yang diperoleh dari Bank ASI tidak menyebabkan hubungan mahram antara si pemilik ASI dengan Anak tersebut karena susuan yang mengharamkan adalah susuan secara langsung dengan cara menghisap puting payu udara si pemilik susu. Proses penyusuan yang terjadi di Bank ASI hanya bersifat ASI perahan dan kemasan.<sup>22</sup> Penelitian ini berusaha meneliti konsep *raḍā'ah* dan hukum operasional Bank ASI. Penelitian ini tidak menjelaskan tentang korelasi menyusui dengan *maḥramiyyah* susuan.

---

<sup>21</sup> Maria Ulfa, *Bank ASI Dilihat Dari Sisi Agama Serta Kaitannya Dengan Hukum Radha'ah*” Studi Terhadap Pendapat Umar Hubeis, (Tesis, Institut Ilmu Alquran (IIA) Jakarta, 2016).

<sup>22</sup> Desri Kanti, *Konsep al-Radha'ah dan Hukum Operasional Bank ASI Menurut Pandangan ulama Mazhab*, (Tesis, Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum pada Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Alauddin Makassar, 2013).

3. Siti Ardianti yang menulis tesis pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan tahun 2015 dengan judul “*Konsep Raḍā‘ah Dalam Alquran*”. Hasil penelitian menunjukkan bahwa banyak manfaat yang diperoleh dari menyusui, baik untuk bayi maupun untuk ibu. Sebaik-baik masa penyusuan sampai penyapihan adalah dua tahun. Masa ini adalah masa yang paling sempurna. Menyusui pada dasarnya merupakan hak anak dan kewajiban ibu. Disisi lain, menyusui adalah hak ibu jika dikaitkan dengan masalah upah susuan bagi istri telah dicerai. Penyusuan anak juga dibolehkan kepada selain ibu kandung. Penyusuan kepada selain ibu kandung bisa menimbulkan hubungan *mahram* apabila terpenuhi unsur-unsur *raḍā‘ah*, yaitu: kadar susuan, usia anak yang menyusu, kemurnian air susu dan cara sampai air susu. Kesimpulannya adalah ada enam ayat Alquran yang berkenaan dengan *raḍā‘ah* dan terpisah dalam lima surat yang yaitu *al-Baqarah* ayat: 233, *al-Nisā’* ayat: 23, *al-Hajj* ayat: 2, *al-Qaṣaṣ* ayat: 7 dan 12, *al-Ṭalāq* ayat6. Keenam ayat ini memiliki keterkaitan satu sama lain, baik dalam penafsiran maupun dalam penetapan hukum. Ayat-ayat *raḍā‘ah* ini juga membentuk konsep-konsep yang fleksibel dan sistematis berdasarkan urutan tertib *nuzūl* Alquran.<sup>23</sup> Perbedaannya adalah penelitian ini berusaha menjelaskan tentang *raḍā‘ah* menjadi penyebab *mahramiyyah* susuan dalam studi interdisipliner serta menghubungkan permasalahannya dengan Bank ASI. Penelitian yang dilakukan oleh Siti Ardianti lebih kepada manfaat yang diperoleh dari menyusui baik untuk bayi maupun untuk ibu dan menjelaskan masa menyusui sampai menyapih adalah dua tahun.
4. Ahmad Rifai, menulis tesis dengan judul “Kadar *Radhā‘ah* Sebagai Sebab Keharaman Nikah (Studi Komperatif Pendapat Imam Syāfi‘ī dan Imam Malik)”. Tesis ini meneliti tentang

---

<sup>23</sup> Siti Ardianti, *Konsep Raḍā‘ah dalam Alquran*, (Tesis: Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan, 2015)

pendapat Imam Syafi'i dan Imam Malik terkait kadar *radā'ah* yang bisa menyebabkan keharaman nikah.<sup>24</sup> Hasil Penelitian yang dilakukan oleh Ahmad Rifai menunjukkan bahwa Imam Syāfi'i berpendapat bahwa kadar penyusuan yang bisa menyebabkan haramnya pernikahan adalah penyusuan yang berjumlah lima kali susuan, sedangkan Imam Malik tidak member batas terhadap kadar susuan karena menurut Imam Malik yang menjadi patokan adalah ASI sampai ke perut si bayi dan bisa mengenyangkan.

## 1.6 Kerangka Teori

Setiap karya ilmiah tidak lepas dari kerangka teori. Kerangka teorilah yang menjadi acuan dalam menganalisis permasalahan yang diteliti. Penelitian ini menggunakan grand theory dan middle theory.

Grand theory dalam penelitian ini adalah konsep-konsep *radā'ah* yang telah tertuang dalam kitab-kitab fiqh untuk menjadi acuan berpikir dalam meneliti penyusuan dengan ASI yang diperoleh dari Bank ASI. Selanjutnya yang menjadi grand theory dalam penelitian ini adalah teori jual beli karena penelitian ini juga mengkaji benda/barang apa saja yang sah diperjualbelikan.

Adapun yang menjadi middle theory dalam penelitian ini adalah syarat-syarat barang/benda yang sah diperjualbelikan. Teori tentang syarat-syarat benda yang sah diperjualbelikan digunakan untuk menemukan kepastian hukum tentang jual beli ASI karena salah satu cara Bank ASI dalam melakukan pengadaan ASI adalah dengan cara membeli ASI dari ibu-ibu yang tidak mau mendonorkan ASI secara percuma.

Teori *radā'ah* menurut jumhur ulama fuqaha adalah masuknya air susu ke perut bayi melalui kerongkongan atau melalui jalan lain dengan cara menghisap atau lainnya. Sedangkan

---

<sup>24</sup> Ahmad Rifai, *Kadar Radha'ah Sebagai Sebab Keharaman Nikah (Studi Komperatif Pendapat Imam Syafi'i dan Imam Malik)*, (Tesis, Institut Ilmu Alquran (IIA) Jakarta, 2018).

ASI adalah adalah suatu emulsi<sup>25</sup> lemak dalam larutan protein<sup>26</sup>, laktosa<sup>27</sup>, dan garam-garam anorganik<sup>28</sup> yang sekresi<sup>29</sup> oleh kelenjar<sup>30</sup> *mamae*<sup>31</sup> ibu yang berguna sebagai makanan bagi bayi.<sup>32</sup>

Abu Hanifah dan Ibnu Qasim berpendapat bahwa salah satu unsur *raḍā'ah* adalah air susu murni dari seorang perempuan secara mutlak. Artinya air susu tersebut tidak boleh bercampur dengan bahan lainnya. Apabila air susu tersebut bercampur dengan air atau bercampur dengan bahan lain dan kemudian diminum oleh seorang bayi, maka hal tersebut tidak dikategorikan *raḍā'ah* yang dapat menimbulkan hubungan kemahraman.<sup>33</sup>

Abu Hanifah juga memberikan kriteria tentang kemurnian ASI, yaitu ASI masih berupa cairan (tidak berubah bentuk). Menurutny jika ASI tersebut telah berubah bentuk seperti keju atau bubuk maka tidak bisa disebut dengan *raḍā'ah*, namun hal

---

<sup>25</sup> Emulsi adalah cairan yang terbentuk dari campuran dua zat, zat yang satu terdapat dalam keadaan terpisah secara halus atau merata di dalam zat yang lain (seperti persenyawaan zat-zat bergetah atau berlemak dengan air). Lihat. <https://kbbi.web.id/emulasi.html>, diakses 29 April 2020.

<sup>26</sup> Protein adalah zat makanan berupa asam-asam amino yang berfungsi sebagai pembangun dan pengatur bagi tubuh. Lihat. Budiono, MA, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia*, (Surabaya: Karya Agung, 2005), h. 391

<sup>27</sup> Laktosa adalah gula yang ada dalam susu. Lihat. Budiono, MA, *Kamus Lengkap Bahasa...*, h. 304

<sup>28</sup> Anorganik adalah elemen-elemen yang meliputi air, gas, asam, dan mineral kecuali karbon. Lihat. Budiono, MA, *Kamus Lengkap Bahasa...*, h. 49

<sup>29</sup> Sekresi adalah proses pengeluaran hasil kelenjar atau sel secara aktif. Lihat. Budiono, MA, *Kamus Lengkap Bahasa...*, h. 451

<sup>30</sup> Kelenjar adalah bagian tubuh yang gunanya untuk mengeluarkan suatu zat. Lihat. Budiono, MA, *Kamus Lengkap Bahasa...*, h. 252

<sup>31</sup> *Mamae* adalah zat kenyal dengan permukaan yang halus, serta ukurannya dapat membesar pada masa kehamilan. Lihat. Budiono, MA, *Kamus Lengkap Bahasa...*, h. 332

<sup>32</sup> Muhammad Arifin Siregar, *Pemberian ASI Eksklusif dan Faktor-Faktor yang Mempengaruhinya* (Bagian Gizi Kesehatan Masyarakat Fakultas Kesehatan Masyarakat Universitas Sumatera Utara, 2004), h. 3

<sup>33</sup> Ibnu Rusyd, *Bidayāh al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, Jld II. (Maktabah Syāmilah), h. 35

tersebut disebut *iṭ'ām* (makan) dan tidak dapat menimbulkan *mahramiyyah*.<sup>34</sup>

Menurut Yusuf Qardhawi, sifat penyusuan yang dapat menimbulkan hubungan *maḥramiyyah* susuan adalah ketika bayi tersebut menyusu langsung kepada ibu susuannya. Selanjutnya Yusuf Qardhawi mengungkapkan rasa kagum terhadap pendapat Ibnu Hazm terkait pernyataan Ibn Hazm tentang sifat penyusuan yang menimbulkan *maḥramiyyah* susuan adalah menyusu dengan cara menghisap tetek wanita yang menyusui dengan mulutnya. Oleh karena itu, bayi yang disusui dengan menggunakan sebuah wadah atau ASI tersebut dicampur dengan roti atau dicampur dengan makanan kemudian dituangkan ke dalam mulut atau hidung atau telinga atau dengan suntikan maka tidak dapat menimbulkan hubungan mahram.<sup>35</sup> Yusuf Qardhawi memperkuat pendapatnya dengan menggunakan dalil Alquran surat *al-Nisā'* ayat: 23. Dalam hal ini, Yusuf Qardhawi berpegang kepada *zāhir* ayat yang menyandarkan langsung kepada kata-kata *arḍa'nakum*.

Cara sampai ASI ke tubuh bayi ada dua macam: *pertama*, tidang langsung. Cara ini terbagi dua, yaitu: *al-wajūr* artinya menuangkan ASI dalam mulut, dan *al-sa'ūt* artinya menuangkan ASI dalam hidung. Mengenai masuknya ASI dalam tubuh bayi lewat proses *al-wajūr* dan *al-sa'ūt* terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama tentang hubungan kemahraman. Menurut Imam Malik, proses tersebut dapat menyebabkan hubungan *maḥramiyyah* susuan. Sementara menurut Imam 'Aṭā' dan Daud Zāhiri tidak menyebabkan hubungan *maḥramiyyah* susuan.<sup>36</sup> Cara kedua adalah dengan menetek langsung (*irtidā'*)

Keterangan di atas menunjukkan bahwa persoalan *raḍā'ah* tidak hanya dapat dipandang dari aspek air susu yang dikonsumsi

---

<sup>34</sup> Abd ar-Rahmān al-Jazirī, *al-Fiqh 'Ala al-Madhāhib al-Arba'ah*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmiyah, tt), h. 1995

<sup>35</sup> <sup>35</sup> Dr Yusuf Qaradhawi, *Fatwa-fatwa Kontemporer*, Terjmh, Jld II, cet. 1, (Jakarta: Gema insani, 1995), h. 787

<sup>36</sup> Ibnu Rusyd, *Bidayāh ....*, Jld. II, (Maktabah Syāmilah), h. 37 dan Al-Mawāridī, *al-Hawī al-Kabīr*, Jld XI, (Maktabah Syāmilah), h. 846



oleh bayi, tetapi juga memperhatikan bagaimana proses yang digunakan dalam *radā'ah*, yaitu langsung atau dengan menggunakan wadah.

Hubungan penyusuan yang mengakibatkan *maḥramiyyah* telah dijelaskan dalam Alquran pada surat *al-Nisā'* ayat: 23. Ayat ini menjelaskan bahwa penyebab *maḥramiyyah* ada tiga katagori, yaitu: katagori hubungan nasab, katagori hubungan penyusuan, dan katagori hubungan pernikahan. Pada dasarnya para ulama sepakat bahwa anak susuan memiliki hubungan *maḥramiyyah* dengan ibu susuan. Akan tetapi ulama berbeda pendapat mengenai unsur-unsur yang harus terpenuhi dalam *radā'ah*, di antaranya tentang kadar susuan, usia anak yang menyusui, kemurnian air susu, dan cara sampai air susu ke tubuh si anak.<sup>37</sup>

Mengenai perbedaan tentang kadar jumlah hisapan air susu yang menyebabkan hubungan *maḥramiyyah*, ada yang memberikan batas minimal tiga kali hisapan dan maksimal lima kali hisapan. Ada pula yang berpendapat bahwa susuan tersebut terjadi pada saat anak lapar. Mengenai Usia anak yang menyusui, para ulama sepakat bahwa usia anak yang menyusui belum mencapai dua tahun. Letak perbedaannya pada usia anak yang sudah mencapai usia dua tahun ke atas.<sup>38</sup>

Terkadang ada anak yang meminimum ASI perahan yang disediakan oleh Bank ASI karena ibu kandung si bayi tidak bisa menyusui anaknya dengan alasan sakit atau lainnya. Bank ASI dalam melakukan pengadaan ASI terkadang melakukan akad jual beli dengan para ibu yang sedang melimpah air susunya. Terkait benda/barang yang diperjualbelikan, Jalaluddin al-Mahalli menjelaskan sebagai berikut:

(وَالْمَبِيعِ شُرُوطٌ) خَمْسَةٌ أَحَدُهَا (طَهَارَةُ عَيْنِهِ فَلَا يَصِحُّ بَيْعُ الْكَلْبِ وَالْخَمْرِ) وَغَيْرَهُمَا مِنْ نَجَسِ الْعَيْنِ لِأَنَّهُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - «نَهَى عَنْ ثَمَنِ

<sup>37</sup> Ibnu Rusyd, *Bidayāh* ..., Jld. II, (Maktabah Syamilah), h. 37

<sup>38</sup> Ibnu Rusyd, *Bidayāh*..., Jld. II, (Maktabah Syamilah), h 36-37



الْكَلْبِ» ، وَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ وَالْخَنْزِيرِ» رَوَاهُمَا الشَّيْخَانِ، وَالْمَعْنَى فِي الْمَذْكُورَاتِ نَجَاسَةُ عَيْنِهَا فَأَلْحَقَ بِهَا بَاقِيَ نَجَسِ الْعَيْنِ<sup>39</sup>

Artinya: Ada lima syarat terhadap benda yang diperjualbelikan. Salah satunya adalah benda suci. Berdasarkan syarat ini, tidak sah memperjualbelikan anjing, babi dan benda-benda najis lainnya karena Nabi SAW melarang jual beli anjing. Selanjutnya Nabi menjelaskan bahwa Allah SWT mengharamkan jual beli *khamr*, bangkai dan babi. Penyebab larangan melakukan jual beli terhadap benda-benda di atas karena tergolong dalam katagori benda najis.

Selanjutnya imam Nawawi Banten dalam kitabnya yang berjudul “*Nihāyah al-Zain Fī Irsyād al-Muḩtadī’in*” menjelaskan bahwa ada enam syarat yang harus terpenuhi pada benda yang diperjualbelikan. Keenam syarat tersebut adalah sebagai berikut:

- a. Milik si penjual
- b. Benda yang suci atau mungkin disucikan
- c. Bisa dilihat dengan mata kepala
- d. Diketahui secara pasti
- e. Bermanfaat
- f. Mungkin untuk diserahkan
- g. Sanggup untuk diserahkan<sup>40</sup>

Khatib Syarbaini terkait benda yang sah diperjualbelikan menjelaskan sebagai berikut:

(و) لَا بَيْعَ (الْمُتَنَجِّسِ الَّذِي لَا يُمْكِنُ تَطْهِيرُهُ كَالْخَلِّ وَاللَّبَنِ) وَالصِّغِ وَالْآجِرِ الْمَعْجُونِ بِالزَّبْلِ؛ لِأَنَّهُ فِي مَعْنَى نَجَسِ الْعَيْنِ. أَمَّا مَا يُمْكِنُ تَطْهِيرُهُ كَالثُّوبِ الْمُتَنَجِّسِ وَالْآجِرِ الْمَعْجُونِ بِمَائِ نَجَسٍ، فَإِنَّهُ يَصَحُّ بَيْعُهُ لِإِمْكَانِ طَهْرِهِ<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Jalaluddin al-Mahalli, *Syarḩ al-Mahalli ‘Alā Minhāj al-Ṭālibīn*, Jld II, (Indonesia: *Dār Iḩyā’ al-Kutub al-‘Arabīyyah*, tt), h. 157

<sup>40</sup> Nawawi Banten, *Nihāyah al-Zain Fī Irsyād al-Muḩtadī’in*, (al-Haramain, 2005), h. 225-226

<sup>41</sup> Khatib Syarbaini, *Mughnī al-Muḩtāj*, Jld II, (Bairut: Dār al-Fikr, 2009), h. 15

Artinya: Tidak sah menjual benda/barang yang bernajis yang tidak bisa disucikan seperti cuka yang bernajis, susu yang bernajis, celupan kain yang bernajis, batu bata yang diaduk dengan kotoran hewan. Kesemua benda/barang ini termasuk dalam katagori najis *a'in*. Adapun benda/barang yang mungkin disucikan seperti pakaian yang bernajis dan batu bata yang diaduk dengan air najis, maka sah diperjualbelikan karena memungkinkan untuk disucikan dengan cara dibasuh.

Selanjutnya Khatib Syarbaini menjelaskan bahwa suatu benda/barang sah diperjualbelikan tidak hanya dipandang dari sudut bahwa benda tersebut suci, tetapi benda tersebut harus memiliki nilai manfaat. Suatu benda/barang yang tidak memiliki manfaat tidak termasuk dalam katagori harta. Manfaat yang dimaksudkan disini adalah manfaat secara umum. Artinya benda/barang yang diperjualbelikan bisa dimanfaatkan oleh masyarakat secara umum.<sup>42</sup>

## 1.7 . Metode Penelitian

Dalam tulisan ini, metode penelitian yang digunakan untuk mengkaji dan meneliti data-data yang terkait dengan objek penelitian adalah metode *deskriptif-analitis*. Dalam Artian, data yang diperoleh akan dideskripsikan seperti apa adanya dan dianalisis untuk memberikan representasi objektif tentang gejala-gejala yang terdapat dalam masalah yang akan diteliti.

Menurut Sumadi Suryabrata sebagaimana dikutip oleh Soejono dan Abdurrahman, Penelitian *deskriptif* adalah penelitian yang bermaksud untuk membuat pencandraan (deskripsi) mengenai situasi-situasi atau kejadian-kejadian. Menurut Hadari Nawawi, metode ini tidak sekedar mengumpulkan data, tetapi meliputi juga analisis dan interpretasi data, oleh karena itu, metode ini disebut *deskriptif-analitis*.<sup>43</sup> *Deskriptif analitis* adalah suatu metode penelitian yang sangat diperlukan dalam sebuah penelitian supaya ditemukan gambaran-gambaran atas situasi-situasi dan kejadian.

---

<sup>42</sup> Khatib Syarbaini, Mughnī..., h. 16

<sup>43</sup> Soejono dan Abdurrahman, *Metode Penelitian; Suatu Pemikiran dan Penerapan*, Cet. 2, (Jakarta: Rineka Cipta dan Bina Adiaksara, 2005), h 21-22

### 1.7.1. Jenis penelitian

Objek penelitian ini berkaitan dengan faktor yang melatarbelakangi ASI sebagai penyebab *maḥramiyyah* susuan dan pengaruh Bank ASI dalam membentuk *maḥramiyyah* susuan yang telah tertuang dalam berbagai literatur. Mengingat objek penelitian ini adalah bertumpu pada teori-teori (konsep-konsep) yang disajikan dalam berbagai literatur, maka penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) dengan jenis data kualitatif. Artinya, kajian dilakukan dengan menelaah berbagai literatur yang berhubungan dengan topik yang diteliti.

Berdasarkan jenis data dan analisis data, penelitian terbagi dua macam, yaitu: kualitatif dan kuantitatif. Penelitian kualitatif adalah suatu proses penelitian dan pemahaman yang berdasarkan pada metodologi yang menyelidiki suatu fenomena sosial dan masalah manusia. Penelitian ini lebih menekankan pada makna, penalaran, dan definisi situasi tertentu dalam konteks tertentu. Sedangkan penelitian kuantitatif adalah penelitian yang menekankan analisisnya pada data-data *numerikal* (angka) yang diolah dengan metode statistika.<sup>44</sup>

### 1.7.2. Pendekatan penelitian

Adapun dari sisi cara pandang terhadap masalah yang diteliti, maka penelitian ini menggunakan pendekatan normatif. Lewat pendekatan normatif<sup>45</sup> ini akan ditemukan ketentuan hukum terkait dengan ASI sebagai penyebab *maḥramiyyah* susuan, hukum jual beli ASI dan pengaruh BANK ASI terhadap *maḥramiyyah* susuan. Artinya, pendekatan normatif yang digunakan dalam

---

<sup>44</sup> Iskandar, *Metodologi Penelitian kualitatif*, Cet. 1, (Jakarta: Gaung Persada Press, 2009), h 11 dan Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian*, Cet. 8, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), h 5

<sup>45</sup> Normatif yang dimaksudkan dalam kajian ini adalah studi Islam yang menganalisis masalah dari sudut pandang legal-formal dan/atau normatifnya. Maksud legal-formal adalah hubungannya dengan halal dan haram, boleh atau tidak, dan sejenisnya. Sementara normatif adalah seluruh ajaran yang terkandung dalam nash. Dengan demikian pendekatan normatif mempunyai cakupan yang sangat luas. Sebab seluruh pendekatan yang digunakan oleh ahli usul fikih (*ushūliyyīn*), ahli hukum Islam (*Fuqahā'*), ahli tafsir (*mufasssirīn*), dan ahli hadis (*muhaddithīn*) yang berusaha menggali aspek legal-formal dan ajaran Islam dari sumbernya adalah termasuk pendekatan normatif. Lihat. Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi...*, h. 2014

penelitian ini untuk menemukan hukum jual beli ASI dan ketentuan hukum mendirikan Bank ASI, sehingga menghasilkan suatu kesimpulan hukum yang bisa dipertanggungjawabkan.

### 1.7.3. Teknik pengumpulan data

Mengingat penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan, maka pengumpulan data dilakukan dengan studi dokumentasi.<sup>46</sup> Langkah yang dilakukan adalah menghimpun data dan informasi dari Alquran, hadis dan berbagai literatur, berupa kitab-kitab/buku-buku fiqh yang menjelaskan tentang ASI sebagai penyebab *maḥramiyyah* susuan dan pengaruh Bank ASI dalam pembentukan *maḥramiyyah* susuan. Selanjutnya data tersebut diklasifikasikan menurut masalah yang akan dibahas dan dikaji.

### 1.7.4. Sumber data

Mengingat objek pengkajian dan penelitian dalam tulisan ini adalah teks-teks kitab/buku fiqh yang menjelaskan tentang ASI sebagai penyebab *maḥramiyyah* susuan dan pengaruh Bank ASI terhadap *maḥramiyyah* susuan, maka bahan primer yang digunakan dalam kajian ini terbagi dua. Pertama, bahan primer yang tergolong dalam teks-teks fiqh yang berupa literatur-literatur klasik dan literatur-literatur kontemporer yang terdiri dari: (*Bidāyah al-Mujtahid wa al-Nihāyah al-Muqtaṣid, al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh, al-Bājūrī, Fath al-Mu‘īn, I‘ānah al-Ṭālibīn, al-Minhāj al-Ṭālibīn, Syarḥ al-Jalal al-Maḥalli ‘Ala al-Minhāj al-Ṭālibīn, Syarḥ al-Qalyubi ‘Ala Syarḥ al-Jalal al-Maḥalli ‘Ala al-Minhāj al-Ṭālibīn, Syarḥ al-‘Amīrah ‘Ala Syarḥ al-Jalal al-Maḥalli ‘Ala al-Minhāj al-Ṭālibīn, Hasyiyah al-Syarqawi, Tuḥfah al-Muḥtāj ‘Ala al-Minhāj al-Ṭālibīn, Nihāyah al-Muḥtāj*). Kedua, bahan primer yang tergolong dalam teks-teks fikih kontemporer: (*Fiqh Islam Lengkap, Fatwa-Fatwa Kontemporer, Asuhan Pada Ibu Dalam Masa nifas*).

Sedangkan sebagai data pendukung akan digunakan berbagai literatur lain yang mendukung permasalahan yang dikaji, baik karya para ulama *Syāfi‘iyyah* maupun lainnya. Untuk keperluan ini

---

<sup>46</sup>Studi dokumentasi adalah pengumpulan dan penelaahan terhadap referensi-referensi yang dianggap berhubungan dengan fokus penelitian, selanjutnya diteliti secara intens, sehingga dapat membuktikan suatu masalah. Lihat: Iskandar, *Metodologi Penelitian...*, h 134-135

akan ditelaah literatur yang membahas tentang kriteria benda yang sah diperjualbelikan seperti kitab/buku *Fiqh 'Ala al-Madhāhib al-Arba'ah*, *al-Bayan Fi Madhhab al-Imam al-Syāfi'ī*, *Tafsīr al-Khāzin*, *Tafsīr al-Razī*, *Tafsīr al-Qurtubī* dan kitab-kitab/buku-buku yang berkaitan dengan apa yang dikaji dalam tulisan ini.

Dalam kajian ini, Alquran, hadis dan terjemahan Alquran<sup>47</sup> merupakan bahan primer utama karena Alquran dan hadis adalah dalil hukum yang disepakati. Hal ini dilakukan untuk menghindari penetapan kesimpulan yang berlawanan dengan Alquran dan hadis karena *uṣūl fiqh* dibangun berdasarkan Alquran dan hadis, sedangkan *qawā'id fiqhiyyah* dibangun berdasarkan teks-teks *fiqh*.

### 1.7.5. Teknik analisis data

Keseluruhan data yang telah terkumpul melalui proses pengumpulan data akan dideskripsikan, dan dianalisis dengan menggunakan metode kajian isi (*content analysis*),<sup>48</sup> melalui penalaran *induktif*. Secara lebih teknis, analisis data dilakukan melalui tahapan-tahapan sebagai berikut:

- a. Tahapan *editing*,<sup>49</sup> yakni peninjauan kembali terhadap kelengkapan, kejelasan tulisan, dan tingkat pemahaman peneliti terhadap data-data yang telah terkumpul di atas.
- b. Tahapan *reduksi*, yakni, seluruh data yang diperoleh akan disederhanakan, diberi kode tertentu, dan dibuat dalam bentuk *abstraksi*,<sup>50</sup> dengan tujuan untuk menajamkan pengorganisasian data dan membuang yang tidak perlu sehingga memudahkan dalam verifikasi serta penarikan kesimpulan.

---

<sup>47</sup> Departemen Agama RI, *Alquran dan Terjemahnya* (Bandung: Gema Risalah Press, 1989)

<sup>48</sup> *Content analysis* merupakan teknik penelitian yang dimanfaatkan untuk menarik kesimpulan yang *replikatif* dan sahih dari data atas dasar konteksnya. Lihat. Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Cet. VI, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995), h 163

<sup>49</sup> *Editing* adalah kegiatan memperbaiki kualitas data serta menghilangkan keraguan padanya. Lihat: Nazir, Moh, *Metode Penelitian*, Cet. V, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2003), h 346

<sup>50</sup> *Abstraksi* adalah usaha membuat rangkuman yang inti, proses, dan pernyataan-pernyataan yang perlu dijaga sehingga tetap berada di dalamnya. Lihat. Moleong, *Metodologi Penelitian...*, h 190

- c. Tahapan *interpretasi*<sup>51</sup>, yakni tahapan penafsiran dan pemahaman terhadap data yang telah mengalami proses *editing* dan *reduksi*, selanjutnya menetapkan hubungan di antara data-data tersebut, sehingga menjadi suatu kesatuan yang utuh, harmonis, dan logis. Tujuannya adalah menggali kandungan makna, yang memungkinkan dijadikan sebagai sebuah teori *substantif* mengenai masalah yang dikaji.

Untuk menghasilkan kesimpulan yang valid, ketiga tahapan analisis data di atas akan dilakukan secara berurutan, berulang, dan susul-menyusul. Melalui proses inilah, maka kesimpulan mengenai ASI sebagai penyebab *maḥramiyyah* susuan, hukum jual beli ASI dan Bank ASI kaitannya dengan *maḥramiyyah* susuan akan dapat diketahui.

Adapun pedoman penulisan penelitian ini, mengacu pada buku pedoman penulisan tesis dan disertasi yang diterbitkan oleh Program Pascasarjana (Pps) IAIN Ar-Raniry Banda Aceh tahun akademik 2018.

### 1.8. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini terdiri atas lima bab. Bab pertama berisi pendahuluan. Pembahasannya mencakup latarbelakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, tinjauan kepustakaan, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab kedua membahas tentang *raḍā'ah* dan *maḥramiyyah*. Bab ini terdiri dari empat sub bab. Sub bab pertama membahas tentang pengertian *raḍā'ah*. Sub bab kedua membahas tentang hukum *raḍā'ah*. Sub bab ketiga membahas tentang rukun-rukun *raḍā'ah*. Sub bab keempat membahas tentang pembuktian *raḍā'ah*. Sub bab kelima membahas tentang *maḥram* dan pembagiannya.

Bab ketiga berjudul jual beli dan Bank ASI. Pembahasan ini terdiri dari dua sub bab utama. Sub bab pertama meliputi jual beli dan permasalahannya. Sub bab kedua membahas tentang Bank ASI dan permasalahannya.

---

<sup>51</sup>*Interpretasi* data adalah memberikan arti yang signifikan terhadap analisis, menjelaskan pola uraian, dan mencari hubungan di antara dimensi-dimensi uraian. Lihat: Moleong, *Metodologi Penelitian...*, h 103

Bab keempat membahas tentang ASI sebagai penyebab *maḥramiyyah* susuan. Pembahasannya meliputi ASI sebagai penyebab *maḥramiyyah* susuan kajian interdispliner, kriteria penyusuan yang mengakibatkan *maḥramiyyah* susuan, hukum jual beli ASI dan Bank ASI, dan pengaruh Bank ASI terhadap *maḥramiyyah* susuan terkait pemberian ASI tidak langsung.

Bab kelima adalah bab penutup yang berisi kesimpulan dari keseluruhan pembahasan dan saran-saran yang dianggap penting.





## BAB II

### RAḌĀ‘AH DAN MAḤRAMIYYAH

#### 2.1. Pengertian *Raḍā‘ah*

*Raḍā‘ah* berasal dari kata kerja *raḍa‘a-yarḍi‘u* yang artinya menyusui, menetek.<sup>1</sup> Ibu yang menyusui anak dinamakan *murḍi‘* atau *murḍi‘ah*, sedangkan anak yang disusui dinamakan *rāḍi‘*.<sup>2</sup> Sedangkan menurut Mahmud Yunus dalam kamus Arab-Indonesia kata *raḍā‘ah* berasal dari kata kerja *raḍa‘a-yarḍa‘u* yang artinya menyusui, menetek pada ibu.<sup>3</sup> Terdapat sedikit perbedaan asal kata *raḍā‘ah*, dimana dalam kamus al-Munawwir kata *raḍā‘ah* berasal dari kata kerja *patah-kasrah* sedangkan dalam kamus arab-indonesia berasal dari kata kerja *patah-patah*.<sup>4</sup> Perbedaan ini tidak berimplikasi pada pemaknaan kata *raḍā‘ah*. Kata *raḍā‘ah* artinya penyusuan, dikatakan dalam sebuah kalimat *irtaḍa‘a al-walad ummahu*<sup>5</sup> yang artinya seorang anak menyusui/menetek pada ibunya.

Secara bahasa, menurut Ibnu Hajar al-Haitamī *raḍā‘ah* adalah istilah yang menunjukkan pada menghisap payudara dan meminum susunya.<sup>6</sup> Selanjutnya Sulaiman al-Bujairimi mendefenisikan *raḍā‘ah* sebagai berikut:

الرضاع هو بفتح الراء وكسرهما لغة اسم لمص الثدي وشرب لبنه<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Ahmad Warson al-Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1999), h. 540, Luis Ma‘lūf, *Al-Munjid Fī al-Lughah Wa al-A‘lam* (Beirut: Dār al-Masyriq, 1986), h. 265

<sup>2</sup> Ahmad Warson al-Munawwir, *Kamus al-Munawwir*..., h. 541

<sup>3</sup> Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*..., h. 142

<sup>4</sup> *patah-kasrah* dan *patah-patah* adalah istilah yang digunakan dalam ilmu *saraf*. Ilmu *saraf* adalah ilmu untuk mengetahui asal kalimat dalam bahasa arab. Imam al-Ramli dalam karyanya yang berjudul “*Nihāyah al-Muḥtāj*” menjelaskan bahwa kata *al-raḍā‘ah* boleh dibaca *patah* huruf *ra* dan boleh juga dibaca *kasrah*. Lihat. Imam al-Ramli, *Nihāyah al-Muḥtāj*, h. 199.

<sup>5</sup> Ahmad Warson al-Munawwir, *Kamus al-Munawwir*..., h. 541

<sup>6</sup> Ibnu Hajar al-Haitamī, *Tuḥfah al-Muḥtāj*, Jld VIII, (Beirut: Dār al-al-Fikri, 1997), h. 327

<sup>7</sup> Sualaiman al-Bujairimi, *Hāsyiyah al-Bujairimī*, Jld IV, (Bairut: Dār al-Fikri, 2007 ), h. 98



Artinya: *Raḍā'ah* yang dibaca *patah* atau *kasrah* huruf *ra* adalah nama terhadap menghisap puting tetek dan meminum susunya.

Sedangkan pengertian *raḍā'ah* secara istilah menurut ahli fiqh adalah sebagai berikut ini:

1) Menurut Wahbah al-Zuhaili, *raḍā'ah* adalah sampai ASI ke dalam lambung atau otak anak.<sup>8</sup>

2) Menurut Zainuddin al-Malībārī, *raḍā'ah* adalah

"وصول لبن آدمية بلغت سن حيض ولو قطرة أو مختلطا بغيره وإن قل جوف رضيع لم يبلغ حولين يقينا خمس مرات يقينا"<sup>9</sup>

Artinya: *raḍā'ah* masuk air susu wanita (usia 9 tahun ke atas), baik air susu murni atau sudah bercampur ke dalam rongga (perut atau selaput otak) anak yang belum mencapai usia dua tahun sebanyak lima kali, walaupun hanya setetes disetiap kali penyusuan.

3) Menurut Khatib Syarbaini, *raḍā'ah* adalah

"اسم لحصول لبن امرأة أو ما حصل منه في معدة طفل أو دماغ"<sup>10</sup>

Artinya: "Nama terhadap sampai/masuk air susu wanita ke dalam lambung atau selaput otak bayi."

Dari beberapa pengertian tentang *raḍā'ah* menurut para ulama di atas, dapat disimpulkan bahwa *raḍā'ah* adalah sampai air susu (baik air susu murni atau yang sudah bercampur) perempuan (wanita yang sudah mencapai umur haid, yaitu 9 tahun hijriah) ke perut atau ke otak si bayi melalui kerongkongan, baik dengan cara dihisap atau selainnya.

## 2.2. Hukum Raḍā'ah

<sup>8</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuh*, Jld X, (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), h. 56

<sup>9</sup> Zainuddin al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'in*, Jld III, (Semarang: Hikmah Keluarga, tt), h. 286

<sup>10</sup> Khatib al-Syarbaini, *Muqni al-Muḥtaj*, Jld III, Cet.I, (Bairut: Dar al-fikri, 2009), h. 528

Mengenai perintah *raḍā'ah*, Allah menyebutkan dalam Alquran pada surat *al-Baqarah* ayat: 233

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

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

Meskipun ayat di atas menggunakan redaksi kalimat berita, namun memiliki arti perintah. Ayat tersebut seakan-akan berarti bahwa para ibu hendaklah menyusui anak-anak mereka karena ketentuan Allah SWT.<sup>11</sup>

Al-Khāzin dalam tafsirnya terkait ayat ini menjelaskan sebagai berikut:

---

<sup>11</sup>Kementrian Agama RI, *Tafsir Tematik Alquran: Kesehatan dalam Perspektif Alquran*, Cet.1, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Alquran, 2009), h. 114.

وَالْوَالِدَاتُ يُعْنِي الْمَطْلَقَاتُ اللَّاتِي لِهِنَّ أَوْلَادٌ مِنْ أَزْوَاجِهِنَّ وَقِيلَ الْمُرَادُ بِهِنَّ جَمِيعُ الْوَالِدَاتِ سِوَاءِ كُنَّ مَطْلَقَاتٍ أَوْ مَتَزَوَّجَاتٍ، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ أَنَّ اللفظ عام، وما قام على دليل التخصيص فوجب تركه على عمومته، ولأنه ظاهر اللفظ فوجب حمله عليه يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ هذا خبر بمعنى الأمر، والتقدير والوالدات يرضعن أولادهن في حكم الله الذي أوجبه، وهذا الأمر ليس أمر إيجاب، وإنما هو أمر ندب<sup>12</sup>

Artinya: Kata *al-wālidāt* pada ayat ini adalah perempuan yang telah diceraikan tetapi perempuan tersebut punya anak dari mantan suaminya. Ada juga yang berpendapat bahwa maksud *al-wālidāt* dalam ayat ini adalah semua ibu, baik berstatus isteri atau telah diceraikan. Argumen yang dibangun menurut pendapat ini adalah keumuman kata *al-wālidāt* sehingga harus dimaknai secara umum. Kata-kata *yurḍī'na aulādahunna* adalah *khavar* (berita), namun diposisikan dalam bentuk amar (perintah). Perintah dalam ayat ini hanya sebatas sunat, bukan perintah wajib.

Terjadi sedikit perbedaan antara dua kitab tafsir ini, dimana penjelasan yang terdapat dalam tafsir Tematik bersifat umum. Artian, tafsir Tematik hanya menjelaskan bahwa ayat ini tergolong dalam ayat perintah secara makna, walaupun secara redaksi bahasa tergolong dalam kategori ayat yang bersifat *khavar*. Adapun penjelasan yang terdapat dalam tafsir *Khāzin* lebih rinci dan lebih terarah. Dalam artian, tafsir *Khāzin* tidak hanya sebatas menjelaskan posisi ayat berada pada posisi perintah, tetapi tafsir *Khāzin* sudah memberi penjelasan sampai pada maksud perintah yang terdapat pada ayat. Tafsir *Khāzin* juga menjelaskan secara rinci maksud kata *al-wālidāt*.

Secara garis besar, ayat ini berisikan tentang empat permasalahan. *Pertama* adalah petunjuk Allah SWT kepada para ibu agar senantiasa menyusui anak-anaknya secara sempurna, yakni

<sup>12</sup>AL-Khāzin, *Tafsīr al-Khāzin*, Jld I, (Maktabah Syamilah), h. 239

selama dua tahun sejak kelahiran sang anak. *Kedua*, kewajiban suami memberi makan dan pakaian kepada isterinya yang sedang menyusui dengan cara yang makruf. *Ketiga*, diperbolehkan menyapih anak (sebelum dua tahun) asalkan dengan kerelaan dan permusyawaratan suami dan isteri. *Keempat*, adanya kebolehan menyusukan anak kepada perempuan lain (*al-murḍi'ah*).

Selanjutnya penjelasan Alquran terkait hukum *raḍā'ah* terdapat pada surat *al-Nisā'* ayat: 23

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

Artinya: Diharamkan atas kamu (menikahi) ibu-ibumu, anak-anakmu yang perempuan, saudara-saudaramu yang perempuan, Saudara-saudara ayahmu yang perempuan, Saudara-saudara ibumu yang perempuan, anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki, anak-anak perempuan ... dari ... saudara-saudaramu yang perempuan, ibu-ibumu yang menyusui kamu, saudara-saudara perempuanmu sesusuan, ibu-ibu isterimu (mertua), anak-anak perempuan dari isterimu (anak tiri) yang dalam pemeliharaanmu dari isterimu yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan isterimu itu (dan sudah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu (menikahnya), (dan diharamkan bagimu) isteri-isteri anak kandungmu (menantu), dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi

Ayat ini menjelaskan tentang keharaman menikahi perempuan secara keseluruhan. artinya, ayat ini tidak mengkhususkan larangan menikahi perempuan yang sudah terjalin

hubungan *maḥram* akibat penyusuan. Secara *zāhir*, Larangan pernikahan hanya pada tingkatan ibu susuan dan saudari-saudari susuan.

Ayat lain yang menjelaskan tentang hukum *raḍā'ah* terdapat pada surat *Lukmān* ayat: 14

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ  
اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ

Artinya: Dan Kami perintahkan kepada manusia (berbuat baik) kepada dua orang ibu- bapanya; ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapihnya dalam dua tahun<sup>13</sup> bersyukurlah kepada-Ku dan kepada dua orang ibu bapakmu, hanya kepada-Kulah kembalimu.

Ayat ini tidak menjelaskan secara langsung tentang hukum *raḍā'ah*, akan tetapi hukum *raḍā'ah* dipahami secara implisit pada kata-kata *fiṣāl* yang artinya penyapihan. Secara pasti dapat dipahami bahwa proses penyapihan terjadi setelah penyusuan. Tidak mungkin ada penyapihan tanpa ada proses penyusuan sebelumnya.

Selanjutnya ayat yang menjelaskan tentang *raḍā'ah* terdapat pada surat *al-Aḥqāf* ayat: 15

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِإِحْسَانٍ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ  
ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ  
نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي  
فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ

<sup>13</sup> Ibn Kathīr dalam menafsirkan ayat ini menukilkan pendapat bahwa menyusui bayi yang sudah berumur lebih dari 2 tahun tidak menyebabkan haram merupakan pendapat Ali Bin Abi Thalib, Ibn Abbas, Ibn Mas'ud, Jabir, Abu Hurairah, Ibn Umar, Ummu Salamah, Said Bin Musayyab, 'Atha', Jumhur Ulama, Imam Syāfi'i, Ahmad, Ishaq, al-Sauri, Abu Yusuf, Muhammad dan Imam Malik pada satu riwayat. lihat. Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, Jld I, (Maktabah Syāmilah), h. 633

Artinya: Dan Kami perintahkan kepada manusia supaya berbuat baik kepada dua orang ibu bapaknya, ibunya mengandungnya dengan susah payah, dan melahirkannya dengan susah payah (pula). Mengandungnya sampai menyapihnya adalah tiga puluh bulan, sehingga apabila dia telah dewasa dan umurnya sampai empat puluh tahun ia berdoa: "Ya Tuhanku, tunjukilah aku untuk mensyukuri nikmat Engkau yang telah Engkau berikan kepadaku dan kepada ibu bapakku dan supaya aku dapat berbuat amal yang saleh yang Engkau redai; berilah kebaikan kepadaku dengan (memberi kebaikan) kepada anak cucuku. Sesungguhnya aku bertaubat kepada Engkau dan sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang berserah diri".

Pada surat *Lumān*, Allah SWT menjelaskan bahwa masa penyapihan dilakukan tidak lebih dari dua tahun. Kemudian Jika disimpulkan dari penjelasan surat *al-Ahqāf* masa mengandung sampai menyapihnya itu selama 30 bulan, berarti jika dikatakan masa mengandung adalah 9 bulan maka masa menyusui adalah 21 bulan atau 2 tahun kurang 3 bulan. Al-Qurthubi menjelaskan bahwa telah terjadi *ijmā'* tentang masa penyapihan di umur 2 (dua) tahun.<sup>14</sup>

Mengenai ayat ini, al-Khāzin menjelaskan bahwa sebagai berikut:

ومدة حمله إلى أن ينفصل من الرضاع وهو الفطام ثلاثون شهرا. فأقل مدة الحمل ستة أشهر وأكثر مدة الرضاع أربعة وعشرون شهرا. قال ابن عباس: إذا حملت المرأة تسعة أشهر أرضعت إحدى وعشرين شهرا وإذا حملت ستة أشهر أرضعت أربعة وعشرين شهرا<sup>15</sup>

Artinya: Masa kehamilan dan masa menyusui adalah 30 bulan karena masa hamil paling kurang adalah 6 bulan dan masa menyusui paling lama adalah 24 bulan. Ibn Abbas

<sup>14</sup>Muhammad Bin Ahmad al-Qurthubi, *Tafsīr Qurthubi*, Jld XIV, (Maktabah Syāmilah), h. 65

<sup>15</sup>AL-Khāzin, *Tafsīr al-Khāzin*..., h. 239

berpendapat “jika masa kehamilan seorang wanita adalah 9 bulan, maka masa menyusui adalah 21 bulan dan jika masa kehamilan adalah 6 bulan, maka masa menyusui adalah 24 bulan.

Penjelasan ini hampir sama dengan penjelasan sebelumnya, walaupun dalam penjelasan al-Khāzin ada sedikit penegasan terhadap lama masa menyusui. Berdasarkan penjelasan al-Khāzin, Lama masa penyusuan seorang anak tergantung masa kehamilan. Apabila seorang anak berada dalam kandungan lebih lama, maka masa penyusuannya lebih singkat. Sedangkan apabila seorang anak berada dalam kandungan tidak sampai 9 bulan maka masa penyusuannya lebih lama.

Penting untuk dipahami bahwa semua ayat di atas membicarakan tentang *radā‘ah* yang dilakukan oleh ibu kandung si anak. Adapun hukum tentang kebolehan *radā‘ah* oleh perempuan lain (selain ibu kandung) terdapat pada surat *al-Ṭalāq* ayat: 6

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمِلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمِّرُوا بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسْتَزْعِ لَهَا أُخْرَى

Artinya: Tempatkanlah mereka (para isteri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah di talaq) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu maka berikanlah kepada mereka upahnya, dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu).

Penyusuan kepada perempuan lain dibolehkan atas dasar kesepakatan di antara ayah dan ibu si anak. Kesepakatan ini adalah hasil musyawarah untuk menyerahkan bayi mereka kepada wanita lain, dengan alasan bahwa ibu dari bayi itu benar adanya berhalangan dalam menyusui bayinya, dan patut bagi ayahnya



untuk memberikan upah kepada ibu susuan tersebut dengan baik dan layak.<sup>16</sup>

Al-Khāzin dalam tafsirnya menjelaskan sebagai berikut:

اعلم أن المعتدة الرجعية تستحق على الزوج النفقة والسكنى ما دامت في العدة ونعني بالسكنى مؤنة السكنى فإن كانت الدار التي طلقها الزوج فيها ملك الزوج يجب عليه أن يخرج منها ويترك الدار لها مدة عدتها وإن كانت بإجارة فعلى الزوج الأجرة وإن كانت عارية فرجع المعير فعليه أن يكتري لها داراً تسكنها وأما المعتدة البائنة بالخلع أو بالطلاق الثلاث أو باللعان فلها السكنى حاملاً كانت أو غير حامل عند أكثر أهل العلم وروى عن ابن عباس أنه قال لا سكنى لها إلا أن تكون حاملاً وهو قول الحسن والشعبي .  
واختلفوا في نفقتها فذهب قوم إلى أنه لا نفقة لها إلا أن تكون حاملاً ، يروى ذلك ، عن ابن عباس وهو قول الحسن والشعبي وبه قال الشافعي وأحمد ومنهم من أوجبها بكل حال يروى ذلك عن ابن مسعود وهو قول إبراهيم النخعي ، وبه قال الثوري وأصحاب الرأي وظاهر القرآن يدل على أنها لا تستحق النفقة إلا أن تكون حاملاً لقوله تعالى : { وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن }<sup>17</sup>

Artinya: Perlu diketahui bahwa wanita yang sedang ber-‘iddah<sup>18</sup> *raj’iyyah*<sup>19</sup> berhak mendapatkan nafakah dan tempat tinggal dari suami yang menceraikannya selama dalam

<sup>16</sup>Tim Kementrian Agama RI., *Alquran dan Tafsirnya*, Jld I, (Jakarta: Lembaga Percetakan Alquran Departemen Agama RI, 2009).

<sup>17</sup> AL-Khazen, *Tafsir Khazen...*, h. 119

<sup>18</sup> ‘Iddah adalah masa tunggu seorang perempuan untuk memastikan bahwa dia tidak dalam keadaan hamil dan menanggukhan pernikahan selama masa tersebut. Lihat. Abu Bakar Syaṭā. *I’ānah al-Ṭālibīn*, Jld III, (Semarang: Hikmah keluarga, tt), h. 37 dan Ibrahim al-Bājūrī, *Hāsyiah al-Bājūrī*, Jld II, (Indonesia: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, tt), h. 167

<sup>19</sup> *Raj’iyyah* adalah perempuan yang ditalak satu atau dua yang masih dalam masa ‘iddah. Lihat. Al-Ḥājah Durriyyah al-‘iṭah, *Fihq al-Ibādāt ‘Ala Madhhab al- Syāfi’ī*, Jld I, (Maktabah Syāmilah), h. 486



masa *'iddah*. Apabila wanita tersebut berada di rumah mantan suami ketika diceraikan maka mantan suami berkewajiban meninggalkan tempat tinggal tersebut dan memberikan tempat tinggal tersebut kepada mantan isterinya selama dalam masa *'iddah*. Sedangkan bila rumah yang ditempati mantan isteri adalah rumah sewa, maka biaya sewa merupakan tanggung jawab mantan suami. Apabila rumah yang ditempati mantan isteri adalah rumah yang berstatus pinjaman, maka mantan suami berkewajiban meminta izin pada pemilik rumah untuk ditempati mantan isterinya selama masa *'iddah*. Adapun wanita yang ditalak *bāin*<sup>20</sup>, baik dengan talak tiga, *khulu'*<sup>21</sup> atau dengan sebab *li'ān*<sup>22</sup>, maka wanita tersebut, baik sedang hamil atau bukan hanya berhak mendapatkan tempat tinggal/rumah dari mantan suaminya. Ini merupakan pendapat kebanyakan ahli ilmu. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa wanita yang ditalak *bāin* berhak mendapatkan tempat tinggal/rumah apabila dia dalam kondisi hamil. Pendapat ini juga merupakan pendapat Hasan dan al-Sya'bī. Para ulama berbeda pendapat terhadap nafakah wanita yang ditalak *bāin*. Menurut sekelompok kaum, wanita tersebut berhak mendapatkan nafakah dari mantan suaminya apabila ia dalam kondisi hamil. Pendapat ini merupakan pendapat yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas, Hasan, al-Sya'bī, Syāfi'ī dan Ahmad. Sedangkan sebagian ulama berpendapat bahwa wanita yang ditalak *bāin*, baik dalam kondisi hamil atau tidak hamil berhak mendapatkan nafakah dari mantan suaminya. Pendapat ini merupakan pendapat yang diriwayatkan dari Ibnu Mas'ūd. Pendapat ini juga merupakan pendapat Ibrāhīm al-Nakh'ī, al-

---

<sup>20</sup> Yang dimaksud dengan talak *bāin* adalah talak yang tidak belaku rujuk bagi suami, baik karena belum digauli atau telah lewat masa *'iddah raj'iyah* atau karena *khulu'*.

<sup>21</sup> *Khulu'* adalah talak yang bersifat ganti rugi atau talak dengan pemberian harta benda kepada suami. Lihat. Khatib Syarbaini, *Mughnī al-Muhtāj*, Jld III, (Bairut: Dār al-Fkr, tt), h. 335

<sup>22</sup> Yang dimaksud dengan *li'ān* adalah kalimat-kalimat tertentu (isi sumpah) suami yang disertai tuduhan bahwa isterinya telah melakukan penzinaan tanpa ada saksi. Lihat. Khatib Syarbaini, *Mughnī al-Muhtāj*..., h. 335

Thaurī dan *aṣḥāb al-ra'yi*<sup>23</sup>. Secara zahir ayat menunjukkan bahwa wanita yang ditalak *bāin* tidak berhak mendapatkan nafakah kecuali dia dalam kondisi hamil karena firman Allah SWT “ Jika wanita yang ditalak *bāin* adalah wanita yang sedang hamil maka berkewajiban atas mantan suaminya memberi nafakah hingga dia melahirkan”.

Selanjutnya *al-Khāzin* terkait kesukaran suami dalam biaya penyusuan menjelaskan sebagai berikut:

وَأِنْ تَعَاسَرْتُمْ أَيْ فِي حَقِّ الْوَلَدِ وَأَجْرَةَ الرِّضَاعِ فَأَبَى الزَّوْجُ أَنْ يُعْطِيَ الْمَرْأَةَ أَجْرَةَ رِضَاعِهَا وَأَبَتْ الْأُمُّ أَنْ تَرْضِعَهُ فَلَيْسَ لَهُ إِكْرَاهُهَا عَلَى إِرْضَاعِهِ بَلْ يَسْتَأْجِرُ لِلصَّبِيِّ مَرْضَعًا غَيْرَ أُمِّهِ وَذَلِكَ قَوْلُهُ: فَسْتَرْضِعْ لَهُ أُخْرَى<sup>24</sup>

Artinya: Apabila terjadi kesukaran terhadap suami dalam hal biaya penyusuan anak. Dan suami merasa berat dalam memenuhi kebutuhan si anak bila biaya penyusuan bila diserahkan kepada mantan isterinya, maka suami diperbolehkan mencari wanita lain untuk menyusui anaknya. Kebolehan ini berdasarkan firman Allah SWT “*fasaturḍi‘u lahu ukhrā*”.

Kalimat yang bersentuhan langsung dengan permasalahan pembolehan penyusuan oleh perempuan lain adalah pada kata

وَأِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسْتَرْضِعْ لَهُ أُخْرَى .

Potongan ayat ini menjadi landasan kuat terhadap seorang ayah untuk menyerahkan anaknya kepada wanita lain untuk disusui apabila ia tidak sanggup membiaya biaya penyusuan apabila anak tersebut disusui oleh ibu kandungnya. Kandungan ayat ini sesuai dengan firman Allah SWT dalam Alquran surat *al-Ṭalāq* ayat: 7

"لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا"

<sup>23</sup> *Aṣḥāb al-ra'yi* adalah ahli fiqh yang dalam meng-*istimbāt* hukum lebih mengedepankan akal dan *qiyas*. Lihat. Abd al-Karīm, *al-Madhhab Fi Ilm Uṣūl*, Jld IV, (Maktabah Syāmilah), h. 1854

<sup>24</sup> *AL-Khāzin, Tafsir Khāzin...*, h. 120

Artinya: “Allah tidak memberatkan seseorang”

Berdasarkan beberapa penjelasan ayat-ayat Alquran terkait tentang *raḍā‘ah* menunjukkan bahwa *raḍā‘ah* merupakan sebuah anjuran syar‘ī. Para ulama tafsir terkait perintah menyusui terhadap para ibu berbeda pendapat dalam hal ini. Al-Zamakhshyari,<sup>25</sup> al-Razi,<sup>26</sup> dan Alūsī<sup>27</sup> berpendapat bahwa perintah tersebut bermakna anjuran, sedangkan Ibnu ‘Arabī,<sup>28</sup> dan al-Qurṭūbī<sup>29</sup> mengatakan

---

<sup>25</sup> Abu al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhsharī, *al-Kasysyāf ‘An Ḥaqāiq Gawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*, Jld I, (al-Riyāḍ: Maktabah al-‘Abīkāl, 1418H/1998 M), h. 455

Nama lengkapnya adalah Abu al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar al-Khawārizmī al-Zamakhsharī, lahir pada 24 Rajab 467 H di Zamakhshar (sebuah perkampungan besar di kawasan al-Khawārizm) dan wafat pada tahun 53 H di Jurjaniyah Khawārizm. Ilmu yang dikuasainya adalah ilmu bahasa, *ma‘anī*, *bayan*, sastra dan tafsir. Karyanya dibidang tafsir adalah *al-Kasysyāf ‘An Ḥaqāiq Gawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*. Kitab ini bermazhab Hanafi dan berakidah pada paham Mu’tazilah dalam mentakwilkan ayat-ayat Alquran. Paham kemu’tazilahan ini diungkapkan dan diteliti oleh Ahmad al-Manayyir dalam bukunya *al-Intiṣāf* dengan mendiskusikan masalah akidah mazhab Mu’tazilah dan mengemukakan pendapat yang berlawanan dengannya. Lihat Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fī ‘Ulūm...*, h. 376

<sup>26</sup> Al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib...*, h 124-125

<sup>27</sup> Syihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-Alūsī al-Baghdādī, *Rūh al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab’a al-Maṣānī* (Beirut: al-Ḥayā’ al-‘Arabī, tt), Jld II, h. 145. Nama lengkapnya adalah Abū al-Ṣanā’ Syihab ad-Dīn, al-Sayyid Maḥmūd Affandī al-Alūsī. Lahir di dekat kampung al-Kurkh dari Bagdād pada tahun 1217 H dan wafat pada hari Jum’at bertepatan tanggal 25 Dhul al-Qa’idah 1270 H. Dikuburkan bersama keluarganya di perkuburan al-Syaikh Ma’rūf al-Kurkhī di al-Kurkh. Kitab *Tafsīr Rūh al-Ma‘ānī* merupakan ensiklopedi tafsir yang berkualitas yang berisikan pendapat-pendapat ulama terdahulu yang disertai dengan kritik bebas dan tarjih yang berstandar pada kuatnya pikiran dan bersihnya sikap. Ia begitu mengetahui tentang *ikhtilaf* berbagai mazhab, menguasai tentang *milal* dan *nihal* (beragam agama dan aliran), penganut aqidah salaf. Mazhab yang ia pegang adalah mazhab al-Syāfi’ī walaupun pada kenyataannya beliau lebih banyak bertaklid pada mazhab Hanafi. Dalam persoalan *israiliyyat*, al-Alūsī sangat keras mengkritik riwayat *israiliyyat* dan berita-berita dusta yang banyak bertaburan dalam kitab-kitab tafsir yang dianggap sahih. Dia juga mencela riwayat dusta tersebut. Lihat. Muhammad Ḥusain al-Dhababī, *al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*, Jld I (Kairo: Maktabah Wahabah, 2000), h. 250-251

<sup>28</sup> Abu Bakar Muhammad bin ‘Abdullah bin al-‘Arabī al-Mālikī, *Aḥkām Alquran*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2006), h. 263. Nama lengkapnya adalah Abu Bakar Muhammad bin ‘Abdullah bin Muhammad bin ‘Abdullah bin Ahmad al-Mu’afīrī al-Andalusī al-Isybilī Ibnu al-‘Arabī al-Mālikī. Lahir pada

bahwa menyusui anak menjadi kewajiban bagi ibu yang masih berstatus isteri dari ayah si anak. Sementara Rasyid Riḍa<sup>30</sup>

---

tanggal 22 Sya'ban 468 H/1076 M di Sevilla atau Isybilyah. Dia berasal dari Andalusia (Spanyol) dan wafat di kota Udwah dan di makamkan di desanya sendiri. Hari wafatnya bertepatan hari Ahad Rabi' al-awwal 543 H/ 1148 M pada usia 75 tahun. Kitab tafsirnya adalah *Aḥkām Alquran* yang bermazhab Maliki dan menjadi rujukan terpenting bagi tafsir fikih dikalangan pengikut Maliki. Namun demikian, ia tidak fanatik terhadap mazhabnya dan tidak kasar dalam menyanggah pendapat lawan-lawannya. Kitab tafsir ini menyebutkan pendapat para ulama dalam menafsirkan ayat dengan membatasi pada ayat-ayat hukum dan menjelaskan berbagai kemungkinan makna ayat bagi mazhab lain serta memisahkan setiap point permasalahan dalam menafsirkan ayat dengan judul tertentu. Tafsir ini juga berpegang pada bahasa dalam mengistinbatkan hukum dengan meninggalkan *isra'iliyat* dan mengkritik hadis-hadis *ḍā'if* serta memperingatkannya. Al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ*..., h 367

<sup>29</sup> Abī 'Abdullah Muhammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li Aḥkām Alquran Wa al-Mubayyan Limā Jaḍammanah Min al-Sunnah Wa al-Furqān*, Jld IV (Beirut: Muassasah al-Risālāh, 1427 H/2006 M), h. 233. Nama lengkapnya adalah Abū 'Abd Allah Muhammad bin Aḥmad bin Abī Bakr bin Farh al-Anṣārī. Lahir di Spanyol tahun 580 H/1184 M dan wafat pada malam senin 9 Syawal 671 H di Munyah. Kitab tafsirnya adalah *al-Jāmi' Li Aḥkām Alquran*, di dalam kitabnya ini ia tidak membatasi diri pada ayat-ayat hukum semata, tetapi juga menafsirkan ayat alquran secara menyeluruh, menyebutkan *asbāb al-nuzul*, mengemukakan macam-macam *qira'at* dan *i'rāb*, menjelaskan lafaz yang *gharib*, menyediakan paragraf khusus bagi kisah para mufasir dan berita-berita dari para ahli sejarah serta mengambil pendapat ulama terdahulu, khususnya penulis kitab hukum seperti Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, Ibnu 'Aṭīyah, Ibnu al-'Arabī, al-Kayā al-Harās dan Ibnu Bakr al-Jaṣṣās. Al-Qurṭubī sangat luas dalam mengkaji ayat-ayat hukum, ia mengungkapkan masalah-masalah *khilafiah*, mengengahkan setiap pendapat dan mengomentarnya serta tidak fanatik terhadap mazhabnya yaitu Maliki. Melakukan konfrontasi terhadap sejumlah golongan misalnya menyanggah kaum Mu'tazilah, Syiah, Qadariyah, dan Filosof yang melampaui batas dengan gaya bahasa yang halus didorong oleh rasa keadilan. Kadang-kadang ia juga membela orang-orang yang diserang Ibnu al-'Arabī dan mencelanya karena ungkapan-ungkapan kasar dan keras terhadap ulama kaum muslimin. Al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ*..., h 368-369

<sup>30</sup> Rasyid Riḍa, *Tafsīr al-Manār*, Jili II (t.tp: t, 1366H/1937M), h. 408. Nama lengkap Muhammad Rasyid Riḍa adalah al-Sayyid Muhammad Rasyid Riḍa bin 'Ali Riḍa bin Muhammad Syamsyuddin bin al-Sayyid Bahar al-Dīn bin al-Sayyid Munla 'Ali Khalifah al-Bagdad. A. Athaillah, *Aliran Akidah Tafsīr al-Mānār* (Banjarmasin: Balai Penelitian IAIN Antasari, 1990), h 13. Ia Lahir di Qalmun, suatu kampung sekitar 4 Km dari Tripoli, Libanon pada bulan Jumad al-Ulā 1282 H/1864 M. Dia adalah seorang bangsawan Arab yang mempunyai garis keturunan langsung dari Sayyidina Husain, putra 'Alī bin Abi Ṭālib dan Fatimah putri Rasulullah Saw. Wafat pada tanggal 23 Jumad al-Ula 1354 H/22 Agustus 1935 M. Muhammad Rasyid Riḍa wafat dengan wajah yang sangat

menyatakan bahwa perintah dalam ayat tersebut bersifat wajib bagi para ibu secara umum tanpa memilih yang masih berstatus isteri maupun telah bercerai.<sup>31</sup>

Terjadi perbedaan pandangan antara Ibn ‘Arabī dan Qurṭūbī dengan Rasyid Riḍā dalam menentukan kewajiban menyusui anak. Pendapat Rasyid Riḍā sesuai dengan *dāhir* ayat. Secara *dāhir*, ayat ini tidak mengkhususkan kewajiban penyusuan anak terhadap ibu yang masih berstatus isteri.

Dari sekian ayat Alquran yang menjelaskan tentang *raḍā’ah* dapat dipahami bahwa *raḍā’ah* merupakan sebuah anjuran, baik *raḍā’ah* itu dilakukan oleh ibu si bayi atau perempuan lain (bukan ibu kandung si bayi. Semua ayat yang telah disebutkan di atas terkait masalah *raḍā’ah* hanya bersifat umum. Artinya ayat-ayat tentang *raḍā’ah* hanya sebatas menjelaskan bahwa *raḍā’ah* adalah boleh, tanpa menjelaskan kriteria *raḍā’ah* yang dapat menyebabkan hubungan *maḥramiyyah* susuan apabila *raḍā’ah* dilakukan oleh perempuan yang bukan ibu kandung si bayi.

Dikarenakan penjelasan ayat-ayat Alquran hanya bersifat umum, maka diperlukan penjelasan hadis-hadis yang menjelaskan tentang *raḍā’ah* sehingga didapatkan suatu kesimpulan jelas tentang permasalahan *raḍā’ah*. Para ulama *uṣūl* pada bab *takḥṣīs* menjelaskan bahwa ayat Alquran boleh di-*takḥṣīs*-kan dengan hadis.<sup>32</sup> Artinya, ayat-ayat Alquran yang bersifat umum diperlukan

---

cerah disertai dengan senyuman. Lihat. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah Pengantar Ilmu al-Quran/Tafsir* (Jakarta : Bulan Bintang, 1994), h 280. *Tafsir al-Manār* merupakan kitab tafsir yang berisi pendapat para ulama terdahulu (sahabat dan tabi‘in), *uslub-uslub* bahasa Arab dan penjelasan tentang *sunnatullah* yang berlaku dalam kehidupan umat manusia. Ayat-ayat Alquran ditafsirkan dengan gaya bahasa yang menarik dan makna-makna diungkapkan redaksi yang mudah dipahami, berbagai persoalan dijelaskan secara tuntas, tuduhan dan kesalahpahaman dilontarkan terhadap Islam dibantah dengan tegas dan penyakit-penyakit masyarakat ditangani dan diobati dengan petunjuk Alquran. Al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ*..., h. 361

<sup>31</sup> Kementerian Agama RI, *Tafsir Tematik Alquran: Kesehatan dalam Perspektif Alquran* (Edisi Yang Disempurnakan), Cet. 2, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Alquran, 2012), h. 83

<sup>32</sup> Ahmad Bin Abdl al-Laṭīf al-Khaṭīb, *al-Nufahāt ‘Alā Syarḥ al-Warakāt*, (Surabaya: al-Ḥaramain, tt), h. 83

keterlibatan hadis dalam penjelasannya karena hadis merupakan sumber hukum Islam yang kedua setelah Alquran.

Hadis berperan penting dalam perumusan hukum Islam. Keterlibatan hadis dalam merumuskan hukum Islam terlihat jelas pada hadis yang diriwayatkan oleh Tirmizī tentang peristiwa pengiriman sahabat Mu'ādh Bin Jabal ke Yaman.

حَدَّثَنَا هَنَّاذُ قَالَ: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ أَبِي عَوْنٍ الشَّقْفِيِّ، عَنْ الْحَارِثِ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ رَجَالٍ مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ، فَقَالَ: كَيْفَ تَقْضِي؟، فَقَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟، قَالَ: فِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟، قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ. رواه ترمذي<sup>33</sup>

Artinya: Hannān Telah menceritakan kepada kami, ia berkata: telah menceritakan kepada kami oleh Wakī' dari Syu'bah, dari Abī 'Aun al-Thaqafī, dari al-Hārist, dari Ibn 'Amr, dari perawi-perawi hadist dari kalangan sahabat-sahabat Mu'ādh bahwa sesungguhnya Rasulullah Saw ketika mengutus Mu'ādh ke Yaman, maka Beliau bertanya bagaimana engkau memutuskan suatu hukum?, maka Mu'ādh menjawab saya akan memutuskan dengan apa yang ada dalam kitab Allah. Nabi Saw bertanya lagi, jika engkau tidak menemukan dalam kitab Allah?. Mu'ādh menjawab, dengan Sunnah Rasulullah Saw. Nabi bertanya lagi, jika engkau tidak menemukan dalam Sunnah Rasulullah Saw?. Mu'ādh menjawab, saya akan melakukan ijtihad dengan pendapat saya. Kemudian Rasul bersabda: Segala puji bagi Allah yang telah member taufiq kepada utusan Rasulullah Saw. H.R. Tirmizī

Isi hadis ini menunjukkan bahwa hadis memiliki peran dalam merumuskan hukum Islam. Hadis ini juga menunjukkan

<sup>33</sup> Imam al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*, Jld III, (Maktabah Syāmilah), h. 9



bahwa hadis berada pada peringkat kedua pada memutuskan hukum. Salah satu masalah yang tergolong dalam hukum Islam adalah *raḍā'ah*. Ada beberapa hadis yang membicarakan tentang hukum *raḍā'ah*. Diantaranya hadis Ibn Mas'ūd:

”عن ابن مسعود، قال: لا رضاع إلا ما شد العظم وأثبت اللحم ( رواه أبو داود)“<sup>34</sup>

Artinya: Dari Ibnu Mas'ūd r.a, berkata ia: Tidak ada penyusuan kecuali yang menguatkan tulang dan menumbuhkan daging (H.R. Abu Daud).

Hadis menunjukkan bahwa *raḍā'ah* tidak berakibat apa-apa kecuali *raḍā'ah* yang bisa menguatkan tulang dan menumbuhkan daging si peminum. Ketika keterangan hadis ini dijadikan sebagai penjelas terhadap ayat-ayat *raḍā'ah*, maka dapat disimpulkan bahwa maksud Alquran surat *al-Nisā'* ayat 23 yang menyatakan bahwa haram menikahi perempuan-perempuan yang telah menyusui kamu adalah penyusuan yang dapat menumbuhkan daging dan menguatkan tulang. Penyusuan yang tidak berefek menumbuhkan daging dan menguatkan tulang si bayi tidak mempengaruhi hukum apa pun antara si pemilik ASI dengan si bayi.

Hadis lain yang menjelaskan tentang *raḍā'ah* adalah hadis yang bersumber dari Ibnu 'Abbas r.a yang diriwayatkan Imam Bukhari

”عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قِيلَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَلَا تَتَزَوَّجُ ابْنَةَ حَمْزَةَ؟ قَالَ: إِنَّهَا ابْنَتُهُ أَخِي مِنَ الرِّضَاعَةِ (رواه البخار)“<sup>35</sup>

Artinya: Dari Ibnu 'Abbas r.a, sesungguhnya Nabi Muhammad Saw diminta menikahi anak perempuan Hamzah. Nabi menjawab bahwa anak perempuan Hamzah adalah anak saudar susuannya. (HR. Bukhari)

<sup>34</sup> Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, Jld II, (Maktabah Syāmilah), h. 222

<sup>35</sup> Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhari*, Jld III, (Qairo: Dār al-Hadīth, 2004), h.

Penjelasan hadis ini sama dengan penjelasan Alquran surat *al-Nisā'* ayat 23 dari dua sudut pandang. *Pertama*, sama-sama menjelaskan tentang larangan melakukan pernikahan terhadap orang-orang yang terjalin hubungan *mahramiyyah* susuan. *Kedua*, sama-sama bersifat umum, tanpa ada penjelasan yang memadai terhadap *raḍā'ah*. Artinya, Alquran surat *al-Nisā'* ayat 23 dan hadis yang bersumber dari Ibnu Abbas ini tidak membuat satu patokan khusus tentang *raḍā'ah*.

Hadis ini hanya menceritakan penolakan Nabi untuk menikahi putri Hamzah dengan alasan bahwa antara Nabi dan Hamzah telah terjalin hubungan *raḍā'ah*. Keumuman penjelasan *raḍā'ah* yang terdapat dalam hadis ini perlu di-*takhsīs* dengan hadis Ibnu Mas'ūd, sehingga *raḍā'ah* yang terdapat dalam hadis Ibnu Abbas adalah *raḍā'ah* yang dapat menumbuhkan daging dan menguatkan tulang sebagaimana yang terdapat dalam hadis Ibnu Mas'ūd.

Selanjutnya hadis yang menjelaskan tentang hukum *raḍā'ah* adalah hadis Nāfi' r.a yang diriwayatkan oleh Imam Baihaqqi.

عَنْ نَافِعٍ، أَنَّ سَالِمَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْسَلَتْ بِهِ وَهُوَ يَرْضَعُ إِلَى أُخْتِهَا أُمَّ كَلْثُومٍ فَأَرْضَعَتْهُ ثَلَاثَ رَضَعَاتٍ ثُمَّ مَرِضَتْ فَلَمْ تُرْضِعْهُ غَيْرَ ثَلَاثِ رَضَعَاتٍ فَلَمْ أَكُنْ أَدْخُلُ عَلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا مِنْ أَجْلِ أَنَّ أُمَّ كَلْثُومٍ لَمْ تُكْمِلْ لِي عَشْرَ رَضَعَاتٍ (رواه البيهقي)<sup>36</sup>

Artinya : Dari Nafi' bahwa Salim bin Abdillah mengabarkan dari Aisyah, bahwa 'Aisyah ummul mukminin mengirim Salim kepada saudara perempuannya bernama Ummu Kulsum agar menyusui Salim. Salim menerangkan bahwa Ummi Kulsum menyusuinya sebanyak tiga kali

<sup>36</sup> Imam Baihaqqī, *Sunan al-Kubrā*, Jld VII, (Maktabah Syāmilah), h. 753, dan Ibnu Hajar al-Asqalani, *Bulūgh al-Marām*, (Jakarta :Dār Ihyā' al-Kutub al-Arabiyyah, 2010), h. 239



susuan dan kemudian ia sakit, sehingga tidak lagi dapat menyusuiku kecuali tiga kali saja, dan akupun belum pernah keluar masuk rumah Aisyah secara bebas, karena Ummi Kulsum belum menyempurnakan susuan sebanyak sepuluh kali menyusui.” (H.R. Baihaqqi).

Apabila dicermati hadis Baihaqqi ini dan digabungkan dengan hadis yang bersumber dari Ibnu Mas‘ūd dengan cara kedua hadis ini dijadikan sebagai pen-*takhṣīs* terhadap Alquran surat al-*Nisā*’ ayat 23 (yang isinya menjelaskan tentang larangan menikahi ibu susuan dan saudari susuan), maka dapat disimpulkan bahwa larangan menikahi ibu susuan dan saudari susuan adalah pada susuan/*raḍā’ah* yang dapat menumbuhkan daging dan menguatkan tulang, serta jumlah susuan minimal sepuluh kali susuan/*raḍā’ah*.

Untuk lebih jelas tentang jumlah susuan/*raḍā’ah* yang dapat menimbulkan terjalin hubungan *maḥramiyyah* susuan adalah susuan yang lebih dari satu kali dan dua kali berdasarkan hadis yang diriwayatkan Imam Muslim dari Aisyah r.a. Dimana dalam hadis ini secara tegas menjelaskan bahwa sekali susuan atau dua kali susuan tidak menyebabkan hukum apa-apa (hubungan *maḥramiyyah* susuan) sebagaimana yang terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ* Muslim.

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَالْمَصَّتَانِ (أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ)<sup>37</sup>

Artinya: Dari Aisyah r.a, dia berkata bahwa Rasulullah Saw bersabda: sekali susuan atau dua kali susuan (sedot) tidak mengharamkan pernikahan” (HR. Muslim).

Hadis ini, selain menunjukan bahwa hukum *raḍā’ah* adalah boleh, juga menjelaskan bahwa *raḍā’ah* tidak berimplikasi hukum apa-apa apabila hanya terjadi satu kali atau dua kali. Walaupun hadis ini tidak menjelaskan jumlah pasti terhadap *raḍā’ah* yang mempengaruhi terjalin hubungan *maḥramiyyah* susuan, namun sudah dapat dijadikan suatu patokan bahwa susuan/*raḍā’ah* yang dapat menyebabkan *maḥramiyyah* susuan adalah *raḍā’ah* yang lebih dari dua kali.

<sup>37</sup> Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, h. 469

Hadis riwayat Imam Bukhari ini masih tergolong dalam katagori hadis yang bersifat umum karena susuan/*raḍā'ah* yang lebih dari dua kali, bisa jadi tiga kali, empat kali dan seterusnya tanpa batas. Untuk mengakhiri keumuman hadis ini, maka perlu di-*takhsīs*<sup>38</sup> dengan hadis yang diriwayatkan Imam Baihaqqi yang menjelaskan bahwa jumlah minimal susuan/*raḍā'ah* yang dapat menyebabkan *maḥramiyyah* susuan adalah sepuluh kali. Ketika hadis ini di-*takhsīs* dengan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Baihaqqi, maka maksud hadis riwayat Imam Muslim ini adalah *maḥramiyyah* susuan baru terjalin antara ibu susuan dengan anak susuan apabila susuan/*raḍā'ah* paling kurang mesti berjumlah sepuluh kali.

Selanjutnya Imam Bukhari meriwayatkan sebuah hadis yang menjelaskan apa saja yang diharamkan oleh sebab nasab, juga diharamkan oleh sebab sepersusuan.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بِنْتِ حَمْزَةَ: لَا تَحِلُّ لِي، يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ، هِيَ بِنْتُ أَخِي مِنَ الرِّضَاعَةِ (رواه البخار)<sup>39</sup>

Artinya: Dari Ibnu Abbas r.a berkata ia bahwa Nabi Saw bersabda tentang anak perempuan Hamzah yang tidak halal baginya. Apa saja yang diharamkan karena nasab, juga diharamkan karena sepersusuan. Anak perempuan Hamzah adalah anak saudara laki-lakiku sepersusuan. (HR. Bukhari).

Penjelasan hadis ini juga masih bersifat umum karena belum ada keterangan terkait jumlah susuan/*raḍā'ah* yang dapat menyebabkan *maḥramiyyah* susuan. Hadis ini hanya sebatas menjelaskan bahwa ada kesamaan hukum terkait larangan perkawinan, baik yang disebabkan oleh *nasab* maupun yang disebabkan oleh *raḍā'ah*. Artinya, apabila terdapat hubungan

<sup>38</sup> Imam Abi Ishaq Ibrahim Bin Ali Bin Yusuf al-Syairazī, *al-Luma'*, (Surabaya: al-Hidayah, tt), h. 16

<sup>39</sup> Imam Bukhari, *Ṣaḥīḥ Bukhari...*, h. 227

*maḥramiyyah* (*maḥramiyyah nasab* dan *maḥramiyyah susuan*), maka dilarang melakukan hubungan perkawinan.

Selanjutnya hadis yang menjelaskan tentang susuan/*raḍā'ah* adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Musnad* Imam Syāfi'ī.

عن عروة بن الزبير أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر سهلة ابنة سهيل أن ترضع سالما خمس رضعات فيحرم بهن<sup>40</sup>

Artinya: Dari 'Urwah bin Zubair, sesungguhnya Rasul SAW memerintah Sahlah (anak perempuan Suhail) untuk menyusui Sālim sebanyak lima kali supaya terjalin hubungan *maḥram*.

Hadis ini tergolong dalam katagori hadis pen-*takhṣīs* terhadap Alquran surat *al-Nisā'* ayat 23 dan hadis-hadis sebelumnya yang bersifat umum terkait jumlah susuan/*raḍā'ah* yang dapat menyebabkan *maḥramiyyah* susuan. Artinya, maksud Alquran surat *al-Nisā'* ayat 23 dan hadis-hadis yang bersifat umum sebelumnya adalah susuan/*raḍā'ah* yang dapat mempengaruhi terjalin hubungan *maḥramiyyah* susuan antara ibu susuan dan anak susuan adalah susuan/*raḍā'ah* yang berjumlah lima kali.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa Alquran surat *al-Nisā'* ayat 23 dan hadis-hadis yang bersifat umum telah di-*takhṣīs*-kan juga dengan hadis riwayat Imam Baihaqqi (yang menjelaskan bahwa jumlah susuan/*raḍā'ah* yang menyebabkan *maḥramiyyah* susuan adalah berjumlah sepuluh kali). Dalam *uṣūl Fiqh*, ketika terdapat dua pen-*takhṣīs* terhadap suatu kasus, maka untuk keluar dari masalah ini ditempuh dengan jalan pen-*tarjīh*<sup>41</sup>-an.

Salah satu pola pen-*tarjīh*-an sebagaimana dijelaskan oleh Imam Zakaria al-Anṣārī dalam kitabnya yang berjudul *Ghāyah al-*

<sup>40</sup> Imam Syāfi'ī, *al-Umm...*, h. 236 dan Imam Syāfi'ī, *Musnad al-Syāfi'ī*, Jld I, (Maktabah Syamilah), h. 220

<sup>41</sup> *Tarjīh* adalah upaya memilih yang terkuat dari beberapa dalil yang terlihat saling bertentangan satu dengan yang lain. Lihat. Zakaria al-Anṣārī, *Ghāyah al-Wuṣūl Li Syarh Labbi al-uṣūl*, (Semarang: Toha Putra, tt), h. 141

*wuṣūl Li Syarh Labb al-Uṣūl* adalah dengan memilih hadis yang 'ulwu *al-isnād*/sanat yang tinggi. Maksud 'ulwu *al-isnād*/sanat adalah mata rantai hadis tersebut tidak banyak/panjang.<sup>42</sup> Hadis yang sanatnya sedikit akan mengungguli hadis yang sanatnya lebih banyak.

Pada kasus *raḍā'ah* terdapat dua hadis yang menjelaskan tentang jumlah susuan/*raḍā'ah* secara jelas. *Pertama*, hadis riwayat Imam Baihaqqi yang menjelaskan jumlah susuan yang dapat menyebabkan *mahramiyyah* susuan adalah sepuluh kali. *Kedua*, hadis yang terdapat dalam *musnad* Imam Syāfi'ī yang menjelaskan bahwa jumlah susuan yang dapat menyebabkan *mahramiyyah* susuan adalah lima kali. Kedua hadis ini menjadi hadis pen-*takhṣīs* terhadap Alquran surat al-Nisā' ayat 23 dan hadis-hadis yang bersifat umum yang menjelaskan tentang *raḍā'ah*. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa bila terdapat dua dalil yang saling kontadiksi, maka harus dilakukan pen-*tarjīh*-an. Salah satu pola pen-*tarjīh*-an adalah dengan memilih hadis yang mata rantai sanatnya sedikit. Hadis yang terdapat dalam *musnad* Imam Syāfi'ī lebih sedikit sanatnya dibandingkan dengan hadis riwayat Baihaqqi.

Pada kasus *raḍā'ah*, terkait dua hadis ini, bisa disimpulkan bahwa hadis yang terdapat dalam *musnad* Imam Syāfi'ī termasuk dalam katagori hadis 'āli/'ulwu dan hadis yang diriwayatkan Imam Baihaqqi termasuk dalam katagori hadis *nāzil*.<sup>43</sup> Dikarenakan hadis dalam *musnad* Imam Syāfi'ī tergolong dalam hadis 'āli/'ulwu, maka yang menjadi pegangan atau sandaran hukum tentang *raḍā'ah* terkait jumlah susuan/*raḍā'ah* adalah hadis yang terdapat

<sup>42</sup> Zakaria al-Anṣārī, *Ghāyah al-Wuṣūl Li Syarh...*, h. 142

<sup>43</sup> Hadis *nāzil* adalah hadis yang sanatnya banyak sebagaimana yang terdapat dalam kitab al-Baiqunī:

وكل ما قلت رجاله علا...وضده ذاك الذي قد نزل

Artinya: Setiap hadis yang mata rantai perawinya/sanatnya sedikit adalah hadis 'āli...dan kebalikannya adalah hadis *nāzil*.

Lihat.Muhammad Zarqābī, *Syarh al-Manzūmah al-Musammā al-Baiqunīyyah*, (Semarang: Toha Putra, tt), h.49

dalam *musnad* Imam Syāfi‘ī yang isinya menjelaskan bahwa jumlah susuan/*raḍā‘ah* yang dapat menyebabkan *maḥramiyyah* susuan adalah lima kali susuan.

Untuk terjalin hubungan *maḥramiyyah* susuan antara ibu susuan dan anak susuan tidak semata-mata melihat pada jumlah susuan, tetapi perlu juga diperhatikan pada rukun-rukun *raḍā‘ah* supaya menjadi satu kesatuan yang sempurna dalam pembentukan *maḥramiyyah* susuan. Adapun rukun-rukun *raḍā‘ah* adalah sebagai berikut.

### 2.3. Rukun-rukun<sup>44</sup> *raḍā‘ah*

Rukun adalah asas, dasar atau sendi.<sup>45</sup> Sulaiman al-Bujairimī menjelaskan bahwa rukun *raḍā‘ah* ada tiga, yaitu: Anak susuan, air susu dan ibu susuan.<sup>46</sup> Selanjutnya al-Ramli ketika menjelaskan tentang *raḍā‘ah* juga menetapkan rukun *raḍā‘ah* ada tiga sebagaimana tertuang dalam kitabnya *Nihāyah al-Muhtāj*:

”وَأَرْكَانُهُ رَضِيعٌ وَلَبَنٌ<sup>47</sup> وَمُرْضِعٌ<sup>48</sup>“

Artinya: “Rukun *raḍā‘ah* adalah anak susuan, air susu dan ibu susuan.”

<sup>44</sup>Pengarang kitab *Qawāṭi‘ al-Adillah Fī al-Uṣūl* mendefinisikan rukun sebagai berikut:

الركن هو ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود مع كونه داخلا في الماهية

Artinya: Rukun adalah sesuatu yang dapat dipastikan bahwa sesuatu itu ada karenanya dan seandainya babagian itu tidak ada maka sesuatu itu pun tidak ada.

Lihat. Abu Muẓaffar Maṣṣūr Bin Muḥammad, *Qwāṭi‘ al-Adillah Fī al-Uṣūl*, Jld I, (Maktabah Syāmilah), h. 101

<sup>45</sup> Budiono, *Kamus Lengkap Bahasa...*, h. 425

<sup>46</sup> Sulaiman al-Bujairimi, *Hasyiyah Bujairimi...*, h. 98

<sup>47</sup> *Laban* (Air susu) yang menjadi salah satu rukun *raḍā‘ah* adalah air susu perempuan, bukan air susu lelaki. Lihat. Imam Ramli, *Nihāyah al-Muhtāj*, Jld VII, Cet. I, (Bairut: Dar al-Fikr, 2009), h. 199. Disini al-Ramli tidak menjelaskan lebih lanjut bagaimana proses air susu laki-laki ada. Kemungkinan besar air susu laki-laki ada karena proses suntikan atau meminum obat-obat tertentu.

<sup>48</sup> Imam Ramli, *Nihāyah al-Muhtāj...*, h. 199

Sulaiman al-Bujairimī dan Imam al-Ramli sepakat dalam menetapkan rukun-rukun *raḍā'ah*. Kesepakatan ini menunjukkan bahwa untuk terbentuknya *raḍā'ah* tidak boleh keluar dari tiga rukun ini. Apabila salah satu rukun ini tidak ada maka tidak bisa dikategorikan dalam *raḍā'ah*. Secara detil, penjelasan ketiga rukun *raḍā'ah* adalah sebagai berikut:

### 2.3.1. Anak susuan

Anak adalah anugerah sekaligus amanah yang diberikan Allah Swt kepada setiap orang tua. Berbagai cara dan upaya dilakukan orang tua agar anak-anaknya dapat tumbuh dan berkembang dengan baik sebagaimana mestinya. Anak susuan adalah anak yang masih menyusui dari ibu kandungnya atau anak orang lain yang disusui.<sup>49</sup> Dalam Bahasa Arab anak susuan disebut *radī'*, sedangkan ibu yang menyusui disebut *murtadi'*. Kegiatan menyusui disebut *ridā/raḍā/raḍā'ah*.<sup>50</sup>

Memasukkan anak susuan dalam salah satu rukun *raḍā'ah* berdasarkan definisi *raḍā'ah* itu sendiri. Salah satu definisi *raḍā'ah* sebagaimana telah dijelaskan di awal bab ini adalah sebagai berikut:

الرضاع المحرم وصول لبن آدمية بلغت سن حيض، ولو قطرة، أو مختلطا بغيره وإن قل جوف رضيع لم يبلغ حولين يقينا خمس مرات يقينا عرفا<sup>51</sup>

Artinya: *Radā'* yang menyebabkan haram adalah masuk air susu (air susu murni atau sudah bercampur, walaupun cuma setetes) wanita yang sudah mencapai umur haid ke dalam rongga si bayi yang secara pasti belum berumur dua tahun sebanyak lima kali secara pasti.

<sup>49</sup> Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Keempat* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008), h. 55.

<sup>50</sup> Imam Ramli, *Nihāyah al-Muhtāj*, h. 199

<sup>51</sup> Definisi ini telah disebutkan di awal bab ini. Disebutkan disini untuk kedua kalinya adalah untuk memudahkan pemahaman tentang memasukkan anak dalam bagian rukun *raḍā'ah*.

Perkembangan biologis anak sangat ditentukan oleh kadar susu yang diterimanya. Dengan demikian, susuan anak kecil pada usia dini sangat berpengaruh dalam perkembangan fisik mereka.<sup>52</sup> Ibnu Kathīr<sup>53</sup> terkait anak susuan, berpendapat bahwa penyusuan anak dua tahun ke atas tidak mempengaruhi apa-apa terhadap *maḥramiyyah* susuan. Kebanyakan ulama berpendapat bahwa anak susuan yang berpengaruh pada *maḥramiyyah* susuan adalah anak di bawah dua tahun. Apabila terjadi penyusuan terhadap anak yang berumur dua tahun ke atas tidak mengakibatkan larangan perkawinan antara orang-orang yang terlibat *raḍā'ah*.<sup>54</sup>

Penyusuan anak selama dua tahun merupakan konsep yang telah diatur dalam Alquran, sebagaimana Firman Allah Swt pada surat *al-Baqarah* ayat 233

“وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ....”

“Artinya: Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh,....”

Menurut al-Qurtubī, perintah Allah kepada ibu untuk menyusui anaknya selama dua tahun menunjukkan bahwa tidak ada

<sup>52</sup> Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum ...*, h.1470.

<sup>53</sup> Ibn Kaṣīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jld II (Kairo: Muassasah Qurṭubah, tt), h. 373. Nama lengkapnya adalah Ismā'īl Bin 'Amr al-Quraishy bin Kaṣīr al-Baṣrī al-Damasyqī 'Amād al-Dīn Abū al-Fadā'. Lahir pada tahun 705 H dan meninggal 774 H. Ia adalah seorang ahli fikih, hadis, sejarah dan tafsir. Kitab Tafsir yang dikarangnya adalah *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Kitab tafsir ini telah menjadi rujukan umat Islam dan paling terkenal di antara sekian banyak tafsir *bi al-ma'sur*. Ia menafsirkan *kalamullah* dengan hadis dan *asār*, mencantumkan *jarḥ wa ta'dīl*, *men-tarjīḥ* sebagian pendapat dan menetapkan kelemahan dan kesahihan riwayat hadis. Di dalam kitab tafsir ini juga tercantum hukum fikih yang diselingi dengan perdebatan dari berbagai mazhab dengan dalil masing-masing. Menurut Muhammad Rasyid Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* merupakan kitab tafsir yang menjelaskan makna-makna ayat dan hukum-hukumnya serta tidak memfokuskan pembahasannya pada persoalan *i'rāb* dan *Balaghah*, menolak penjelasan *isra'iliyyat*. Lihat. Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, h. 374

<sup>54</sup> Ibnu Kadhīr, *Tafsīr Ibn Kadhīr...*, h. 477



akibat hukum susuan terhadap anak setelah umur dua tahun.<sup>55</sup> Imam al-Razi dalam tafsirnya juga menjelaskan bahwa penyusuan yang terjadi di luar batas yang telah ditentukan (kurang dari dua tahun) tidak berakibat hukum apa-apa.<sup>56</sup>

Penyusuan yang berdampak pada terjalin hubungan *maḥramiyyah* susuan disyaratkan bahwa bayi yang disusui dalam kondisi hidup secara normal<sup>57</sup> dan belum berusia 2 (dua) tahun berdasarkan hitungan kalender Hijriah. Jika dia lahir bukan pada tanggal pertama, maka pada bulan ke-25 hitungan harinya harus disempurnakan menjadi 30 (tiga puluh). Jika bayi telah berumur dua tahun, maka penyusuan terhadap bayi tersebut tidak berdampak pada *maḥramiyyah* susuan. Muhammad Baqir Hujjati berpendapat bahwa usia anak susuan adalah dua tahun, namun sebagian lain menyatakan hingga bayi tumbuh gigi dan berumur kurang dari satu tahun.<sup>58</sup>

Selanjutnya Ibn Qāsim al-Ghazī menjelaskan sebagai berikut:

(وَإِذَا أَرْضَعَتِ الْمَرْأَةُ بِلَبْنِهَا وَلَدًا) سواء شرب اللبن في حياتها أو بعد موتها  
وَكَانَ مَحْلُوبًا فِي حَيَاتِهَا (صار الرضيع ولدها بشرطين أحدهما أن يكون له) أى

<sup>55</sup> Abī ‘Abd Allah Muhammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurtubī, *al-Jāmi‘ Li Ahkām al-Qur’ān wa al-Mubayyan limā Jaḍammanahu Min al-Sunnah Wa al-Furqān*, Jld IV (Beirut: Muassasah al-Risālāh, 1427 H/2006 M), h. 116, Muhammad Ali aṣ-Ṣābūnī, *Rawāi‘ al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Ahkām min al-Qur’ān*, Jld II, Cet. 3, (Muassasah Manāhil al-‘Urfān, 1400 H/1980 M), h. 346.

<sup>56</sup> Imam al-Razi, *Tafsīr al-Kabīr/Mafātīḥ al-Ghaib*, Jld V-VI, cet. 3, (Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009), h. 101. Penyusuan yang berimplikasi hukum *raḍā’* yang mengharamkan perkawinan adalah penyusuan bayi yang belum mencapai umur dua tahun merupakan pendapat Imam Syāfi‘ī, Ali Bin Abi Thalib, Ibn mas’ud, Ibn ‘Abbas, Ibn ‘Umar, ‘Alqamah, Sya’bī dan Zuhri, sedangkan Abu Hanifah berpendapat bahwa masa penyusuan adalah tiga puluh bulan. Lihat. Imam al-Razi, *Tafsīr al-Kabīr...*, h. 101

<sup>57</sup> Maksud Hidup normal disini adalah bayi tersebut bukan dalam kondisi sakit di ambang kematian.

<sup>58</sup> Muhammad Baqir Hujjati, *Pendidikan Anak dalam Kandungan*, (Jakarta Selatan : Cahaya, 2008), h. 156.



## الرضيع (دون الحولين) بالأهله و الشرط الثاني أن ترضعه أى المرضة خمس رضعات<sup>59</sup>

Artinya: Apabila seorang perempuan menyusui seorang anak, maka anak tersebut menjadi anaknya, baik susu tersebut diminum ketika si perempuan masih hidup atau diminum sesudah perempuan tersebut meninggal dengan ketentuan air susu tersebut diperah ketika si perempuan masih hidup. Anak tersebut jadi anak susuan dengan dua syarat. *Pertama*, anak tersebut belum berusia dua tahun. *Kedua*, lima kali susuan anak.

Bila merujuk pada Alquran, maka akan ditemukan penjelasan yang begitu jelas tentang *radā'ah* pada surat *al-Baqarah* ayat: 233.

“وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ...”

Artinya: “para ibu-ibu hendaklah menyusui anaknya sampai dua tahun bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan....”

Pada ayat ini, Allah SWT menjelaskan bahwa kesempurnaan penyusuan berada pada usia dua tahun. Namun demikian, masa penyusuan selama dua tahun bukanlah sebuah ketentuan yang mengikat. Artinya, penyusuan tidak mesti dua tahun. Penyusuan tidak mesti dua tahun dipahami dari kata-kata *li man arāda an yutimma al-radā'ah*. Kata *yutimma* mempunyai arti menyempurnakan. Kesempurnaan bukanlah sesuatu yang mesti ada, tapi kesempurnaan merupakan pelengkap terhadap sesuatu.

Imam al-Razi ketika menafsirkan ayat ini menukilkan pendapat Imam Syāfi'ī tentang maksud ayat ini sebagai berikut:

أنه ليس المقصود من قوله : { لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرضاعة } هو التمام بحسب حاجة الصبي إلى ذلك ، إذ من المعلوم أن الصبي كما يستغني عن اللبن عند تمام الحولين ، فقد يحتاج إليه بعد الحولين لضعف في تركيبه لأن

<sup>59</sup> Ibn Qāsim al-Ghāzī, *Qaul al-Mukhtār Fi Syarh Ghāyah al-Ikhtisār*, Jld II, (Indonesia: Dār al-Ihyā'al-Kutub al-'Arabiyyah, tt), h. 182-183

الأطفال يتفاوتون في ذلك ، وإذا لم يجز أن يكون المراد بالتمام هذا المعنى ، وجب أن يكون المراد هو الحكم المخصوص المتعلق بالرضاع ، وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على أن حكم الرضاع لا يثبت إلا عند حصول الإرضاع في هذه المدة<sup>60</sup> .

Artinya: Sesungguhnya firman Allah “*li man arāda an yutimma al-radā’ah*” tidak dimaksudkan bahwa anak yang berusia dua tahun tidak lagi membutuhkan ASI karena terkadang ada anak walaupun sudah berusia dua tahun ke atas tetap membutuhkan kepada ASI karena ada anak usia dua tahun ke atas fisiknya masih lemah. Apabila ayat ini tidak dapat dimaksudkan seperti demikian, maka dapat dipastikan bahwa maksud ayat ini adalah hukum yang berkaitan dengan *radā’ah* yang terjadi pada anak yang berusia dua tahun ke bawah. Berdasarkan ini, maka ayat ini menunjukkan bahwa *maḥramiyyah* susuan tidak terjadi kecuali penyusuan yang terjadi pada anak yang belum berusia dua tahun.

Penjelasan ini menunjukkan bahwa maksud kesempurnaan penyusuan bukanlah dari sisi kebutuhan anak terhadap air susu, tetapi yang dimaksudkan di sini adalah kesempurnaan yang berkaitan dengan hukum *radā’*. Di sisi lain, penetapan waktu dua tahun itu adalah untuk menjadi acuan/pegangan bila terjadi perbedaan pendapat, misalnya ibu atau bapak ingin memperpanjang masa penyusuan.<sup>61</sup>

وَاتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الرِّضَاعَ يُحَرِّمُ فِي الْحَوْلَيْنِ. وَاخْتَلَفُوا فِي رِضَاعِ الْكَبِيرِ فَقَالَ مَالِكٌ، وَأَبُو حَنِيفَةَ، وَالشَّافِعِيُّ وَكَافَّةُ الْفُقَهَاءِ: لَا يُحَرِّمُ رِضَاعُ الْكَبِيرِ. وَذَهَبَ دَاوُدُ وَأَهْلُ الطَّاهِرِ إِلَى أَنَّهُ يُحَرِّمُ، وَهُوَ مَذْهَبُ عَائِشَةَ<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Imam al-Razi, *Tafsīr al-Kabīr*..., h. 101

<sup>61</sup> Muhammad Bin Jarir Bin Yazid Bin Kathir al-Ṭabarri, *Tafsīr al-Ṭabarri*, Jld V, (Maktabah Syāmilah), h. 31

<sup>62</sup> Ibnu Rusyd, *Bidayah al- Mujaḥid Wa al-Nihayah Muqtasid*, Jld III (Maktabah Syāmilah), h. 60

Artinya: Kemudian para ulama sepakat bahwa penyusuan yang mengakibatkan *maḥramiyyah* susuan adalah penyusuan yang terjadi pada anak yang belum berusia dua tahun, namun mereka berselisih pendapat tentang penyusuan anak yang besar. Imam Malik, Abu Hanifah, Syāfi'ī, dan ulama lain berpendapat bahwa penyusuan anak yang besar tidak menyebabkan *maḥramiyyah* susuan. Adapun Daud Zahiri dan para fuqaha *Zahiriyyah* berpendapat bahwa penyusuan anak yang sudah besar dapat menyebabkan *maḥramiyyah* susuan. Pendapat ini pada dasarnya adalah pendapat Aisyah r.a.

Selanjutnya Ibnu Rusyd menjelaskan bahwa para ulama yang menyatakan penyusuan terhadap anak yang sudah besar dapat menyebabkan *maḥramiyyah* susuan karena berpijak pada hadis yang menceritakan tentang penyusuan Salim.<sup>63</sup> Mengenai hadis tentang penyusuan Salim, sebagian ulama berpendapat bahwa kejadian penyusuan Salim merupakan kisah nyata dan seluruh isteri Nabi SAW selain Aisyah menganggap kejadian itu merupakan suatu kemudahan (*rukhsah*) bagi Salim..<sup>64</sup>

Dari penjelasan yang telah diuraikan di atas berdasarkan pendapat-pendapat yang telah dijelaskan oleh para ulama fiqh terkait anak susuan dapat disimpulkan bahwa terjadi perbedaan pendapat dalam penetapan usia anak susuan. Sebagian berpendapat bahwa usia anak susuan harus di bawah dua tahun. Sebagian yang lain berpendapat bahwa tidak ada suatu batasan khusus terhadap usia anak susuan. Perbedaan ini disebabkan pada pemahaman dalil, dimana sebagian ulama tidak menerima hadis yang menceritakan tentang penyusuan Salim karena dalam pemahaman mereka hadis tersebut telah dibatalkan atau hadis tersebut merupakan hadis yang telah di-*rukhsah*-kan.

---

<sup>63</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam *Musnad*-nya:

“عَنْ عَائِشَةَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضِعِيهِ خَمْسَ رَضَعَاتٍ. (رواه أحمد)”

Artinya: “Dari Aisyah: Rasulullah SAW bersabda: Susuilah dia (Salim) sebanyak lima kali. (H.R. Ahmad)”

Lihat. Imam Ahmad, *Musnad Ahmad*, Jld XLII, (Maktabah Syāmilah), h. 435

<sup>64</sup> Ibnu Rusyd, *Bidayah al- Mujtahid ...*, h. 61

### 2.3.2. Wanita yang menyusui/ Ibu susuan

Prose penyusuan merupakan kodrat Ilahi yang telah diatur dalam kehidupan manusia untuk mencapai kehidupan yang sempurna. Penyusuan oleh ibu merupakan salah satu yang sangat dianjurkan dalam Islam karena penjelasannya langsung terdapat dalam Alquran, baik ibu yang masih menjadi seorang istri maupun yang sudah diceraikan.

Terkait kasus penyusuan ibu terhadap anaknya, Al-Razi menjelaskan bahwa seorang ibu tidak berkewajiban menyusui anaknya. Anjuran menyusui anak terhadap ibu karena air susu ibu lebih baik bagi bayi dan kasih sayang ibu terhadap anaknya sangat dalam. Dalam artian, ibu tidak boleh dipaksa untuk menyusui anaknya. Namun demikian, pada kondisi tertentu ibu berkewajiban menyusui anaknya. Kewajiban itu terjadi apabila:

- a. Si anak tidak mau menyusu kecuali kepada ibu kandungnya
- b. Tidak ditemukan ibu lain yang bisa menyusui anak tersebut.<sup>65</sup>

Penyusuan menjadi hak<sup>66</sup> dan tuntutan bagi ibu,<sup>67</sup> akan tetapi penyusuan bisa juga dilakukan oleh wanita lain selain ibu si bayi seperti yang dijelaskan dalam Alquran pada *al-Ṭalāq* ayat: 6

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَاسْتَزْعِفْ لَهُ أُخْرَى

Artinya: Tempatkanlah mereka (para isteri) dimana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (isteri-

<sup>65</sup> Al-Razi, *Mafātih...*, h. 100-101

<sup>66</sup>Yang dimaksud dengan hak disini adalah seorang ibu berhak mendapatkan upah dari suaminya apabila ia tidak mau menyusui kecuali dengan diberi upah.

<sup>67</sup>Maksud tuntutan disini adalah suatu kewajiban terhadap ibu menyusui anaknya apabila si anak tidak mau menyusu pada wanita lain.

istri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya sampai mereka melahirkan kandungannya, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu, maka berikanlah imbalannya kepada mereka; dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik, dan jika kamu menemui kesulitan, maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya.

Ayat ini bukanlah ayat khusus yang menjelaskan tentang kebolehan menyusui anak pada wanita lain (bukan ibu kandung si anak), tetapi ayat ini menjelaskan secara umum kewajiban seorang suami terhadap isterinya. Tentang Boleh menyusui anak pada wanita lain terdapat pada kalimat “وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَتَرْضِعْ لَهُ أُخْرَى” yang artinya: jika kamu menemui kesulitan maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya.

Para ulama telah menetapkan beberapa syarat terhadap perempuan yang menyusui sehingga terjalin hubungan *mahramiyyah* susuan. Ada tiga syarat yang harus terpenuhi pada perempuan yang menyusui, yaitu:

1. Sudah mencapai umur haid (9 tahun hijriah)

Usia perempuan yang memungkinkan terjadi haid adalah 9 tahun hijriah, walaupun tidak mesti 9 genap, dalam artian dibolehkan kurang sedikit dari 9 tahun. Kurang sedikit yang dimaksudkan disini adalah kurang dari satu bulan.<sup>68</sup>

2. Masih hidup ketika air susu keluar<sup>69</sup>

Ibnu Qāsim al-Ghazī terkait syarat ini menjelaskan bahwa ibu susuan mesti dalam kondisi hidup ketika air susunya diperah, walaupun air susu tersebut diminum setelah si ibu susuan meninggal.<sup>70</sup>

<sup>68</sup>Imam al-Ramli, *Nihāyah al-Muhtāj*..., h. 201

<sup>69</sup> Imam al-Ramli, *Nihāyah al-Muhtāj*..., h. 200., Abu Bakar Syaṭā, *I'anāh al-Ṭālībīn*..., h. 286 dan Ibrahim al-Bājūrī, *Hasyiah al-Bājūrī*..., h. 182

<sup>70</sup> Ibnu Qāsim al-Ghazī, *Syarh Matan Taqrīb*, Jld II, (Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah), h. 182

### 3. Wanita murni (pasti kewanitaannya)<sup>71</sup>

Sulaiman al-Bujairimi terkait syarat “perempuan yang sudah mencapai usia haid” menjelaskan bahwa walaupun perempuan tersebut masih gadis (perawan).<sup>72</sup> Penjelasan Sulaiman al-Bujairimi masih dalam katagori umum dari sisi “apakah si gadis tersebut sudah bersuami atau belum. Abu Bakar Syaṭā dalam kitabnya *I’ānah al-Ṭālibīn* menjelaskan bahwa perempuan yang menyusui itu boleh gadis yang belum bersuami dan boleh perempuan yang sudah bersuami.<sup>73</sup> Ibn Qāsim al-Ghazī, Ibrahim al-Bājūrī dan Abu Bakar Syaṭā menjelaskan bahwa alasan disyaratkan ibu susuan harus mencapai umur paling minimal 9 tahun (minimal umur wanita berhaid) karena seorang wanita pada usia ini memungkinkan untuk melahirkan. Air susu adalah salah satu akibat dari melahirkan (melahirkan merupakan *aṣal*, sedangkan air susu adalah *furu’*).<sup>74</sup> Alasan ini merupakan alasan secara kebiasaan. Artinya, seorang wanita secara kebiasaan memiliki air susu setelah melahirkan. Walaupun ada kemungkinan air susu keluar tanpa melahirkan seperti dengan meminum obat atau dengan cara suntikan.

Selanjutnya Ibn Hajar menjelaskan bahwa air susu yang diminum oleh si bayi mesti air susu wanita yang masih hidup ketika air susu tersebut diperah, walaupun ketika masuk dalam

---

<sup>71</sup> Seorang banci (*khunsta*) yang musykil, menurut *al madhhab* ditinggalkan dulu sampai jelas statusnya. Jika jelas kewanitaannya maka haram dan jika tidak jelas maka tidak haram. Jika ia meninggal dalam keadaan belum jelas status kewanitaannya maka tidak haram bagi yang menyusui kepadanya menikahi ibu si *khunsta* tersebut maupun sesamanya sebagaimana yang diriwayatkan dari Imam Adhira’ī, karena susu itu pengaruh dari kelahiran sedangkan melahirkan itu tidak logis terjadi pada seorang laki-laki atau khunsa. Lihat. Abu Bakar Syaṭā, *I’anāh...*, h. 286, Ibrahim al-Bājūrī, *Hāsyiah bājūrī...*, h. 182 dan Muhammad Azzam Abdul Aziz, dkk, *Fiqh Munakahat*, Cet. 2, (Jakarta : Amzah, 2011), h.152

<sup>72</sup> Sulaiman al-Bujairimi, *Hasyiah...*, h. 98

<sup>73</sup> Abu Bakar Syaṭā, *I’anāh...*, h. 286

<sup>74</sup> Ibrahim al-Bājūrī, *Hāsyiah bājūrī...*, h. 182. dan lihat. Abu Bakar Syaṭā, *I’anāh...*, h. 286

perut si anak kondisi ibu susuan telah mati.<sup>75</sup> Selanjutnya Imam al-Ramli dalam karyanya *Nihāyah* menjelaskan bahwa “kondisi hidup” yang dimaksudkan disini adalah hidup normal bukan hidup di ambang kematian.<sup>76</sup> Penetapan syarat ini berbeda dengan pendapat imam Abu Hanifah, Malik dan Ahmad Bin Hambal. Adapun Abu Hanifah, Malik dan Ahmad Bin Hambal terkait susu perahan berpendapat bahwa ibu susuan mesti dalam keadaan hidup saat diperah dan diminum<sup>77</sup>

Ada dua alasan yang dikemukakan ulama *Syāfi’iyyah* terkait syarat ibu susuan mesti dalam keadaan hidup ketika susunya diperah. *Pertama*, karena susu yang diperah dari perempuan yang sudah meninggal merupakan susu yang keluar dari bangkai yang sudah terbebas dari hukum<sup>78</sup> apa pun.<sup>79</sup> *Kedua*, susu yang keluar dari bangkai tidak dapat dikategorikan dalam kelompok makan.<sup>80</sup>

Selanjutnya Khatib Syarbaini terkait syarat ini menjelaskan sebagai berikut:

الرجل فلا يثبت بلبنه على الصحيح؛ لأنه ليس معدا للتغذية فلم يتعلق به التحريم كغيره من المائعات، لكن يكره ولفرعه نكاح من ارتضعت منه كما نص عليه في الأم والبويطي<sup>81</sup>

Artinya: Air susu laki-laki tidak menyebabkan *maḥramiyyah* karena air susu laki-laki tidak termasuk dalam katagori makan pokok bayi. Air susu laki-laki sama dengan cairan-cairan lain. Artinya segala cairan tubuh yang bukan ASI tidak menyebabkan *maḥramiyyah*.

<sup>75</sup> Ibn Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtāj...*, h. 328

<sup>76</sup> Imam Ramli, *Nihāyah al-Muhtāj...*, h. 200

<sup>77</sup> Ibn Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtāj...*, h. 328

<sup>78</sup> Terbebas dari hukum yang dimaksudkan di sini adalah hukum yang terkait tentang *raḍā’ah*.

<sup>79</sup> Ibn Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtāj...*, h. 328

<sup>80</sup> Ali Syibran Malasi, *Hāsyiah al-Malasi*, Jld VII, Cet. 1, (Bairut: Dar al-Fikr, 2009), h. 200

<sup>81</sup> Khatib Syarbaini, *Mughnī al-Muhtāj...*, h. 528



Dari Ketentuan-ketentuan yang ditetapkan di atas terhadap ibu susuan dapat disimpulkan sebagai berikut:

- a. Air susu lelaki tidak menyebabkan *maḥramiyyah* susuan
- b. Air susu khunsa tidak menyebabkan *maḥramiyyah* susuan
- c. Air susu hewan tidak menyebabkan terjalin hubungan *maḥramiyyah* susuan
- d. Air susu mayit tidak menyebabkan *maḥramiyyah* susuan
- e. Air susu perempuan yang belum sampai 9 tahun tidak menyebabkan *maḥramiyyah* susuan.

Laki-laki pemilik air susu yakni suami wanita yang menyusui anak susuan, menurut al-Qurṭubī secara otomatis menjadi ayah bagi anak susuan sehingga menimbulkan keharaman antara ayah dan anak susuan sebagaimana keharaman yang diakibatkan antara ayah dan anak kandungnya. Begitu juga ibu suami dari ibu susuan menjadi nenek bagi yang menyusui.<sup>82</sup>

Secara garis besar, apa yang diharamkan karena susuan sama dengan apa yang diharamkan karena nasab. Dalam artian, seorang perempuan yang menyusui anak sama kedudukannya dengan ibu kandung si anak. Pengharaman ini sebagaimana dijelaskan oleh Allah pada surat *al-Nisā'* - ayat: 23 dibawah ini

...وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ...

Artinya: ...ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan...

Penjelasan ayat terkait keharaman menikahi perempuan yang disebabkan susuan hanya sebatas ibu susuan dan saudari-saudari sepersusuan. Penjelasan mengenai larangan menikahi perempuan-perempuan selain ibu susuan dan saudari-saudari susuan dijelaskan dalam hadis. Para ulama dalam menjelaskan tentang larangan menikahi terhadap perempuan-perempuan yang terjalin hubungan *radā'ah* menukilkan hadis yang diriwayatkan Imam al-Bukhari di bawah ini:

---

<sup>82</sup> Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li ahkām...*, h. 232



حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ أَبِرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بِنْتِ حَمْزَةَ لَا تَحِلُّ لِي يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ هِيَ بِنْتُ أَخِي مِنَ الرِّضَاعَةِ (رواه البخارى)<sup>83</sup>

Artinya: Kami telah menerima hadis dari Muslim bin Ibrahim dan dia menerima dari Hammam dari Qatadah dari Jabir bin Zaid dari Ibn ‘Abbas. Ia berkata: Nabi SAW bersabda mengenai anak perempuan Hamzah, tidak halal bagiku karena apa saja yang diharamkan sebab nasab berlaku pada *raḍā’*. Anak perempuan Hamzah adalah keponakan ku karena ayahnya adalah saudaraku sepersusuan. (H.R. Imam al-Bukhari)

Hadis ini menunjukkan bahwa antara *raḍā’* dan *nasab* mempunyai hubungan yang sangat erat sehingga apa saja yang diharamkan sebab *nasab* berlaku pada *raḍā’*. Imam Bukhari dalam kitab *Ṣaḥīh*-nya, juga meriwayatkan hadis lain yang sejalan dengan hadis di atas.

عن عائشة: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الرِّضَاعَةَ تُحَرِّمُ مَا يَحْرُمُ مِنَ الْوِلَادَةِ (رواه البخارى)<sup>84</sup>

Artinya: Dari Aisyah: Rasulullah SAW bersabda, sesungguhnya *raḍā’ah* mengharamkan apa yang diharamkan *wilādah*. (H.R. Bukhari)

Kedua hadis di atas menjadis dasar yang paling kuat terhadap larangan menikahi perempuan-perempuan yang ada hubungan *raḍā’ah*. Fuqaha sepakat bahwa, secara garis besar hal-hal yang diharamkan dalam hubungan akibat susuan adalah sama dengan hal-hal yang diharamkan oleh hubungan nasab. Namun demikian, pengharam ini hanya berlaku pada kasus pernikahan/perkawinan. Artinya, hubungan akibat susuan tidak

<sup>83</sup> Al-Bukhari, *Ṣaḥīh Bukhari*..., h. 227

<sup>84</sup> Al-Bukhari, *Ṣaḥīh Bukhari*..., h. 227

berlaku pada kasus saling mewarisi, kewajiban saling menafakahi, penolakan kesaksian, mardeka dengan kepemilikan dan kasus *jināyah* sebab ibu susuan bukanlah ibu nasab yang melahirkan si anak.<sup>85</sup> Unsur yang ketiga yang menyebabkan terjalin hubungan *mahramiyyah* susuan adalah air susu ibu

### 2.3.3. Air susu ibu

Dalam Bahasa Arab, air susu disebut dengan kata *laban*. Akar kata *laban* adalah *labana-yalbanu-labanan*.<sup>86</sup> Secara bahasa *laban* adalah air susu secara umum, artinya *laban* bisa dimaksudkan air susu manusia dan juga bisa dimaksudkan air susu hewan. Air susu manusia diidentikkan dengan ASI. ASI adalah singkatan dari Air Susu Ibu.<sup>87</sup> Menurut istilah, ASI adalah suatu emulsi<sup>88</sup> lemak dalam larutan protein,<sup>89</sup> laktosa<sup>90</sup>, dan garam-garam anorganik<sup>91</sup> yang sekresi<sup>92</sup> oleh kelenjar<sup>93</sup> *mamae*<sup>94</sup> ibu, yang berguna sebagai makanan bagi bayi.<sup>95</sup>

Salah satu rukun *raḍā' muḥarrim* adalah air susu. Abu Hanifah dan Ibnu Qasim terkait air susu yang berimplikasi

---

<sup>85</sup> Khatib syarbaini, *Muqṇī al-Muhtāj*, h. 528 dan Syihabuddin Abi al-Abbas Ahmad, *'Umdah al-Sālik Wa 'Umdah al-Nasik*, (Jakarta: Al-Haramain, 2004), h. 62

<sup>86</sup> Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, Cet. VIII, (Jakarta: Hida Karya Agung), h. 390

<sup>87</sup> Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), h. 588

<sup>88</sup> Emulasi adalah campuran dari dua cairan.

<sup>89</sup> Protein adalah zat gizi yang diperlukan untuk pertumbuhan tubuh manusia dan memiliki banyak manfaat bagi tubuh.

<sup>90</sup> Laktosa adalah gula yang ada dalam susu. Lihat. Budiono, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia*, (Surabaya: Karya Agung, 2005), h. 304

<sup>91</sup> Anorganik adalah senyawa yang meliputi air, gas, logam, asam dan mineral.

<sup>92</sup> Sekresi adalah proses pengeluaran hasil kelenjar atau sel secara aktif. Lihat. Budiono, *Kamus Lengkap Bahasa...*, h. 451

<sup>93</sup> Kelenjar adalah bagian tubuh yang gunanya untuk mengeluarkan sesuatu zat. Lihat. Budiona, *Kamus Lengkap Bahasa...*, h. 252

<sup>94</sup> Mamae adalah makhluk hidup yang mempunyai kelenjar susu

<sup>95</sup> Muhammad Arifin Siregar, *Pemberian ASI Eksklusif dan Faktor-Faktor yang Mempengaruhinya*, (Universitas Sumatera Utara: Fakultas Kesehatan Masyarakat, Bagian Gizi Kesehatan Masyarakat 2004), h. 3

*maḥramiyyah* susuan, berpendapat bahwa air susu yang masuk ke dalam perut si anak adalah air susu murni. Artinya, apabila air susu tersebut bercampur dengan air atau lainnya kemudian diminum oleh bayi, maka hal tersebut tidak dikategorikan *raḍā'ah* yang dapat menimbulkan hubungan *maḥramiyyah* susuan.<sup>96</sup>

Abu Hanifah juga memberikan kriteria tentang kemurnian ASI, yaitu ASI masih berupa cairan (tidak berubah bentuk). Menurutny jika ASI tersebut telah berubah bentuk seperti keju atau bubuk maka tidak bisa disebut dengan *raḍā'ah*, namun hal tersebut disebut *iṭ'ām* dan tidak dapat menimbulkan *maḥramiyyah* susuan.<sup>97</sup>

Abu Hanifah dalam permasalahan *maḥramiyyah* sangat hati-hati dalam meng-istimbāt hukum. Artinya, Abu Hanifah dalam menggali hukum tetang *raḍā'ah muharrimah* lebih mengedepankan pola *iḥtiyāt*<sup>98</sup>

Menurut Ibnu Hazm, sifat penyusuan yang dapat menimbulkan hubungan *maḥramiyyah* susuan adalah ketika bayi tersebut menyusu langsung kepada ibu susuannya.<sup>99</sup> Selanjutnya Al-Mawaridi dalam kitabnya yang berjudul *al-Hāwī al-Kabīr* menukilkan pendapat Abu Hanifah sebagai berikut:

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ : إِنْ اخْتَلَطَ بِمَائِعِ نَشْرِ الْحُرْمَةِ إِنْ كَانَ غَالِبًا ، وَلَمْ يَنْشُرِ الْحُرْمَةُ إِنْ كَانَ مَغْلُوبًا ، وَإِنْ اخْتَلَطَ بِجَامِدٍ لَمْ يَنْشُرِ الْحُرْمَةَ سَوَاءً كَانَ غَالِبًا أَوْ مَغْلُوبًا<sup>100</sup>.

Artinya: Dan berkata Abu Hanifah: jika air susu bercampur dengan cairan yang lain dan air susu lebih banyak dari cairan lain, maka akan mengakibatkan haram. Namun, apabila

<sup>96</sup> Ibnu Rusyd, *Bidayāh al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, Jld II, (Maktabah Syāmilah), h. 35

<sup>97</sup> Abd al-Rahmān al-Jazirī, *al-Fiqh 'Ala al-Madhāhib al-Arba'ah*, (Beirut: Dār al-Kitab al-'Ilmiyah, tt), h. 1995.

<sup>98</sup> *iḥtiyāt* adalah Memilih yang lebih meyakinkan/sikap kehati-hatian

<sup>99</sup> Sa'id Ibn Hazm, *al-Muḥallā Bi al-Āṣār* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), h. 185

<sup>100</sup> Al-Mawāridī, *al-Hawī al-Kabīr*, Jld XI, (Maktabah Syāmilah), h. 846

cairan lain lebih banyak dari air susu, maka tidak mengakibatkan haram. Sedangkan apabila air susu bercampur dengan benda beku, maka tidak mengakibatkan haram (baik air susu lebih banyak atau tidak).

Penjelasan Abu Hanifah menunjukkan bahwa apabila air susu bercampur dengan benda cair maka akan berakibat terjalin hubungan *maḥramiyyah* susuan dengan catatan air susu lebih banyak ketimbang benda cair, sedangkan bila bercampur dengan benda padat maka tidak berefek terjalin hubungan *maḥramiyyah* susuan. Pernyataan Abu Hanifah ini tidak bertentangan dengan apa yang terdapat dalam kitab *al-Fiqh 'Ala al-Madhāhib al-Arba'ah*, tetapi pernyataan ini bersifat sebagai pelengkap terhadap apa yang terdapat dalam kitab *al-Fiqh 'Ala al-Madhāhib al-Arba'ah*. Artinya, apabila air susu sudah berubah dalam bentuk roti atau keju tidak berakibat terjalin hubungan *maḥramiyyah* susuan karena air susu tersebut sudah berubah bentuk dan bercampur.

Abu Yusuf dan Muhammad yang keduanya merupakan Murid senior Abu Hanifah berpendapat bahwa apabila air susu bercampur dengan sesuatu, baik benda padat atau cair maka *maḥramiyyah* susuan akan terjalin apabila air susu lebih banyak.<sup>101</sup>

Selanjutnya al-Mawāridī dalam kitabnya menukilkan pernyataan al-Muzanni (dari kalangan *Syāfi'iyyah*) menyatakan bahwa dalam *madhhab Syāfi'i* juga terdapat pendapat yang sama dengan pendapat Abu Yusuf dan Muhammad dengan alasan bahwa apabila susu dicampur dengan cairan lain yang lebih banyak maka susu akan hilang rasa dan nama. Air susu yang hilang rasa dan nama tidak dikatakan lagi air susu. Sebagai bukti bahwa air susu yang bercampur dengan cairan lain yang lebih banyak sudah hilang nama dan rasa adalah apabila seseorang bersumpah tidak lagi meminum susu, lalu ia meminum air susu yang sudah bercampur dengan cairan lain yang lebih banyak, maka orang tersebut tidak termasuk orang yang melanggar sumpah.<sup>102</sup>

<sup>101</sup> Al-Mawāridī, *al-Hawī al-Kabīr*..., h. 846

<sup>102</sup> Al-Mawāridī, *al-Hawī al-Kabīr*..., h. 846

Ulama *Syāfi'īyyah* yang lain seperti Imam al-Ramli, Ibn Hajar al-Haitami, Sulaiman al-Bujairimi, Khatib Syarbaini, Abu Bakar Syaṭā menjelaskan bahwa air susu yang sudah menjadi keju (sudah menjadi makanan, bukan dalam bentuk minuman) apabila dimakan oleh si bayi tetap berakibat kepada *maḥramiyyah* susuan karena tercapai maksud *taghaddī*<sup>103</sup> dengan demikian.<sup>104</sup>

Selanjutnya Imam al-Ramli menjelaskan sebagai berikut:

(وَلَوْ) (خُلِطَ) اللَّبَنُ (بِمَائِعٍ) أَوْ جَامِدٍ (حَرَّمَ إِنْ غَلَبَ) بِمَتْحِ أَوَّلِهِ الْمَائِعِ بِأَنْ ظَهَرَ لَوْنُهُ أَوْ طَعْمُهُ أَوْ رِيحُهُ وَإِنْ شَرِبَ الْبَعْضُ لِأَنَّهُ الْمُؤَثَّرُ حِينَئِذٍ (فَإِنْ غَلَبَ) بِضَمِّ أَوَّلِهِ بِأَنْ زَالَ طَعْمُهُ وَلَوْنُهُ وَرِيحُهُ حَسًّا وَتَقْدِيرًا بِالْأَشَدِّ، وَالْحَالُ أَنَّهُ يَأْتِي مِنْهُ خَمْسُ دَفْعَاتٍ<sup>105</sup>

Artinya: Apabila air susu bercampur dengan cairan lain atau bercampur dengan benda padat maka akan berimplikasi *maḥramiyyah* susuan dengan ketentuan air susu lebih banyak (baik diminum semua atau sebagian). Sedangkan apabila campurannya lebih banyak maka disyaratkan diminum semuanya supaya pasti air susu tersebut masuk ke perut si bayi.

Khatib Syarbaini, terkait air susu yang sudah bercampur dengan cairan lain, menjelaskan bahwa disyaratkan air susu tersebut memungkinkan mencapai kadar/ukuran lima kali susuan seandainya tidak bercampur.<sup>106</sup> Terlihat sekilas bahwa apa yang dijelaskan Imam al-Ramli bertentangan dengan apa yang dijelaskan Khatib Syarbaini. Namun, perbedaan ini tidak boleh dipandang suatau perbedaan karena rincian yang terdapat dalam penjelasan Khatib Syarbaini menjadi pelengkap terhadap apa yang dijelaskan Imam al-Ramli

<sup>103</sup> *Taghaddī* adalah makanan pagi dan siang. Lihat. Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*..., h. 998

<sup>104</sup> Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtāj*..., h. 328, Khatib syarbaini, *Muqnī al-Muhtāj*..., h. 528-526 dan Imam al-Ramli, *Nihāyah al-Muhtāj*..., h. 200

<sup>105</sup><sup>105</sup> Imam al-Ramli, *Nihāyah al-Muhtāj*..., h. 201

<sup>106</sup> Khatib syarbaini, *Muqnī al-Muhtāj*..., h. 529

Ibnu Hajar al-Haitamī menukilkan pernyataan Imam al-Rauyani terkait air susu yang bercampur, dimana al-Rauyani menjelaskan bahwa setetes air susu apabila bercampur dengan cairan lain dan masuk ke perut si bayi sebanyak lima kali maka akan berdampak *pada mahramiyyah*. Pendapat ini merupakan *naṣ* Imam Syāfi'ī.<sup>107</sup>

Berdasarkan keterangan-keterangan yang ada, dapat disimpulkan bahwa persoalan *raḍā'ah* tidak hanya dapat dipandang dari aspek air susu yang dikonsumsi oleh bayi, tetapi juga diperhatikan keseluruhan unsur-unsur terbentuk *raḍā'ah muḥarrimah*. Apabila unsur-unsur *raḍā'ah muḥarrimah* dapat dibuktikan, maka penyusuan tersebut akan berefek pada larangan perkawinan di antara orang-orang yang terlibat dalam *raḍā'ah*.

## 2.4. Pembuktian *Raḍā'ah*

Pembuktian *raḍā'ah* mengandung nilai *maṣlahah*<sup>108</sup> supaya menghindari keragu-raguan dalam menetapkan bahwa seorang anak benar-benar disusui oleh seorang wanita yang bukan ibu kandungnya.

Menurut Imam Nawawī, ulama fiqh menetapkan bahwa alat bukti untuk menentukan *raḍā'ah* ada dua, yaitu: *iqrār* (pengakuan) dan *syahādah* (persaksian).<sup>109</sup> Apabila *raḍā'ah* bisa dibuktikan dengan salah satu dari dua alat bukti ini, maka segala hukum yang berkaitan dengan *raḍā'ah* secara otomatis berlaku terhadap pihak-pihak yang terlibat dalam *raḍā'ah*. Adapun penjelasan secara keseluruhan pembuktian *raḍā'ah*, baik secara *iqrār* maupun *syahādah* adalah sebagai berikut:

### 2.4.1. *Iqrār* (Pengakuan)

<sup>107</sup> Ibnu Hajar al-Haitamī, *Tuhfah al-Muhtāj...*, h. 329

<sup>108</sup> Maṣlahah adalah memelihara dan menjaga sesuatu untuk meraih manfaat dan menghindari kemudharatan

<sup>109</sup> Al-Nawawī, *Matan Minhāj*, Jld IV, (Indonesia: Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, tt), h. 68

*Iqrār* menurut bahasa adalah penetapan atau pengakuan. Asal kata *iqrār* adalah *aqarra-yaqirru*.<sup>110</sup> Sedangkan menurut istilah *syara'* *iqrār* adalah pengakuan seseorang terhadap apa saja yang menimbulkan efek kepada dirinya sendiri dengan redaksi bahasa yang menunjukkan telah terjadi pengakuan dengan syarat orang yang melakukan *iqrār* sudah *bāliq*. *Iqrār* merupakan dalil yang terkuat untuk menetapkan dakwaan.<sup>111</sup> Sayyid Sābiq menjelaskan bahwa *iqrār* adaah raja dari pembuktian dan dinamakan pula kesaksian diri. Syarat sah *iqrār* adalah berakal, *bāliq*, *riḍa*, dan *taṣarruf* (bertindak).<sup>112</sup>

Wahbah al-Zuhaili menukilkan beberapa macam bentuk pengakuan berdasarkan *madhhab*, yaitu sebagai berikut:

a. Menurut Ulama Hanafiyah

- 1) Pengakuan dari pihak laki-laki dan wanita yang akan menikah. Apabila keduanya mengaku saudara sepersusuan, maka pengakuan ini menyebabkan mereka tidak boleh menikah dan jika memaksakan diri untuk menikah maka akad nikahnya batal dan pihak wanita tidak berhak menerima mahar. Jika pengakuan itu dilakukan setelah akad nikah maka keduanya wajib bercerai dan jika tidak mau maka hakim berhak menceraikan mereka secara paksa, karena akad nikah yang sudah diucapkan batal dan pihak wanita berhak mendapatkan bagian mahar yang telah disebutkan
- 2) Pengakuan dari pihak laki-laki. Jika pengakuan ini diucapkan sesudah pernikahan maka wajib bercerai, jika tidak rela maka hakim berhak menceraikannya dan wanita berhak mendapat sebahagian mahar yang disebutkan jika belum digauli. Namun jika sudah digauli maka ia berhak

---

<sup>110</sup> Al-Munawwir, *Kamus al-Munawwir...*, h. 1105 dan Mahmud Yunus, *Kamus Arab...*, h. 334

<sup>111</sup> Imam al-Nawawī, *Majmuk Syarh al-Muhazzab*, Jld. X, (Maktabah Syamilah), h. 289

<sup>112</sup> Sayyid al-Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jld. III, (Kairo: al-Fath li al-'Ilām al-'Arabī, tt), h. 226



mendapatkan semua mahar yang diberikan kepadanya serta berhak mendapatkan nafkah dan tempat tinggal selama masa *iddah*.

- 3) Pengakuan dari pihak perempuan. Jika pengakuan terjadi sebelum pernikahan maka tidak boleh melanjutkan pernikahan. Namun bagi pihak laki-laki boleh melanjutkan pernikahan jika beranggapan pengakuan itu adalah kebohongan, karena hak cerai ada di tangan laki-laki, bukan di tangan perempuan. Jika pengakuan itu dilakukan setelah pernikahan maka pengakuan tersebut tidak berdampak apa-apa dan tidak berpengaruh pada batalnya pernikahan apabila suami (laki-laki) tidak membenarkan pengakuan tersebut.

b. Menurut Ulama Malikiyah

- 1) Hukum *radā'ah* bisa ditetapkan dengan pengakuan suami istri secara berbarengan atau dengan pengakuan kedua orang tua meski setelah akad nikah atau hanya dengan pengakuan isteri jika memang sudah *bāliq* dan dinyatakan sebelum akad nikah. Jika pengakuan terjadi dari pihak-pihak tersebut di atas maka akad nikah dianggap batal.
- 2) Jika pengakuan suami isteri secara berbarengan terjadi sebelum digauli maka wanita tersebut tidak berhak mendapat apa-apa. Namun jika pengakuan hanya dari pihak laki-laki saja dan terjadi setelah akad nikah dan pihak perempuan mengingkari pengakuan tersebut maka ia berhak mendapatkan sebagian dari mahar.
- 3) Jika pengakuan suami isteri terjadi setelah digauli maka perempuan berhak mendapat seluruh mahar yang diberikan kepadanya. Namun demikian, apabila wanita tersebut mengetahui ada hubungan *radā'ah* sebelum digauli dan laki-laki tidak mengetahuinya maka ia hanya mendapat seperempat dinar karena sudah digauli dan tidak mendapat nafkah serta tempat tinggal.



- 4) Pengakuan salah satu orang tua sebelum akad nikah diterima dalam hal *raḍā'ah* seperti ayah atau ibu mengaku bahwa antara kedua calon suami isteri terdapat hubungan *aḍā'ah*. pernikahan tidak boleh dilangsungkan.
- 5) Pengakuan yang sudah dinyatakan, tidak boleh ditarik kembali, baik pengakuan tersebut sungguh-sungguh maupun bukan.

c. Menurut Ulama *Syāfi'īyyah*

- 1) Pengakuan sebelum akad nikah. Apabila seorang laki-laki berkata, “Hindun adalah putriku atau saudaraku dari *raḍā'ah*” atau seorang perempuan berkata: “laki-laki itu adalah saudaraku”, maka haram bagi tiap-tiap untuk melakukan pernikahan karena berpegang pada pengakuan tiap-tiap
- 2) Apabila suami mengakui bahwa isterinya adalah saudara *raḍā'ah*, namun isteri mengingkarinya maka pernikahan batal. Isteri berhak mendapat mahar penuh jika sudah digauli dan jika belum digauli maka istri mendapatkan  $\frac{1}{2}$  (setengah) mahar.
- 3) Jika pihak perempuan (isteri) mengaku bahwa laki-laki (suami) tersebut itu saudara *raḍā'ah* namun suami mengingkarinya maka yang dibenarkan adalah pengakuan suami dengan jalan sumpah, jika si isteri dinikahi dengan rela. Namun jika tidak dengan kerelaan maka menurut pendapat yang kuat adalah keputusan berdasarkan sumpah isteri. Pada kedua kasus ini, pihak perempuan mendapat mahar *miṣli* jika sudah digauli karena tidak tahu bahwa suaminya itu saudara *raḍā'ah*.

d. Menurut Ulama *Madhhab* Ahmad bin Hambal

- 1) Apabila suami mengakui bahwa isterinya saudara *raḍā'ah* sebelum digauli maka nikahnya batal, sebagaimana pendapat ulama *Syāfi'īyyah* dan jika isteri membenarkannya maka ia tidak berhak mendapat mahar. Namun jika ia

beranggapan bahwa pengakuan suaminya itu bohong maka ia mendapat setengah dari mahar.

- 2) Jika isteri mengaku bahwa suaminya adalah saudara *radā'ah* namun suami mengingkarinya maka pengakuan isteri tidak diterima dalam pembatalan nikah. Jika pengakuan itu dinyatakan sebelum digauli maka ia tidak berhak mendapat mahar karena ia sendiri mengakui bahwa dirinya tidak berhak mendapatkannya. Tetapi jika pengakuannya setelah digauli maka ia juga tidak berhak mendapat mahar, karena dengan begitu ia mengaku bahwa dirinya berzina secara suka rela.
- 3) Jika isteri mengingkari sebagian dari pengakuannya maka ia berhak mendapat setengah maharnya karena masuk dalam *waṭa'*<sup>113</sup> *syubhat*<sup>114</sup> dan secara lahir ia masih berstatus sebagai isteri karena ucapannya pada suami diterima.<sup>115</sup>

Ibn Hajar al-Haitami yang merupakan salah seorang ulama fiqh dari kalangan ulama *Syāfi'īyyah*, terkait pengakuan suami-istri atau calon suami istri menjelaskan sebagai berikut:

وَيُظْهَرُ أَنَّهُ لَا تَثْبُتُ الْحُرْمَةُ عَلَى غَيْرِ الْمُقَرَّرِ مِنْ فُرُوعِهِ وَأَصُولِهِ

Artinya: Secara *zahir* larangan pernikahan hanya berlaku untuk keduanya (orang-orang yang mengaku). Artinya, Larangan pernikahan tidak berlaku pada keturunan orang tua keduanya dan keturunan anak cucu keduanya.<sup>116</sup>

<sup>113</sup> *Waṭa'* adalah hubungan badan yang terjadi antara laki-laki dan perempuan dengan memasukkan kepala penis atau ukuran kepala penis dalam kemaluan perempuan/vagina)

<sup>114</sup> *Syubhat* adalah sesuatu yang tidak dapat dipastikan haram dan halal. Lihat. Ali Bin Muḥammad Jurjani, *al-Ta'rifat*, (al-Ḥaramain, tt), h. 122, Ibn Qasim, *Fath al-Qarib al-Mujid*, Jld. II, (Indonesia: Dār Ihya al-Kutub al-'Arabiyah,tt), h. 154 dan Zainuddin al-Malībārī, *Fath al-Mu'in*, Jld IV, (Semarang:, Hikmah Keluarga, tt), h. 25.

<sup>115</sup> Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Jld. X, (Beirut: Dār al-Fikr, 1997 ), h. 7290

<sup>116</sup> Ibnu Hajar al-Haitamī, *Tuhfah al-Muhtāj...*, h. 343

Penjelasan ini menunjukkan bahwa larangan pernikahan hanya sebatas mereka saja. Larangan tersebut tidak berlaku pada *aṣal* dan *furu'* keduanya. Pendapat ini sesuai hadis Tirmizi

عن أبي محمد الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال : حفظت  
من رسول الله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك (وراه  
الترمذی)<sup>117</sup>

Artinya: Dari Abu Muhammad Bin Hasan Bin 'Ali Bin Abu Thalib r.a berkata: Aku ingat bahwa Rasulullah SAW bersabda: Tinggalkan apa-apa yang meragukanmu dan kerjakan yang tidak meragukan. ( H.R. Tirmizi).

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa larangan perkawinan atau pembatalan perkawinan pada kasus pengakuan yang tidak memenuhi unsur-unsur yang sah bukan disebabkan terdapat hubungan *mahramiyyah* susuan antara calon suami-istri atau suami-istri. Larangan ini disebabkan ada pengakuan yang bersifat cacat hukum, sehingga larangan hanya sebatas mereka berdua (calon suami isteri dan suami isteri). Sebagaimana telah diketahui dari penjelasan sebelumnya bahwa pembuktian *raqā'ah* juga dapat ditetapkan lewat kesaksian.

#### 2.4.2. *Syahādah* (kesaksian)

*Syahādah* diambil dari kata *syahida-yasyhadu* yang artinya melihat dengan mata kepala<sup>118</sup>, karena *syāhid* (orang yang bersaksi) itu memberitahukan tentang apa yang disaksikan dan dilihatnya. Menurut Abu Bakar Syaṭā, secara bahasa kata *syahadah* berarti *iḥlā'* (memperhatikan).<sup>119</sup> Adapun pengertian *syahadah* secara syar'ī adalah pemberitahuan seseorang tentang apa yang dia ketahui dengan *lafaz*: “aku menyaksikan (*asyhadu*) atau aku telah

<sup>117</sup> Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi*, Cet. I, (Riyādh: Maktabah al-Ma'ārif, tt), h. 566

<sup>118</sup> Al-Munawwir, *Kamus al-Munawwir*..., h. 1067 dan Mahmud Yunus, *Kamus Arab*..., h. 206

<sup>119</sup> Abu Bakar Syaṭā, *I'anāh al-Ṭālibīn*..., h. 273

menyaksikan (*syahidtu*)”.<sup>120</sup> Berdasarkan pengertian ini, dapat dipahami bahwa apabila kesaksiaan seseorang tidak disertakan dengan *lafaz asyhadu* atau *syahidtu* maka kesaksian tersebut tidak termasuk dalam katagori *syahadah*.

Penggunaan kata *asyhadu* atau *syahidtu* pada *syahadah* dan tidak boleh diganti dengan *lafaz* lain merupakan salah satu ketentuan yang bersifat *ta‘abbudī*.<sup>121</sup> Imam al-Ramli mendefenisikan *ta‘abbudī* dengan sesuatu yang tidak bisa dilogikakan/ditemukan oleh akal kenapa sesuatu mesti demikian.<sup>122</sup>

Selanjutnya Abu Bakar Syaṭā menjelaskan tentang kriteria saksi sebagai berikut:

وشرط في شاهد تكليف وحرية ومروءة وعدالة<sup>123</sup>.

Artinya: seseorang akan diterima menjadi saksi apabila terpenuhi empat kriteria. *Pertama*, *taklīl*. *Kedua*, berstatus merdeka (bebas dari ikatan budak). *Ketiga*, punya kewibawaan dan *keempat* *‘adālah*.

Menurut al-Sābiq, syarat diterima kesaksian seseorang adalah Islam, adil, *bālīq* dan berakal, berbicara, hafal, cermat dan bersih dari tuduhan.<sup>124</sup> Kedua pendapat ini tidak saling bertentang, tetapi kedua pendapat ini saling melengkapi. Apabila kedua pendapat ini digabungkan maka syarat menjadi saksi adalah Islam, *bālīq*, berakal, merdeka, punya kewibawaan, adil, bisa berbicara, hafal, cermat dan bersih dari tuduhan.

Adapun maksud *syahadah* dalam pembahasan ini adalah kesaksian yang dilakukan di majlis hakim atas hak seseorang. Para ulama fiqh empat mazhab sepakat bahwa kesaksian terhadap kasus *raḍā‘ah* dapat dibuktikan oleh dua orang laki-laki atau seorang laki-laki ditambah dua orang wanita. Semua saksi, baik laki-laki maupun perempuan harus tergolong dalam katagori orang yang

<sup>120</sup> Sulaiman al-Bujairimi, *Hāsyiah al-Bujairimi...*, h. 375 dan Abu Bakar Syaṭā, *I’anāh al-Ṭālibīn...*, h. 273

<sup>121</sup> Abu Bakar Syaṭā, *I’anāh al-Ṭālibīn...*, h. 273.

<sup>122</sup> Imam al-Ramli, *Nihāyah al-Muhtāj...*, h. 488

<sup>123</sup> Abu Bakar Syaṭā, *I’anāh al-Ṭālibīn...*, h. 277

<sup>124</sup> Al-Sābiq, *Fiqh...*, h. 227

adil.<sup>125</sup> Perbedaan pendapat terjadi pada penentuan kesaksian seorang laki-laki, atau seorang wanita, atau empat orang wanita.

Pengarang kitab *al-Mabsūṭ* dari kalangan ulama *Hanafīyyah* terkait kesaksian seorang perempuan menjelaskan sebagai berikut:

وَلَا يَجُوزُ شَهَادَةُ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ عَلَى الرِّضَاعِ أَجْنَبِيَّةً كَانَتْ أَوْ أُمُّ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ ،  
وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا بِقَوْلِهَا ، وَيَسَعُهُ الْمَقَامُ مَعَهَا حَتَّى يَشْهَدَ عَلَى ذَلِكَ رَجُلَانِ  
أَوْ رَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ عُدُولٌ<sup>126</sup>

Artinya: Tidak diterima kesaksian seorang perempuan pada kasus *raḍā'ah*, baik perempuan tersebut adalah ibu dari suami atau isteri. Dan tidak dipisahkan/dibatalkan hubungan suami istri karena kesaksian tersebut. Kesaksian yang diterima pada kasus *raḍā'ah* adalah kesaksian dua orang laki-laki atau kesaksian satu laki ditambah dua orang perempuan.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa dalam *madhhab* Abu Hanafi tidak diterima semata-mata kesaksian perempuan pada kasus *raḍā'ah*. Kesaksian perempuan hanya bersifat pelengkap terhadap kesaksian laki-laki. Wabah al-Zuhaili dari kalangan *syāfi'īyyah* terkait kesaksian terhadap kasus *raḍā'ah* menjelaskan sebagai berikut:

- 1) Ulama *Hanafīyyah* berpendapat bahwa kesaksian empat orang perempuan saja tidak diterima, karena Umar bin Khaṭṭab berkata; “kesaksian kurang dari dua saksi laki-laki atau kesaksian yang kurang dari satu saksi laki ditambah 2 saksi perempuan tidak diterima dalam urusan *raḍā'ah*”. Perkataan ini diucapkan di depan para sahabat dan tidak ada seorang pun yang membantahnya, karena menurut mereka itu adalah *ijma'* sahabat dan dapat dijadikan pendapat.<sup>127</sup>

<sup>125</sup> Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmī...*, h. 7293

<sup>126</sup> Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, (Maktabah Syāmilah), h. 281

<sup>127</sup> Al-Zuhaili, *Fiqh al-Islāmī...*, h. 59 dan Abdul Azizi Dahlan, *Ensiklopedia Hukum Islam*, vol. 5, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), h. 1474

- 2) Ulama *Mālikiyyah* berpendapat bahwa pada kasus *raḍā'ah* kesaksian seorang wanita yang bersifat adil diterima.
- 3) Menurut ulama *Syāfi'īyyah* dan ulama *madhhab* Ahmad bin Hambal adalah kesaksian empat orang wanita dalam masalah *raḍā'ah* dapat diterima karena secara kebiasaan kaum wanita yang mengetahui kasus *raḍā'ah*. Akan tetapi jika kurang dari empat orang wanita maka kesaksian mereka tidak dapat diterima karena kesaksian dua orang wanita sama nilainya dengan kesaksian satu orang laki-laki.<sup>128</sup>

Penjelasan di atas cukup jelas dan terperinci dalam menjelaskan pembuktian *raḍā'ah*. Dalam *madhhab* Abu Hanafi, pembuktian *raḍā'ah* agak sedikit ketat dari sisi tidak diterima kesaksian empat orang perempuan, sedangkan dalam *madhhab* maliki pembuktian *raḍā'ah* sedikit lebih longgar yaitu dari sisi diterima kesaksian seorang wanita. Adapun dalam *Mazhhab Syāfi'īyyah* dan *Hanabalah* terkait pembuktian *raḍā'ah* berada di tengah-tengah dengan memperbolehkan kesaksian satu laki-laki ditambah dua perempuan. Apabila *raḍā'ah* dapat dibuktikan (baik secara *iqrār* ataupun *syahadah*, maka orang-orang yang terlibat dalam *raḍā'ah* akan terjalin hubungan *maḥramiyyah* susuan.

## 2.5. *Maḥramiyyah*

Kata *maḥramiyyah* berasal dari kata *maḥram*. Akar kata *maḥram* adalah *ḥarama-yaḥrumu-ḥurman*. Dalam kamus Arab-Indonesia kata *ḥarama-yaḥrumu-ḥurman* bermakna haram atau terlarang.<sup>129</sup> Secara garis besar, *maḥram* menurut Prof. Dr. Abdul Rahman dalam bukunya yang berjudul *Fiqh munakahat* adalah:

<sup>128</sup> Al-Zuhaili, *Fiqh al-Islāmī...*, h. 59, dan Dahlan, *Ensiklopedia Hukum...*, h. 1474

<sup>129</sup> Mahmud Yunus, *Kamus Arab...*, h. 101. Orang Indonesia biasa menyebutkan *muḥrim* kepada *maḥram*, padahal kedua istilah ini sangat jauh berbeda dalam pemaknaannya karena *muḥrim* adalah orang yang sedang melakukan ibadah haji atau umrah, sedangkan *maḥram* adalah wanita yang dilarang untuk dinikahi.

Wanita yang dilarang untuk dikawini oleh seorang pria menurut *syara'*.<sup>130</sup>

Berdasarkan penyebab, *maḥram* terbagi empat kelompok. *Pertama; maḥram* karena hubungan darah/*wiladah* (melahirkan)/nasab/keturunan (baik secara vertikal atau secara horizontal). *Kedua; maḥram* karena persusuan, baik yang menyusui ataupun saudara yang sepersusuan. *Ketiga; maḥram* karena pertalian perkawinan dan *keempat; maḥram* akibat *jam'u*<sup>131</sup>

*Maḥram* yang diakibatkan oleh empat penyebab di atas dapat diringkaskan menjadi dua penyebab, yaitu: penyebab yang bersifat alami dan penyebab yang bersifat usaha manusia itu sendiri. Yang tergolong dalam katagori penyebab alami adalah *maḥramiyyah* yang disebabkan *wiladah*. Adapun *maḥram* yang sifatnya diusahakan adalah *maḥram* akibat susuan, *maḥram* akibat perkawinan dan *maḥram* akibat *jam'u*.

Secara terperinci, keempat *maḥram* jenis ini (dipandang dari sisi penyebab) adalah sebagai berikut: *Pertama, maḥram* akibat *wiladah/nasab*. Yang tergolong dalam kelompok ini adalah sebagai berikut:

1. Ibu (mencakup perempuan garis lurus keatas, baik dari jurusan ayah maupun ibu)
2. Anak perempuan (mencakup garis lurus ke bawah baik dari anak laki-laki maupun anak perempuan)
3. Saudari-saudari perempuan (mencakup seibu dan seayah, seayah saja dan seibu saja)
4. Saudari-saudari ayah (mencakup hingga ke atas)
5. Saudari-saudari ibu (mencakup hingga ke atas)
6. Anak perempuan dari saudara laki-laki

<sup>130</sup>Abd. Rahman Ghazali, *Fiqh Munakahat* (Jakarta: Prenada Media, 2003), h.103

<sup>131</sup> Ibrahim al-Bājūrī, *Hāsyiah Bājūrī*, Jld II, (Indonesia: Dār al-'Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, tt), h. 110 dan Rahmat Hakim, *Hukum perkawinan islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2000), h. 53-54. Yang dimaksud dengan *jam'u* adalah menggabungkan atau menyatukan dua orang perempuan seperti adik dan kakak dalam satu ikat nikah.



7. Anak perempuan dari saudara perempuan.

*Kedua, mahram* akibat susuan/*riḍā'*. *Mahram* akibat *riḍā'* mencakup:

1. Ibu susuan
2. Anak perempuan ibu susuan
3. Saudari-saudari sepersusuan
4. Saudari-saudari ayah susuan
5. Saudari-saudari ibu susuan
6. Anak perempuan dari saudara perempuan susuan
7. Anak perempuan dari saudara laki-laki susuan.

*Ketiga, mahram* akibat perkawinan. *Mahram* jenis ini mencakup:

1. Ibu mertua
2. Anak tiri<sup>132</sup>
3. Ibu tiri (istri ayah)<sup>133</sup>
4. Menantu perempuan (istri anak)<sup>134</sup>

*Keempat, mahram* akibat menyatukan/menggabungkan. Yang termasuk dalam *mahram* ini adalah sebagai berikut:

1. Saudari istri
2. Saudari ayah dari istri (bibi dari pihak ayah)
3. Saudari ibu dari istri (bibi dari pihak ibu).<sup>135</sup>

Pijakan dalam penetapan *mahram* berdasarkan penyebab adalah firman Allah SWT pada surat *al-Nisā'* ayat: 23.

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...

“Artinya: Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu...”

<sup>132</sup> Haram menikahi anak tiri apabila sudah dicampuri dengan ibunya, baik dicampuri dalam *farji* (kemaluan) atau dalam *dubur* (anus). Menurut Abu Hāmid, percampuran yang dimaksudkan disini adalah percampuran yang terjadi ketika si ibu masih hidup. Apabila percampuran tersebut terjadi setelah si ibu meninggal, maka tidak haram menikahi anak tiri. Lihat. Ibrahim al-Bājūrī, *Hāsyiah Bājūrī...*, h. 113

<sup>133</sup> Haram menikahi ibu tiri walaupun belum dicampuri oleh ayah sebagaimana dijelaskan oleh Abu Bakar Syaṭā dalam kitabnya. Lihat. Abu Bakar Syaṭā, *I'ānah al-Ṭālībīn*, Jld III, (Semarang: Hikmah keluarga, tt), h. 290-291

<sup>134</sup> Ibnu Qāsim al-Ghāzī, *Syarh Matan Taqrīb*, Jld II, (Indonesia: Dār al-'Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, tt), h. 112-113

<sup>135</sup> Khatib Syarbaini, *Mughnī al-Muhtāj...*, h. 231



Jumlah golongan perempuan yang haram dinikahi berdasarkan ayat ini adalah empat belas, yaitu:

1. Tujuh kelompok akibat *nasab/qarabah*
2. Dua kelompok akibat *raḍā'*
3. Empat kelompok akibat perkawinan
4. Satu kelompok akibat penyatuan/penghimpunan dalam satu perkawinan/rumah tangga<sup>136</sup>

Pengelompokan perempuan-perempuan yang haram dinikahi yang dikonsepsikan Alquran hanya 14 kelompok. Jumlah pengelompokan ini masih kurang bila dibandingkan dengan jumlah yang tertera dalam kitab-kitab fiqh (baik kitab fiqh klasik maupun kontemporer). Jumlah pengelompokan wanita yang haram dinikahi yang terdapat dalam kitab-kitab fiqh adalah dua puluh satu kelompok wanita yang haram dinikahi. Dua puluh satu kelompok ini merupakan keseluruhan kelompok wanita yang haram dinikahi oleh seorang laki-laki (baik tergolong dalam kelompok haram abadi ataupun terbatas waktu).

Para ulama fiqh mengelompokkan perempuan-perempuan yang haram dinikahi berjumlah 21 kelompok. Jumlah ini merupakan hasil perpaduan dua dalil, yaitu Alquran dan hadis. Dalam Alquran, jumlah perempuan yang haram dinikahi akibat *riḍā'* cuma disebutkan 2 kelompok, yaitu ibu susuan dan saudari-saudari susuan. Jumlah perempuan yang haram dinikahi akibat menghimpunkan yang disebutkan dalam Alquran hanya 1 kelompok, yaitu saudari perempuan istri. Muhammad Khatib Syarbainī ketika menjelaskan kelompok perempuan yang haram dinikahi akibat *riḍā'* mengemukakan 3 hadis<sup>137</sup> yang menunjukkan

<sup>136</sup> Ibnu Qāsim al-Ghāzī, *Syarh matan taqrīb...*, h. 112-113

<sup>137</sup> Hadis pertama:

يُحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يُحْرَمُ مِنَ الْوِلَادَةِ (رواه البخاري و مسلم)

“Artinya: Haram pada *riḍā'* - apa saja yang haram akibat *wilādah* (H.R. Bukhari dan Muslim).”

Lihat. Imam al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhari...*, h.397 dan Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, h. 464

Hadis kedua:

bahwa jumlah kelompok perempuan yang haram dinikahi akibat susuan adalah sama dengan jumlah kelompok perempuan yang haram dinikahi akibat *nasab*.<sup>138</sup>

Jumlah kelompok wanita yang haram dinikahi akibat *jam'u*/menggabungkan yang disebutkan dalam Alquran hanya satu kelompok, yaitu saudari istri. Ibnu Qāsim dalam kitabnya menyebutkan bahwa jumlah perempuan yang haram dinikahi akibat *jam'u* ada tiga kelompok.<sup>139</sup> Ibrahim al-Bājūrī ketika mengomentari tulisan Ibnu Qāsim terkait jumlah *maḥram* akibat *jam'u* menjelaskan bahwa jumlah kelompok ini terbagi tiga. Pembagian ini merupakan hasil penggabungan dua dalil, yaitu: Alquran dan hadis. Larangan menggabungkan istri dan saudari perempuannya dalam satu ikatan perkawinan berdasarkan ayat 23 pada surat *al-Nisā'* terletak pada kalimat

...وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ...

Artinya: "...Dan janganlah kalian menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara..."

Adapun haram menggabungkan isteri dan bibi dari ibu isteri dan bibi dari ayah isteri berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim

عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها (رواه مسلم)<sup>140</sup>

يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ (رواه البخارى)

"Artinya: Haram dari pada *riḍā'* - apa saja yang diharamkan oleh nasab (H.R. Bukhari)"

Lihat. Imam al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhari*..., h. 227

Hadis ketiga:

حَرَّمُوا مِنَ الرِّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ (رواه البخارى)

"Artinya: Haramkanlah dari pada *riḍā'* apa saja yang diharamkan dari pada nasab.( H.R. Imam al-Bukhari)."

Lihat. Imam al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhari*..., h. 283

<sup>138</sup> Khatib Syarbainī, *Mughnī al-Muhtāj*..., h. 226

<sup>139</sup> Ibnu Qāsim al-Ghāzī, *Syarh matan taqrīb*..., h. 114

<sup>140</sup> Imam muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*..., h. 426

Artinya: Dari Abu Hurairah, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: Janganlah engkau nikahi seorang perempuan beserta bibiknya dari pihak ayahnya dan bibinya dari pihak ibunya (H.R. Muslim)

Hikmah<sup>141</sup> di balik larangan menyatukan perempuan-perempuan ini dalam satu ikatan nikah adalah supaya tidak terputusnya hubungan kasih sayang di antara mereka akibat kecemburuan satu sama lain.<sup>142</sup> Keseluruhan *maḥram* yang telah dijelaskan diatas, bila dipandang dari sisi berbatas waktu dan abadi (larangan selamanya) maka *maḥram* terbagi dua kelompok, yaitu *maḥram* abadi/*muabbad* dan *maḥram* *muakkat*.

Dari sudut pandang waktu, maka *maḥram* terbagi menjadi dua. Artinya, keseluruhan perempuan yang haram dinikahi ada

---

<sup>141</sup> Hikmah diidentikan dengan *maqāṣid al-syar'īyyah*. Penguasaan seseorang mujtahid tentang *maqāṣid al-syar'īyyah* mutlak diperlukan, karena melalui konsep ini, seseorang mujtahid tidak akan pernah mengabaikan ruh-ruh *syarī'ah* dalam setiap penalarannya, sehingga sebagian ulama seperti al-Syathibi menempatkan penguasaan mujtahid terhadap *maqāṣid al-syar'īyyah* sebagai syarat pertama di antara sejumlah syarat-syarat ijtihad. Lihat. Al-Syathibi, Abi Ishaq Ibrahim ibn Musa, *al-Muwafaqat fi Uṣul al-Aḥkam*, Jld IV, (Beirut: Dār al-Fikr, tt), h. 56-62. Dalam pembahasan *maqāṣid al-syar'īyyah*, al-Syathibi membagi kategori ini ke dalam empat aspek yang terdiri dari:

- 1) Tujuan awal syariat, yakni kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Aspek ini berkaitan dengan hakikat *maqāṣid al-syar'īyyah*.
- 2) Syariat sebagai sesuatu yang harus difahami. Aspek ini berkaitan dengan urgensi bahasa, agar syariat dapat difahami dan *maṣlahah* dapat dicapai.
- 3) Syariat sebagai hukum *taḥlīfī* yang harus dilaksanakan. Aspek ini berkaitan dengan pelaksanaan ketentuan-ketentuan syariat dalam rangka merealisasikan *maṣlahah*. Selain itu juga berkaitan dengan kemampuan manusia dalam melaksanakan syariat.
- 4) Tujuan syariat membawa manusia ke bawah naungan hukum. Aspek ini berkaitan dengan kepatuhan manusia sebagai *mukallaf* terhadap syariat, di mana ia bertujuan untuk membebaskan manusia dari kekangan hawa nafsu.

Selanjutnya al-Syathibi mengeksplorasi bahwa *maṣlahah* ini dapat diwujudkan bila lima unsur pokok dalam syariat dapat direalisasikan, yakni: [1] Pemeliharaan agama (*hiḍḍ al-din*) [2] Pemeliharaan atas jiwa (*hiḍḍ al-naḥs*) [3] Pemeliharaan atas akal (*hiḍḍ al-'aql*) [4] Pemeliharaan atas keturunan (*hiḍḍ al-naṣl*), dan [5] Pemeliharaan atas harta (*hiḍḍ al-māl*). Lihat. Al-Syathibi, *al-Muwafaqāt...*, Jld II, (Beirut: Dār al-Fikr, tt), h. 2-4.

<sup>142</sup> Ibrahim Bājūrī, *Hasyiah al-Bājūrī...*, h. 114

yang bersifat abadi/selamanya dan ada yang bersifat sementara.<sup>143</sup> Golongan *maḥram* abadi/*muabbad* secara rinci adalah sebagai berikut: *pertama*, *maḥram* akibat *nasab/qarabat*/hubungan darah<sup>144</sup>. *Kedua*, *maḥram* akibat *riḍā*<sup>145</sup>. *Ketiga*, *maḥram* akibat perkawinan<sup>146</sup>. Semua perempuan yang tergolong dalam tiga pembagian ini adalah haram dinikahi selama-lamanya oleh laki-laki.<sup>147</sup>

Adapun *maḥram muakkat* adalah *maḥram* yang diakibatkan *jam'u* (mengabungkan) antara dua orang perempuan dalam ikatan nikah seorang laki-laki. Larangan ini karena menimbulkan kecemburuan satu sama lain yang mengakibatkan memicu pemusuhan dan terputus hubungan kekerabatan di antara mereka.<sup>148</sup>

Golongan *maḥram muakkat* secara rinci adalah sebagai berikut:

1. Saudari istri (baik akibat *nasab* atau *riḍā*')
2. Bibi istri dari pihak ayah (baik akibat *nasab* atau *riḍā*')

<sup>143</sup> Ibrahim Bājūrī, *Hasyiah al-Bājūrī...*, h. 114

<sup>144</sup> Jumlah perempuan yang di haram dinikahi akibat *nasab* adalah 7 kelompok sebagaimana yang telah dijelaskan pada penjelasan *maḥram* akibat *nasab* sebelumnya.

<sup>145</sup> Jumlah perempuan yang diharam dinikahi pada golongan ini sama seperti pada jumlah pada *nasab*, yaitu 7 kelompok

<sup>146</sup> Jumlah perempuan yang haram dinikahi pada tingkatan ini ada 4 kelompok sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya

<sup>147</sup> Khatib Syarbainī, *Mughnī al-Muhtāj...*, h. 224

<sup>148</sup> Selanjutnya Sulaiman al-Bujairimī menjelaskan bahwa larangan memadu perempuan-perempuan dalam golongan ini (isteri dengan saudaranya dan isteri dengan bibinya, baki bibi dari pihak ibu atau ayah) hanya berlaku di dunia. Adapun di akhirat dibolehkan memadu istri dengan saudaranya atau dengan bibinya karena alasan larangan (timbul permusuhan dan putus hubungan kekerabatan) tidak ditemukan di kehidupan akhirat. Pijakan yang dikemukakan terkait hal ini adalah sebuah kaidah fiqh:

الحكم يدور مع العلة وجودا و عداما

Artinya: Hukum dibangun berdasarkan 'illah, baik dari sisi ada maupun dari sisi tiada

Lihat. Sulaiman al-Bujairimī, *Hāsyiah al-Bujairimī...*, h. 366

### 3. Bibi istri dari pihak ibu (baik akibat *nasab* atau *riḍā*)<sup>149</sup>

Zainuddin al-Malībārī ketika menguraikan syarat-syarat calon isteri menjelaskan, bahwa perempuan yang akan dinikahi adalah perempuan yang tidak dalam ikatan nikah orang lain atau tidak dalam masa '*iddah* orang lain'.<sup>150</sup> Penjelasan ini menunjukkan bahwa perempuan yang berstatus isteri orang lain dan perempuan yang masih dalam masa '*iddah* merupakan bagian dari *mahram muakkat*. Artinya, perempuan-perempuan pada kelompok ini boleh dinikahi apabila sudah terlepas dari ikatan nikah dengan orang lain atau sudah berakhir masa '*iddah* dengan orang lain.

Memasukkan perempuan bersuami dan perempuan ber-'*iddah* dalam katagori perempuan yang haram dinikahi berdasarkan firman Allah SWT dalam surat *al-Nisā*' ayat 24:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Artinya: Dan (diharamkan juga bagi kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki (Allah telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan-Nya atas kamu. Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian (yaitu) mencari isteri-isteri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina. Maka isteri-isteri yang telah kamu campuri di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna), sebagai suatu kewajiban; dan tiadalah mengapa bagi kamu terhadap sesuatu yang kamu telah merelakannya sesudah menentukan mahar itu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Imam al-Khāzin menafsirkan kata *al-muḥṣanāt* dalam ayat ini dengan perempuan-perempuan yang bersuami. Secara bahasa, kata *al-iḥṣān* bermakna larangan/tegah, sedangkan kata *al-aḥṣān*

<sup>149</sup> Sulaiman al-Bujairimī, *Hāsyiah al-Bujairimī*..., h. 366

<sup>150</sup> Zainuddin al-Malībārī, *Fath al-Mu'īn*..., h. 280

bermakna perempuan yang menjaga diri dari perbuatan maksiat. Kata *al-iḥṣān* juga digunakan kepada empat makna yang lain. *Pertama*, perempuan yang bersuami. *Kedua*, perempuan merdeka. *Ketiga*, perempuan yang menjaga diri dari maksiat dan *keempat* perempuan muslimah. Kata *al-muḥṣanāt* dalam ayat ini adalah perempuan-perempuan yang bersuami.<sup>151</sup>

Dari penjelasan di atas terkait jumlah *maḥram muakat*, dapat disimpulkan bahwa bila digabungkan penjelasan Zainuddin al-Malībārī dan penjelasan Sulaiman al-Bujairimī maka *maḥram muakkat* menjadi lima kelompok, yaitu:

1. Saudari istri
2. Bibi istri dari pihak ayah
3. Bibi istri dari pihak ibu
4. Perempuan bersuami
5. Perempuan ber-*'iddah*.

Adapun *maḥramiyyah* susuan merupakan salah satu *maḥram* yang tergolong dalam *maḥramiyyah muabbad*. *Maḥramiyyah* susuan merupakan salah satu *maḥram* yang dijelaskan dalam Alquran pada surat *al-Nisā'* ayat: 23. Ayat ini menjelaskan tentang *maḥramiyyah* secara menyeluruh. Artinya, ayat ini tidak hanya membicarakan *maḥramiyyah* susuan.

*Maḥramiyyah* susuan adalah *maḥram* yang diakibatkan penyusuan yang memenuhi unsur-unsur penyusuan atau disebut juga rukun-rukun *raḍā'ah*.<sup>152</sup> *Maḥramiyyah* susuan baru diakui dan berlaku secara menyeluruh apabila telah berhasil melalui proses pembuktian *maḥramiyyah* susuan. Proses pembuktian *maḥramiyyah* susuan ada dua cara:

1. Pembuktian lewat proses *Syahadah*/kesaksian
2. Pembuktian lewat proses pengakuan.<sup>153</sup>

Apabila proses pembuktian ini gagal, maka *maḥramiyyah* susuan tidak berlaku.<sup>154</sup> Namun demikian, apabila timbul

<sup>151</sup> Imam al-Khāzin, *Tafsir al-Khāzin*..., h. 64

<sup>152</sup> Penjelasan mendetil dan terperinci mengenai *maḥramiyyah* susuan dan proses pembuktiannya telah dijelaskan pada awal bab ini.

<sup>153</sup> Imam Ramli, *Nihāyah al-Muhtāj*..., h. 214

pengakuan dari si isteri dan pengakuan tersebut tidak memenuhi standar pembuktian, maka langkah yang paling tepat dan baik bagi si suami adalah menceraikan si isteri supaya isteri terbebas dari ikatan nikah seandainya si isteri berdusta pada pengakuannya. Penetapan hukum ini berlaku pada konteks isteri yang menentukan calon suami pada ketika akan melakukan pernikahan.<sup>155</sup>

Dalam pembuktian *maḥramiyyah* susuan melalui proses kesaksian dapat dibuktikan dengan kesaksiaan dua orang laki-laki atau satu laki-laki ditambah dua perempuan atau empat perempuan. Apabila proses penyusuan bukan dengan cara menetek langsung ke puting, maka dalam pembuktiannya tidak diterima empat orang perempuan saja. Pembuktian *maḥramiyyah* pada kasus semacam ini harus diikut sertakan laki-laki.<sup>156</sup>

Jumlah *maḥramiyyah* susuan secara terperinci adalah sebagai berikut:

1. Ibu susuan
2. Anak perempuan ibu susuan
3. Saudari-saudari sepersusuan
4. Saudari-saudari ayah susuan
5. Saudari-saudari ibu susuan
6. Anak perempuan dari saudari perempuan susuan
7. Anak perempuan dari saudara laki-laki susuan<sup>157</sup>

Dari penjelasan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa *maḥramiyyah* susuan tidak serta merta terjalin dengan sebab terjadi *raḍā'ah* antara pihak-pihak yang terlibat dalam *raḍā'ah*. Hukum *Maḥramiyyah* susuan berlaku apabila dapat dibuktikan sesuai dengan prosudur pembuktian *raḍā'ah muḥarrimah*. Apabila pembuktian ini gagal, maka *maḥramiyyah* yang disebabkan

---

<sup>154</sup> Maksud tidak berlaku hukum *maḥramiyyah* adalah keharaman pekawinan hanya sebatas pihak yang terlibat dalam pengakuan yaitu suami dan isteri. Larangan perkawinan tidak berlaku pada keturunan keduanya. Lihat. Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtāj...*, h. 343

<sup>155</sup> Abu Bakar Syaṭā, *I'anāh al-Ṭēlibīn...*, h. 289

<sup>156</sup> Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtāj...*, h. 346

<sup>157</sup> Rincian *maḥramiyyah* susuan secara detil telah dijelaskan juga pada permasalahan mahram *muabbat*.

*raḍā'ah* tidak berefek apa-apa walaupun *raḍā'ah* benar-benar terjadi.





### BAB III

#### JUAL BELI DAN BANK ASI

#### 3.1. Jual Beli dan Permasalahannya

##### 3.1.1. Pengertian jual beli

Jual beli dalam Bahasa Arab disebut dengan *bai'an* sebagaimana terdapat dalam Kamus Arab-Indonesia karangan Mahmud Yunus.<sup>1</sup> Jual beli dalam istilah fiqh disebut dengan *al-bai'a* yang berarti menjual, mengganti, dan menukar sesuatu dengan sesuatu yang lain. Lafal *al-bai'a* dalam bahasa Arab terkadang digunakan untuk pengertian lawannya, yakni kata *al-syirā'a* (beli). Dengan demikian, kata *al-bai'a* berarti jual, tetapi sekaligus juga berarti beli.<sup>2</sup> Jual beli atau bisnis menurut bahasa berasal dari kata (*al-bai'u*) bentuk jamaknya (*Al-Buyu'u*) dan konjungsinya adalah (*bā'a, yabī'u, bai'an*) yang artinya menjual. Menurut bahasa, jual beli berarti menukarkan sesuatu dengan sesuatu.<sup>3</sup>

Sedangkan menurut istilah pengertian jual beli ialah:

- a. Menukar barang dengan barang atau barang dengan uang dengan jalan melepaskan hak milik dari yang satu kepada yang lain atas dasar saling merelakan<sup>4</sup>
- b. Menurut Syekh Muhammad Ibn Qāsim al-Ghāzī memberikan definisi dari jual beli adalah:

وأما شرعا فأحسن ما قيل في تعريفه: أنه تملك عين مالية بمعاوضة  
بإذن شرعي، أو تملك منفعة مباحة على التأيد بثمن مالي<sup>5</sup>

Artinya: Menurut *syara'*, pengertian jual beli yang paling tepat ialah memindahkan kepemilikan terhadap sesuatu harta (benda atau uang) dengan mengganti sesuatu atas dasar izin *syar'ī*, atau memindahkan kepemilikan

---

<sup>1</sup> Mahmud Yunus, *Kamus Arab...*, h. 74

<sup>2</sup> Nasrun Haroen, *Fiqh Muamalah*, (Jakarta: Gaya Media Pratama 2000), h. 111 dan Jalaluddin al-Maḥalli, *Syarḥ 'Ala Matan Minhāj*, Jld. II, (Indonesia: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, tt), h.151

<sup>3</sup> Abd.al-Rahman al-Jaziri, *Fiqh 'Alā al-Madhāhib...*, h. 123

<sup>4</sup> Idris Ahmad, *Fiqh al-Syafi'iyah*, (Jakarta: Karya Indah, 1986), h. 5

<sup>5</sup> Ibn Qāsim Al-Ghazī, *Fath al-Qarīb...*, h. 30

manfaat terhadap suatu benda untuk selama-lamanya dengan mendapatkan harga/uang.

- c. Menurut Imam Taqyuddin dalam kitab *Kifāyah al-Akhyār* pengertian jual beli menurut istilah adalah: Saling tukar menukar harta, saling menerima, dapat dikelola (*taṣarruf*) dengan *ījāb* dan *qabūl*, berdasarkan cara yang sesuai dengan *syar'ī*<sup>6</sup>
- d. Ulama Hanafiyah mendefenisikan jual beli dengan pertukaran harta dengan harta (benda) berdasarkan cara khusus (yang di bolehkan) *syara'* yang disepakati".<sup>7</sup>
- e. Menurut Ibnu Hajar al-Haitami, Jual beli adalah *aqad* pertukaran harta dengan harta untuk kepemilikan benda atau untuk kepemilikan manfaat yang abadi.<sup>8</sup>
- f. Ibnu Qudamah dari kalangan *madhhab* Hambali mendefenisikan jual beli sebagai berikut:

الْبَيْعُ: مَبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ، تَمْلِكًا، وَتَمْلُكًا<sup>9</sup>

“Artinya: Jual beli adalah pertukaran harta benda dengan harta benda untuk dimiliki dan memiliki”.

Semua definisi jual beli yang telah diformulasikan oleh para ahli hukum Islam di atas yang paling tepat sasaran berdasarkan unsur-unsur yang harus terpenuhi dalam proses jual beli adalah definisi yang diformulasikan oleh Ibnu Hajar al-Haitami karena pada hakikatnya jual beli ada ucapan si penjual dan si pembeli terhadap suatu harta benda untuk bias saling memiliki. Ucapan inilah yang disebut dengan *aqad*. Namun demikian, bukan berarti definisi jual beli yang telah diformulasikan oleh para ulama-ulama yang

<sup>6</sup> Abi Bakr Ibn Muhammad al-Husaini, Imam Taqyuddin, *Kifāyah al-Akhyār*, Jld. I, (Surabaya: Dār al- Ilmi, t.t), h. 29

<sup>7</sup> Hendi Suhendi, *Fiqh Muamalah*, (Jakarta: Raja Grafindo persada, 2007), h. 69-70

<sup>8</sup> Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtāj* h. 240

<sup>9</sup> Ibnu Qudamah, *al-Mughnī*, Jld. III, (Maktabah Syamilah), h. 480

lain salah karena substansi<sup>10</sup> dari maksud jual beli terdapat pada semua definisi.

### 3.1.2. Hukum Jual Beli

Jual beli merupakan salah satu hukum yang mendapatkan penjelasan langsung dalam Alquran. Penjelasan Alquran terhadap hukum jual beli terdapat surat *al-Baqarah* ayat: 275

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ  
ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ  
مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ  
النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Artinya: Orang-orang yang makan (mengambil) riba<sup>11</sup> tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila.<sup>12</sup> Keadaan mereka yang demikian itu adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus

<sup>10</sup> Subtansi jual beli adalah pertukaran harta benda dari satu orang ke orang lain dengan tujuan mencapai hak milik pada benda tersebut sesuai dengan ketentuan-ketentuan *syar'ī*

<sup>11</sup> Al-Khāzin dalam tafsirnya menjelaskan bahwa para ulama mengemukakan beberapa alasan pengharaman riba. *Pertama*, riba berakibat pada pengambilan harta orang lain tanpa timbal balik yang disetujui *syar'ī*. *Kedua*, apabila seseorang sudah mulai mempraktek riba, maka orang tersebut akan mengabaikan jual beli karena pada riba menghasilkan keuntungan yang pasti tanpa perlu bersusah payah sebagaimana pada jual beli. *Ketiga*, riba dapat menghilangkan pekerjaan yang bernilai baik yaitu utang piutang. *Keempat*, pengharaman riba berdasarkan *naş* sehingga wajiblah menyakini haram riba walupun tidak diketahui hikmah di balik pengharaman riba. Lihat. Al-Khāzin, *Tafsīr al-Khāzin...*, h. 209

<sup>12</sup> Maksudnya: pemakan riba pada hari kiamat dibangkitkan dalam keadaan seperti orang kesurupan yang tidak sanggup bergerak secara wajar karena riba akan membesar dan terasa berat dalam perut mereka sehingga mereka tidak sanggup berdiri dan berjalan dengan wajar. Lihat. Muhammad Ali al-Şābūnī, *Şafwah al-Tafāsīr*, Jld. I, (Maktab Taufiqiyah), h. 158

berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu<sup>13</sup> (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. orang yang kembali (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya.

Ayat ini sangat jelas menyatakan bahwa Allah Swt telah menghalalkan jual beli kepada hamba-hamban-Nya dan mengharamkan jual beli yang mengandung unsur riba. Salah satu contoh jual beli yang terdapat unsur riba didalamnya adalah jual beli dengan 'aqad kredit yang apabila ketentuan pembayaran tidak sesuai dengan tanggal yang telah ditentukan, maka keterlambatan pembayaran akan didenda dalam bentuk uang. Jual beli semacam ini termasuk dalam katagori *ribā al-qarḍ*.<sup>14</sup>

Selanjutnya berkaitan dengan jual beli Allah Swt juga berfirman dalam surat *al-Nisā'* ayat 29:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu dan janganlah kamu membunuh dirimu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu.

Al-Khāzin dalam tafsirnya mengenai ayat ini menjelaskan sebagai berikut:

قوله عز وجل: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ يعني بالحرام الذي لا يحل في الشرع كالربا والقمار والغصب والسرقة والخيانة وشهادة الزور وأخذ المال باليمين الكاذبة ونحو ذلك. وإنما خص الأكل

<sup>13</sup> Riba yang sudah diambil (dipungut) sebelum turun ayat ini, boleh tidak dikembalikan dan Allah memaafkan apa yang mereka lakukan berkaitan dengan riba sebelum ayat ini turun. Lihat, Jalaluddin al-Mahali dan Jalaluddin al-Ṣayūṭī, *Tafsir Jalalain*, Jld. I, (Maktabah Syamilah), h. 60

<sup>14</sup> Ibrahim al-Bājūrī, *Hāsyiah al-Bājūrī*..., h. 343

بالذكر ونهى عنه تنبيها على غيره من جميع التصرفات الواقعة على وجه الباطل لأن معظم المقصود من المال الأكل وقيل يدخل فيه أكل ماله نفسه بالباطل ومال غيره أما أكل ماله بالباطل فهو إنفاقه في المعاصي

Artinya: Maksud firman Allah SWT “*lā ta’-kulū amwālakum bainakum bi al-bāṭil*” adalah tidak boleh menggunakan harta orang lain seperti riba, perjudian, rampas, mencuri, mengkhianati dan kesaksian palsu untuk memperoleh harta. Dalam ayat dikhususkan larangan makan milik orang lain karena pada hakikatnya penggunaan harta adalah untuk makan secara umum. Ada yang berpendapat bahwa termasuk dalam katagori memakan harta sendiri secara *bāṭil* adalah mempergunakan harta pada jalan maksiat.<sup>15</sup>

Penjelasan Alquran<sup>16</sup> terhadap kebolehan jual beli merupakan penjelasan yang diperoleh dari dalil *qat’i*<sup>17</sup>, dalam artian Alquran secara tegas menyebutkan kebolehan jual beli.

Adapun hadis yang menunjukkan hukum jual beli adalah sebagai berikut:

#### 1. Hadis riwayat Imam Muslim

<sup>15</sup> Imam al-Khāzin, *Tafsir al-Khāzin*..., h. 366

<sup>16</sup> Tidak terdapat perbedaan pendapat di kalangan umat Islam menyangkut kebenaran sumber Alquran. Semua sepakat meyakini bahwa redaksi ayat-ayat Alquran yang terhimpun dalam mushaf dan dibaca oleh kaum muslimin di seluruh penjuru dunia dewasa ini adalah sama, tanpa sedikit perbedaan dengan yang diterima oleh Nabi Muhammad saw. dari Allah swt. melalui Malaikat Jibril. Lihat. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, Cet. XI, (Bandung: al-Mizan, 1995), h.83

<sup>17</sup> Abdullah Rabi’i dalam *Mausū’ah al-Tasyrī’i al-Islamī* memberikan definisi terkait dengan dalil *qat’i* adalah suatu dalil yang menunjukkan terhadap makna yang dapat dipahami maksudnya serta tidak membutuhkan kepada *takwīl* dan tidak memberi petunjuk terhadap makna yang lain. Misalnya dalil yang menunjukkan atas keesaan Allah swt., ayat-ayat kewarisan dan ayat-ayat tentang *‘uqubāt* dan *ḥudud*. Sedangkan *zanni* adalah dalil yang menunjukkan terhadap kemungkinan *takwīl* dengan adanya dalil yang selainnya. Lihat. Abdullah al-Rabi’i, *Mausū’ah al-Tasyrī’i al-Islamī*, (Kairo: al-Majlis al-‘Alā), h. 419

Imam Muslim dalam kitab *ṣaḥīḥ*-nya meriwayatkan beberapa hadis yang dijadikan sebagai dasar pembolehan jual-beli, diantaranya hadis dari Ibnu Umar

عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا يبيع بعضكم على بيع بعض (رواه مسلم)<sup>18</sup>

“Artinya: Dari Ibn Umar, sungguh Rasul SAW bersabda: Janganlah kamu menjual suatu benda yang sedang dalam transaksi orang lain. (H.R. Muslim)”

## 2. Hadis riwayat al-Bazar

Ibnu Hajar ‘Asqalani yang merupakan salah satu tokoh ilmu hadis ketika menjelaskan jual-beli menukil sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bazar yang menjelaskan tentang keutamaan jual-beli.

أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل أي الكسب أطيب؟ قال: عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور (رواه البزار و صححه الحاكم)<sup>19</sup>

Artinya: Seseorang telah bertanya kepada nabi tentang “pekerjaan apa yang terlebih utama dikerjakan?” Rasul menjawab: usaha dari hasil keahlian tangan dan tiap-tiap jual-beli yang mabrur. (H.R. Al-Bazar dan *mntaṣṣih* oleh Hakim).

Kedua hadis di atas menjelaskan tentang legalitas hukum jual-beli, dalam artian hadis-hadis ini hanya membahas tentang kebolehan jual beli dan keutamaan pekerjaan jual beli. Ulama telah sepakat bahwa jual-beli diperbolehkan dengan alasan bahwa manusia tidak akan mampu mencukupi kebutuhan dirinya tanpa bantuan orang lain. Namun demikian, bantuan atau barang milik orang lain yang dibutuhkannya itu, harus diganti dengan barang lainnya sesuai dengan kesepakatan antara penjual dan pembeli atau dengan alat tukar menukar yaitu dengan uang ataupun yang lainnya.

<sup>18</sup> Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, h. 5

<sup>19</sup> Ibnu Hajar al-‘Asqalani, *Bulūḡ al-Murām*, (Indonesia: al-Haramain, tt), h. 175

Ibnu Hajar Asqalani menjelaskan bahwa yang menjadi pegangan bahwa jual beli dibolehkan dalam agama Islam adalah *ijmā'* sebagaimana yang terdapat dalam kitabnya *Fath al-Barri*: Para ulama telah sepakat (*ijmā'*) menyatakan bahwa hukum jual beli adalah boleh. Hikmah disyariatkan jual beli adalah untuk memenuhi kebutuhan hidup karena kadang-kadang kebutuhan seseorang terdapat pada benda yang dimiliki orang lain. Benda ini tidak mungkin diberikan secara cuma-cuma oleh pemiliknya tanpa ada timbal balik. Dengan disyariatkan jual beli, kebutuhan seseorang terhadap benda yang dimiliki orang dapat terpenuhi dengan cara jual beli.<sup>20</sup>

Bisa disimpulkan berdasarkan beberapa dalil yang tersebut di atas bahwa hukum jual beli adalah *jā'iz* (boleh). Namun tidak menutup kemungkinan bahwa hukum jual beli berubah menjadi wajib di saat ketergantungan kebutuhan hidup hanya pada jual beli.

### 3.1.3. Pembagian jual beli dan jual beli yang dilarang

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa hukum jual beli adalah boleh. Namun demikian, bila dipandang dari proses pelaksanaan, maka jual beli ada yang dibolehkan dan ada yang dilarang. Ibnu Qāsim al-Ghazī membagi jual beli dari sudut pandang ini menjadi 3 macam:

1. Jual beli benda yang telah dilihat dan diperiksa oleh masing-masing pihak (pihak penjual dan pembeli). Jual beli jenis ini adalah sah/boleh
2. Jual beli terhadap benda yang telah diciri-cirikan oleh pihak penjual kepada si pembeli. Jual beli jenis ini dinamakan juga dengan *bai' salam*/jual beli *aqad salam*.<sup>21</sup> Jual beli ini tergolong dalam jual beli yang sah

---

<sup>20</sup> Ibnu Hajar Al- Asqalani, *Fath al- Barri'*, (Beirut: Dār- Fikr, tt), h. 287.

<sup>21</sup> *Bai' salam* adalah jual beli benda yang belum dilihat secara nyata, tetapi si pembeli mengetahui dan berpegang pada ciri-ciri benda yang dijelaskan oleh si penjual. Jual beli jenis ini sah dengan syarat si pembeli membayar harga barang secara tunai. Lihat. Ibrahim al-Bājūrī, *Hāsyiah al-Bājūrī*..., h. 352.



3. Jual beli terhadap benda yang tidak dilihat oleh dua belah pihak, baik pihak penjual maupun pembeli maka jual beli jenis ini tidak sah karena mengandung unsur tipuan.<sup>22</sup>

Dari tiga macam jual beli di atas, hanya jual beli pada poin ketiga yang tidak sah karena terdapat unsur tipuan. Larangan jual beli jenis ini karena berpotensi menimbulkan permusuhan diantara si pembeli dan penjual. Timbulnya permusuhan antara si pembeli dan penjual merupakan suatu kondisi yang bertentangan dengan hikmah disyariatkan jual beli.

Selanjutnya Jalaluddin al-Mahalli menjelaskan bahwa jual beli yang dilarang dalam Islam terbagi dua apabila dipandang sah dan tidak sah. *Pertama*, tidak sah karena tidak terpenuhi rukun atau syarat jual beli. *Kedua*, sah karena larangan bukan akibat cacat rukun atau syarat, tetapi larangan akibat terdapat unsur tipuan.<sup>23</sup>

---

Dalam pembahasan *bai' salam*, uang disebut dengan *ra'sul māl*. Sedangkan barang disebut dengan *muslam fih*. Akad salam memastikan adanya harta yang dipertukarkan. Dalam hal ini, uang sebagai alat pembayaran dan barang sebagai benda yang diperjual belikan. Ada beberapa syarat pada uang yang dijadikan sebagai alat pembayaran. *Pertama*, Jelas Nilainya. Dalam artian uang yang digunakan sebagai *ra'sul māl* harus disebutkan dengan jelas nilainya seperti seratus atau dua ratus. *Kedua*, kepastian jenis mata uang yang dijadikan sebagai *ra'sul māl* seperti rupiah atau dollar. Kalau dijamin dahulu, harus dijelaskan apakah berbentuk koin emas atau perak. *Ra'sul māl* harus tunai. Artinya, uang yang dijadikan sebagai *ra'sul māl* tidak boleh terhutang, tanpa ada sedikitpun yang ditunda pembayarannya. Syarat pada barang *aqad salam* adalah *a'in*/benda yang tidak tertentu. Namun demikian, benda yang diperjualbelikan dalam *bai' salam* sudah diciri-cirikan secara lengkap dan pasti. Termasuk dalam ciri-ciri pasti dan lengkap adalah menyebutkan jenis, macam, warna, ukuran, dan spesifikasi lain. Pendeknya, setiap kriteria yang diinginkan harus ditetapkan dan dipahami oleh kedua belah pihak, seakan-akan barang yang dimaksud ada di hadapan mereka berdua. Sedangkan barang yang tidak ditentukan kriterianya, tidak boleh diperjual belikan dengan cara *bai' salam*, karena akad itu termasuk akad *gharar* (untung-untungan) yang nyata-nyata dilarang dalam hadis. Salah satu di-syari'at-kan *bai' salam* untuk memberikan kelonggaran dan keluasaan pada penjual untuk bekerja mendapatkan barang itu dalam tempo waktu tertentu. Lihat. Abu Bakar Syaṭā, *I'anāh al-Ṭālibīn...*, h. 16-18

<sup>22</sup> Ibnu Qāsim al-Ghazī, *Fath al-Qarīb al-Mujīb*, Jld. I, (Indonesia: Dār al-Kutub al-'Arabīyah, tt), h. 340-341

<sup>23</sup> Syihāb al-Dīn al-Qalyūbī, *Syarḥ 'Alā Minhāj al-Ṭālibīn*, Jld. II, (Indonesia: Dār al-Kutub al-'Arabīyah, tt), h. 175



Adapun jual beli yang dilarang karena tidak terpenuhi rukun atau syarat adalah sebagai berikut:

1. *'Asbu al-fuhl*

*'Asbu al-fuhl* adalah jual beli sperma hewan jantan ketika melakukan perkawin dengan betina. Jual beli jenis ini tidak boleh dan tidak sah karena tiga alasan yaitu: *pertama*, tidak diketahui kadar sperma yang masuk dalam rahim hewan betina. *Kedua*, sperma tidak termasuk dalam katagori cairan yang sah diperjualbelikan. *Ketiga*, keinginan hewan untuk kawin tidak bisa dikelola.

2. *Habal al-habalah*

*Habal al habalah* adalah jual beli hewan yang belum ada, baik dijadikan sebagai barang ataupun sebagai harga.<sup>24</sup>

3. *Al-malāqīh*

*Al-malāqīh* adalah jual beli janin hewan

4. *Al-maḍāmīn*

*Al-maḍāmīn* adalah jual beli sperma hewan yang masih berada dalam kantong sperma<sup>25</sup>

5. *Al-mulāmasah*

*Al-mulāmasah* adalah jual beli dengan cara sentuh menyantuh kain yang sedang dipajangkan, orang yang menyentuh kain tersebut harus membeli tanpa ada hak *khiyar* bagi si pembeli<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Dalam *Fatḥ al-Wahab* terkait jual beli *habal al-habalah* dijelaskan bahwa larangan dan tidak sah jual beli jenis ini karena termasuk dalam jual beli terhadap benda yang belum ada, baik dia pada posisi benda atau posisi harga. Lihat. Zakaria al-Anṣārī, *Fath al-wahab*, Jld. I, (Maktabah Syamilah), h. 193

<sup>25</sup> Ibnu Hajar menjelaskan bahwa tidak sah jual beli jenis ini karena cacat syarat. Lihat. Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtāj*..., h. 323

<sup>26</sup> Menurut pengarang kitab *Tuhfah al-Muhtāj* tidak sah jual beli semacam ini karena beberapa alasan. *Pertama*, karena tidak terdapat aqad. *Kedua*, karena benda yang diperjualbelikan tidak dilihat oleh pembeli. *Ketiga*, karen tidak berlaku *khiyar majlis* atau *khiyar* syarat apabila barang telah dibeli. Lihat. Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtāj*..., h. 323

## 6. *Al-munābadhah*

*Al-munābadhah* adalah jual beli secara lempar melempar, maksudnya lempar melempar dijadikan sebagai pengganti *aqad* jual beli, seperti berkata si penjual “aku lempar pakaianku ini kepada mu dengan ganti rugi 10 ribu rupiah, maka si pembeli mengambil pakaian tersebut dengan menyerahkan uang 10 ribu rupiah.”<sup>27</sup>

## 7. *Al-ḥaşāh*

*Al-ḥaşāh* adalah jual beli dengan cara melempar batu pada barang yang diperjualbelikan, seperti berkata (si penjual atau si pembeli) apabila aku lempar batu ini dan mengenai sasaran (barang yang diperjualbelikan) maka baju ini merupakan barang jual beli dengan harga 10 dirham<sup>28</sup>

## 8. *Bai'un wa syarṭ*<sup>29</sup>

*Bai'un wa syarṭ* adalah Jual beli yang dimasukkan syarat yang *fāsīd*<sup>30</sup> dalam *aqad*.<sup>31</sup>

Adapun jual beli<sup>32</sup> yang dilarang karena terdapat unsur tipuan atau kemudharatan adalah sebagai berikut:<sup>33</sup>

### 1. *Bai'u ḥādhir libād*

<sup>27</sup> Jalaluddin al-Mahallī, *Syarḥ 'Ala Minhāj...*, h. 176. Khatib Syarbaini menjelaskan alasan tidak sah jual beli semacam ini karena tidak ada *ijab qabul*. Lihat. Khatib Syarbaini, *al-Mughnī al-Muhtāj...*, h. 43

<sup>28</sup> Jalaluddin al-Mahallī, *Syar 'Ala Minhāj...*, h. 176. Khatib Syarbainī terkait jual beli *ḥaşāh* menjelaskan bahwa tidak sah jual beli jenis ini karena tidak ada *ijab qabul*. Lihat. Khatib Syarbaini, *al-Mughnī al-Muhtāj...*, h. 43-44

<sup>29</sup> Syihāb al-Dīn al-Qalyūbī, *Syarḥ 'Alā Minhāj al-Tālibīn*, Jld. II, (Indonesia: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, tt), h. 175

<sup>30</sup> Maksud syarat *fāsīd* sebagaimana dijelaskan Ibnu Hajar al-Haitami adalah syarat yang tidak ada dalam hukum jual beli, seperti kata si pembeli atau si penjual “aku beli barang ini dengan syarat engkau utangkan 100 dirham”. Lihat. Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtāj...*, h. 325

<sup>31</sup> Khatib Syarbaini, *al-Mughnī al-Muhtāj...*, h. 44

<sup>32</sup> Juli beli jenis ini adalah sah, tetapi haram mempraktikkannya karena larangan bukan akibat cacat syarat atau rukun. Larangan jual beli jenis ini karena terdapat didalamnya unsur tipuan. Jalaluddin al-Mahalli, *Syarḥ 'Ala Minhāj...*, h. 175

<sup>33</sup> Khatib Syarbaini, *al-Mughnī al-Muhtāj...*, h. 50-52

*Bai'u ḥādhir libād* adalah jual beli antar pedagang desa dengan pedagang kota, seperti kata si pedagang kota kepada si penjual yang baru tiba dari desa “berikan barangmu pada saya supaya aku jual secara satu persatu dengan harga yang mahal/tinggi. Padahal si penjual yang datang dari desa ingin menjual barangnya hari itu dengan harga barang pada hari itu.<sup>34</sup>

## 2. *Talaqqī al-Rukbāni*

*Talaqqī al-Rukbāni* adalah jual beli yang dilakukan pedagang-pedagang kota di tengah jalan dengan pedagang desa, dimana si pedagang desa tidak tahu harga pasaran terhadap benda yang hendak dijual<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup>Jalaluddin al-Mahallī menjelaskan bahwa larangan jual beli semacam ini karena dua sebab sebagaimana terdapat dalam kitabnya:

والمعنى فى النهى عن ذلك ما يؤدى اليه من التضيق على الناس بأن يكون بالشرطين المشتمل عليها التفسير احدهما ان يكون المتاع مما نعم الحاجة اليه كالأطعمة فما لا يحتج اليه الا نادرا لا يدخل فى النهى، ثانيها قصد القادم البيع بسعر يومه، فلو البيع على التدريج فسأل البلدى تفويض ذلك اليه فلا بأس لأنه لم يضر بالناس ولا سبيل الى منع المالك منه والنهى للتحريم فيأثم بارتكابه العالم به وصح البيع قال فى الروضة قال القفال الاثم على البلدى دون البدوى

Artinya: Larangan jual beli semacam ini karena ada dua alasan. Pertama, barang yang diperjualbelikan adalah barang yang diperlukan umum masyarakat. Kedua, si penjual desa (orang yang membawa barang dari desa) berencana menjual barangnya pada hari itu dengan harga pasaran hari itu juga. Larangan jual beli semacam ini hanya bersifat dosa terhadap pelaku (penjual desa dan kota), tidak menyebabkan *fāsid* jual beli. Imam Nawawi dalam kitab *Rauḍah* menukilkan pendapat al-Quffal yang mengkhususkan dosa terhadap penjual kota. Seandainya barang yang ingin dijual oleh si penjual desa adalah barang yang bukan kebutuhan umum masyarakat atau si penjual desa memang ingin menjual barangnya secara satu persatu dengan harga yang lebih mahal besok atau lusa maka tidak termasuk dalam katagori jual beli yang dilarang.

Lihat. Jalaluddin al-Mahallī, *Syarḥ 'Ala Minḥāj*..., h. 182

<sup>35</sup> Imam Ramli mengenai jual beli semacam ini menjelaskan bahwa apabila harga pasaran diketahui oleh si penjual desa/dusun setelah terjadi jual beli, maka si penjual desa berhak meng-*khiyar*. Lihat. Imam Ramli, *Nihāyah al-Muḥtāj*..., h. 536. Jalaluddin al-Mahallī menjelaskan bahwa apabila jual beli semacam ini terjadi dengan harga pasaran atau di bawah harga pasaran, namun si penjual desa tahu harga pasaran maka tidak berlaku *khiyar* pada dua kasus ini.

3. *Al-saum 'alā saum*

*Al-saum 'alā saum* adalah jual beli yang terjadi setelah terjadi tawar menawar dan sudah ada kesepakatan antara calon si penjual dan calon pembeli yang pertama tentang ketetapan harga<sup>36</sup>

4. *Al-Bai'u 'alā bai'i ghairih qabla luzūmih*

*Al-Bai'u 'alā bai'i ghairih qabla luzūmih* adalah jual beli yang terjadi setelah barang tersebut terjual, namun masih berlaku *khiyar* (baik *khiyar majlis* ataupun *khiyar syarat*)<sup>37</sup>

5. *Al-Syirā' 'alā syirā'*

*Al-Syirā' 'alā syirā'* adalah jual beli yang terjadi setelah barang tersebut dibeli oleh orang lain dan masih dalam masa *khiyar*<sup>38</sup>

---

Tidak berdosa pelaku jual beli semacam ini apabila jual beli terjadi seperti dua kasus ini. Lihat. Jalaluddin al-Mahallī, *Syarh 'alā Minhāj...*, h. 183

<sup>36</sup> Harga yang telah disepakati dan ditetapkan oleh dua belah pihak boleh kurang dari harga pasaran. Adapun apabila salah satu pihak belum sepakat dengan ketetapan harga maka tidak dilarang terjadi penawaran oleh orang lain. Jalaluddin al-Mahallī menukilkan sebuah hadis yang diriwayatkan Bukhari yang menunjukkan larangan jual beli jenis ini:

قال صلى الله عليه وسلم لايسوم الرجل على سوم اخيه (رواه شيخان)

Artinya: “Bersabda Rasulullah SAW tidak boleh seseorang menawar barang/benda yang sedang dalam tawaran orang lain.”

Selanjutnya Jalaluddin menjelaskan bahwa berdosa pelaku jual beli jenis ini karena dapat menyakiti orang lain. Lihat. Jalaluddin al-Mahallī, *Syarh 'alā Minhāj...*, h. 183

<sup>37</sup> Sulaiman al-Bujairimi mengenai jual beli jenis ini menjelaskan bahwa larangan jual beli jenis ini apabila tidak ada izin dari si pembeli yang pertama. Apabila sudah mendapat izin dari pembeli yang pertama, maka jual beli semacam ini tidak dilarang. Lihat. Sulaiman al-Bujairimi, *Hāsyiah al-Bujairimi...*, h. 224. Selanjutnya Muhammad al-Murṣafī menjelaskan bahwa larangan jual beli semacam ini karena dapat menimbulkan kebencian dan dapat menyakiti hati calon pembeli pertama. Lihat. Muhammad al-Murṣafī, *Syarh Nafāis Wa Laṭā'if*, Jld. II, (Bairut: Dār al-Fikr, 2007), h. 224

<sup>38</sup> Jual beli poin yang ke-lima ini sama dengan jual beli pada poin keempat. Perbedaan keduanya hanya terletak pada sudut pandang. Bila dipandang penyebab *pasah aqad* timbul dari si penjual maka jual beli ini termasuk dalam kategori *al-Bai'u 'alā bai'i ghairih qabla luzūmih*, namun bila dipandang penyebab *ter-pasah aqad* timbul dari si pembeli maka jual beli ini termasuk

6. *Al-Najsy*

*Al-Najsy* adalah jual beli dengan penawaran harga yang mahal supaya orang lain tidak sanggup membeli.<sup>39</sup>

7. Jual beli kurma dan anggur kepada orang yang mengolah kurma dan anggur menjadi minuman keras.<sup>40</sup>

8. Jual beli terhadap salah satu benda yang haram dipisahkan, seperti jual beli anak budak dengan ibunya yang dipisahkan akibat jual beli<sup>41</sup>

9. *Bai'u al-'arabūn*

*Bai'u al-'arabūn* adalah jual beli dengan membayar uang muka terlebih dahulu. Apabila jual beli tersebut jadi, maka uang muka tersebut menjadi bagian harga

---

dalam katagori *Al-Syirā' 'alā syirā' qabla luzūmih*. Sulaiman al-Bujairimi menjelaskan bahwa tidak *luzūm bai'* karena jual beli tersebut masih dalam masa *khiyār*, baik *khiyār majlis*, *khiyār syart* ataupun *khiyār 'aib*. Lihat. Sulaiman al-Bujairimi, *Hāsyiah al-Bujairimi 'Alā...*, h. 224

<sup>39</sup> Menurut pendapat yang kuat, jual beli semacam ini tidak berlaku *khiyar* terhadap si pembeli karena kesalahannya sendiri. Adapun penyebab haram melakukan jual beli jenis ini karena terdapat unsur menyakiti. Lihat. Jalaluddin al-Mahallī, *Syarh 'Alā Minhāj...*, h. 184

<sup>40</sup> Imam Qalyubī terkait jual beli ini menjelaskan sebagai berikut:

فَإِنْ تَوَهَّمَتْهُ إِيَّاهُمَا مِنَ الْمَبِيعِ فَالْبَيْعُ لَهُ مَكْرُوهٌ أَوْ تَحَقَّقَ فَحَرَامٌ أَوْ مَكْرُوهٌ وَجِهَانٌ، قَالَ فِي الرُّؤْيَا الْأَصَحِّ التَّحْرِيمُ وَالْمُرَادُ بِالتَّحَقُّقِ الظَّنُّ الْقَوِيُّ، وَبِالتَّوَهُّمِ الْخُصُولُ فِي الْوَهْمِ أَيْ الذَّنْ، وَيَصِحُّ الْبَيْعُ عَلَى التَّقْدِيرَيْنِ وَخُرْمَتُهُ أَوْ كَرَاهَتُهُ لِأَنَّهُ سَبَبٌ لِمَعْصِيَةٍ مُتَحَقِّقَةٍ أَوْ مُتَوَهَّمَةٍ

Artinya: Apabila ada dugaan bahwa anggur atau kurma akan dijadikan *khamar*, maka hukum jual beli ini adalah makruh. Namun, apabila diyakinkan bahwa anggur atau kurma tersebut akan dijadikan *khamar*, maka hukum jual beli ini adalah haram atau makruh. Al-Nawawi dalam kitab *Rauḥ* menyatakan bahwa pendapat yang kuat adalah haram. Yang dimaksudkan dengan kata *talaqqukan* di sini adalah kuat dugaan dan yang dimaksudkan dengan kata *tawahhum* adalah sekadar ada dugaan. Jual beli jenis ini adalah sah. Haram atau makruh melakukan jual beli semacam ini karena menjedi sebab maksiat secara pasti atau secara dugaan kuat.

Lihat. Imam Qalyubī, *Syarh al-Qalyubī...*, h. 184

<sup>41</sup> Terjadi silang pendapat mengenai jenis jual beli ini. Pendapat yang kuat menyatakan bahwa jual beli semacam ini adalah haram dan tidak sah. Pendapat lemah menyatakah sah. Menurut pendapat yang kuat, tidak sah jual beli jenis ini karena tidak kuasa menyerahkan barang yang diperjualbelikan pada *syar'i*. Lihat Al-Ramli, *Nihāyah al Muḥtāj...*, h. 546

barang yang diperjual belikan dan apabila jual beli tidak jadi, maka uang muka tersebut menjadi *hibbah*/pemberian cuma-cuma<sup>42</sup>

Inilah sejumlah jual beli<sup>43</sup> yang diharamkan dan bedosa bagi pelakunya. Khatib Syarbaini ketika menjelaskan tentang jual beli *fāsid* menyatakan sebagai berikut:

المقبوض بشراء فاسد لفقد شرط أو لشرط فاسد يضمه المشتري ضمان الغصب؛ لأنه مخاطب كل لحظة، فإن كان تالفا لزمه رد مثله إن كان مثليا وأقصى قيمة إن كان متقوما وإن كان باقيا فعليه رده ومؤنة الرد<sup>44</sup>

Artinya: Barang yang diperjualbelikan dan harga barang yang didapatkan lewat jual beli yang *fāsid* akibat cacat syarat merupakan barang *ghasab* yang berkewajiban untuk mengembalikan kepada pemiliknya atau menggantikan dengan barang yang lain apabila barang tersebut tidak ada lagi.

Jual beli merupakan salah satu ragam hukum Islam yang telah dirumuskan/dikonsepkan supaya kebutuhan umat terpenuhi lewat konsep jual beli. Untuk terlaksannya jual beli yang sah perlu diperhatikan dua unsur utama. Kedua unsur ini dinamakan rukun dan syarat jual beli. Apabila dua unsur ini tidak terpenuhi, maka jual beli berujung kepada *fāsid*.

<sup>42</sup> Syarat pembayaran uang muka dengan dijadikan uang tersebut sebagai bagian harga barang apabila jual beli terjadi dan menjadikan uang tersebut sebagai *hibbah* apabila jual beli gagal merupakan syarat yang terdapat dalam *aqad* atau terjadi syarat dalam masa *khiyar*. Lihat Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtāj*..., h. 355

<sup>43</sup> Selanjutnya menurut Khatib Syarbaini, hukum jual beli terbagi lima sebagai berikut:

البيع ينقسم إلى الأحكام الخمسة: وهي الواجب والحرام والمندوب والمكروه والمباح

Artinya: Hukum jual beli terbagi lima, yaitu: wajib, haram, sunat, makruh dan boleh/mubah. Lihat. Khatib Syarbaini, *Mughnī al-Muhtāj*..., h. 55

<sup>44</sup> Khatib Syarbaini, *Mughnī al-Muhtāj*...h. 55

### 3.1.4. Rukun Dan Syarat Jual Beli

#### 3.1.4.1. Rukun jual beli

Rukun merupakan Bahasa Arab yang sudah diindonesiakan. Dalam Kamus Al-Munawwir *al-rukn* diartikan dengan penopang, sandaran, tiang, kemuliaan, kekuatan, perkara besar, tenang dan teguh.<sup>45</sup> Menurut Mahmud Yunus, *al-rukn* atau *al-arkān* berarti sudut atau tiang sandaran.<sup>46</sup> Sedangkan dalam “Kamus Besar Bahasa Indonesia” rukun diartikan dengan sesuatu yang harus dipenuhi untuk sahnya suatu pekerjaan.<sup>47</sup>

Secara definisi, rukun adalah suatu unsur yang merupakan bagian tak terpisahkan dari suatu perbuatan atau lembaga yang menentukan sah atau tidaknya perbuatan tersebut dan ada atau tidak adanya sesuatu itu.<sup>48</sup> Menurut Ibnu Qāsim al-Ghazī yang dimaksud dengan rukun ialah:

الركن هو اجزاء شيء يتركب منها حقيقة الشيء<sup>49</sup>

Artinya: “Rukun adalah bagian-bagian sesuatu yang menyatu/terangkai menjadi hakikat sesuatu.”

Selanjutnya pengarang kitab *Syarḥ al-Raḥabiyyah* mendefinisikan rukun sebagai berikut:

الركن هو جزء الماهية<sup>50</sup>

Artinya: “Rukun adalah bagian sesuatu.”

Menurut Abu Muẓaffar sebagaimana yang terdapat dalam kitab usul fiqhnya, yang dimaksud dengan rukun adalah:

الركن هو ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود مع كونه داخلا في الماهية<sup>51</sup>

<sup>45</sup> Ahmad Warson al-Munawwir, *Kamus Arab...*, h. 529

<sup>46</sup> Mahmud Yunus, *Kamus Arab...*, h. 147

<sup>47</sup> Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa...*, h. 966

<sup>48</sup> Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jld. V, (Jakarta:

Ichtiar Barn van Hoeve, 1996), h. 1510

<sup>49</sup> Ibnu Qāsim al-Ghazī, *al-Qaul al-Mukhtār Fī Syarḥ...*, h. 144

<sup>50</sup> Al-Hājimī, *Syarḥ al-Raḥabiyyah*, Jld. IV, (Maktabah Syamilah), h. 2



Artinya: Rukun adalah bahagian sesuatu yang dapat dipastikan bahwa sesuatu itu ada karenanya dan seandainya bahagian sesuatu itu tidak ada maka sesuatu itu pun tidak ada.

Dari beberapa definisi rukun yang telah dirumuskan oleh para ahli, baik ahli fiqh atau usul fiqh sekilas nampak perbedaan antara ulama fiqh dengan usul fiqh dalam mendefinisikan rukun. Namun demikian, perbedaan dalam redaksi bahasa disini tidak menyebabkan perbedaan makna. Inti dari semua definisi rukun yang telah diformulasikan oleh para ulama adalah rukun merupakan struktur terbentuk sesuatu.

Ibrahim Bājūrī dan Abu Bakar Syaṭā dari kalangan ulama *syafi'iyyah* ketika menjelaskan tentang jual beli, menetapkan bahwa rukun jual beli secara umum ada tiga, yaitu:

1. *'Āqid*
2. *Ma'qūd 'alaih*
3. *Ṣīghat*<sup>52</sup>

Sedangkan Ibnu Hajar al-Haitami menjelaskan bahwa rukun jual beli secara *mujmal* adalah tiga

1. *'Āqid*
2. *Ma'qūd 'alaih*
3. *Ṣīghat*

apabila dirincikan ketiga rukun jual beli ini menjadi enam sebagai berikut:

1. Penjual
2. Pembeli
3. Barang yang diperjualbelikan
4. Harga
5. *Ījāb*
6. *qabūl*<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Abu Muẓaffar Maṣṣūr bin Muḥammad, *Qawāṭi' al-Adillah Fi al-Uṣūl*, Jld. I (Maktabah Syamilah), h. 101

<sup>52</sup> Ibrahim Bājūrī, *Ḥāsyiah al-Bājūrī*..., h. 338 dan Abu Bakar Syaṭā, *I'ānah al-Ṭālibīn*..., h. 3

<sup>53</sup> Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtāj*..., h. 241. Imam al-Qalyubi terkait rukun-rukun jual beli menjelaskan sebagai berikut:



Sebagian ulama mengistilahkan rukun-rukun diatas dengan istilah syarat. Diantara mereka yang menggunakan istilah syarat adalah Jalaluddin al-Mahallī dan Khatib Syarbainī dalam kitabnya masing-masing pada bab jual beli.<sup>54</sup> Menurut al-Qalyubi, penggunaan istilah syarat terhadap rukun adalah sesuatu yang dibolehkan. Kebolehan ini karena pengertian syarat dan rukun diartikan “sesuatu yang mesti ada dalam suatu pekerjaan”.<sup>55</sup> Pada dasarnya antara syarat dan rukun merupakan dua hal yang berbeda. Dimana syarat adalah sesuatu yang tergantungan keberadaan hukum padanya dan ia berada di luar hukum., dan apabila dia tidak ada maka hukum pun tidak bisa dijalankan/tidak ada.<sup>56</sup> Adapun rukun sebagaimana yang telah dijelaskan bahwa ia merupakan bagian dari sesuatu.

#### 2.1.4.2. Syarat Jual beli

Syarat merupakan akar kata dari *syarāṭa*, yang secara bahasa mempunyai arti janji, memastikan, tanda, alamat dan permulaan sesuatu.<sup>57</sup> Dalam kamus al-Munawwir *syarāṭa* berarti tanda, alamat, perjanjian, penentuan, penetapan dan mengikat.<sup>58</sup>

Adapun pengertian syarat secara istilah menurut ulama usul fiqh adalah sebagai berikut:

---

وَلَمْ يَعْذُوا الزَّمَانَ رُكْنًا وَلَا الْمَكَانَ لِعُمُومِهِمَا، وَإِنَّمَا عُدَّ الزَّمَنُ فِي نَحْوِ الصَّوْمِ لِعَدَمِ وُجُودِ صُورَتِهِ فِي الْخَارِجِ فَتَأَمَّلْ

Artinya: Waktu dan tempat terjadi aqad tidak dikategorikan dalam rukun karena keseluruhan aqad terjadi dalam suatu waktu dan tempat. Adapun zaman/waktu dimasukkan dalam katagori rukun pada kasus puasa karena tidak mungkin didapatkan puasa diwaktu malam.

Lihat. Al-Qalyubi, *Hasyiah Qalyubi*, Jld. II, (Indonesia: Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah, tt), h. 152

<sup>54</sup> Jalaluddin al-Mahallī, *Syarḥ al-Mahallī...*, h. 152 dan Khatib Syarbainī, *Mughnī al-Muhtāj...*, h. 4

<sup>55</sup> Al-Qalyubi, *Hasyiah Qalyubi...*, h. 152

<sup>56</sup> Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum ...*, h. 1691

<sup>57</sup> Mahmud Yunus, *Kamus Arab-indonesia...*, h. 194-195

<sup>58</sup> Ahmah Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir...*, h. 710-711

الشرط هو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته. كالطهارة مثلاً فإنها شرط في صحة الصلاة فيلزم من عدم وجود الطهارة عدم وجود الصلاة الشرعية، ولا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلاة، إذ قد يكون الإنسان متطهراً ويمتنع من فعل الصلاة<sup>59</sup>

Artinya: Syarat adalah sesuatu yang dapat dipastikan bila ia tidak ada maka sesuatu yang lain juga tidak ada dan bila ia ada, sesuatu yang lain belum pasti ada, contohnya suci yang merupakan syarat sah sembahyang. Apabila seseorang tidak dalam keadaan suci, bisa dipastikan bahwa orang tersebut tidak mungkin melakukan sembahyang dan apabila seseorang dalam kondisi suci belum tentu dia melakukan sembahyang karena ada orang dalam kondisi suci bukan sedang melakukan sembahyang.

Dalam *Syarḥ Nazam al-Waraqāt* syarat didefinisikan sebagai berikut:

الشرط ما لا يوجد المشروط مع عدمه ولا يلزم أن يوجد عند وجوده<sup>60</sup>

Artinya: Syarat adalah sesuatu yang dapat dipastikan tidak ada sesuatu yang lain tanpa adanya dan adanya syarat belum tentu sesuatu yang lain ada.

Dua definisi ini mengandung pengertian yang sama walaupun menggunakan redaksi bahasa yang berbeda karena inti dari dua definisi ini adalah berjalan dan terlaksana suatu pekerjaan sangat ketergantungan pada syarat. Apabila syarat tidak ada, maka suatu pekerjaan pasti tidak terjadi, seperti wuduk merupakan sesuatu yang mutlak harus ada untuk terlaksananya salat/sembahyang. Syarat ibarat oksigen dalam pergerakan tubuh manusia, walaupun oksigen bukan bagian tubuh manusia tetapi

<sup>59</sup> Al-Jāmiyah al-Islamiyyah Bi al-Madinah al-Nabawiyyah, *Muzakkarah Uṣūl al-Fiqh*, Jld. I, (Maktabah Syamilah), h. 5

<sup>60</sup> Ahmad bin Umar al-Jāzimī, *Syarḥ al-Waraqāt*, Jld. XXXII, (Maktabah Syamilah), h. 16

apabila oksigen tidak ada maka tubuh manusia tidak dapat bergerak atau disebut juga dengan mati.

Syarat selalu menyertai dan melekat pada setiap rukun. Dalam jual beli sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa untuk terbentuk jual beli yang sah menurut *syar'ī* maka harus terpenuhi unsur-unsur jual beli/rukun-rukun jual beli. Syarat jual beli yang dimaksudkan dalam jual beli adalah syarat yang melekat pada rukun jual beli. Sejauh yang telah ditelaah dan diteliti, hampir seluruh kitab-kitab/buku-buku yang membahas jual beli menyertakan/menyandingkan pembahasan rukun dan syarat secara bersama.

Untuk memudahkan pemahaman tentang syarat-syarat jual beli, maka dalam tulisan ini dicoba untuk memisahkan uraian rukun dengan syarat sebisa mungkin. Namun demikian, karena syarat terdapat dan melekat pada rukun sehingga perlu pengulangan sedikit tentang rukun. Sebagaimana telah diketahui bahwa rukun jual beli secara umum tiga: pertama *sīghat*, kedua *'āqid*, ketiga *ma'qūd 'alaih* maka untuk sah jual beli harus terpenuhi syarat yang tertelak pada tiap-tiap rukun.

#### 1. Syarat-syarat pada *sīghat*

- a. Ucapan yang terpaham kepada jual beli (baik ucapan langsung/*dāhir* atau tidak langsung/*kināyah*).<sup>61</sup>

Syarat yang harus terpenuhi pada *sīghat*, baik *ijāb*<sup>62</sup> atau *qabūl*<sup>63</sup> sebagaimana terpaham dari *kalam* Khatib syarbainī adalah

<sup>61</sup> Ibnu Hajar al-Haitamī, *Tuḥfah al-Muḥtāj*..., h. 241

<sup>62</sup> Dalam kitab *Mughnī* dan *Hasyiah Bujairimī* didefinisikan *ijāb* sebagai berikut:

(الإيجاب) من البائع، وهو ما يدل على التملك بعوض دلالة ظاهرة (كيعتك) بكذا (وملكتك) بكذا، وهذا مبيع منك بكذا، أو أنا بائعك لك بكذا كما بحثه الإسني وغيره قياسا على الطلاق، وكهذا لك بكذا كما نص عليه في الأم

Artinya: *Ijāb* adalah ucapa si penjual yang menunjukkan kepemilikan harta benda kepada si pembeli seperti aku jual ini kepadamu dengan harga sekian atau saya jual benda ini kepadamu dengan harga sekian. Penjelasan ini sebagaimana yang telah membahas oleh

ucapan yang menunjukkan keleraan dari dua belah pihak (penjual dan pembeli) pertukaran harta antara keduanya.<sup>64</sup>Perlunya *sīghat* dalam proses jual beli karena hukum jual beli diikat dengan kerelaan antara dua belah pihak sebagaimana dijelaskan Jalaluddin dalam kitabnya:

شرطه الايجاب كبعثك و ملكتك والقبول كاشتريت وتملكت و قبلت) اى

فلا يصح البيع بنودهما لانه منوط بالرضا<sup>65</sup>

Artinya: Jual beli disyaratkan *al-ijāb* seperti “aku jual untukmu”. Jual beli juga disyaratkan *al-qabūl*, ucapan qabūl seperti “aku beli”. Jual beli tidak sah apabila tidak ada didalamnya *ijāb* atau *qabūl* karena jual beli harus didasari kerelaan dua belah pihak (si penjual dan pembeli)

Adapun yang menjadi dalil bahwa si penjual dan pembeli harus rela terhadap proses jual beli yang dilakukan adalah firman Allah Swt pada surat *al-Nisā’* ayat: 29

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan

---

Asnawī dan ulama-ulama lain karena diqiaskan pada masalah talak.

Lihat. Khatib Syarbainī, *Mughnī al-Muhtāj*..., h. 4 dan Sulaiman al-Bujairimī, *Ḥasyiah al-Bujairimi*..., h. 167

<sup>63</sup> Dalam kitab *Tuḥfah al-Muhtāj* dijelaskan mengenai *qabūl* sebagai berikut:

(وَالْقَبُولُ مِنَ الْمُشْتَرِي) ، وَهُوَ صَرِيحًا مَا دَلَّ عَلَى التَّمْلُكِ دَلَالَةً قَوِيَّةً كَمَا مَرَّ (كَاشْتَرَيْتُ)

Artinya: *Qabūl* adalah ucapan si pembeli yang menunjukkan kepemilikan harta seperti aku beli benda ini dengan harga sekian.

Lihat. Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuḥfah al-Muhtāj*..., h. 244

<sup>64</sup> Khatib Syarbainī, *Mughnī al-Muhtāj*..., h. 4-5

<sup>65</sup> Jalaluddin al-Mahallī, *Syarḥ al-Mahallī*..., h. 153

suka sama suka di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu; sesungguhnya Allah adalah maha penyayang kepadamu.

Selanjutnya dalil yang mensyaratkan kerelaan antara penjual dan pembeli adalah hadis yang diriwayatkan Ibnu Hibban

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا الْبَيْعُ عَنْ تَرَاضٍ (رواه ابن حباب)<sup>66</sup>

Artinya: “Dari Abi Sa‘īd al-Khudrī berkata ia: Telah bersabda Rasulullah SAW: Jual beli berdasarkan suka sama suka. (H.R. Ibnu Hibban)”

Menurut Imam al-Ramli, kerelaan adalah hal yang tersembunyi karena ia berada dalam hati seseorang sehingga membutuhkan ucapan yang menunjukkan kerelaan. Ucapan yang menunjukkan kerelaan adalah *ijāb* dan *qabūl*.<sup>67</sup>

b. Tidak terjadi perselangan waktu yang lama antara *ijāb* dan *qabūl*

Pada pelaksanaan *sīghat* harus berurutan, tidak boleh diselingi antara keduanya oleh diam yang lama dan tidak boleh diselingi antara keduanya oleh *kalam ajnabiyyah*/perkataan yang tidak ada kaitannya dengan jual beli.<sup>68</sup> selanjutnya Khatib Syarbaini menjelaskan bahwa yang menjadi ukuran atau patokan terhadap waktu yang lama adalah sekira-kira *qabūl* tidak dianggap menyahuti *ijāb*.<sup>69</sup> Menurut Jalaluddin al-Mahallī, patokan waktu yang lama yang menjadi pemisah antara *ijāb* dan *qabūl* adalah waktu yang menunjukkan bahwa ucapan *qabūl* yang diucapkan oleh si pembeli tidak berfungsi untuk menjawab *ijāb*.<sup>70</sup>

Menurut Syibrān al-Malaṣī, diam yang lama atau *kalam ajnabiyyah* yang terjadi antara *ijāb* dan *qabūl* berlaku secara umum, artian disegaja atau tidak tetap dikategorikan dalam waktu

<sup>66</sup> Ibnu Hibban, *Ṣaḥih Ibnu Hibban*, Jld. XI, (Maktabah Syamilah), h. 340

<sup>67</sup> Imam al-Ramli, *Nihāyah al-Muḥtāj*..., h. 432

<sup>68</sup> Jalaluddin al-Mahallī, *Syarḥ al-Maḥallī*..., h. 154

<sup>69</sup> Khatib Syarbaini, *Mughnī al-Muḥtāj*..., h.8

<sup>70</sup> Jalaluddin al-Mahallī, *Syarḥ al-Maḥallī*..., h. 154

yang lama sehingga menyebabkan tidak sah *aqad*. Berbeda dengan diam sebentar, walaupun dimaksudkan untuk memutuskan antara *ijāb* dan *qabūl*. Hal ini berbeda hukum terhadap fatihah dalam sembahyang, dimana apabila terjadi diam sebentar yang dimaksudkan untuk memutuskan berurutan antara ayat maka hukum bacaan fatihah tidak sah. Alasan terjadinya perbe daan hukum “diam sebentar” pada proses *ijāb qabūl* dalam jual beli dengan “diam sebentar” pada pembacaan fatihah dalam sembahyang adalah karena sembahyang merupakan ibadah *mahẓah*. Hukum yang ditetapkan pada ibadah *mahẓah* lebih ketat dari pada hukum yang ditetapkan pada kasus-kasus lain.<sup>71</sup>

Khatib Syarbaini terkait *ijāb* dan *qabūl* menjelaskan sebagai berikut:

ويشترط أيضا أن يكون القبول ممن صدر معه الخطاب، فلو مات المخاطب به قبل قبوله فقبل وارثه لم ينعقد<sup>72</sup>

Artinya: Pada *qabūl* disyaratkan bahwa yang mengucapkan *qabūl* mesti orang yang ditujukan oleh *ijāb* sehingga apabila orang yang ditujukan oleh *ijāb* meninggal sebelum sempat mengucapkan *qabūl* maka ahli waris tidak sah bertidak sebagai pengganti dan proses jual beli gagal. Artinya, apabila jual beli dilanjutkan maka harus melalui proses dari awal.

Selanjutnya Sulaiman al-Bujairimī menjelaskan bahwa ucapan *ijāb* dan *qabūl* disyaratkan bisa terdengar oleh orang yang berdekatan.<sup>73</sup>

Abdul Hamid al-Syarwanī mengomentari syarat ini sebagai berikut:

فَلَوْ خَاطَبَهُ بِلَفْظِ الْبَيْعِ وَجَهَرَ بِهِ بِحَيْثُ يَسْمَعُهُ مَنْ بِقُرْبِهِ وَلَمْ يَسْمَعُهُ صَاحِبُهُ، وَقَبِلَ اتِّفَاقًا أَوْ بَلَّغَهُ غَيْرُهُ صَحَّ<sup>74</sup>

<sup>71</sup> Syibran al-Malaṣī, *Hasyiah 'Alā Nihāyah* h. 440

<sup>72</sup> Khatib Syarbaini, *Mughnī al-Muhtāj*..., h. 8

<sup>73</sup> Sualiman al-Bujairimī, *Hasyiah al-Bujairimi*..., h. 172. Menurut Ibnu Hajar al-Haitami ucapan *ijāb* dan *qabūl* mesti terdengar oleh orang yang berdekatan. Lihat. Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuḥfah al-Muhtāj*..., h.250.

Artinya: Apabila mengucapkan oleh seseorang ucapan menjual harta benda dan mengeraskan suara ia sekira-kira dapat didengar oleh orang yang berdekatan dengan penjual, walaupun si pembeli tidak mendengarnya. Setelah ucapan ijab selesai, langsung diqabul oleh pembeli, baik terjadi *qabūl* karena kebetulan atau karena ada yang memberi tahu maka jual beli tersebut adalah sah.

c. Sesuai antara *ijāb* dan *qabūl*

Salah satu syarat yang harus terpenuhi pada *ijāb* dan *qabūl* adalah kesesuaian antara keduanya. Ucapan *qabul* harus sama pada ketentuan *mabī', thaman, hālah* dan *muajjalah*. Keharusan sama antara *ijāb* dan *qabūl* hanya pada tataran makna, sehingga apabila *ijāb* dan *qabūl* secara lafat berbeda, namun mempunyai makna yang sama maka *ijāb* dan *qabūl* adalah sah.<sup>75</sup> Dalam kitab *mughnī al-Muhtāj* dan *Nihāyah al-Muhtāj* dijelaskan maksud *qabul* harus sama dengan *ijāb* adalah kesamaan pada makna, walaupun beda pada ucapan.<sup>76</sup> Adapun alasan yang mengharuskan sama antara *ijāb* dan *qabul* adalah karena *qabūl* merupakan tindak lanjut dari *ijāb*.<sup>77</sup>

Menurut Khatib Syarbaini, orang yang tidak dapat berbicara akibat bisu maka isyarah dan tulisan sebagai pengganti ucapan sehingga *ijāb* dan *qabūl* orang bisu adalah lewat tulisan atau isyarah. Adapun alasan isyarah dan tulisan orang bisu dijadikan sebagai pengganti ucapan karena isyarah dan tulisan dapat menggambarkan apa yang ada dalam benak seseorang dan keinginan seseorang. Gambaran keinginan orang bisu dipahami melalui isyarah dan tulisan sebagaimana ucapan orang yang dapat berbicara merupakan gambaran apa yang ada dalam benak dan keinginan seseorang.<sup>78</sup>

---

<sup>74</sup> Abdul Hamid al-Syarwanī, *Hāsyiah al-Syarwanī*, Jld IV, (Bairut: Dār al-Fikr, 1997), h. 250

<sup>75</sup> Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtāj*..., h. 251

<sup>76</sup> Khatib Syarbainī, *Mughnī al-Muhtāj*..., h. 9 dan Imam Ramli, *Nihāyah al-Muhtāj*..., h. 442.

<sup>77</sup> Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtāj*..., h. 251.

<sup>78</sup> Khatib Syarbainī, *Mughnī al-Muhtāj*..., h. 9

Dari ketentuan-ketentuan yang terdapat *ijāb* dan *qabūl* dapat disimpulkan bahwa *ijāb* dan *qabūl* merupakan suatu kesepakatan yang terjalin antara si penjual dan pembeli terhadap benda yang diperjualbelikan.

## 2. Syarat-syarat pada 'āqid/penjual dan pembeli

- a. *Al-abṣār*/Bisa melihat atau tidak buta
- b. *Rusyd*/tidak dalam keadaan dilarang melakukan jual beli akibat hutang atau akibat pemborosan
- c. Islam si pembeli apabila yang diperjualbelikan hamba yang beragama islam atau Alquran
- d. Pembeli bukan kafir *harbī* (pembeli) apabila yang diperjualbelikan adalah senjata.<sup>79</sup>

Dalam kitab *al-Majmū' Syarḥ al-Muhadhdhab* disebutkan bahwa syarat 'āqid sebagai berikut:

- a. Sudah *bāliq*/sampai umur
- b. Berakal
- c. Keinginan sendiri/tidak dipaksa
- d. Bisa melihat/tidak buta
- e. Tidak dalam keadaan dilarang melakukan jual beli akibat hutang atau akibat pemborosan
- f. Pembeli beragama Islam apabila yang diperjualbelikan hamba muslim atau Alquran
- g. Bukan kafir *harbī* apabila yang diperjualbelikan adalah senjata<sup>80</sup>

Selanjutnya Sulaiman *al-Bujairimī* dalam kitabnya menjelaskan bahwa syarat-syarat yang harus terpenuhi pada penjual dan pembeli adalah sebagai berikut:

- a. *Iṭlāq taṣarruf*/kewenangan mempergunakan harta.

Tidak sah jual beli yang dilakukan orang gila, anak-anak dan orang yang telah dilarang mempergunakan harta karena terlalu banyak utang atau karena terlalu boros<sup>81</sup>

<sup>79 79</sup> Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuḥfah al-Muḥtāj...*, h. 252 dan Imam al-Ramli, *Nihāyah al-Muḥtāj...*, h. 444

<sup>80</sup> Al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muhadhdhab*, Jld. IX, (Mesir: al-Maktabah Taufiqiyah, tt), h. 132



b. Tidak dipaksa tanpa hak

Jual beli orang yang dipaksa tanpa hak tidak sah karena tidak ada kerelaan sebagaimana fiman Allah dalam Alquran pada surat *al-Nisā'*/ ayat: 29

...إلا ان تكون تجارة عن تراض منكم...

Artinya: "...kecuali jual beli yang berdasarkan suka sama suka..."

Apabila dipaksa karena ada hak<sup>81</sup> seperti untuk melunasi utang<sup>83</sup> maka jual beli tersebut sah karena pemaksaan tersebut merupakan hak.

<sup>81</sup> Menurut khatib Syarbainī menggunakan istilah *ītlāq tasarruf* lebih baik dan lebih tepat dari pada menggunakan istilah *al-rusyd* dan *taklīf* dengan alasan sebagai berikut:

إن عبارته أصوب من قول المحرر يعتبر في المتبايعين التكليف؛ لأنه يرد عليه ثلاثة أشياء: أحدها: أنه ينتقض بالسكران فإنه يصح بيعه على المذهب مع أنه غير مكلف كما تقرر في كتب الأصول. الثاني: أنه يرد عليه المحجور عليه بسفه فإنه لا يصح بيعه مع أنه مكلف. والثالث: المكروه بغير حق فإنه مكلف، ولا يصح بيعه

Artinya: Istilah *ītlāq tasarruf* lebih tepat bila dibandingkan dengan istilah *taklīf* karena menggunakan istilah *taklīf* berdampak pada tiga kritikan. *Pertama*, orang mabuk tidak termasuk dalam katagori *mukallaf* tetapi dia sah melakukan jual beli. *Kedua*, orang yang sudah disita hartanya oleh pemerintah tidak sah menjual hartanya, padahal orang tersebut merupakan *mukallaf*. *Ketiga*, orang yang dipaksa tanpa alasan yang benar tidak sah melakukan jual beli, padahal orang tersebut termasuk dalam katagori *mukallaf*. Lihat. Khatib Syarbainī, *Mughnī al-Muhtāj*..., h. 10

<sup>82</sup> Syaikh Muhammad al-Murṣafī ketika mengomentari syarat ini berpendapat sebagai berikut:

وَيَصِحُّ أَيُّ: عَقْدُ الْمَكْرَهِ بِحَقٍّ، وَمِنْ الْإِكْرَاهِ بِحَقٍّ أَنْ يَكُونَ عِنْدَهُ طَعَامٌ يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْهِ، فَيَكْرِهُهُ الْحَاكِمُ عَلَى بَيْعِ الزَّائِدِ عَلَى كِفَايَتِهِ سَنَةً قَالَ شَيْخُنَا: وَهَذَا خَاصٌّ بِالطَّعَامِ

Artinya: Orang yang dipaksa karena alasan yang benar sah melakukan jual beli. Contohnya, orang yang memiliki stok makanan yang melebihi kebutuhan setahun, maka hakim memaksa orang tersebut untuk menjual makan yang lebih dari kebutuhannya. Jual beli ini adalah sah. Menurut pandangan guru kita, sah paksaan jual beli khusus pada kasus makanan.

Lihat. Syaikh Muhammad al-Muṣṣafī, *Hāsyiah 'Alā Hāsyiah al-Bujairimī*, Jld. II, (Bairut: Dār al-Fikr, tt), h. 175

c. Pembeli beragama Islam

Syarat si pembeli beragama Islam apabila benda yang diperjualbelikan Alquran atau kitab-kitab hadis atau kitab-kitab ilmu pengetahuan yang didalamnya terdapat perkataan-perkataan *al-salaf* atau hamba sahaya yang islam.<sup>84</sup>

d. Pembeli bukan *harb*<sup>85</sup>

Si pembeli bukan orang *harb* (kafir yang sedang berperang dengan orang islam) menjadi salah satu syarat apabila yang diperjualbelikan adalah senjata. Larangan menjual senjata kepada kafir harbi karena dapat menguatkan mereka dan melemahkan orang islam.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Pihak yang berwenang memaksa seseorang untuk melunasi hutang adalah hakim, sehingga apabila dipaksa oleh orang lain maka jual beli tersebut tidak sah karena selain hakim tidak punya wewenang. Namun demikian, apabila hakim tidak menangani maka sipemilik hutang atau orang yang punya kekuatan boleh memaksa dan sah jual beli. Selanjutnya Syaikh Muhammad al-Muṣṣrafi menjelaskan sebagai berikut:

لصَّاحِبِ الْحَقِّ أَنْ يَأْخُذَ مَالَهُ، وَيَتَصَرَّفَ فِيهِ بِالْبَيْعِ إِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ جِنْسِ حَقِّهِ، وَيَحْصُلُ حَقُّهُ بِهِ وَأَنْ يَتَمَلَّكَهُ إِنْ كَانَ مِنْ جِنْسِ حَقِّهِ؛ لِأَنَّهُ ظَافِرٌ

Artinya: Terhadap orang memiliki hak pada orang lain, boleh mengambil harta orang lain dan menjualnya apabila harta tersebut bukan jenis haknya. Apabila harta yang diambil termasuk dalam jenis haknya, maka harta tersebut boleh sah dimiliki.

Lihat. Syaikh Muhammad al-Muṣṣrafi, *Hāsyiah 'ala Hāsyiah...*, h. 175

<sup>84</sup> Imam Jalaluddin al-Mahallī menjelaskan bahwa larangan menjual Alquran, kitab-kitab hadis kepada orang kafir karena merendahkan Alquran dan hadis. Adapun larangan menjual hamba sahaya kepada orang kafir karena dapat menghina Islam. Lihat. Jalaluddin al-Mahallī, *Syarh 'Alā Minhāj* h. 157. Dalil yang menunjukkan larangan menjual Alquran, kitab hadis dan hamba sahaya yang islam kepada orang kafir sebagaimana dikemukakan oleh Sulaiman al-Bujairimī adalah firman Allah dalam Alquran pada surat *al-Nisā'* - ayat: 141

وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا

Artinya: Dan Allah sekali-kali tidak akan member jalan kepada orang-orang kafir untuk memusnahkan orang-orang yang beriman

Lihat. Sulaiman al-Bujairimī, *Hāsyiah al-Bujairimi...*, h. 176

<sup>85</sup> Jalaluddi al-Mahallī menjelaskan bahwa tidak sah menjual rumah yang berada ditanah haram kepada orang kafir karena orang kafir dilarang masuk ke tanah haram. Lihat. Jalaluddin al-Mahallī, *Syarh 'Ala Minhāj al-Ṭālibin...*, h. 157

<sup>86</sup> Sualiman al-Bujairimī, *Hasyiah al-Bujairimi...*, h. 173-175.

Menurut Ibnu Hajar al-Haitami terkait pengertian *silāh* berpendapat sebagai berikut:

(سِلَاحًا) ، وَهُوَ هُنَا كُلُّ نَافِعٍ فِي الْحَرْبِ وَلَوْ دِرْعًا وَفَرَسًا بِخِلَافِهِ فِي صَلَاةِ الْخَوْفِ لِاخْتِلَافِ مَلَحَظِ الْمُحَلِّينِ أَوْ بَعْضُهُ؛ لِأَنَّهُ يَسْتَعِينُ بِهِ عَلَى قِتَالِنَا فَالْمَنْعُ مِنْهُ لِأَمْرِ لَازِمٍ لِدَاتِهِ فَأُلْحِقَ بِالذَّاتِي فِي اقْتِصَاءِ الْمَنْعِ فِيهِ الْفَسَادُ بِخِلَافِ الذَّمِّيِّ بَدَارِنَا؛ لِأَنَّهُ فِي قَبْضَتِنَا وَالْبَاغِي، وَقَاطِعِ الطَّرِيقِ أَيْ لِسُهُولَةٍ تَدَارِكُ أَمْرَهُمَا، وَأَصْلُ السِّلَاحِ كَالْحَدِيدِ لِاخْتِمَالِ أَنْ يُجْعَلَ غَيْرَ سِلَاحٍ فَإِنْ ظَنَّ جَعَلَهُ سِلَاحًا حَرَمَ وَصَحَّ كَيْبَعُهُ لِبَاغٍ أَوْ قَاطِعِ طَرِيقٍ<sup>87</sup>

Artinya: senjata adalah segala sesuatu yang dijadikan dan dipakai dalam peperangan seperti baju besi/rompi anti peluru dan kuda. Apabila perlengkapan peperangan dijual kepada kafir *zimmi* maka hukumnya sah karena keberadaan kafir *zimmi* dalam Negara islam dan dalam pengawasan pemerintahan islam. Begitu juga sah menjual senjata kepada pemberontak dan perampok karena mudah mengantisipasi mereka. Adapun menjual bahan baku perlengkapan perang seperti besi maka sah karena ada kemungkinan bukan dijadikan senjata peperang. Namun demikian, apabila timbul dugaan kuat akan dijadikan sebagai senjata maka hukumnya haram dan sah jual beli sebagaimana menjual kepada perampok dan pemberontak.

### 3. Syarat-syarat pada *mabī'* dan *saman*/barang dan harga

Untuk sah jual beli harus memenuhi beberapa syarat yang terdapat pada benda/barang dan *saman*. Apabila ketentuan-ketentuan pada benda dan *saman* tidak memenuhi syarat maka jual beli tidak sah.

Imam Nawawi menetapkan bahwa syarat barang yang diperjualbelikan ada lima, yaitu:

- a. Suci
- b. Bermanfaat
- c. Diketahui

<sup>87</sup> Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuḥfah al-Muḥtāj* ..., h. 257

d. Sanggup untuk diserahkan

e. Milik si penjual<sup>88</sup>

Khatib Syarbaini dalam kitabnya ketika mengomentari syarat *mabī'* mesti suci menjelaskan sebagai berikut:

فقال: أحدها (طهارة عينه فلا يصح بيع) نجس العين سواء أمكن تطهيره بالاستحالة كجلد الميتة أم لا كالسرجين و (الكلب) ولو معلما (والخمر) ولو محترمة لخبر الصحيحين أنه - صلى الله عليه وسلم نهى عن ثمن الكلب وقال: إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير . وقيس بها ما في معناها (و) لا يبيع (المتنجس الذي لا يمكن تطهيره كالخل والبن) والصبيغ والآجر المعجون بالزبل؛ لأنه في معنى نجس العين<sup>89</sup>

Artinya: Maka berkata ia: salah satu syarat *mabī'* adalah suci. Maka tidak sah menjual najis, baik najis tersebut akan menjadi suci dengan sebab berubah seperti kulit bangkai yang jadi suci dengan sebab dihilangkan rendiran-lendiran kulit ataupun najis tersebut tidak akan berubah seperti kotoran hewan. Dan tidak sah menjual anjing (walaupun anjing pelacak) dan khamar/minuman yang memabukkan karena ada hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim terhadap larangan harga anjing. Dana nabi juga melarang menjual khamar, bangkai dan babi. Dan tidak sah menjual benda yang bernajis yang tidak mungkin disucikan seperti cuka yang bernajis, susu yang bernajis, batu bata yang bercampur kotoran hewan yang bernajis karena semua benda tersebut sama dengan najis.

Al-Mawaridi dalam kitabnya *al-Hāwī* mengenai syarat *mābi'* adalah benda suci menjelaskan bahwa benda yang bernajis terbagai tiga macam. *Pertama*, benda najis karena asal kejadiannya. Jenis benda ini tidak sah diperjualbelikan selamalamanya. Tidak sah memperjualbelikan benda secara umum, baik

<sup>88</sup> Imam al-Nawawī, *Majmū' Syarḥ Muḥadhdhab*, Jld. X, (Mesir: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, tt), h. 132

<sup>89</sup> Khatib Syarbaini, *Mughnī al-Muhtāj*..., h. 15

yang bermanfaat seperti anjing ataupun tidak ada manfaat sama sekali seperti babi. *Kedua*, benda najis akibat terjadi perubahan pada benda itu sendiri. Artinya, benda ini pada dasarnya tidak bernajis seperti air perahan anggur. Air perahan anggur pada awal kejadiannya tidak bernajis, namun ketika berubah menjadi *khamar*, maka air ini berubah menjadi najis. Dalam kondisi masih berupa *khamar* tidak sah diperjualbelikan karena masih dalam katagori najis. Namun demikian, ketika sudah menjadi cuka, sah diperjualbelikan karena sudah dalam katagori benda suci. *Ketiga*, benda najis akibat tersentuh najis atau jatuh najis kedalamnya. Jenis benda ini terbagi tiga macam. *Pertama*, benda yang besentuhan dengan najis dan dapat disucikan seperti pakaian. *Kedua*, benda yang jatuh najis ke dalamnya dan tidak mungkin untuk disucikan seperti sirup, madu dan air susu. Jenis benda ini tidak sah diperjualbelikan karena tidak mungkin disucikan. *Ketiga*, benda yang jatuh najis ke dalamnya dan terjadi *khilāf* pendapat pada menyucikannya seperti minyak. Sebagian berpendapat bahwa benda tersebut suci dengan dibasuh. Sedangkan sebagian yang lain menyatakan bahwa benda tersebut tidak dapat disucikan.<sup>90</sup>

Jalaluddin al-Maḥalli mengenai cairan sejenis minyak menjelaskan sebagai berikut:

(والممتنحس الذي لا يمكن تطهيره) لأنه في معنى نجس العين (كالخل اللبن وكذا الدهن) كزيت والسمن لا يمكن تطهيره (في الاصح) والثاني يمكن بغسله بأن يصب عليه في إناء ماء يغليه ويحرك بخشبة حتى يصل الى جميع أجزائه<sup>91</sup>

Artinya: Cairan-cairan yang bernajis yang tidak dapat disucikan karena sudah dianggap zat najis adalah seperti cuka yang bernajis dan air susu yang bernajis. Menurut pendapat yang kuat termasuk dalam katagori cairan yang tidak dapat disucikan adalah cairan jenis minyak seperti minyak zaitun. Sedangkan menurut pendapat yang

<sup>90</sup> Al-Mawaridi, *al-Ḥāwī al-Kabīr*..., h. 159

<sup>91</sup> Jalaluddin Al-Maḥalli, *Syarḥ al-Maḥalli*..., h. 157

lemah, cairan jenis minyak dapat disucikan dengan cara menumpahkan air ke dalam cairan tersebut sehingga air berada di atas, kemudian diaduk hingga rata.

Larangan jual beli terhadap benda najis berdasarkan hadis Nabi SAW yang diriwayatkan oleh Bukhari. Dalam hal ini, Imam Bukhari meriwayatkan tiga hadis yang melarang jual beli benda najis.

Hadis pertama:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّهُ: سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ عَامَ الْفَتْحِ وَهُوَ بِمَكَّةَ: «إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ، وَالْمَيْتَةِ وَالْخِنْزِيرِ وَالْأَصْنَامِ» رواه البخارى

Artinya: Dari Jabir bin Abdullah r.a, berkata ia. Ia Telah mendengar Nabi SAW bersabda pada tahun penaklukan kota Mekkah. Sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya telah mengharamkan jual beli *khamar*, bangkai, babi dan patung. H.R. Bukhari

Hadis kedua yang melarang jual beli najis adalah hadis Abi Mas'ud:

عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ، وَمَهْرِ الْبَغِيِّ، وَخُلُوانِ الْكَاهِنِ (رواه البخارى)

Artinya: "Dari Abi Mas'ud al-anṣārī r.a: sesungguhnya rasullulah SAW melarang dari harga anjing, sewaan zina dan sewaan dukun. (H.R. Bukhari)"

Hadis yang ketiga:

حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عَوْْنُ بْنُ أَبِي جُحَيْفَةَ، قَالَ: رَأَيْتُ أَبِي اشْتَرَى حَبَّامًا، فَأَمَرَ بِمَحَاجِمِهِ، فَكُسِرَتْ، فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الدِّمِّ، وَثَمَنِ الْكَلْبِ، وَكَسْبِ الْأَمَةِ، وَلَعَنَ  
الْوَأَشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ، وَآكِلَ الرِّبَا، وَمُوكِلَهُ، وَلَعَنَ الْمُصَوِّرَ<sup>92</sup>

Artinya: Kami menerima hadis dari Syu'bah, ia berkata : 'Aun bin Abi Juhaifah berkata: Aku lihat ayahku membeli alat bekam, maka ia memerintah untuk membekam. Kemudian alat bekam itu rusak, maka aku tanya tentang kejadian itu, ia berkata: Sesungguhnya Rasulullah SAW meralang harga darah, harga anjing, usaha sahaya perempuan, dan Rasul melaknat pemakan riba, orang yang bekerja pada transaksi riba dan pembuat patung. H.R. Bukhari.

Jalaluddin al-Mahallī menjelaskan bahwa larangan menjual benda-benda yang terdapat dalam hadis di atas karena termasuk dalam katagori najis.<sup>93</sup> Menurut Ibnu Hajar al-Haitami, maksud suci terhadap benda yang diperjualbelikan ada dua katagori. *Pertama*, suci secara nyata. Artinya, tidak perlu dibasuh/disucikan. *Kedua*, suci dengan cara dibasuh/disucikan.,<sup>94</sup> Sedangkan imam Syarwanī menjelaskan bahwa suci pada benda yang diperjualbelikan adakala suci secara *haqīqah* dan adakala suci secara *hukman*.<sup>95</sup>

Benda yang kemungkinan suci bukan dengan cara dibasuh tidak sah diperjualbelikan ketika masih dalam bentuk najis, seperti *khamar* dan kulit bangkai. Cuka yang berubah dari *khamar* sah diperjualbelikan karena cuka tergolong dalam benda suci. Cuka suci bukan dengan cara dibasuh tetapi dengan cara berubah sehingga *khamar* tidak sah diperjualbelikan ketika masih dalam bentuk *khamar*, walaupun kemungkinan suci ketika berubah menjadi cuka. Begitu juga kulit bangkai tidak sah diperjualbelikan karena kulit bangkai menjadi suci bukan dengan cara dibasuh tetapi dengan cara dibuang lendiran-lendiran yang melengket pada kulit.<sup>96</sup>

<sup>92</sup> Imam Bukhari, *Ṣaḥīḥ Bukhari*..., h. 114-115

<sup>93</sup> Jalaluddin al-Mahallī, *Syarḥ 'Alā Matan Minhāj*..., h. 157

<sup>94</sup> Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuḥfah al-Muḥtāj*..., h. 259

<sup>95</sup> Syarwanī, *Hasyiah Syarwanī*..., h. 259

<sup>96</sup> Abu Bakar Syaṭā, *I'anāh al-Tālibīn*..., h. 9



Air yang bernajis sah diperjualbelikan karena air yang bernajis dapat disucikan dengan cara ditambah/dituangkan air lain sehingga mencapai ukuran *syar't* atau 216 liter.<sup>97</sup> Ibnu Hajar al-Haitami ketika menjelaskan syarat benda yang diperjualbelikan menyatakan bahwa anjing tidak sah diperjualbelikan walaupun anjing<sup>98</sup> tersebut sudah diajari untuk berburu karena tergolong dalam benda najis dan karena sudah jelas larangan memperjualbelikan anjing.<sup>99</sup>

Pengarang kitab *al-Kāfī fī Fiqh al-Imām Ahmad* dari kalangan ulama Hambali terkait jual beli anjing menjelaskan sebagai berikut:

ولا يجوز بيع الكلب، وإن كان معلماً، لما روى أبو مسعود الأنصاري، «أن رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - نهى عن ثمن الكلب»، وقال «ثمن الكلب خبيث» متفق عليهما. ولا غرم على قاتله، لأنه لا قيمة له، وقد أساء من قتل كلباً يباح اقتناؤه، ولا يباح اقتناء كلب، إلا لصيد، أو حفظ ماشية، أو حرث<sup>100</sup>

Artinya: Tidak boleh menjual anjing, walaupun anjing pelacak karena hadis Abi Mas'ud yang menceritakan tentang larang Rasulullah terhadap harga anjing karena uang hasil penjualan anjing adalah haram. Orang yang

<sup>97</sup> Khatib Syarbainī, *Mughnī al-Muhtāj*..., h. 15 dan Abu Bakar Syaṭā, *I'anāh al-Talibīn*..., h. 9

<sup>98</sup> Imam Syarwanī terkait memelihara anjing yang telah dilatih berpendapat sebagai berikut:

عَدَمَ دُخُولِ مَلَائِكَةِ الرَّحْمَةِ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ هَلْ وَإِنْ جَازَ اقْتِنَاؤُهُ أَوْ وَجَبَ كَمَا لَوْ عَلِمَ أَنَّهُ يُقْتَلُ لَوْلَا اقْتِنَاؤُهُ لِجَرَّاسَةٍ.

Artinya: Malaikat rahmat tidak akan memasuki rumah yang didalamnya terdapat anjing, baik anjing tersebut dibolehkan untuk dipelihara/dijaga (anjing pelacak) atau wajib memelihara/dijaga (anjing pelacak karena diyakinkan bahwa anjing tersebut akan dibunuh seandainya tidak dijaga dan dipelihara. Lihat. Imam Syarwanī, *Hasyiah Syarwanī* ..., h. 259

<sup>99</sup> Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuḥfah al-Muhtāj*..., h. 260

<sup>100</sup> Ibnu Qudāmah, *al-Kāfī fī Fiqh al-Imām Ahmad*, Jld. II, (Maktabah Syamilah), h. 7



membunuh anjing tidak berkewajiban membayarnya karena anjing tidak punya harga. Dan sungguh perilaku yang tidak baik membunuh anjing yang dibolehkan memeliharanya. Tidak boleh memerihara anjing kecuali untuk berburu, untuk menjaga hewan-hewan lain, untuk menjaga tanaman.

Sedangkan Ibnu Qudāmah yang merupakan seorang ulama *madhhab* Hambali menjelaskan secara rinci *khilāf*/silang pendapat (lintas *madhhab* dan dalam *madhhab*) tentang jual beli anjing, baik anjing pelacak atau anjing biasa. Rincian perbedaan pendapat adalah sebagai berikut:

(وَبَيْعُ الْكَلْبِ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مُعَلَّمًا) لَا يَخْتَلِفُ الْمَذْهَبُ فِي أَنَّ بَيْعَ الْكَلْبِ بَاطِلٌ، أَيَّ كَلْبٍ كَانَ. وَبِهِ قَالَ الْحَسَنُ، وَرَبِيعَةُ، وَحَمَّادٌ، وَالْأَوْزَاعِيُّ، وَالشَّافِعِيُّ، وَدَاوُدُ. وَكَرِهَ أَبُو هُرَيْرَةَ ثَمَنَ الْكَلْبِ. وَرَخَّصَ فِي ثَمَنِ كَلْبِ الصَّيْدِ خَاصَّةً جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، وَعَطَاءٌ، وَالنَّخَعِيُّ. وَجَوَّزَ أَبُو حَنِيفَةَ بَيْعَ الْكِلَابِ كُلِّهَا، وَأَخَذَ ثَمَنَهَا، وَعَنْهُ رَوَايَةٌ فِي الْكَلْبِ الْعُقُورِ، أَنَّهُ لَا يَجُوزُ بَيْعُهُ. وَاخْتَلَفَ أَصْحَابُ مَالِكٍ، فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: لَا يَجُوزُ. وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: الْكَلْبُ الْمَأْدُونُ فِي إِمْسَاكِهِ، يَجُوزُ بَيْعُهُ، وَيُكْرَهُ.<sup>101</sup>

Artinya: Tidak sah memperjualbelikan anjing, walaupun anjing tersebut adalah anjing pelacak (anjing yang sudah diajari). Tidak ada perbedaan *madhhab* pada menyatakan bahwa anjing tidak sah diperjualbelikan. Tidak sah memperjualbelikan anjing merupakan pendapat Hasan, Rabiah, Hammad, Auza'i dan Syafi'i, Daud. Menurut Abu Hurairah, makruh memperjualbelikan anjing. Menurut Jābir bin Abdullah, 'Aṭā'- dan Nakha'i jual beli anjing pelacak merupakan katagori hukum *rukḥṣah*. Abu Hanifah berpendapat bahwa sah memperjualbelikan anjing, baik anjing pelacak atau bukan. Namun demikian, anjing gila tidak sah diperjualbelikan menurut pendapat Abu Hanifah. Terjadi perbedaan pendapat dikalangan murid-murid imam Malik terkait jual beli

<sup>101</sup> Ibnu Qudāmah, *al-Mughnī*, Jld. IV, (Maktabah Syamilah), h. 189

anjing. Sebahagian berpendapat tidak sah memperjualbelikan anjing dan sebahagian lain mengatakan sah beserta makruh memperjualbelikan Anjing yang dibolehkan menjaga dan memeriharakannya.

Selanjutnya Ibnu Qudāmah menjelaskan bahwa menurut *naṣ* Imam Ahmad, anjing yang telah dilatih tidak sah disewakan. Pendapat ini juga sesuai dengan pendapat sebagian murid-murid imam *Syāfi'ī*, sedangkan sebagian murid-murid imam *Syāfi'ī* yang lain menyatakan sah menyewakan anjing yang telah dilatih karena terdapat manfaat yang mubah pada anjing yang telah dilatih sebagaimana pada keledai. Dalam *madhhab* Ahmad bin Hambal, tidak sah menyewakan anjing karena anjing tergolong benda yang tidak sah diperjualbelikan sebagaimana babi tidak sah diperjualbelikan dan tidak sah disewakan. Dalam menguatkan pendapat ini, Ibnu Qudāmah menjelaskan bahwa tidak ada ganti rugi terhadap manfaat anjing yang telah digunakan oleh seseorang yang mencuri anjing tersebut.<sup>102</sup>

Dalam kitab *al-Inṣāf fī Ma'rifah al-Rājih min al-Khilāf li- al-Mardāwī* yang juga merupakan ulama *madhhab* Imam Ahmad bin Hambal ketika menjelaskan syarat-syarat *mabī'* berpendapat sebagai berikut:

(وَلَا يَجُوزُ بَيْعُ السَّرَجِينَ النَّجِسِ) هَذَا الْمَذْهَبُ. وَعَلَيْهِ جَمَاهِيرُ الْأَصْحَابِ.  
وَقَطَعَ بِهِ كَثِيرٌ مِنْهُمْ. وَخَرَجَ قَوْلُ بَصْحَةَ بَيْعِهِ مِنَ الدُّهْنِ النَّجِسِ.<sup>103</sup>

Artinya: Tidak sah menjual kotoran najis. Ini merupakan pendapat *al-Madhhab*. Pendapat ini juga merupakan pendapat murid-murid Imam Ahmad bin Hambal. Dan memastikan oleh kebanyakan murid-murid Imam Ahmad bin Hambal bahwa tidak terdapat *khilāf* pendapat pada permasalahan jual beli kotoran najis. Adapun minyak najis maka ada yang berpendapat sah diperjualbelikan.

<sup>102</sup> Ibnu qudāmah, *al-Mughnī...*, h. 189

<sup>103</sup> 'Alāid al-Dīn Abu Hasan 'Alī bin Sulaiman al-Mardāwī al-Damsyīqī, *al-Inṣāf fī Ma'rifah al-Rājih min al-Khilāf li- al-Mardāwī*, Jld. IV, (Maktabah Syamilah), h. 280

Salah satu syarat benda yang diperjualbelikan sebagaimana telah disebutkan sebelumnya adalah *al-intifā' bih*/bermanfaat<sup>104</sup>. Neraca ukur suatu benda bermanfaat atau tidak bermanfaat<sup>105</sup> adalah *syara'* sebagaimana dijelaskan oleh Khatib Syarbaini.<sup>106</sup> Suatu benda yang tidak memiliki nilai manfaat tidak tergolong dalam harta sehingga tidak sah diperjualbelikan.<sup>107</sup>

Selanjutnya Khatib Syarbaini terkait tentang syarat ini menjelaskan sebagai berikut:

الشرط (الثاني) من شروط المبيع (النفع) أي الانتفاع به شرعا ولو في المآل كالجحش الصغير (فلا يصح بيع) ما لا نفع فيه لأنه لا يعد مالا، فأخذ المال في مقابلته ممتنع للنهي عن إضاعة المال، وعدم منفعته إما لخسته ك (الحشرات) التي لا نفع فيها جمع حشرة بفتح الشين، وهي صغار دواب الأرض كالخنفساء والحية والعقرب والفأرة والنمل، ولا عبرة بما يذكر من منافعتها في الخواص (و) لا بيع (كل سبيع) أو طير (لا ينفع) كالأسد والذئب والحدأة والغراب غير المأكول، ولا نظر لمنفعة الجلد بعد الموت، ولا لمنفعة الريش في النبل، ولا لاقتناء الملوك لبعضها للهيبة والسياسة. أما ما ينفع من ذلك كالفهد للصيد، والفيل للقتال، والقرد للحراسة، والنحل للعسل، والعنديلب للأنس بصوته، والطاووس للأنس بلونه، والعلق لامتناس الدم فيصح، وكذا يصح بيع الرقيق الزمن؛ لأنه يتقرب بعثقه بخلاف الحمار

<sup>104</sup> Walaupun kemungkinan bermanfaat dikemudian hari. Artinya ketika terjadi jual beli, benda tersebut belum bermanfaat seperti anak keledai yang masih kecil. Lihat. Imam al-Qalyubī, *Hāsyaiah al-Qalyubī*..., h. 157

<sup>105</sup> Iman al-Qalyubī berpendapat bahwa rumah yang tidak dapat dilalui tidak sah diperjualbelikan karena rumah semacam itu tidak bermanfaat pada ketika terjadi jual beli, walaupun kemungkinan dibuat jalan. Namun demikian, apabila rumah tersebut dikelilingi tanah si penjual maka sah dijual dan si pembeli boleh melewati arah mana saja yang dikehendaki. Lihat. Al-Qalyubī, *Hāsyaiah al-Qalyubī*..., h. 158

<sup>106</sup> Khatib Syarbaini, *Mughnī al-Muhtāj*..., h. 16

<sup>107</sup> Jalaluddin al-Mahallī, *Syarḥ 'Alā Minhāj al-Ṭālibīn*..., h.158

الزمن ولا أثر لمنفعة جلده إذا مات، وأما لقلته كما قال (ولا) بيع (حبي الحنطة ونحوها) كحبة الشعير والزبيب، ولا أثر لضم ذلك إلى أمثاله أو وضعه في فخ، ومع هذا يحرم غصبه، ويجب رده ولا ضمان فيه إن تلف إذ لا مالية، وما نقل عن الشافعي - رضي الله تعالى عنه - من أنه يجوز أخذ الخلال والخلالين من خشب الغير يحمل على علمه برضا مالكة، ويحرم بيع السم إن قتل كثيره وقليله، فإن نفع قليله وقتل كثيره كالسقمونيا والأفيون جاز بيعه (و) لا بيع (آلة اللهو) للحرمة كالطيور والصنج والمزمار<sup>108</sup>

Artinya: Syarat yang kedua terhadap benda yang diperjualbelikan adalah benda yang bermanfaat. Manfaat yang dimaksudkan disini adalah manfaat menurut pandangan *syar'ī*, walaupun manfaat itu didapatkan dikemudian hari seperti keledai yang masih kecil. Tidak sah menjual benda yang tidak bermanfaat karena tidak termasuk dalam katagori harta. Suatu benda tidak bermanfaat karena benda tersebut kecil seperti tikus, limpan, semut dan lain-lain. Adapun pemanfaatan secara khusus yang dilakukan orang-orang tertentu terhadap benda-benda kecil tidak menjadi ukuran benda tersebut bermanfaat secara *syar'ī*. Tidak sah menjual binatang buas seperti singa, serigala. Begitu juga tidak sah menjual burung pemangsa, walaupun setelah mati bisa diambil kulitnya. Manfaat binatang-binatang buas dan liar yang dimanfaatkan oleh raja-raja sebagai tanda kehebatan tidak menjadi ukuran dalam pandangan *syar'ī*. Adapun binatang buas seperti macan untuk berburu, gajah untuk berperang, kera untuk penjaga tanaman, lebah untuk menghasilkan madu, burung murai untuk keindahan suara, merak untuk keindahan warna, lintah untuk menghisab darah, maka semua binatang tersebut sah diperjualbelikan. Sah memperjualbelikan budak yang sudah tua karena bermanfaat untuk dimerdekakan. Sedangkan keledai yang sudah tua tidak sah

<sup>108</sup> Khatib Syarbaini, *Mughnī al-Muḥtāj...*, h. 16

diperjualbelikan karena tidak ada manfaat sama sekali, walaupun kulitnya bisa dimanfaatkan setelah dia mati. Suatu benda kadang-kadang tidak bermanfaat karena sedikit seperti dua biji gandum dan kismis. Namun demikian, haramlah mengambilnya dan wajib mengembalikannya. Apabila benda tersebut hilang, maka tidak wajib membayarnya karena tidak tergolong dalam katagori harta. Apa yang dinukilkan dari Imam Syāfi‘ī tentang boleh mengambil cangkil gigi dari dahan pohon milik orang lain adalah di-*hamal*-kan bahwa si pemilik telah merelakannya. Haram menjual racun yang dapat mematikan dengan sedikitnya. Adapun benda yang bermanfaat apabila digunakan sedikit dan bisa mematikan apabila digunakan berlebihan (ukuran yang banyak) seperti *afyun*, maka sah memperjualbelikannya. Tidak sah menjual alat musik seperti gitar, alat musik simbal dan seruling.

Menurut Ibnu Hajar al-Haitami dan Sulaiman al-Bujairimi, ada dua penyebab sesuatu benda tidak bermanfaat. *Pertama*, karena jumlahnya sedikit seperti dua biji gandum. *Kedua*, karena dipandang rendah/hina seperti binatang-binatang darat yang kecil-kecil seperti tikus. Adapun manfaat yang diambil orang-orang khusus dari binatang-binatang darat yang kecil-kecil bukan manfaat yang diakui oleh *syara*'.<sup>109</sup>

Ibnu Qudāmah dari kalangan ulama Hambali menyatakan bahwa setiap hewan yang bermanfaat, baik hewan tersebut suci secara sepakat ulama atau terjadi *khilāf* pendapat pada najisnya maka sah diperjualbelikan.<sup>110</sup> Dalam *madhhab* maliki sebagaimana diceritakan Muhammad bin Rasyd menyatakan bahwa Imam Maliki dan Ibn Qāsim berpendapat bahwa anjing tidak sah diperjualbelikan walaupun anjing tersebut bermanfaat seperti anjing yang telah diajari/anjing pelacak . Larangan

---

<sup>109</sup> Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtāj...*, h. 262 dan Khatib Syarbaini, *Mughnī al-Muhtāj...*, h. 15

<sup>110</sup> Ibnu Qudāmah, *al-Mughnī...*, h. 189

memperjualbelikan anjing berdasarkan hadis nabi yang melarang memakan harga anjing.<sup>111</sup>

Pengarang kitab *Bidāyah al-Mujtahid* yang juga ber-*madhhab* maliki terkait jual beli anjing menjelaskan bahwa terjadi perbedaan pendapat mengenai jual beli anjing. Menurut imam Syāfi'ī, tidak sah jual beli anjing dan menurut Abu Hanifah sah memperjualbelikan anjing. Sedangkan menurut murid-murid imam Maliki, sah jual beli Anjing pelacak (anjing yang dibolehkan menjaga dan memelihara) dan tidak sah menjual dan membeli anjing yang tidak diperbohehkan menjaga dan memeliharakannya.<sup>112</sup>

Syarat *mabī'*/barang yang diperjualbelikan selanjutnya adalah mungkin untuk diserahkan kepada si pembeli<sup>113</sup>, baik mungkin diserahkan secara nyata ataupun mungkin diserahkan secara *syar'ī*. Suatu barang/benda yang tidak memungkinkan untuk diserahkan secara nyata atau secara *syar'ī* tidak sah diperjualbelikan seperti benda yang sudah dicuri, benda yang hilang dan hamba sahaya yang melarikan diri.<sup>114</sup> Terpaham dari penjelasan ini bahwa benda yang tidak sanggup diserahkan kepada si pembeli tidak sah diperjualbelikan seperti burung yang terbang di udara.

Imam al-Ramli menjelaskan bahwa menurut pendapat yang kuat, sah menjual benda yang telah dicuri apabila si pembeli sanggup mengambilnya dari pencuri. Sedangkan pendapat *muqābil* menyatakan bahwa tidak sah menjual benda yang telah dicuri karena *taslīm* merupakan syarat yang terdapat pada si penjual.<sup>115</sup>

<sup>111</sup> Abu Walīd Muhammad bin Ahmad Rasyd Qurṭubī, *Bayan wa Tahṣīl*, Jld. IX, (Maktabah Syamilah), h. 82

<sup>112</sup> Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid*..., h. 146

<sup>113</sup> Menurut Sulaiman al-Bujairimī, syarat ini berlaku pada jual beli *ghair dhimnī*, adapun jual beli *dhimnī* tidak disyaratkan syarat ini. Begitu juga sah menjual sahaya yang melarikan diri atau sahaya yang dicuri atau sahaya yang hilang dengan ketentuan sahaya tersebut merdeka ditangang si pembeli seperti ayah membeli anaknya yang sahaya atau sebaliknya. Lihat. Sulaiman al-bujairimī, *Hāsyiah al-Bujairimī*..., h. 180

<sup>114</sup> Khatib Syarbainī, *Mughnī al-Muḥtāj*..., h. 17-18

<sup>115</sup> Imam al-Ramli, *Nihāyah al-Muḥtāj*..., h. 460

Pengarang kitab *Manh al-Jalīl Syarḥ Mukhtasar al-Khalīl* dari kalangan ulama *Malikiyyah* terkait syarat ini menjelaskan sebagai berikut:

شُرْطٌ لِلْمَعْقُودِ عَلَيْهِ ثَمَنًا كَانَ أَوْ مُتَمَنَّا (قُدْرَةً) لِبَائِعٍ وَمُشْتَرٍ حَسْبَهُ (عَلَيْهِ) أَيِ  
تَسْلِيمِهِ وَتَسْلَمِهِ، وَمِنْهُ التَّخَلُّ فِي جُبْحِهِ؛ لِأَنَّهُ مَقْدُورٌ عَلَيْهِ حِينَئِذٍ وَإِنْ لَمْ يُعْلَمْ  
عَدَدُهُ لِعَدَمِ إِمْكَانِهِ عَادَةً. وَيُتَمَنَعُ شِرَاؤُهُ وَهُوَ طَائِرٌ عَنْهُ<sup>116</sup>

Artinya: Disyaratkan pada objek jual beli adalah kesanggupan untuk menyerahkan dan menerima barang yang diperjualbelikan. Termasuk barang yang sanggup diserahkan dan diterima adalah lebah yang berada dalam sarangnya, walaupun tidak diketahui jumlahnya. Adapun larang memperjualbelikan adalah lebah yang berterbangan.

Selanjutnya salah satu syarat benda yang diperjualbelikan adalah *milk al-tām*/milik sempurna si penjual. Imam al-Ramli menjelaskan bahwa maksud *milk* disini adalah benda tersebut kepunyaan si pengucap *ijāb* atau kepunyaan muwakkil atau kepunyaan *muwallī*. Termasuk dalam pengertian *muwallī* adalah hakim dan *zāfir bighari jinsi haqqihi*.<sup>117</sup> Dalam *Hāsyiah Bujairimī*<sup>118</sup> syarat *mabī'* adalah *wilāyah*/ada kewenangan terhadap pengucap *ijāb* untuk menjual benda tersebut.<sup>119</sup> Kewenangan seseorang dalam memperjualbelikan suatu benda adakala sebab kepemilikan, wakilah, izin *syar'ī* seperti qadhi, ayah, nenek, penemu benda tercecer dan pengambil harta secara paksa akibat utang.<sup>120</sup> Adapun yang menjadi dalil penetapan syarat ini

<sup>116</sup> Muhammad Bin Muhammad bin Muhamad 'Alīsy, Abu Abdillāh al-Mālikī *Manh al-Jalīl Syarḥ Mukhtasar al-Khalīl*, Jld. IV, (Maktabah Syamilah), h. 455

<sup>117</sup> Imam al-Ramli, *Nihāyah al-Muḥtāj*..., h. 463

<sup>118</sup> Sulaiman al-Bujairimī dalam menjelaskan syarat ini menggunakan bahasa yang lebih mudah dipahami dan lebih terarah kepada maksud.

<sup>119</sup> Sulaiman al-Bujairimī, *Hāsyiah al-Bujairimī*..., h. 182

<sup>120</sup> Muhammad al-Murṣafī, *Hāsyiah al-Murṣafī*, Jld. II, (Bairut: Dār al-Fikr, tt), h. 182



sebagaimana dinukilkan para ulama adalah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud:

عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا طلاق إلا فيما تملك، ولا عتق إلا فيما تملك، ولا بيع إلا فيما تملك»، (رواه أبو داود)<sup>121</sup>

Artinya: Dari Amru Bin Syuib, Syuib dari ayahnya dan ayahnya dari kakeknya. Sesungguhnya nabi SAW bersabda: tidak ada talak kecuali pada sesuatu yang dimiliki dan tiada merdeka kecuali pada sesuatu yang dimiliki dan tiada jual beli kecuali pada yang dimiliki. (H.R. Abu Daud)

Menurut Ibnu Hajar al-Haitami "*milk tām*" adalah sebagai berikut:

(الرَّابِعُ الْمِلْكُ) فِي الْمَعْقُودِ عَلَيْهِ التَّامُّ فَخَرَجَ بَيْعٌ نَحْوِ الْمَبِيعِ قَبْلَ قَبْضِهِ (لِمَنْ) يَقَعُ لَهُ الْعَقْدُ مِنْ عَاقِدٍ أَوْ مُوَكَّلِهِ أَوْ مُوَلِّيه فَدَخَلَ الْحَاكِمُ فِي بَيْعِ مَالِ الْمُتَمَتِّعِ وَالْمُلْتَقِطِ لِمَا يُخَافُ تَلَفَهُ، وَالظَّافِرِ بغيرِ جِنْسٍ حَقِّهِ وَالْمُرَادُ أَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مَمْلُوكًا لِأَحَدٍ الثَّلَاثَةِ. (فَبَيْعُ الْفُضُولِيِّ) وَشِرَاؤُهُ وَسَائِرُ عُقُودِهِ فِي عَيْنِ لغيرِهِ أَوْ فِي ذِمَّةٍ غَيْرِهِ بَأَنْ قَالَ اشْتَرَيْتَهُ لَهُ بِأَلْفٍ فِي ذِمَّتِهِ<sup>122</sup>

Artinya: Syarat yang keempat adalah benda yang diperjualbelikan milik si pelaku *ijāb*, atau telah diwakilkan, atau orang yang berwenang. Benda yang sudah dibeli, namun belum diserahkan tidak sah diperjualbelikan karena kepemilikan seseorang terhadap benda yang belum diserahkan belum bersifat kepemilikan yang sempurna. Begitu juga tidak sah menjual barang milik orang lain berdasarkan pendapat *jadīd*. Jual beli semacam ini dinamakan *bai' fuḍūlī*. Menurut pendapat *Qadīm*, jual beli barang milik orang lain tergantung si pemilik barang. Dalam artian, apabila si pemilik barang menyetujuinya maka sah jual beli tersebut.

<sup>121</sup> Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, Jld. II, (Maktabah Syamilah), h. 258

<sup>122</sup> Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtāj*..., h. 272



Khatib Syarbaini terkait jual beli harta ahli waris menjelaskan sebagai berikut:

ولو باع مال مورثه ظانا حياته وكان ميتا صح في الأظهر<sup>123</sup>

Artinya: Apabila seseorang menjual harta ahli warisnya dengan duaan bahwa ahli waris tersebut masih hidup. Ternyata ahli waris tersebut telah meninggal, maka jual beli tersebut sah menurut pendapat yang kuat.

Penjelasan Khatib Syarbaini mengenai sah jual beli harta ahli waris semacam ini terlalu umum. Artinya, Khatib Syarbaini tidak menjelaskan secara jelas kapan ahli waris si penjual meninggal. Secara *zāhir* bisa dapat dipahami bahwa ahli waris meninggal ketika *aqad* jual beli sedang berlangsung, atau sebelum *aqad*, atau sesudah *aqad*.

Keumuman penjelasan Khatib Syarbaini ini diperjelas oleh pengarang kitab *al-Najm al-Wahhāj*. Ia menjelaskan bahwa jual beli harta ahli waris sah secara hukum apabila si ahli waris tersebut meninggal sebelum *aqad* jual beli berlangsung.<sup>124</sup> Apabila penjelasan Khatib Syarbaini dan penjelasan yang terdapat dalam kitab *al-Najm al-Wahhāj* digabungkan, maka dapat disimpulkan bahwa jual beli harta ahli waris sah jika ahli waris tersebut telah meninggal saat terjadi *ijāb qabūl* karena secara kenyataan harta tersebut adalah milik orang yang mengucapkan *ijāb*.

Syarat yang terakhir terhadap benda yang diperjualbelikan sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya adalah “diketahui”. Imam al-Ramli terkait syarat ini menjelaskan sebagai berikut:

(الخَامِسُ) مِنْ شُرُوطِ الْمَبِيعِ (الْعِلْمُ بِهِ) أَيِ الْمَعْقُودِ عَلَيْهِ عَيْنًا فِي الْمُعَيَّنِ وَقَدْرًا وَصِفَةً فِيمَا فِي الدِّمَةِ كَمَا يُعْلَمُ مِنْ كَلَامِهِ الْآتِي لِلنَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ وَهُوَ مَا احْتَمَلَ أَمْرَيْنِ أَغْلِبُهُمَا أَخَوْفُهُمَا<sup>125</sup>

<sup>123</sup> Khatib Syarbainī, *Mughnī al-Muhtāj*..., h. 22

<sup>124</sup> *al-Najm al-Wahhāj*, Jld IV, (Maktabah Syamilah), h. 41

Artinya: Syarat yang kelima terhadap benda yang diperjualbelikan adalah diketahui, baik cara dilihat langsung atau dengan cara disifatkan/diciri-cirikan. Ketentuan ini untuk menghindari terjadi kecurangan pada jual beli.

Penetapan syarat ini untuk menghindari tipuan yang dilarang pada jual beli sebagaimana yang tersebut dalam hadis Muslim.<sup>126</sup>

عن أبي هريرة، قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الحصة،  
وعن بيع الغرر (رواه مسلم) <sup>127</sup>

Artinya: “Dari Abu Hurairah berkata ia: telah melarang oleh rasul SAW daripada jual beli *al-ḥiṣāh* dan jual beli yang mengandung unsur tipuan. (H.R. Muslim)”

Abu Bakar Syaṭā dalam kitabnya menjelaskan bahwa memadai melihat benda yang diperjualbelikan sebelum melakukan *ijāb qabūl* dengan ketentuan benda tersebut tidak berubah secara adat hingga *ijāb qabūl* terlaksana.<sup>128</sup>

Untuk menghindari kerugian salah satu pihak maka jual beli harus dijalankan atas dasar kejujuran, tidak ada penipuan, paksaan, kekeliruan dan hal lain yang dapat mengakibatkan persengketaan dan kekecewaan. Namun demikian, kadang-kadang ketidakpuasan tetap terjadi, sehingga untuk menghilangkan rasa ketidakpuasan ini diberlakukan *khiyār* pada jual beli. Penetapan *khiyār* pada jual beli merupakan solusi bagi kedua belah pihak (pembeli dan penjual) untuk menuntut haknya masing-masing.

Dalam kamus Arab-Indonesia karangan Mahmud Yunus *khiyār* diartikan dengan pilihan atau yang terbaik.<sup>129</sup> Menurut Khatib Syarbaini, *khiyār* adalah upaya mencari dan mendapat yang terbaik antara melangsungkan atau membatalkan jual beli.<sup>130</sup> Zainuddin al-Malibarī menetapkan bahwa *khiyār* pada kontek jual beli terbagi tiga, yaitu:

<sup>126</sup> Sulaiman al-Bujairimī, *Hāsyiah Bujairimī...*, h. 184

<sup>127</sup> Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, h. 4

<sup>128</sup> Abu Bakar Syaṭā, *I'ānah al-Ṭālibīn...*, h. 9-10

<sup>129</sup> Muhmud Yunus, *Kamus Arab...*, h. 123

<sup>130</sup> Khatib Syarbainī, *Mughnī al-Muḥtāj...*, h. 59

- a. *Khiyār majlīs*
- b. *Khiyār syart*
- c. *Khiyār 'aib*<sup>131</sup>

*Aqad* jual beli pada dasarnya merupakan *aqad luzūm*. Artinya *aqad* jual beli tidak boleh dibatalkan karena maksud jual beli adalah perpindahan hak milik dari seseorang kepada orang lain. Penetapan *khiyār* pada jual beli adalah bagian menghilangkan kemudharatan yang timbul akibat *aqad* jual beli. *Khiyār* yang diberlakukan untuk menghilangkan kemudharatan dinamakan dengan *khiyār al-Naqqḍī*, sedangkan *khiyār* yang diberlakukan karena semata-mata keinginan masing-masing pihak dinamakan *khiyār tasyahhi*. *Khiyār majlīs*<sup>132</sup> dan *khiyār syart* tergolong dalam *khiyār tasyahhi*.<sup>133</sup> Diantara tiga *khiyār* ini, yang paling kuat dan ada pada setiap *aqad* jual beli adalah *khiyār majlīs* karena *khiyār majlīs* tidak butuh kepada syarat yang disepakati oleh tiap-tiap pihak dan tidak butuh kepada kekurangan yang terdapat pada barang yang diperjualbelikan.<sup>134</sup>

Apabila si penjual dan si pembeli<sup>135</sup> memilih *luzūm bai'* maka *khiyār majlīs* tidak berlaku bagi keduanya dan apabila yang memilih *luzūm bai'* salah satu pihak, maka pihak yang memilih *luzūm bai'* tidak berlaku *khiyār majlīs*.<sup>136</sup> Tidak berlaku *khiyār majlīs* bagi pihak yang memilih *luzūm bai'* karena pihak yang memilih *luzūm*-kan *bai'* telah rela menerima resiko apa pun yang terjadi dibalik pilihannya.<sup>137</sup>

<sup>131</sup> Zainuddin al-Malibārī, *Fath al-Mu'in*..., h. 26

<sup>132</sup> *Khiyār majlīs* berlaku pada segala bentuk jual beli sehingga *bai' salam* dan *bai' ribawī*. Lihat. Zainuddin al-Malibārī, *Fath al-Mu'in*..., h. 26

<sup>133</sup> Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuḥfah al-Muhtāj*..., h. 367

<sup>134</sup> Sulaiman al-Bujairimī, *Hāsyiah Bujairimī*..., h. 232

<sup>135</sup> Apabila benda yang diperjualbelikan adalah hamba sahaya dan yang membeli adalah anak atau ayah atau ibu maka tidak berlaku *khiyār majlīs* bagi sipembli apabila si penjual sudah memilih *luzūm bai'* karena hamba sahaya akan merdeka tanpa syarat ketika hamba sahaya berada dalam kekuasaan si pembeli disaat jual beli sudah pasti/sudah *luzūm*. Lihat. Khatib Syarbainī, *Mughnī al-Muhtāj*..., h. 61

<sup>136</sup> Zainuddin al-Malibārī, *Fath al-Mu'in*..., h. 27

<sup>137</sup> Jalaluddin al-Mahallī, *Syarḥ matan al-Minhāj*..., h. 191 dan Khatib Syarbainī. *Mughnī al-Muhtāj*..., h. 61

*Khiyār majlīs* akan berakhir/gugur dengan sebab berpisah si pembeli dan penjual. Dalam artian, salah seorang memalingkan badannya<sup>138</sup> dan berpindah ke tempat lain maka *khiyār majlīs* sudah berakhir.<sup>139</sup> Standar berpisah antara pembeli dan penjual sehingga berakhir *khiyār majlīs* adalah 'uruf. Apabila secara 'uruf sudah menunjukkan berpisah antara si penjual dan pembeli, maka *khiyār majlīs* tidak berlaku lagi.<sup>140</sup> Khatib Syarbainī menjelaskan bahwa apabila salah satu pelaku aqad mati atau gila sebelum berakhir *khiyār majlīs*, maka menurut pendapat yang kuat *khiyār majlīs* berpindah kepada ahli waris.<sup>141</sup>

Adapun yang menjadi sandaran berlaku *khiyār majlīs* pada aqad jual beli adalah hadis Imam Bukhari dan Muslim:

عَنْ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ:  
الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، - أَوْ قَالَ: حَتَّى يَتَفَرَّقَا رواه البخاري و  
مسلم<sup>142</sup>

Artinya: Dari Ḥakīm bin Ḥizām r.a, dari nabi SAW bersabda ia: penjual dan pembeli memiliki hak *khiyār* selama belum berpisah keduanya; atau berkata ia (nabi) sehingga berpisahlah keduanya. H.R. Bukhri dan Muslim

Dalam *madhhab* maliki sebagaimana dijelaskan pengarang kitab *al-Dhakhīrah* bahwa tidak ada *khiyār majlīs* pada aqad jual beli. Kepastian aqad Jual beli tidak tergantung pada berakhirnya *khiyār majlīs*, tetapi aqad jual beli *luzūm* dengan semata-mata aqad tanpa harus menunggung berakhir *khiyār majlīs*.<sup>143</sup>

<sup>138</sup> Berpisah badan si penjual dan pembeli merupakan salah satu sebab berakhir khiyar majlis, walaupun mereka tidak tahu bahwa memalingkan badan dapat menyebabkan gugur khiyar majlis. Khiyar majlis juga gugur/berakhir dengan sebab memalingkan badan yang diakibatkan oleh lupa. Lihat. Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtāj*..., h. 373

<sup>139</sup> Abu Bakar Syaṭā, *I'anāh al-Ṭālibīn*..., h. 27

<sup>140</sup> Sulaiman al-Bujairimi, *Hasyiah Bujairimi*..., h. 236

<sup>141</sup> Khatib Syarbainī, *Mughnī al-Muhtāj*..., h. 63

<sup>142</sup> Imam bukhari, *Ṣaḥīḥ Bukhari*..., h. 81 dan Imam muslim, *ṣaḥīḥ Muslim*, Jld III, (Qairo: Dār al-Hadith, 2010), h. 14

<sup>143</sup> Abu Abbas, Muhammad bin idris, *al-Dhakhīrah*, Jld V, (Maktabah Syamilah), h. 20

Pernyataan yang senada dengan ini juga dikemukakan oleh pengarang kitab *al-Qawānīn al-Fiḥiyyah*. Pengarang kitab ini juga merupakan salah satu ulama *malikiyyah*. Dalam kitab ini dijelaskan sebagai berikut:

خِيَارُ الْمَجْلِسِ بَاطِلٌ عِنْدَ مَالِكٍ وَالْفُقَهَاءُ السَّبْعَةُ بِالْمَدِينَةِ وَأَبِي حَنِيفَةَ فَالْبَيْعُ  
عِنْدَهُمْ يَتِمُّ بِالْقَوْلِ وَإِنْ لَمْ يَفْتَرَقَا مِنَ الْمَجْلِسِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ وَابْنُ حَنْبَلٍ  
وَسُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَإِسْحَاقُ إِذَا تَمَّ الْعَقْدُ فَهُمَا بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرَقَا مِنَ الْمَجْلِسِ  
لِلْحَدِيثِ الصَّحِيحِ<sup>144</sup>

Artinya: Menurut pendapat Imam Maliki, para ualama-ulama fiqh Madinah dan abu Hanifah, *khiyār majlīs* tidak berlaku pada *aqad* jual beli. Jual beli sudah sempurna dan *luzūm* dengan semata-mata *ijāb* dan *qabūl* walaupun antara pihak pembeli dan penjual belum berpisah. Adapun pendapat Imam Syāfi'ī, Ahmad bin Hambal, Sufyan Suri dan Ishaq menyatakab bahwa apabila telah sempurna *aqad* maka kedua belah pihak punya pilihan untuk me-*luzūm*-kan *bai'* atau membatalkan *bai'* dengan catatan kedua belah pihak belum berpisah. Penetapan *khiyār majlīs* dalam pandangan imam Syāfi'ī dan para ulama-ulama yang sependapat dengan imam Syāfi'ī adalah berdasarkan hadis *ṣaḥīh*.

Dalam transaksi jual beli juga dilakukan *khiyār syart*. Salah satu fungsi *khiyār syart* adalah untuk menghindari kemungkinan timbul kekecewaan bagi tiap-tiap pihak (si pembeli dan penjual) dalam melakukan transaksi jual beli. *Khiyār syart* berlaku pada segala bentuk jual beli kecuali pada jual beli *salam* dan jual beli *ribawī*. Tidak berlaku *khiyār syart* pada jual beli *salam* dan jual beli *ribawī* dikarenakan pada dua jenis jual beli ini disyaratkan *qabaḍ* (menerima barang/harta yang diperjualbelikan) dalam *majlīs aqad*.<sup>145</sup> Apabila disyaratkan *khiyār syart* pada dua jenis jual beli ini (jual beli *salam* dan jual beli *ribawī*) maka *aqad* jual beli ini *fāsid*/tidak sah.<sup>146</sup>

<sup>144</sup> Abu Qāsim, Muhammad bin Ahmad, *l-Qawānīn al-Fiḥiyyah*, Jld I, (Maktabah Syamilah), h. 180

<sup>145</sup> Zainuddin al-Malibarī, *Fath al-Mu'in...*, h. 29

<sup>146</sup> Abu Bakar Syaṭā, *I'anāh al-Ṭālibin...*, h. 29

Ketentuan *khiyār syart* hanya berlaku tiga hari. *Khiyār syart* tidak boleh melebihi dari aturan yang telah ditetapkan. Apabila dilebihkan, berdasarkan apa yang diriwayatkan Abdul Razaq bahwa Nabi membatalkan *bai'* yang disyaratkan *khiyār* empat hari.<sup>147</sup>

Permulaan hitungan waktu dalam *khiyār syart* dimulai dari *aqad*.<sup>148</sup> Menurut sulaiman al-Bujairimī, hitungan waktu ini berlaku secara umum. Artinya, *khiyār* syarat ditetapkan ketika *aqad* atau ditetapkan dalam *majlis aqad*.<sup>149</sup> Adapun hadis yang menunjukkan bahwa *khiyār* syarat tidak boleh lebih tiga hari adalah hadis Ibnu 'Umar:

عن عبد الله بن دينار، أنه سمع ابن عمر، يقول: ذكر رجل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنه يخدع في البيوع، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من بايعت، فقل: لا خلاية"، فكان إذا بايع يقول: لا خيابة،<sup>150</sup>

Artinya: Dari Abdullah bin Dinar, sesungguhnya dia telah mendengar Ibnu 'Umar berkata: Seseorang telah menceritakan kepada Rasulullah SAW bahwa dia telah tertipu ketika melakukan jual beli, maka bersabda Rasulullah SAW: siapa saja yang menjual kepadamu sesuatu, maka katakanlah padanya "*lā khilābah*", maka apabila membeli ia akan sesuatu berkata ia "*lā khiyābah*."

*khilābah* yang terdapat dalam hadis diatas merupakan sebuah istilah yang digunakan oleh penjual atau pembeli. Dalam hadis di atas tidak dijelaskan maksud kata-kata *khilābah*. Dalam Hasyiah Bujairimī 'Alā al-Khaṭīb terkait makna atau maksud "*khilābah*" disebutkan sebagai berikut:

أن شخصا من الصحابة اسمه حبان بن منقذ كان يخدع في البيوع، فجاء إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - وشكا له فقال من بايعت فقل لا خلاية»

<sup>147</sup> Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuḥfah al-Muḥtāj*..., h. 382

<sup>148</sup> Khatib Syarbainī, *Mughnī al-Muḥtāj*..., h. 65 dan Jalaluddin al-Mahallī, *Syarḥ matan al-Minhāj*..., h. 193

<sup>149</sup> Sulaiman al-Bujairimī, *Hāsyiah al-Bujairimī*..., h. 242

<sup>150</sup> Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*..., h. 15

إلخ. ومعنى " لا خلافة " أي لا غبن ولا خديعة. وصار عرفا على الخيار ثلاثة أيام فإن عرف المتعاقدان معنى ذلك صح العقد وإلا فلا<sup>151</sup>

Artinya: Seorang sahabat yang bernama Ḥubban bin Manqadh telah tertipu ketika membeli suatu barang, maka datang ia kepada Nabi SAW dan mengadu ia kepada Nabi sehingga Nabi berkata padanya, siapa saja yang mengadakan *aqad* jual beli denganmu, maka katakanlah padanya "*lā khilābah*". Makna *khilābah* adalah jangan menipu dan jangan melakukan curangan. Secara '*uruf*', kata *khilābah* digunakan untuk penentuan *khiyār* selama tiga hari. Apabila orang yang melakukan jual beli mengetahui maksud kata *khilābah* maka jual beli tersebut sah dan apabila si penjual dan si pembeli tidak mengetahui maksud kata *khilābah*, maka jual beli tidak sah.

Pengarang kitab *Tuḥfah al-Fuqahā* yang merupakan salah seorang ulama *Hanafiyyah* mengenai *khiyār* syart menjelaskan sebagai berikut:

وَأَمَّا الْخِيَارُ الْمَشْرُوعُ فَنَوْعٌ وَاحِدٌ وَهُوَ أَنْ يَذْكَرَ وَقْتًا مَعْلُومًا وَلَمْ يُجَاوِزْ عَنِ الثَّلَاثَةِ بِأَنْ قَالَ عَلَى أَنِّي بِالْخِيَارِ يَوْمًا أَوْ يَوْمَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَهَذَا قَوْلُ عَامَّةِ الْعُلَمَاءِ سَوَاءً كَانَ الْخِيَارُ لِلْبَائِعِ أَوْ لِلْمُشْتَرِي<sup>152</sup>

Artinya: *Khiyār* yang disyari'atkan hanya satu, yaitu menyebutkan waktu secara pasti dan waktu tersebut tidak melebihi tiga hari, seperti berkata si pembeli atau penjual "aku memilih *khiyār* sehari atau dua hari atau tiga hari. Pendapat ini merupakan pendapat ulama secara umumnya. *Khiyār* ini berlaku bagi si penjual dan si pembeli.

Selanjutnya dalam jual beli juga terdapat *khiyār 'aib*. Pensyari'atan *khiyār 'aib* untuk menghindari ketidakpuasan pihak yang melakukan jual beli karena kekurangan-kekurangan yang terdapat pada *ma'qūd 'alaiḥ (mabī'* dan *saman*). *Khiyār 'aib*

<sup>151</sup> Sulaiman al-Bujairimi, *Hasyiah Bujairimī 'Alā al-Khaṭīb*, Jld III, (Maktabah Syamilah), h. 36

<sup>152</sup> Muhammad bin Ahmad, Abu Bakar 'Alā'i al-Dīn al-Samarqandī, *Tuḥfah al-Fuqahā*, Jld II, (Maktabah Syamilah), h. 65



berlaku apabila ditemukan kekurangan pada benda yang diperjualbelikan. Kekurangan yang dimaksudkan disini adalah kekurangan yang terjadi ketika aqad atau sebelum *qabad*.<sup>153</sup> Ibnu Hajar al-Haitami mendefenisikan '*aib mabi*' yang dimaksudkan disini adalah sesuatu kekurangan yang terdapat pada zat benda atau sesuatu sifat yang melekat zat benda sehingga mengurangi harga benda tersebut.<sup>154</sup>

Inilah tiga *khiyār* yang terdapat dalam permasalahan jual beli untuk menjaga keseimbangan antara si penjual dan pembeli supaya tidak menimbulkan kekecewaan terhadap satu-satu pihak. Paling kurang dengan adanya *khiyār* pada jual beli dapat memperkecil unsur-unsur yang dapat menyebabkan si penjual atau pembeli rugi.

### 3.2. Bank ASI Dan permasalahannya

#### 3.2.1. Pengertian ASI dan Bank ASI

Dalam kamus besar bahasa Indonesia, ASI adalah singkatan dari Air Susu Ibu.<sup>155</sup> Secara bahasa ASI adalah susu yang diproduksi oleh manusia.<sup>156</sup> Sedangkan menurut istilah, ASI adalah suatu emulsi lemak dalam larutan protein, laktosa<sup>157</sup> dan garam-garam anorganik<sup>158</sup> yang sekresi<sup>159</sup> oleh kelenjer<sup>160</sup> mammae ibu, yang berguna sebagai makanan bagi bayinya.<sup>161</sup>

<sup>153</sup> Khatib Syarbaini, *Mughnī al-Muhtāj*..., h. 68

<sup>154</sup> Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtāj*..., h. 394

<sup>155</sup> DepDikBud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), h. 1058

<sup>156</sup> Budiono, *Kamus Lengkap Bahasa...*, h. 62

<sup>157</sup> Laktosa adalah gula yang ada dalam susu. Lihat. Budiono, *Kamus Besar Bahasa...*, h. 304

<sup>158</sup> Organik adalah berkaitan dengan zat yang berasal dari makhluk, sesuatu yang berhubungan dengan organisme hidup. Lihat *Kamus Besar Bahasa...*, h. 357

<sup>159</sup> Sekreri adalah bio proses pengeluaran hasik kelenjar atau sel secara aktif. Lihat *Kamus Besar Bahasa...*, h. 451

<sup>160</sup> Kelenjar adalah bagian tubuh yang gunanya untuk mengeluarkan sesuatu zat. Lihat *Kamus Besar Bahasa...*, h. 252

<sup>161</sup> Mhd. Arifin Siregar, *Pemberian ASI Eksklusif dan Faktor-Faktor Yang Mempengaruhinya*, (Bagian Gizi Kesehatan Masyarakat Fakultas Kesehatan Masyarakat Universitas Sumatera Utara, 2004), h. 3



ASI merupakan makanan dan minuman yang paling utama bagi bayi karena manusia tidak akan pernah sanggup memproduksi susu buatan sekualitas dengan ASI. ASI merupakan pemberian Allah SWT kepada seluruh anak manusia untuk menjamin kesehatan ibu dan anak, serta menjamin kelangsungan hidup anak manusia itu kelak dikemudian hari.<sup>162</sup>

Perintah menyusui merupakan salah satu perintah langsung yang tertuang dalam Alquran pada surat *al-Baqarah* ayat: 233, sebagai berikut:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ ...

Artinya: “Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya...”

Menyusui merupakan ekspresi cinta dan kasih sayang seorang ibu kepada bayinya yang sekaligus memperkuat ikatan batin antara keduanya. Dalam dekapan ibu ketika menyusui, bayi akan merasa hangat, aman, terlindungi, dicintai dan disayangi, ini semua merupakan stimulasi dini untuk meletakkan dasar perkembangan emosi dan kepribadian anak yang baik.<sup>163</sup>

Air Susu Ibu bukan sekedar sebagai makanan, tetapi juga sebagai suatu cairan yang terdiri dari sel-sel yang hidup (seperti darah). Sedangkan susu formula atau susu sapi adalah cairan yang berisi zat yang mati. Didalamnya tidak ada sel hidup seperti sel darah putih, zat pembunuh bakteri, anti bodi, mengandung enzim, hormone, dan juga tidak mengandung faktor pertumbuhan.<sup>164</sup>

Banyak kelebihan bayi yang langsung mendapatkan ASI sejak dini. Bayi yang mendapat ASI duapuluh kali lebih jarang terkena diare, tujuh kali lebih jarang terserang radang paru-paru, dan empat kali lebih jarang mengalami radang otak serta menurunkan potensi alergi dan infeksi pada telinga.<sup>165</sup>

Sedangkan Bank ASI adalah suatu lembaga atau yayasan yang berusaha menghimpun air susu dari ibu-ibu menyusui yang air susunya melimpah ruah, yang mana air susu yang telah dihimpun itu disterilkan dan disimpan dengan baik kemudian

<sup>162</sup> Abdul Hakim al-Sayyid Abdullah, *Keutamaan Air Susu Ibu*, Cet 1 (Jakarta: PT Fikahati Aneska, 1993), h. 30

<sup>163</sup> Departemen Kesehatan RI, *Cara menyusui yang baik*, (Jakarta: Departemen Kesehatan RI, 1999), h. 7

<sup>164</sup> Utami Ruoesli, *Mengenal Asi Eksklusif*, (Jakarta: Trubus Agriwidya, 2009), h. 34-35.

<sup>165</sup> Sunardi, *Ayah, Beri Aku ASI*, (Solo: Aqamedika, 2008), h. 28

diberikan kepada bayi-bayi yang membutuhkannya.<sup>166</sup> Dalam “*Ensiklopedi Hukum Islam*” disebutkan bahwa Bank ASI adalah suatu lembaga yang menghimpun air susu manusia dari para donatur untuk membantu para ibu yang tidak bisa menyusui anaknya secara langsung.<sup>167</sup>

Dari dua definisi Bank ASI di atas dapat disimpulkan bahwa Bank ASI merupakan tempat penyimpanan dan penyaluran ASI dari pendonor ASI yang kemudian akan diberikan kepada ibu-ibu yang tidak bisa memberikan ASI sendiri ke bayinya. Ibu yang sehat dan memiliki kelebihan produksi ASI bisa menjadi pendonor ASI. ASI biasanya disimpan di dalam plastik atau wadah, yang didinginkan dalam lemari es agar tidak tercemar oleh bakteri. Kesulitan para ibu memberikan ASI untuk anaknya menjadi salah satu pertimbangan mengapa Bank ASI perlu didirikan, terutama di saat krisis seperti pada saat bencana yang sering membuat ibu-ibu menyusui stres dan tidak bisa memberikan ASI pada anaknya.<sup>168</sup>

Anik Maryunani mengungkapkan bahwa ada 12 macam penyebab ibu-ibu bermasalah dalam menyusui:

1. Stres
2. Puting susu datar
3. Puting susu lecet/nyeri
4. Payudara bengkak
5. Saluran ASI tersumbat
6. Mastitis/Radang payudara
7. Abses payudara
8. ASI kurang/Sindrom ASI kurang
9. Ibu melahirkan dengan bedah seksio caesaria
10. Ibu Sakit
11. Ibu dengan penyakit hepatitis dan HIV-AIDS
12. Ibu bekerja.<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup> Yusuf al-Qaradhawi, *Fatawā Mu'aṣṣirah*, Jld II, (Mesir: Dār al-Wafā' 1993), h. 550

<sup>167</sup> Ahmad Dahlan Aziz, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1980), h. 1475

<sup>168</sup> Mahjuddin, *Masailul Fiqhiyah: Berbagai Kasus yang Dihadapi Hukum Islam Masa Kini*, Cet. 5, (Jakarta: Kalam Mulia, 2003), h. 120

<sup>169</sup> Anik Maryunani, *Asupan Pada Ibu dalam masa Nifas*, Cet 1, (CV. Trans Media, 2009), h. 90-100

Adapun negara-negara yang telah memiliki Bank ASI tersebut adalah Amerika Serikat, Bulgaria, Republik Ceko, Denmark, Finlandia, Kanada, Prancis, Jerman, Yunani, India, Inggris, Norwegia, Jepang, Swedia dan Switzerland. Dalam konteks negara Indonesia, Bank ASI (*Human Milk Bank*) merupakan istilah yang digunakan pada sistem penyediaan ASI bagi bayi yang prematur maupun tidak prematur yang ibunya tidak memiliki ASI cukup atau tidak bisa menyusui karena satu alasan. Bank ASI yang berjalan selama ini umumnya menerima ASI donor, atau ASI yang dihibahkan oleh pemiliknya, yaitu ibu atau perempuan yang kelebihan ASI.<sup>170</sup>

Pihak Bank ASI dalam melakukan pengadaan ASI sebisa mungkin mencari pendonor hibah, namun bila tidak ditemukan pendonor hibah maka pihak Bank ASI menempuh jalan membeli ASI dari pendonor. Praktek jual beli ASI mulai muncul di Indonesia pasca munculnya peraturan pemerintah mengenai pemberian ASI eksklusif. Praktek ini muncul di kota-kota besar seperti Jakarta, Surabaya, Batam, Semarang, Bandung, dan Jokjakarta.<sup>171</sup>

Secara umum Bank ASI merupakan lembaga penghubung antara pendonor dan penerima ASI untuk disalurkan kepada anak yang membutuhkan, baik melalui akad hibah ataupun akad jual beli. Pada dasarnya, akad hibah dan akad jual beli merupakan perbuatan yang mubah.<sup>172</sup> Persoalan yang muncul dibalik praktek donor ASI (baik melalui akad hibah atau jual beli)<sup>173</sup> adalah menimbulkan *maḥramiyyah* susuan apabila terpenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan.

---

<sup>170</sup> Ahwan Fanani, *Bank Air Susu Ibu dalam tinjauan Hukum Islam*, Jurnal IAIN Walisongo Semarang, pdf, h. 85

<sup>171</sup> <https://www.kompasiana.com/wifaqasyamilah/599fd9a8c05a1c6af529b3b2/problematika-jual-beli-asi-air-susu-ibu-di-indonesia>. Diakses pada tanggal 06 November tahun 2019

<sup>172</sup> Menurut Abu Bakar Syaṭā, akad hibah adalah *jawāz* (mubah/bpleh). Selanjutnya Abu Bakar Syaṭā menjelaskan bahwa dalil yang menunjukkan bahwa hibah hukumnya boleh adalah Alquran surat *al-Mā'idah* ayat: 2. Lihat Abu Bakar Syaṭā, *I'ānah al-Ṭālibīn*..., h. 141

<sup>173</sup> Dalam tulisan ini tidak dibahas tentang akad hibah ASI. Tulisan ini memfokus kajian tentang jual beli ASI menurut tinjauan fiqh.

### 3.2.2. Sejarah Bank ASI

Awal mula istilah ibu susu sudah dipraktekkan dan sudah menjadi suatu kebiasaan atau tradisi oleh masyarakat Arab kota untuk mengirimkan anak-anak mereka yang baru lahir ke daerah gurun untuk disusui hingga disapih, serta menghabiskan masa kanak-kanak mereka di tengah-tengah suku badui tak terkecuali Mekkah.<sup>174</sup>

Pada mulanya, masyarakat Arab melakukan tradisi ibu susu karena desakan ekonomi, atau karena musim wabah penyakit, atau karena tingginya angka kematian bayi. Bila terjadi paceklik dan kelaparan di beberapa wilayah Arab, maka wanita-wanita yang sedang menyusui bertebaran mencari anak orang-orang kaya yang ingin disusukan dengan imbalan berupa upah yang memadai.<sup>175</sup>

Menurut riwayat yang paling kuat mengenai waktu kelahiran Nabi Muhammad SAW adalah hari Senin tepatnya pada tanggal 12 Rabiul Awwal. Beliau dilahirkan dalam keadaan yatim, almarhum bapaknya Abdullah meninggal dunia ketika isterinya Siti Aminah mengandung Nabi Muhammad yang baru berumur dua bulan. Lalu beliau diasuh oleh kakeknya Abdul Muthalib dan disusukan oleh Bani Saad karena pada waktu itu yakni waktu kelahiran beliau berbarengan dengan musim kemarau yang menyebabkan keringnya ladang peternakan dan pertanian.<sup>176</sup>

Beberapa suku memiliki reputasi yang sangat baik dalam hal menyusui dan mengasuh anak, di antaranya adalah Bani Sa'ad Ibnu Bakr. Mereka adalah suku Hawazim yang tinggal terpencil di sebelah tenggara Mekkah. Siti Aminah (ibu Nabi Muhammad SAW) mempercayakan putranya untuk diasuh seorang wanita dari suku tersebut, yaitu Halimah binti Abi Zuaib al-Sa'diyah yang berangkat bersama suaminya yang bernama Haris dan dia baru saja dikaruniai seorang bayi laki-laki yang mereka rawat sendiri.<sup>177</sup>

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa adanya praktik ibu susuan tidak terlepas dari sejarah yang menghiasi

---

<sup>174</sup> Martin Lings, *Muhammad: Kisah Hidup Nabi Berdasarkan Sumber Klasik*, Ed II (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003), h. 42-43

<sup>175</sup> Fuad Hasyem, *Sirah Muhammad Rasulullah: Suatu Penafsiran Baru*, (Bandung: Mizan, 1984), h.84-85

<sup>176</sup> Muhammad Said Ramadhan al-Buthy, *Sirah Nabawiyah*, Cet. 1, (Bairut: Dār al-fikr 2009), h. 32

<sup>177</sup> Muhammad Said Ramadhan al-Buthy, *Sirah Nabawiyah...*, h. 41

kehidupan Nabi Muhammad SAW waktu kecil. Pada waktu itu tradisi ini dilakukan karena desakan ekonomi, serta kondisi alam yang kurang bersahabat yang menyebabkan tingginya angka kematian bayi.

Sesuai dengan perkembangan zaman saat ini, Bank ASI yang sudah melembaga seperti sekarang ini awalnya berkembang di wilayah Amerika Utara, yaitu Amerika Serikat, Meksiko, dan Kanada. Asosiasi Bank ASI telah berdiri pada tahun 1985 dengan nama *The Human Milk Banking Association of North America (HMBANA)*. Asosiasi tersebut dimaksudkan untuk menyediakan panduan profesional bagi pelaksanaan, pendidikan, dan penelitian mengenai Bank ASI di Amerika Serikat, Kanada dan Meksiko. Asosiasi ini merupakan kelompok penyediaan layanan kesehatan yang bersifat multidisipliner yang mempromosikan, menjaga, dan mendukung donor Bank ASI dan menjadi perantara antara Bank-Bank ASI dengan lembaga pemerintah. Asosiasi tersebut memiliki sekitar 11 anggota Bank ASI.<sup>178</sup>

Menurut Noraida Ramli dan Nor Roshidah Ibrahim, keberadaan Asosiasi Bank ASI di Amerika Utara tersebut merupakan bukti bahwa Bank ASI telah berkembang pada tahun 1980-an yang kemudian mengalami perkembangan pesat pada tahun 1990-an. Praktek Bank ASI saat ini terus mengalami perkembangan di berbagai negara. Pada tahun 2009, tercatat bahwa Bank ASI berkembang di 38 negara, dengan jumlah yang melebihi dari 300 Bank ASI. Perkembangan Bank ASI tersebut juga merambah ke negara-negara berpenduduk muslim, meskipun praktek pemberian susu oleh perempuan yang bukan ibu kandung si anak telah berjalan sejak lama di beberapa negara, termasuk di Kuwait. Namun pelaksanaan Bank ASI di negara berpenduduk muslim tidak lepas dari kontroversi, utamanya menyangkut dampak dari pemberian ASI terhadap hubungan antara pemberi dan penerima ASI dan istilah Bank yang digunakan untuk menyebut institusi yang mengumpulkan dan menyalurkan ASI tersebut.<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> <http://www.neonatologyresearch.com/wp-content/uploads/201109/Human-Milk-Banking> diakses pada 4 Oktober 2018.

<sup>179</sup> Noraida Ramli dan Nor Roshidah Ibrahim, *Human Milk Banks: The Benefits and Issues in an Islamic Setting*, pdf, h. 163-167.

Pihak Bank ASI dalam mengumpulkan dan menyalurkan ASI berusaha sebisa mungkin untuk mendapatkan ASI dari pendonor hibah. Namun, ketika donor ASI lewat akad hibah tidak ditemukan maka pihak Bank ASI menempuh jalan donor ASI lewat sistem jual beli. Jual beli ASI kemungkinan akan semakin berkembang ketika kebutuhan terhadap ASI membesar dan menjadi lahan bisnis. Berbagai persoalan akan muncul akibat Jual beli ASI yang dipraktekkan Bank ASI di tengah-tengah umat Islam. Persoalan-persoalan ini menuntut jawaban dari kalangan muslim agar praktek jual beli ASI dan keberadaan Bank ASI tidak menimbulkan dampak moral dan hukum bagi umat Islam.

### 3.2.3. Mekanisme penyediaan ASI oleh pihak Bank ASI

Bank ASI mulai diperbincangkan dan populer di tengah masyarakat, semenjak para dokter tertarik pada kemampuan bayi dan anak-anak yang bertahan hidup berkat ASI. Bank ASI dibentuk dengan cara mengumpulkan, melakukan penapisan, pemrosesan, dan distribusi ASI dari ibu yang mendonorkan ASInya. Pertama kalinya di Amerika Serikat berdiri Bank ASI di Boston pada tahun 1911. Para ibu donor menerima sejumlah uang sebagai tanda terima kasih telah bersedia mendonorkan ASInya di samping untuk dirinya sendiri. ASI yang telah terkumpul kemudian di pasteurisasi<sup>180</sup> untuk membunuh bakteri yang bisa membahayakan bayi penerima ASI donor tersebut.<sup>181</sup>

Pemilihan dan pengetesan ASI mirip dengan yang dilakukan Bank Darah, tentu saja ibu yang menyumbangkan ASI di pilih dari ibu yang kesehatannya baik, tidak merokok, tidak mengkonsumsi obat-obatan dan alkohol, bahkan mereka pun tidak boleh mengkonsumsi kafein. Calon pendonor ASI juga dites Hepatitis dan HIV.<sup>182</sup> Hepatitis adalah peradangan pada hati dan liver yang disebabkan oleh infeksi virus.<sup>183</sup> HIV adalah virus yang

---

<sup>180</sup> Pasteurisasi adalah sterilisasi kuman melalui pemanasan. Lihat. Budiono, *kamus lengkap...*, h. 372

<sup>181</sup> <http://www.neonatologyresearch.comwp-content/uploads/2011/09/Human-Milk-Banking> diakses pada 14 Oktober 2019.

<sup>182</sup> <http://www.neonatologyresearch.comwp-content/uploads/2011/09/Human-Milk-Banking> diakses pada 21 Oktober 2018.

<sup>183</sup> Budiono, *kamus lengkap...*, h. 186

menyerang sistem kekebalan tubuh yang selanjutnya melemahkan kemanpaun tubuh melawan infeksi dan penyakit.

Ada beberapa prosedur yang dilakukan pihak Bank dalam upaya menjaga kelayakan ASI untuk dikonsumsi. Prosedur pengelolaan ASI yang dibuat oleh HMBANA antara lain untuk menjaga kualitas ASI dari pendonor sampai ke tangan yang membutuhkan dilakukan dengan cara sebagai berikut:

1. Identifikasi dan *screening* donor, termasuk sejarah rinci penyakit dan tes darah
2. Susu hibah dikirimkan kepada Bank ASI dalam kondisi membeku
3. Susu kemudian dicairkan dan dicampurkan dengan susu dari donor lainnya
4. Susu disterilkan pada suhu 62,5°celcius selama 30 menit
5. Bakteri yang bermanfaat dibiakkan untuk menjamin hasil sterilisasi
6. Analisis kandungan susu, seperti lemak, karbohidrat, dan laktos
7. Susu yang steril dibekukan pada suhu 20° celcius.
8. Susu disalurkan dengan resep dokter. Biaya yang dikenakan sesuai dengan biaya proses dan pengiriman. Pendonor tidak memperoleh ganti uang.<sup>184</sup>

Sistem yang dilakukan oleh pihak HMBANA dalam mengelola ASI merupakan upaya untuk menjaga kemurnian ASI. Bank ASI harus memiliki sistem pelacakan dari donor susu dari pendonor kepada penerima, namun Bank ASI merahasiakan identitas pendonor dan penerima.<sup>185</sup>

Meskipun terdapat prosedur ketat dalam proses hibah ASI, tapi praktek donor ASI terus berjalan. Keberadaan Bank ASI terus bertambah sejalan dengan meningkatnya kebutuhan terhadap ASI. Bantuan ASI dibutuhkan oleh bayi dengan berbagai masalah, seperti bayi adopsi, prematur, bayi yang alergi terhadap susu

---

<sup>184</sup> Noraida Ramli dan Nor Roshidah Ibrahim, *Human Milk Banks...*, h.122

<sup>185</sup> Anne Hagen Grøvslien and Morten Grønn. "Donor Milk Banking and Breastfeeding in Norway." *Journal of Human Lactation*. J. Hum Lact. 25(2), 2009. h. 208. Sebagaimana diunduh dari [http://www.eatsonfeets.org/docs/Donor\\_Milk\\_Banking\\_and\\_Breastfeeding\\_in\\_Norway.pdf](http://www.eatsonfeets.org/docs/Donor_Milk_Banking_and_Breastfeeding_in_Norway.pdf) pada tanggal 25 June 2012.



formula, bayi yang mengalami kelainan kromosom, dan lain-lain. Pemberian ASI dari Bank ASI bisa pula diberikan kepada bayi yang baru lahir oleh perawat, meskipun hal ini sering memunculkan persoalan etis.<sup>186</sup>

Berikut adalah penjelasan mekanisme pendonoran pada Bank ASI. Bagi ibu yang ingin mendonorkan ASInya pada Bank ASI maka harus melalui 2 tahapan, yaitu:

1. Tahap pertama bersifat pernyataan dari pendonor
  - a. Memiliki bayi berusia kurang dari 6 bulan;
  - b. Sehat dan tidak mempunyai kontra indikasi menyusui;
  - c. Produksi ASI sudah memenuhi kebutuhan bayinya dan memutuskan untuk mendonasikan ASI atas dasar produksi yang berlebih;
  - d. Tidak ada riwayat menderita penyakit menular seperti hepatitis dan HIV;
  - e. Tidak merokok dan tidak minum-minuman yang beralkohol.
2. Tahap kedua bersifat pemeriksaan dari pihak Bank ASI
  - a. Harus menjalani screening<sup>187</sup> meliputi tes HIV, sifilis,<sup>188</sup> hepatitis B, dan hepatitis C (jika akan diberikan pada bayi prematur);
  - b. Apabila ada keraguan terhadap status pendonor, tes dapat dilakukan setiap 3 bulan sekali;
  - c. Setelah melakukan tahap di atas maka ASI harus diyakini bebas dari virus atau bakteri dengan cara pasteurisasi atau pemanasan.<sup>189</sup>

---

<sup>186</sup> Noraida Ramli dan Nor Roshidah Ibrahim, *Human Milk Banks...*, h.132

<sup>187</sup> Screening adalah pemeriksaan yang ketat dan teliti. Lihat. Budiono, *kamus lengkap...*, h. 445

<sup>188</sup> Sifilis adalah penyakit kelamin yang disebabkan oleh Treponema palidum yang berbahaya bagi penderita dan keturunannya. Budiono, *kamus lengkap...*, h. 475

<sup>189</sup> I Gusti Ayu Nyoman Pratiwi, *„Donor ASI‘*, dalam <http://www.idai.or.id/artikel/klinik/asi/donor-asi>, diakses pada 28 Februari 2018.



Selain proses di atas, untuk menghasilkan ASI yang bermutu dan terjamin aman maka harus diperhatikan sisi kebersihan, cara penyimpanan, pemberian dan pemerahan ASI:

- a) Calon pendonor ASI harus mendapatkan pelatihan tentang kebersihan, cara pemerah dan menyimpan ASI;
- b) Sebelum pemerah ASI, cuci tangan terlebih dahulu dengan air mengalir dan sabun kemudian keringkan dengan handuk bersih;
- c) ASI diperah di tempat bersih. Apabila menggunakan pompa maka gunakan yang bagiannya mudah dibersihkan. Pompa ASI tipe balon karet beresiko terkontaminasi;
- d) ASI perah harus disimpan pada tempat tertutup, botol kaca, kontainer plastik dari bahan polypropylene atau polycarbonate, botol bayi gelas atau plastik standar.<sup>190</sup>

Setelah proses pengadaan ASI selesai, diperlukan proses pasteurisasi (pemanasan) ASI supaya ASI dapat dikonsumsi oleh bayi secara aman. Adapun proses pasteurisasi ASI adalah sebagai berikut:

1. Tempatkan ASI sebanyak 50-150 ml ke dalam wadah kaca (mirip wadah selai) 450 ml;
2. Tutup wadah kaca dan letakkan ke dalam panci aluminium 1 liter;
3. Tuangkan air mendidih 450 ml atau hingga permukaan air mencapai 2 cm dari bibir panci;
4. Kemudian pindahkan susu, dinginkan dan berikan kepada bayi atau simpan di lemari pendingin.<sup>191</sup>

ASI yang telah melalui proses pemanasan harus dimasukkan dalam wadah/botol ASI yang sudah dilakukan flash heating supaya ASI tidak terkontaminasi. Flash heating yang

---

(Dikutip dalam Laporan Penelitian Kurniatul Lailiyah, *Pandangan Yusuf Qardhawi Tentang Bank ASI*. UIN (Sunan Ampel: Surabaya 2018) h. 31

<sup>190</sup> I Gusti Ayu Nyoman Pratiwi, *„Donor ASI’*,...h. 33

<sup>191</sup> I Gusti Ayu Nyoman Pratiwi, *„Donor ASI’*,...h. 43

dilakukan pada botol/wadah ASI adalah sebagai berikut:

1. Membuka tutup wadah dan diletakkan dalam 1liter Hart Pot (Pemanas Susu);
2. Tuangkan air 450 ml atau hingga permukaan air mencapai 2 cm dari bibir panik;
3. Didihkan air, apabila telah timbul gelembung maka pindahkan wadah dengan cepat dari air dan sumber panas.<sup>192</sup>

Selain ketentuan-ketentuan yang telah disebutkan diatas terkait mekanisme pengadaan, pengelolaan dan penyaluran ASI ke tangan yang membutuhkan diperlukan pencatatan terhadap pendonor dan penerima ASI supaya terhindari dari hal-hal yang tidak diinginkan di kemudian hari.

Pencatatan merupakan suatu bagian yang sangat penting dalam proses pendonoran ASI yang mencakup identitas pendonor, lembar persetujuan antara pihak pendonor dengan pihak Bank ASI, kuesioner dan hasil tes screening penyakit, data nama bayi yang akan diberikan ASI dan sebagainya.<sup>193</sup>

Pihak Bank ASI hanya sekedar melakukan dokumentasi data pendonor dan data bayi yang akan menerima ASI. Pencatatan yang dilakukan Bank ASI terhadap pendonor dan penerima ASI merupakan langkah tepat. Apabila suatu waktu diperlukan data pendonor dan pemerima ASI maka dapat dilihat dalam arsip dokumen.

---

<sup>192</sup> I Gusti Ayu Nyoman Pratiwi, *Donor ASI*,...h. 25

<sup>193</sup> I Gusti Ayu Nyoman Pratiwi, *Donor ASI*,...h. 31

### 3.2.4. Mekanisme penyaluran ASI oleh pihak Bank ASI

Banyak proses yang harus dilalui jika akan memperoleh donor ASI maupun akan mendonorkan ASI, meskipun belum sampai pada tingkatan tes yang diterapkan di negara-negara maju. Penetapan ketentuan-ketentuan terhadap penerima donor ASI bertujuan untuk memastikan bahwa penerima donor ASI adalah bayi-bayi yang benar-benar membutuhkan ASI donor.

Di Indonesia donor ASI mulai familiar terdengar pada awal tahun 2008, namun sebenarnya hal itu sudah mulai dikenal pada medio 2007. Legalisasi donor ASI di Indonesia, apalagi sampai mendirikan bank ASI, memerlukan proses yang cukup rumit, karena berkaitan dengan banyak hal.<sup>194</sup>

Salah lembaga yang bergerak mengumpulkan ASI adalah AIMI. AIMI adalah suatu lembaga independen yang peduli akan pentingnya ASI eksklusif diberikan kepada para bayi. Kaitannya dengan donor ASI, lembaga ini sendiri tidak berfungsi sebagai Bank ASI, akan tetapi hanya menjembatani antara pendonor ASI dan penerima donor ASI. Kendati demikian, AIMI tetap memberikan kriteria kesehatan yang harus dipenuhi oleh pendonor ASI. Di AIMI Jakarta, dalam formulir pendonor ASI dituliskan bahwa, pendonor harus memenuhi beberapa kriteria kesehatan, di antaranya harus bebas dari HIV/AIDS,<sup>195</sup> bebas dari penyakit hepatitis, dan sebagainya.<sup>196</sup>

Menurut Mia Sutanto, seorang konselor laktasi, formulir pernyataan kesehatan itu harus ditandatangani di atas materai. Selain itu, yang paling penting harus disetujui oleh suami masing-masing pendonor dan penerima donor ASI. Kemudian data pendonor ASI akan langsung masuk ke database AIMI.<sup>197</sup>

Bagi calon penerima donor ASI yang telah mengisi formulir, maka di formulir itu akan terlihat kriteria pendonor ASI yang ia inginkan. Misalnya, penerima donor ASI menginginkan pendonor ASI yang beragama Islam. Ibu yang ingin mengambil susu pada Bank ASI maka harus membuat surat pernyataan di atas

---

<sup>194</sup> Sumber: [www.aimi-asi.org](http://www.aimi-asi.org), di akses pada tanggal 13 November 2019. 10 Suara Merdeka, h. 25

<sup>195</sup> HIV merupakan singkatan dari Human Immunodeficiency Virus, sedangkan AIDS adalah singkatan dari Acquired Immune Deficiency Syndrome.

<sup>196</sup> Muhammad Hadik, *Perlindungan Akibat Hukum Atas Donor ASI DI Asosiasi Ibu Menyusui Indonesia*, Pdf, h. 38

<sup>197</sup> Muhammad Hadik, *Perlindungan Akibat Hukum...*, Pdf, h. 38

kertas bermaterai yang bersedia menerima resiko dari ASI donor. Penerima juga harus membuat surat persetujuan suami isteri dan penerima ASI juga memiliki hak untuk mengetahui riwayat atau profil dari ibu pendonor ASI. Setelah semua pihak antara penerima ASI dan pihak Bank ASI sepakat maka ASI tersebut boleh diambil.<sup>198</sup>

Contoh pendataan yang dilakukan oleh pihak AIMI terhadap pendonor dan penerima ASI adalah sebagai berikut:

1. Pihak pendonor

Nama : Rahmadani Yuniarco

Umur : 39 tahun

Agama : Islam

Alamat : Perum, Permata Puri Blok B.14 No.14

Nyaliyan Semarang

Pekerjaan : Karyawan

2. Pihak penerima (ibu si anak yang mendapat donor ASI)

Nama : Eni Kustiah

Umur : 35 tahun

Agama : Islam

Alamat : Jl. BPPT IV No.9 Meruya Utara, Jakarta Barat

Pekerjaan : Karyawati

3. Anak yang mendapatkan donor ASI

Nama : Eko Prasetyo

Umur : 4 bulan<sup>199</sup>

Setelah melakukan pendataan, pihak AIMI tidak memantau terus-menerus perkembangan si anak yang diberi ASI donor. Akan tetapi, untukantisipasi perkawinan yang terlarang, pihak AIMI menganjurkan kepada pihak pendonor dan penerima donor berkomitmen untuk menjaga silaturrahi agar perkawinan sepersusuan itu tidak terjadi. Jadi, urusan perlindungan akibat hukum dari hubungan sepersusuan di AIMI Semarang diserahkan sepenuhnya kepada ibu masing-masing, terserah mau disikapi bagaimana. Yang penting AIMI Semarang sudah memberitahu dan menjelaskan perihal hubungan sepersusuan menurut hukum Islam lengkap dengan berbagai pendapat yang ada.<sup>200</sup>

<sup>198</sup> I Gusti Ayu Nyoman Pratiwi, *Donor ASI,...h.* 31

<sup>199</sup> Muhammad Hadik, *Perlindungan Akibat Hukum...*, Pdf, h. 39-40

<sup>200</sup> Muhammad Hadik, *Perlindungan Akibat Hukum...*, Pdf, h. 41

Praktik donor ASI yang terjadi di Lembaga AIMI lebih cenderung kepada praktik hibah atau akad hibah. Namun tidak menutup kemungkinan bahwa pihak Bank ASI akan melakukan praktik jual beli apabila donor ASI tidak ditemukan secara akad hibah sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya. Praktik jual beli ASI yang dilakukan pihak Bank ASI adalah salah satu cara penanggulangan ASI disaat stok ASI menipis.



## BAB IV

### ASI SEBAGAI PENYEBAB MAḤRAMIYYAH DAN PENGARUH BANK ASI TERHADAP MAḤRAMIYYAH SUSUAN

#### 4.1 ASI Sebagai Penyebab *Maḥramiyyah* Kajian Interdisipliner

Salah satu bukti bahwa Islam telah menata ruang hukum secara menyeluruh adalah dengan terbentuk suatu formulasi hukum sampai pada tataran penyusuan anak. Proses penyusuan merupakan kodrat *ilahiyyah*,<sup>1</sup> artinya seorang ibu tidak perlu belajar dan tidak perlu menggiring perasaannya untuk dapat menyusui bayinya. Salah satu yang dimiliki perempuan yang tidak dapat digantikan adalah air susu. Air susu dalam bahasa Arab disebut *laban*. Susu/*laban* merupakan makanan yang sudah mengalami proses netralisasi alami dan susu/*laban* juga merupakan makanan yang paling cocok untuk kebutuhan bayi.

Kecocokan susu/*laban* sebagai makanan bayi telah diungkapkan<sup>2</sup> oleh para ulama terdahulu.<sup>3</sup> Tetapi para ulama terdahulu dalam melakukan penelitian dan kajian terhadap ASI yang kaitannya sebagai makanan bayi tidak mengungkapkan secara jelas unsur-unsur apa saja yang terdapat pada ASI sehingga ASI merupakan makanan yang paling sesuai dengan kebutuhan bayi.

---

<sup>1</sup> Kodrat *ilahiyyah* ini sesuai dengan firman Allah dalam surat *al-Qaṣaṣ* ayat 7:

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ...

Artinya: “Dan Kami ilhamkan kepada ibu Musa; “Susuilah dia...”

<sup>2</sup> ASI sebagai makanan utama bayi merupakan hasil penelitian para ulama terdahulu terhadap Alquran pada surat *al-Baqarah* ayat 233:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ الرِّضَاعَةَ ...

Artinya: “Dan ibu-ibu hendaklah menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh bagi yang ingin menyusui secara sempurna...”

<sup>3</sup> Di antara ulama yang mengungkapkan kecocokan susu/*laban* sebagai makanan bayi adalah Abu Bakar Syaṭā dalam kitabnya *I’anāh al-Ṭālibīn* dan Khatib Syarbainī dalam kitabnya *al-Mughnī*. Abu Bakar Syaṭā dan Khatib Syarbainī mengungkapkan bahwa ASI merupakan makanan bayi. Lihat. Abu Bakar Syaṭā, *I’anāh al-Ṭālibīn*..., h. 286 dan Khatib Syarbainī, *Mughnī al-Muhtāj*..., h. 528

Para ulama hanya sekedar menyatakan bahwa ASI merupakan makanan utama dan makanan yang paling cocok untuk bayi. Pengarang tafsir *al-Manār* dan pengarang tafsir *al-Hawī* juga menjelaskan bahwa ASI merupakan makanan utama bayi.<sup>4</sup> Dari keterangan-keterangan yang ada dapat disimpulkan bahwa para ulama tafsir dan fiqh sependapat menyatakan bahwa ASI merupakan makanan utama bayi.

Salah satu yang menjadi pijakan para ulama terdahulu yang menyatakan bahwa ASI merupakan makanan utama dan makanan yang paling cocok untuk bayi adalah pernyataan Nabi dalam hadis yang diriwayatkan Darul Qutni:

لَا يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ إِلَّا مَا أَنْبَتَ اللَّحْمُ , وَأَنْشَرَ الْعَظْمَ (رواه دار القطني)<sup>5</sup>

Artinya: “Tidak haram karena susuan kecuali apa yang menumbuhkan daging dan menguatkan tulang. (H.R Darul Qutni)”

Dalam hadis ini, Nabi menjelaskan bahwa ASI dapat menumbuhkan daging dan mengembangkan tulang. Hadis ini meng-*isyārah*-kan bahwa ASI mengandung beberapa unsur yang dibutuhkan bayi di masa pertumbuhan.

Imam al-Nawawī dalam kitab *al-Majmū’* juga menjelaskan bahwa ASI<sup>6</sup> dapat menumbuhkan daging dan menguatkan tulang.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Muhammad Rasyid bin Ali Ridā, *Tafsir al-Manār*, Jld. IV, (Maktabah Syamilah), h. 383 dan Abdurrahman Bin Muhammad, *al-Hawī Fī Tafsīr Alquran*, Jld. CLI, (Maktabah Syamilah), h. 247

<sup>5</sup> Darul Qutni, *Sunan Darul Qutni*, Jld. VII, (Maktabah Syamilah), h. 304

<sup>6</sup> Terkait fungsi utama ASI, Imam Syairazī menjelaskan sebagai berikut:  
فإن ثار للبرك لبن أو لثيب لا زوج لها فأرضعت به طفلاً ثبت بينهما حرمة الرضاع لأن لبن النساء غذاء للأطفال

Artinya: Maka apabila menyusui oleh wanita yang masih gadis atau janda yang tidak bersuami seorang anak kecil, niscaya terjalinlah hubungan *maḥramiyyah* susuan antara keduanya karena air susu wanita merupakan makanan bayi. Lihat. Imam Syairāzī, *al-Muḥadhdhab fī Fiqh al-imām al-Syāfi’ī*, Jld. III, (Maktabah Syamilah), h. 144

<sup>7</sup> Al-Nawawī, *al-Majmū’ Syarḥ Muḥadhdhab*, Jld. XX, (Qairo: Maktabah Taufiqiyyah, tt), h. 91

Penjelasan al-Nawawī tentang ASI dapat menumbuhkan daging dan memperkuat tulang sama seperti apa yang terdapat dalam hadis. Artinya, Imam Nawawī hanya sekedar mengungkapkan fungsi ASI terhadap bayi, tanpa menjelaskan secara rinci hubungan ASI dengan pertumbuhan bayi. Terkait dengan hal ini, Sulaiman al-Bujairimī mengungkapkan alasan larangan perkawinan antara ibu susuan dan anak susuan sebagai berikut:

وَسَبَبُ تَحْرِيمِهِ أَنَّ اللَّبْنَ جُزْءُ الْمُرْضِعَةِ، وَقَدْ صَارَ مِنْ أَجْزَاءِ الرَّضِيعِ فَأَشْبَهَ مِنْهَا فِي النَّسَبِ<sup>8</sup>

Artinya: Dan sebab larangan/haram perkawinan antara ibu susuan dan anak susuannya adalah karena air susu merupakan cairan yang keluar dari tubuh ibu susuan. Manakala air susu diminum oleh si anak, maka air susu tersebut menjadi bagian tubuh si anak sehingga air susu menyerupai air mani pada *nasab*.

Penjelasan Sulaiman al-Bujairimī menunjukkan bahwa ada sisi kesamaan antara ASI dan sperma. Artinya, unsur yang terdapat pada sperma, juga terdapat pada ASI. Disini Sulaiman al-Bajairimī hanya sebatas memberi petunjuk bahwa antara sperma dan ASI terdapat kesamaan. Sulaiman al-Bujairimī tidak menjelaskan sejauh mana sisi kesamaan ASI dengan sperma terkait konsekwensi hukum yang ditimbulkan. Keterangan lebih lanjut terkait kesamaan ASI dengan sperma dan konsekwensi hukum yang ditimbulkan ASI dan sperma dijelaskan oleh Ibnu Hajar al-Haitamī sebagai berikut:

وَسَبَبُ تَحْرِيمِهِ أَنَّ اللَّبْنَ جُزْءُ الْمُرْضِعَةِ وَقَدْ صَارَ مِنْ أَجْزَاءِ الرَّضِيعِ فَأَشْبَهَ مِنْهَا فِي النَّسَبِ وَلِقُصُورِهِ عَنْهُ لَمْ يَثْبُتْ لَهُ مِنْ أَحْكَامِهِ سِوَى الْمَحْرَمِيَّةِ دُونَ نَحْوِ إِزْثٍ وَعَتَقٍ وَسُقُوطِ قَوْدٍ وَرَدِّ شَهَادَةٍ<sup>9</sup>

Artinya: Dan sebab larangan/haram perkawinan antara ibu susuan dan anak susuannya karena air susu merupakan cairan

<sup>8</sup> Sulaiman al-Bujairimī, *Hāsyiah al-Bujairimī...*, h. 97

<sup>9</sup> Ibnu Hajar al-Haitamī, *Tuhfah al-Muhtāj...*, h. 327



tubuh ibu susuan. Manakala air susu diminum oleh si anak, maka air susu tersebut menjadi bagaian tubuh si anak sehingga air susu menyerupai air mani pada *nasab*. Namun demikian, tidak semua hukum yang diakibatkan oleh hubungan nasab berlaku padan kasus susuan/*raḍā'ah*. *Raḍā'ah* hanya menimbulkan hukum *maḥramiyyah* (larangan perkawinan), *raḍā'ah* tidak menimbulkan hukum saling mewarisi, penolakan kesaksian, dan terhindar dari *qīṣaṣ*.

Penjelasan Ibnu Hajar al-Haitamī ini menunjukkan bahwa ada kesamaan antara cairan ASI dengan cairan sperma sehingga hukum *nasab*<sup>10</sup> yang timbul akibat sperma, juga berlaku pada ASI. Namun demikian, tidak semua hukum yang timbul akibat sperma/mani berlaku pada hukum yang timbul akibat ASI karena Sperma/mani merupakan asal kejadian bayi sedangkan ASI berfungsi untuk menumbuhkan daging dan memperkuat serta mengembangkan tulang bayi sebagaimana yang dijelaskan dalam hadis Darul Qutni.<sup>11</sup>

Imam al-Khāzin dalam tafsirnya terkait kesamaan antara ASI dan sperma menjelaskan sebagai berikut:

قوله تعالى: وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ كُلُّ أَثْنَى  
انتسبت بالبن إليها فهي أمك وبنيتها أختك وإنما نص الله على ذكر الأم

<sup>10</sup> Salah satu larangan pernikahan/perkawinan adalah adanya hubungan *nasab* antara calon suami dan calon isteri. Hubungan *nasab* terbentuk akibat adanya cairan sperma/mani. Sperma/mani adalah cairan tubuh seseorang. Apabila cairan ini berubah menjadi manusia, maka antara pemilik sperma dan manusia (sperma/mani yang sudah berbentuk manusia) terikat suatu hubungan yang dinamakan hubungan *nasab*. Hubungan *nasab* sejenis ini juga dapat dibentuk oleh ASI karena terdapat sisi kesamaan antara ASI dan Sperma. ASI yang diminum oleh bayi akan membangun sebuah ikatan antara pemilik ASI dengan si bayi. Ikatan ini dinamakan dengan istilah *maḥramiyyah* susuan. Hal ini terjadi karena ada kesamaan antara ASI dengan sperma pada kasus *nasab*. Dalam kitab melayu Arab yang berjudul *Sabīl al Muhtadī* disebutkan bahwa sperma/mani dan ASI tergolong dalam cairan suci walaupun berwarna darah. Lihat. Muhammad Arsyad al-Banjari, *Sabīl al Muhtadī*, Jld. 1, (Indonesia: Haramain, tt), h. 35

<sup>11</sup> Hadis ini telah disebutkan dihalaman 143

والأخت ليدل بذلك على جميع الأصول والفروع فنبه بذلك أنه تعالى أجرى الرضاع مجرى النسب ويدل على ذلك ما روي عن عائشة رضي الله تعالى عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يحرم من الرضاع ما يحرم من الولادة» أخرجاه في الصحيحين<sup>12</sup>

Artinya: Firman Allah SWT: Dan ibu-ibumu yang telah menyusui kamu dan saudara-saudara perempuan susuanmu. Setiap perempuan yang menyusui kamu adalah ibumu dan setiap anak perempuannya (baik anak susuan atau anak kandung) adalah saudara perempuan kamu. Allah SWT menyebutkan secara jelas ibu-ibu susuan dan saudara-saudara perempuan susuan supaya menunjukkan kepada seluruh ibu dan anak. Ini menunjukkan bahwa Allah SWT menetapkan hukum *maḥramiyyah* susuan sama dengan hukum *maḥramiyyah nasab*. Kesamaan hukum *maḥramiyyah* susuan dengan *maḥramiyyah nasab* berdasarkan hadis Rasul SAW yang diriwayatkan oleh Aisyah, bahwa Rasul bersabda: Haram akibat *raḍā'ah* apa saja yang diharamkan karena *wilādah*. Bukhari dan Muslim meriwayatkan hadis ini dalam kitab sahihnya masing-masing.

Sejauh bacaan yang telah ditelaah dalam kitab-kitab para ulama terdahulu dalam merumuskan hukum yang timbul akibat *raḍā'ah* belum ditemukan alasan secara medis, unsur apa yang terkandung dalam ASI sehingga terjalin hubungan *maḥramiyyah* susuan di antara orang-orang yang terlibat dalam *raḍā'ah*. Alasan yang paling dominan yang dikemukakan oleh para ulama ketika menjelaskan proses *raḍā'ah* adalah karena ASI merupakan غذاء الأطفال/makan bayi.<sup>13</sup>

Selanjutnya Imam al-Nawawī menjelaskan bahwa ASI yang merupakan cairan tubuh manusia mempunyai tiga keunggulan

<sup>12</sup> Imam al-Khāzin, *Tafsir al-Khāzin...*, h 358

<sup>13</sup> Al-Nawawī, *al-Majmū' Syarh Muḥadhdhab...*, h. 95

dibandingkan cairan lain. Tiga keunggulan yang dimiliki ASI adalah sebagai berikut:

1. ASI merupakan makanan yang paling cocok untuk bayi yang sudah mengalami proses netralisasi secara alami dalam tubuh manusia
2. ASI dapat menumbuhkan daging
3. ASI dapat mengembangkan dan menguatkan tulang<sup>14</sup>

Inilah keunggulan ASI yang tidak terdapat pada cairan lain seperti darah walaupun sama-sama dari tubuh manusia. Dengan demikian dapat dipahami bahwa ASI dapat menyebabkan *maḥramiyyah* susuan karena pada ASI terdapat unsur-unsur ini.

Untuk menemukan logika hukum yang lebih memadai terkait ASI dapat menyebabkan hubungan *maḥramiyyah* susuan secara ilmiah dapat digali dalam cabang ilmu lain. Cabang ilmu yang mengungkapkan unsur-unsur apa saja yang terdapat pada ASI adalah ilmu medis. Dalam dunia medis dijelaskan bahwa ketika menyusui, faktor-faktor keturunan dan daya imun terbawa pindah dari ibu yang menyusui ke anak yang disusui. Dalam tubuh si bayi faktor-faktor tersebut bergabung dengan gen si bayi. Hal ini menyebabkan ada kesamaan gen antara bayi yang disusui oleh satu ibu. Apabila terjadi pernikahan antara keduanya maka akan menimbulkan hal-hal yang buruk pada keturunannya. ASI terdiri dari sel-sel induk yang membawa sifat genetik umum yang ada pada ibu. Sel merupakan inti dari kehidupan manusia. Selanjutnya, sifat-sifat itu berpindah ke anak yang menyusu. Hal ini menguatkan hikmah larangan pernikahan saudara susuan. Larangan ini adalah untuk menghindari potensi terjadi ketidakseimbangan dalam sistem kekebalan tubuh anak serta penyakit genetik serius lainnya.<sup>15</sup>

Dapat dipahami bahwa apabila ASI diminum oleh bayi maka sifat-sifat khusus pemilik susu akan turun ke bayi tersebut. Dalam artian, si bayi tersebut akan memiliki kesamaan atau

---

<sup>14</sup> Al-Nawawī, *al-Majmū' Syarh Muḥadhdhab...*, h. 94

<sup>15</sup> <http://nabzzyan.blogspot.com/diakses> pada hari jumat tanggal 28 Oktober 2019

kemiripan dengan saudara atau saudari susuannya dalam hal sifat yang diturunkan dari ibu pemilik ASI. Begitu juga terdapat kesamaan dan kemiripan sifat dengan ibu pemilik susu. Dengan demikian, ASI dapat menimbulkan nilai kekerabatan dan persaudaraan karena terjadi perpindahan gen yang terdapat dalam ASI orang yang menyusui kepada bayi yang disusui. Gen ibu susuan akan menyatu dengan gen bawaan si bayi. Faktor genetik merupakan modal dasar dalam mencapai hasil akhir proses tumbuh kembang anak.<sup>16</sup>

Melalui instruksi genetik yang terkandung di dalam sel telur yang telah dibuahi, dapat ditentukan kualitas dan kuantitas pertumbuhan. Ditandai dengan intensitas dan kecepatan pembelahan, derajat sensitivitas jaringan terhadap rangsangan, umur pubertas dan berhentinya pertumbuhan tulang. Termasuk faktor genetik antara lain adalah berbagai faktor bawaan yang normal<sup>17</sup> dan patologi<sup>18</sup> serta jenis kelamin. Potensi genetik yang bermutu hendaknya dapat berinteraksi dengan lingkungan secara positif sehingga diperoleh hasil akhir yang optimal. Gangguan pertumbuhan di negara maju lebih sering diakibatkan oleh faktor genetik ini. Sedangkan di negara yang sedang berkembang, gangguan pertumbuhan selain diakibatkan oleh faktor genetik, juga faktor lingkungan yang kurang memadai untuk tumbuh kembang anak yang optimal, bahkan kedua faktor ini dapat menyebabkan kematian anak-anak sebelum mencapai usia balita.<sup>19</sup>

Dalam hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Darul Qutni dijelaskan secara umum fungsi ASI untuk membentuk struktur tubuh bayi dengan menumbuhkan daging dan menguatkan serta mengembangkan tulang. Penjelasan hadis ini sangat sejalan dengan apa yang dikemukakan dalam ilmu medis. Kecanggihan alat

---

<sup>16</sup> Soetjiningsih, *Tumbuh Kembang Anak* (Jakarta: Anggota IKAPI, 1995), h. 2

<sup>17</sup> Termasuk dalam faktor bawaan yang normal adalah ciri-ciri fisik, kecerdasan dan bakat. Lihat. Soetjiningsih, *Tumbuh Kembang Anak...*, h. 8

<sup>18</sup> Termasuk dalam faktor patologi adalah gangguan dan cacat fisik yang bersifat bawaan sejak lahir. Soetjiningsih, *Tumbuh Kembang Anak...*, h. 8

<sup>19</sup> Soetjiningsih, *Tumbuh Kembang Anak...*, h. 2

penelitian tim medis telah menemukan unsur-unsur yang terdapat dalam ASI. Unsur-unsur yang terdapat dalam ASI telah diisyrahkan oleh nabi melalui hadis-nya yang diriwayatkan oleh Darul Qutni:

لَا يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ إِلَّا مَا أَنْبَتَ اللَّحْمَ... (واه دار القطني)<sup>20</sup>

Artinya: “Tidak haram karena susuan kecuali apa yang menumbuhkan daging...(H.R Darul Qutni)”

#### 4.2. Kriteria penyusuan yang menyebabkan *maḥramiyyah* susuan

Setiap hukum tidak terlepas dari ketentuan-ketentuan yang mengikat keberadaan hukum itu sendiri sehingga satu hukum berbeda dengan yang lainnya. Artinya, ketentuan-ketentuan ini harus selalu melekat pada suatu hukum sehingga hukum itu hilang apabila ketentuan-ketentuan ini tidak ada. Pada kasus *raḍā'ah*, ada tiga ketentuan utama yang mesti melekat pada proses *raḍā'ah*. Ketentuan-ketentuan ini diistilahkan juga dengan kriteria-kriteria penyusuan yang menyebabkan *maḥramiyyah* susuan. Kriteria ini meliputi kadar susuan, cara penyusuan dan usia anak susuan.

Menurut Khatib Syarbaini, ketiga kriteria ini merupakan syarat mutlak pada kasus *raḍā'ah muḥarrimah*.<sup>21</sup> *Raḍā'ah Muḥarrimah* adalah penyusuan yang mengharamkan perkawinan terhadap orang-orang yang terlibat penyusuan.<sup>22</sup>

Untuk mendapatkan suatu kesimpulan yang bisa dipertanggung jawabkan secara ilmiah, berikut ini akan dijelaskan secara menyeluruh dan rinci mengenai kriteria penyusuan, baik kadar susuan, cara penyusuan maupun usia anak susuan. Apabila kriteria penyusuan ini terpenuhi maka hubungan *maḥramiyyah*

<sup>20</sup> Hadis ini telah disebutkan pada halaman 143

<sup>21</sup> Khatib Syarbaini, *Mughnī al-Muhtāj*..., h. 530

<sup>22</sup> Defenisi ini adalah hasil dari gabungan dua kata. *Pertama*, *raḍā'ah* yang berarti penyusuan. *Kedua*, *muḥarrimah* yang mempunyai arti sesuatu yang dilarang atau diharamkan.

antara orang-orang yang terlibat dalam *radā'ah* dapat dipastikan terjalin.

#### 4.2.1. Kadar/jumlah susuan yang dapat menyebabkan *mahramiyyah* susuan

Kadar/jumlah susuan merupakan salah satu kriteria penyusuan. Kadar susuan juga salah satu penentu terbentuknya *mahramiyyah* susuan. Imam al-Syairāzī dan Khatib Syarbainī terkait kadar/jumlah susuan yang menyebabkan terjalin hubungan *mahramiyyah* susuan antara ibu susuan dan anak susuan menjelaskan bahwa ada tiga pendapat yang menjelaskan tentang kriteria ini. Pendapat pertama menyatakan bahwa satu kali susuan dapat menyebabkan *mahramiyyah* susuan. Pendapat yang kedua menyatakan bahwa tiga kali susuan dapat menyebabkan terjalin hubungan *mahramiyyah* susuan. Pendapat yang ketiga menyatakan lima kali susuan.<sup>23</sup> Adapun rincian masing-masing pendapat ini adalah sebagai berikut:

##### 1. Memadai satu kali susuan

Ulama dari kalangan Imam *madhhab* yang berpendapat bahwa satu kali susuan dapat menyebabkan *radā'ah muharrimah* adalah Abu Hanifah, Imam Malik, Auzā'ī, Abu sur dan al-Laith. Pada tingkat sahabat yang berpendapat seperti pendapat ini adalah Ali bin Abi Tālib, Ibnu Umar dan Ibnu Abbas.<sup>24</sup>

Para ulama ini (baik ulama tingkat sahabat maupun tingkat ulama *madhhab*) tidak mensyaratkan untuk terjalin hubungan *mahramiyyah* antara ibu susuan dan anak susuan mesti terjadi penyusuan sebanyak tiga kali atau lima kali. Pendapat ini sesuai dengan pemahaman Alquran surat *al-Nisā'* ayat: 23

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...

Artinya: “Diharamkan atasmu (menikahi) ibu-ibumu...”

<sup>23</sup> Imam al-Syairāzī, *al-Muhadhdhab...*, h. 142 dan Khatib Syarbainī, *Mughnī al-Muhtāj...*, h. 531

<sup>24</sup> Abu Husain, Yahya bin Abi Khair, *Al-Bayan Fī Madhhab al-Imām al-Syāfi'ī*, Jld. XI, (Maktabah Syamilah), h. 144

Imam al-Khāzin dalam menafsirkan ayat ini menjelaskan sebagai berikut:

وذهب جمهور العلماء إلى أن قليل الإرضاع وكثيره يحرم وهو قول ابن عباس وابن عمر وبه قال سعيد بن المسيب وإليه ذهب الثوري والأوزاعي ومالك وابن المبارك وأبو حنيفة وأحمد في إحدى الروايتين عنه والرواية الأخرى كمذهب الشافعي واحتج مذهب الجمهور بمطلق الآية لأنه عمل بعموم القرآن وظاهره ولم يذكر عددا<sup>25</sup>

Artinya: Jumhur ulama berpendapat bahwa sekali susuan atau beberapa kali susuan adalah sama, yaitu haram (karena terjalin hubungan *maḥramiyyah* susuan). Ini merupakan pendapat Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Said bin Musaiyab, Sauri, Auzā'ī, Imam Malik, Ibnu Mubarrak, Abu Hanifah dan Imam Ahmad dalam satu riwayat. Pendapat Jumhur ini berdasarkan *umum* dan *zāhir* ayat karena dalam ayat ini tidak disebutkan jumlah susuan.

Penjelasan al-Khāzin ini menunjukkan bahwa Alquran tidak membuat suatu batasan tentang jumlah susuan yang menyebabkan *maḥramiyyah* susuan sehingga menurut *al-Jumhūr* satu kali susuan dapat menjadi penyebab terjalin hubungan *maḥramiyyah* susuan.

Para ulama yang sejalan dengan pendapat ini menjelaskan bahwa hadis-hadis yang menunjukkan tiga kali susuan atau lima kali susuan yang dapat menyebabkan *maḥramiyyah* susuan adalah hadis-hadis *mansūkh*.<sup>26</sup> Artinya hadis-hadis yang menunjukkan tiga kali susuan atau lima kali susuan merupakan katagori hadis yang telah dibatalkan hukumnya.

Al-Qarāfī dalam kitabnya yang berjudul *al-Dhakhīrah* terkait hadis Siti Aisyah<sup>27</sup> yang menyatakan bahwa pada awalnya

<sup>25</sup> Imam al-Khāzin, *Tafsir al-Khāzin...*, h. 359

<sup>26</sup> Ibn Abi Zaid, *al-Fawāqih al-Dawānī*, Jld. II, (Maktabah Syamilah), h. 55

<sup>27</sup> Hadist ini terdapat Dalam *Ṣaḥīh muslim*

عن عائشة، أنها قالت: " كان فيما أنزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يحرم، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهن فيما يقرأ من القرآن رواه مسلم



Allah menurunkan ayat Alquran yang menjelaskan sepuluh kali susuan dapat menyebabkan *maḥramiyyah*, kemudian Allah *me-nasakh*-kan ayat ini dengan ayat yang menjelaskan bahwa lima kali susuan dapat menyebabkan *maḥramiyyah* menjelaskan bahwa seandainya hadis ini benar adanya maka ayat tersebut masih dibacakan sampai sekarang<sup>28</sup> karena Allah SWT telah berfirman dalam Alquran surat *al-Hijr* ayat: 9

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

Artinya: “Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Alquran dan Kami pula yang memeliharanya”

Dari penjelasan yang ada dapat dipahami bahwa ulama *malikiyyah* dan *hanafiyyah* dalam menentukan kadar/jumlah susuan bersifat memahami isi Alquran surat *al-Nisā’*- ayat: 23 secara *zāhir*. Dalam ayat ini, Allah hanya menyebutkan larangan menikah dengan wanita yang menyusui dan saudari-saudari susuan, tanpa menyebutkan jumlah/kadar susuan sehingga satu kali susuan dapat menyebabkan *maḥramiyyah* susuan di antara orang-orang yang terlibat dalam *raḍā’ah*.

## 2. Tiga kali susuan

Sebahagian ulama berpendapat bahwa jumlah susuan yang menyebabkan *maḥramiyyah* susuan adalah tiga kali susuan. Pendapat ini berbeda dengan pendapat di atas. Menurut al-Nawawī dalam kitabnya *al-Majmū’*, ulama yang mengemukakan pendapat ini adalah Zaid bin Sabit, Daud al-Zahiri, dan Ibnu al-Mundhir.<sup>29</sup>

Pendapat ini sesuai dengan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dibawah ini:

---

Artinya: Dari Aisyah, ia berkata: *Raḍā’ah* yang menyebabkan haram berdasarkan Alquran adalah sepuluh kali susuan. Kemudian di-*nasakh*-kan menjadi lima kali susuan. Setelah ayat *nasakh* ini turun, Rasulullah SAW wafat. Orang-orang masih membaca ayat ini (ayat yang menunjukkan sepuluh kali susuan) sebagai bahagian dari Alquran. (H.R. Muslim)

Lihat. Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*... h. 470

<sup>28</sup> Al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah*, Jld. IV, (Maktabah Syamilah), h. 274

<sup>29</sup> Al-Nawawī, *al-Majmūk Syarḥ al-Muḥadhdhab*, Jld. XX, (Kairo: al-Maktab al-Taufuqiyyah, 2010), h. 82



عن عبد الله بن الحارث، أن أم الفضل، حدثت، أن نبي الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا تحرم الرضعة أو الرضعتان، أو المصة أو المصتان» (رواه مسلم)<sup>30</sup>

Artinya: Dari Abdullah bin Haris: Ummu al-Faḍl telah menceritakan, sesungguhnya Nabi SAW bersabda: tidak haram satu kali susuan atau dua kali susuan atau satu kali hisapan atau dua kali hisapan. (H.R. Muslim).

Secara eksplisit, hadis ini menyatakan bahwa satu kali susuan dan dua kali susuan tidak menyebabkan *maḥramiyyah* susuan. Sedangkan secara implisit, hadis ini menyatakan bahwa tiga kali susuan atau lebih dapat menyebabkan *maḥramiyyah* susuan. Dalam cabang ilmu usul fiqh, cara menjadikan hadis ini sebagai dalil terhadap pendapat ini adalah dengan *dilālah mafhum*.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*..., h. 470

<sup>31</sup> Pengarang kitab *Kasyful Asrār* mengenai *dilālah lafaz* menjelaskan sebagai berikut:

وَعَلِمَ أَنَّ عَامَّةَ الْأَصُولِيِّينَ مِنْ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ قَسَمُوا دَلَالََةَ اللَّفْظِ إِلَى مَنْطُوقٍ وَمَفْهُومٍ وَقَالُوا: دَلَالََةُ الْمَنْطُوقِ مَا دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ فِي مَحَلِّ التَّلَقُّقِ وَجَعَلُوا مَا سَمَّيْنَاهُ عِبَارَةً وَإِشَارَةً وَأَقْبَضَاءَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ وَقَالُوا: دَلَالََةُ الْمَفْهُومِ مَا دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ لَا فِي مَحَلِّ التَّلَقُّقِ لَمْ يَسْمُوا الْمَفْهُومَ إِلَى مَفْهُومٍ مُوَافِقَةٍ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْمَسْكُوتُ عَنْهُ مُوَافِقًا فِي الْحُكْمِ لِلْمَنْطُوقِ بِهِ وَيُسَمُّونَهُ فَخْوَى الْخِطَابِ وَلَحْنُ الْخِطَابِ أَيْضًا وَهُوَ الَّذِي سَمَّيْنَاهُ دَلَالََةَ النَّصِّ وَإِلَى مَفْهُومٍ مُخَالَفَةٍ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْمَسْكُوتُ عَنْهُ مُخَالَفًا لِلْمَنْطُوقِ بِهِ فِي الْحُكْمِ وَيُسَمُّونَهُ دَلِيلَ الْخِطَابِ وَهُوَ الْمُعْبَرُ عِنْدَنَا بِتَخْصِيصِ الشَّيْءِ بِالذِّكْرِ

Artinya: Dan ketahuilah bahwa secara umum para ulama usul fiqh dari kalangan *syafi'iyyah* membagi *dilālah al-lafz* kepada *mantūq* dan *mafhum*. Menurut mereka (ulama usul fiqh *syafi'iyyah*), *dilālah al-mantūq* adalah sesuatu yang dipahami dari *lafz* berdasarkan apa yang diucapkan. mereka mengkatagorikan istilah '*ibārah, isyārah* dan *iqtiḍā*' dalam katagori *dilālah al-mantūq*. Sedangkan *dilālah al-mafhum* adalah sesuatu yang dipahami dari *lafz* bukan berdasarkan ucapan. Kemudian *dilālah mafhum* terbagi dua: pertama, *mafhum muwāfaqah* dan *mafhum mukhālafah*. *Mafhum muwāfaqah* adalah sesuatu yang tidak diucapkan sama dengan sesuatu yang diucapkan dari sisi hukum. *Dilālah mafhum muwāfaqah* dinamakan juga dengan istilah *fahwā al-khiṭāb* dan *lahn al-khiṭāb*. *Mafhum muwāfaqah* dalam *uṣūl fiqh madhhab* Syafi'i dinamakan *dilālah naṣ*. *Dilālah mafhūh mukhālafah* adalah sesuatu

Berdasar *dilālah al-mafhūm*.<sup>32</sup> Hadis yang sudah disebutkan di atas menunjukkan bahwa tiga kali susuan adalah batas minimal yang menyebabkan *maḥramiyyah* susuan sehingga mereka berpendapat bahwa jumlah susuan yang mengharamkan nikah adalah 3 kali susuan atau lebih.

### 3. Lima kali susuan

Para ulama *syafiiyyah* berpendapat bahwa lima kali susuan<sup>33</sup> adalah patokan minimal terjalin hubungan *maḥramiyyah* susuan antara anak susuan dan ibu susuan sebagaimana dijelaskan Khatib Syarbaini terkait perintah Rasul terhadap Sahlah untuk menyusui Salim. Khatib Syarbaini dalam hal ini menjelaskan bahwa Rasulullah memerintahkan Sahlah menyusui Salim sebanyak lima kali supaya terjalin hubungan *maḥramiyyah*.<sup>34</sup> Apabila jumlah susuan kurang dari lima kali maka tidak menyebabkan *maḥramiyyah* susuan.<sup>35</sup> Selanjutnya Imam Nawawī menjelaskan bahwa lima kali susuan ini harus secara terpisah-pisah.<sup>36</sup>

Imam Syāfi'ī dalam kitab *al-Umm* menjelaskan sebagai berikut:

---

yang tidak diucapkan berbeda dengan yang diucapkan dari sisi hukum. *Dilālah mafhūm mukhālafah* dinamakan juga dengan *dalīl al-khiṭāb*. Lihat, Abdul Aziz bin Muhammad, *Kasyf al-Asrār*, Jld. II, (Maktabah Syamilah), h. 253

<sup>32</sup> *Dilālah mafhūm* yang dimaksudkan disini adalah *dilālah mafhūm mukhālafah*. Artinya, tiga kali susuan merupakan sesuatu yang dipahami dari *mafhūm mukhālafah* dengan *lafaz* karena dalam hadis hanya terdapat *lafaz* “الرضعة أو الرضعتان” yaitu satu kali susuan atau dua kali susuan.

<sup>33</sup> Ketika diteliti lebih lanjut mengenai pendapat ini, ternyata bukan saja Imam Syāfi'ī dan para pengikutnya yang berpendapat seperti ini. Pendapat ini juga dikemukakan oleh Aisyah ra, Ibn Zubir, Said bin Jabir, Aṭā'-, Tāus, Ahmad dan Ishaq. Lihat, Imam al-Nawawī, *al-Majmū Syarḥ al-Muhadhdhab...*, h. 82

<sup>34</sup> Khatib Syarbaini, *Mughnī al- Muḥtāj...*, h. 530

<sup>35</sup> Abu Husaini, *al-Bayān Fi Madhhab al-Imām al-Syāfi'ī*, Jld. II, (Maktabah Syamilah), h. 144

<sup>36</sup> Imam Nawawī, *Majmū' Syarḥ al-Muhadhdhab....*, h. 71

ولا يحرم من الرضاع إلا خمس رضعات متفرقات، وذلك أن يرضع المولود ثم يقطع الرضاع ثم يرضع، ثم يقطع الرضاع فإذا رضع في واحدة منهن ما يعلم أنه قد وصل إلى جوفه ما قل منه وكثر فهي رضعة، وإذا قطع الرضاع ثم عاد لمثلها أو أكثر فهي رضعة.<sup>37</sup>

Artinya: Penyusuan yang tidak mencapai lima kali secara terpisah-pisah tidak menyebabkan haram karena tatacara seorang anak menyusu adalah menyusu pada waktu tertentu dan berhenti ia pada waktu lain. Apabila diketahui secara pasti bahwa air susu si perempuan masuk ke tenggorokan si anak, baik sedikit atau banyak maka penyusuan tersebut dihitung satu kali. Apabila si anak berhenti menyusu, kemudian menyusu lagi maka penyusuan tersebut dihitung satu kali.

Pernyataan Imam Syāfi'ī menunjukkan bahwa lima kali susuan<sup>38</sup> yang dapat menyebabkan *maḥramiyyah* susuan adalah lima kali susuan secara pasti dan terpisah-pisah. Artinya, lima kali susuan harus diketahui secara pasti tidak boleh secara dugaan semata-mata. Imam Syāfi'ī dalam menguatkan pendapatnya mengemukakan beberapa hadis sebagai berikut:

عن عروة بن الزبير أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر سهلة ابنة سهيل أن ترضع سالما خمس رضعات فيحرم بهن<sup>39</sup>

Artinya: Dari 'Urwah bin Zubair, sesungguhnya Rasul SAW memerintah Sahlah (anak perempuan Suhail) untuk

<sup>37</sup> Imam Syāfi'ī, *al-Umm*, Jld. V, (Maktabah Syamilah), h. 29

<sup>38</sup> Adapun hikmah di balik pensyari'atan lima kali susuan yang menyebabkan *maḥramiyyah* susuan adalah karena panca indra manusia yang berfungsi untuk mengetahui sesuatu berjumlah lima. Lima kali susuan berfungsi untuk menjaga keutuhan lima panca indra. Lihat Ibnu Hajar al-Haitamī, *Tuḥfah al-Muḥtāj*..., h. 332, Sulaiman al-Bujairimī, *Ḥāsyiah al-Bujairimī*..., h. 101 dan Abu Bakar Syaṭā, *I'ānah al-Ṭālibīn*..., h. 287

<sup>39</sup> Imam Syāfi'ī, *al-Umm*..., h. 236 dan Imam Syāfi'ī, *Musnad al-Syāfi'ī*, Jld. I, (Maktabah Syamilah), h. 220

menyusui Sālim sebanyak lima kali supaya terjalin hubungan *maḥram*.

Hadis dari ‘Urwah bin Zubir ini termasuk dalam katagori hadis kuat karena dalam *madhhab* Imam Syāfi‘ī salah satu ketentuan hadis yang dijadikan sebagai pegangan dalam menentukan hukum adalah hadis *ṣaḥīḥ* atau *ḥasan*. Ketentuan ini sebagaimana dikemukakan dalam kitab *uṣūl madhhab* Imam Syāfi‘ī.

Selanjutnya Imam Syāfi‘ī mengemukakan hadis lain yang terkait dengan jumlah susuan:

عن عائشة أنها: قالت كان فيما أنزل الله في القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن " ثم نسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهن مما يقرأ من القرآن<sup>40</sup>

Artinya: Dari Aisyah r.a, ia berkata bahwa jumlah susuan yang menyebabkan haram perkawinan antara anak susuan dan ibu susuan yang terdapat dalam Alquran adalah sepuluh kali susuan. Kemudian jumlah ini (sepuluh kali susuan) di-*naskh*-kan dengan lima kali susuan. Setelah kejadian *naskh* terhadap jumlah susuan pada kasus *radā‘ah*, Rasulullah wafat dan ayat ini (ayat yang menjelaskan sepuluh kali susuan) termasuk dalam ayat-ayat yang dibacakan dalam Alquran.

Hadis-hadis di atas menunjukkan bahwa susuan yang menyebabkan *mahramiyyah* adalah susuan yang berjumlah lima kali. Adapun pendapat yang menyatakan bahwa Aisyah menjelaskan pada awalnya Alquran menentukan jumlah susuan yang menyebabkan *mahramiyyah* adalah sepuluh kali, kemudian ayat ini dibatalkan dengan ayat yang menyatakan bahwa lima kali susuan dapat menyebabkan *mahramiyyah* dikomentari oleh Imam Nawawī dalam kitabnya *al-Majmū’* bahwa kasus *naskh* dan *mansūkh* tentang jumlah susuan merupakan persoalan yang tidak mungkin diketahui Aisyah kecuali Nabi menyampaikan kepada

<sup>40</sup> Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, h. 470

Aisyah.<sup>41</sup> Artinya, pengetahuan Aisyah terkait masalah *naskh*, *nāsikh* dan *mansūkh* terhadap jumlah penyusuan yang bisa menyebabkan *maḥramiyyah* susuan adalah hasil dari komunikasi langsung antara Aisyah dan Rasul.

Muhammad Fuad Abdul Bāqī ketika mengomentari hadis dari Aisyah ini<sup>42</sup> menjelaskan:

(وهن فيما يقرأ) معناه أن النسخ بخمس رضعات تأخر إنزاله جدا حتى إنه صلى الله عليه وسلم توفي وبعض الناس يقرأ خمس رضعات ويجعلها قرآنا متلوا لكونه لم يبلغه النسخ لقرب عهده فلما بلغهم النسخ بعد ذلك رجعوا عن ذلك وأجمعوا على أن هذا لا يتلى<sup>43</sup>

Artinya: (Dan ayat-ayat tentang jumlah susuan terus dibacakan sebagai bahagian dari Alquran). Maksudnya adalah ayat *naskh* yang menyatakan lima kali susuan dapat menyebabkan *maḥramiyyah* susuan diturunkan dalam rentang waktu yang cukup lama. Setelah Rasulullah SAW wafat, sebahagian manusia masih membaca ayat ini sebagai salah satu ayat Alquran karena mereka tidak tahu bahwa ayat tersebut sudah di-*naskh*-kan, tetapi disaat mereka tahu bahwa ayat tersebut sudah di-*naskh*-kan maka mereka sepakat bahwa ayat ini tidak dibacakan lagi sebagai salah satu ayat Alquran.

Berdasarkan berbagai penjelasan yang telah ada terkait jumlah susuan yang dapat menyebabkan *maḥramiyyah* susuan dapat dipahami bahwa para ulama *madhhab* berbeda pandangan

<sup>41</sup> Al-Nawawī, *al-Majmū' Syarh al-Muhadhdhab*..., h. 83

<sup>42</sup> lafaz hadis

كان فيما أنزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهن فيما يقرأ من القرآن

Artinya: Dalam Alquran disebutkan bahwa *raḍā'ah* terjadi apabila penyusuan berjumlah sepuluh kali, kemudian ayat ini dibatalkan dengan ayat yang menyatakan bahwa *raḍā'ah* terjadi dalam lima kali susuan. Setelah itu Rasulullah wafat dan ayat ini masih dibaca sebagai bahagian dari Alquran.

<sup>43</sup> Muhammad Fuad Abdul Bāqī, *al-Takhrīj Li Ṣaḥīḥ Imām Muslim*, Jld. II, (Qairo: Dār al-Hadist), h. 470

dalam menentukan jumlah susuan yang dapat menyebabkan terjalin hubungan *maḥramiyyah* susuan. Perbedaan ini tidak mungkin disatukan karena pola ijhtihāt yang digunakan oleh para ulama berbeda-beda.

#### 4.2.2. Cara sampai ASI

Sampai ASI ke perut bayi merupakan salah satu unsur yang tidak bisa dilepaskan ketika membahas *raḍā'ah* karena pengertian *raḍā'ah*<sup>44</sup> itu sendiri adalah proses penyusuan. Terjadi silang pendapat di kalangan ulama terkait proses penyusuan, misalnya menyusu secara langsung atau dengan dituangkan ke mulut atau hidung si bayi. Yusuf al-Qaradhawi selaku ulama kontemporer juga ikut andil dalam menyumbangkan buah pikirannya mengenai Bank ASI, cuma ia menggunakan redaksi bahasa “Bank susu”. Dalam karyanya yang sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia “Fatwa-Fatwa Kontemporer”, ia berpendapat bahwa penyusuan yang dapat menyebabkan *maḥramiyyah* susuan adalah penyusuan yang terjadi secara langsung dengan menghisap tetek dan selalu dekat dengan si anak sehingga melahirkan kasih sayang si ibu dan ketergantungan si anak. Dari sini muncullah persaudaraan sepersusuan.<sup>45</sup>

Yusuf al-Qaradhawi pada kasus *raḍā'ah* lebih memandang kepada terjadi hubungan emosional yaitu nilai keakraban yang terjalin antara ibu susuan dan anak susuan yang diakibatkan penyusuan secara langsung.

Para ulama menyatakan bahwa secara umum<sup>46</sup> masuk/sampai ASI ke kerongkongan atau otak si bayi secara tidak langsung ada dua cara.

<sup>44</sup> Pengertian *raḍā'ah* telah dijelaskan pada bab ke dua secara rinci.

<sup>45</sup> Dr Yusuf Qaradhawi, *Fatwa-fatwa Kontemporer*, Terj, Jld. II, Cet. 1, (Jakarta: Gema insani, 1995), h. 787

<sup>46</sup> Secara terperinci, ada tiga cara masuk ASI ke tubuh bayi yaitu *wujūr*, *ludūd* dan *su'ūd*. *wujūr* adalah menuangkan ASI kepertengahan mulut bayi. *ludūd* adalah menuangkan ASI pada salah satu bibir bayi. Sedangkan *Su'ūd* adalah menuangkan ASI dalam hidung bayi. Lihat. Al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ Muhadhdhab...*, h. 88

### 1. *Wujūr/ījār*

Ibnu Hajar al-Haitami dalam *Tuhfah* mendefenisikan *wujūr/ījār* dengan masuk/sampai ASI ke kerongkongan bayi dengan cara menuangkan ASI ke dalam mulut si bayi. Disyaratkan pada cara ini bahwa ASI harus sampai ke lambung bayi.<sup>47</sup>

### 2. *Su'ūd/is'ād*

*Su'ūd/is'ād* adalah menuangkan ASI ke dalam hidung si bayi sehingga sampai ke otak.<sup>48</sup>

Kemungkinan besar dua cara ini merupakan cara klasik, yang masih minim pengetahuannya terhadap pola-pola lain yang menyebabkan ASI sampai ke lambung atau otak si bayi. Sekarang ada cara lain yang bisa menyebabkan ASI masuk ke lambung si bayi, salah satunya adalah dengan cara disuntik langsung ke lambung.

Khatib Syarbainī mengenai penyamaan hukum yang disebabkan *su'ūd* dengan hukum yang disebabkan *irtidā'* (penyusuan langsung) menjelaskan bahwa ASI yang masuk ke otak si bayi lewat proses *su'ūd* masih berfungsi sebagai makanan karena otak merupakan wadah penampung makanan sama seperti lambung.<sup>49</sup> Pendapat ini menggunakan *qiyas* dalam penentuan hukum *maḥramiyyah* susuan melalui proses *wujūr* dan *su'ūd*. Adapun yang menjadi '*illah*' adalah ASI yang masuk melalui cara *wujūr* dapat menumbuhkan daging dan mengembangkan serta menguatkan tulang sebagaimana ASI yang masuk melalui proses penyusuan langsung.<sup>50</sup>

Menurut Ibnu Hazm, penyusuan yang dapat menimbulkan hubungan *maḥramiyyah* adalah penyusuan langsung pada tetek si ibu melalui mulutnya.<sup>51</sup> Jadi menurut Ibnu Hazm bayi yang disusui

<sup>47</sup> Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtāj*..., h. 330

<sup>48</sup> Sulaiman al-Bujairimī, *Hāsyiah al-Bujairimī*..., h. 100

<sup>49</sup> Khatib Syarbainī, *Mughnī al-Muhtāj*..., h. 530

<sup>50</sup> Imam al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ*..., h. 90

<sup>51</sup> Sa'īd Ibn Hazm, *Al-Muhallā Bi al-Āthār*, (Beirut: Dār al-Fikr, tt), h.



dengan menggunakan wadah atau ASI masuk dengan *su'ūt* dan *wujūr* tidak menimbulkan hubungan *maḥramiyyah* terhadap orang-orang yang terlibat *raḍā'ah*.

Pendapatnya ini sesuai dengan Alquran surat *al-Nisā'* ayat: 23, dimana dalam ayat ini digunakan kata *raḍā'ah*. Kata *raḍā'ah* dalam ayat tersebut secara *ẓāhir*-nya adalah menyusu secara langsung. Pendapat ini juga sesuai dengan salah satu pendapat Imam Ahmad. Namun demikian, pendapat Imam Ahmad yang kuat adalah penyusuan lewat proses *wujūr* dan *su'ūd* dapat menyebabkan *maḥramiyyah* susuan sebagaimana dijelaskan oleh al-Nawawī dalam *al-Majmū'*.<sup>52</sup>

Dari penjelasan yang ada dapat disimpulkan bahwa masuk/sampai ASI ke lambung si bayi melalui proses *irtidā'* (penyusuan langsung) sepakat para ulama menyatakan dapat menyebabkan *maḥramiyyah* susuan. Adapun masuk/sampai ASI ke lambung si bayi melalui proses *wujūr* dan *su'ūd* adalah *khilaf*. Pendapat yang kuat dalam *madhhab* Syāfi'ī, *wujūr* dan *su'ūd* dapat menyebabkan *maḥramiyyah* sebagaimana *irtidā'*. Adapun *raḍā'ah* lewat proses *ludūd* sama hukumnya dengan *wujūr* karena *ludūd* adalah katagori memasukkan ASI melalui mulut bayi. *Raḍā'ah* yang terjadi lewat suntikan ASI ke lambung bayi termasuk dalam *raḍā'ah* yang dapat menyebabkan *maḥramiyyah* susuan karena ASI masih berfungsi sebagai makanan yang dapat menumbuhkan daging dan menguatkan tulang.

#### 4.2.3 Usia anak susuan

Ulama Syāfi'īyyah sepakat bahwa usia anak susuan yang dapat menyebabkan *maḥramiyyah* adalah belum mencapai dua tahun.<sup>53</sup> Pendapat ini pada dasarnya merupakan pendapat sahabat Umar, Ibnu Umar, Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud. Pendapat ini juga

<sup>52</sup> Lihat. Al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ*..., h. 90

<sup>53</sup> Imam al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ*..., h. 78, Sualaiman al-Bujairimī, *Hāsyiah al-Bujairimī*..., h. 530, Ibnu Hajar al-Haitamī, *Tuḥfah al-Muḥtāj*..., h. 331, Imam Ramli, *Nihāyah al-Muḥtāj*..., h. 203 dan Zainuddin al-Malibārī, *Fath al-Mu'in*..., h. 286



sesuai dengan pendapat Abu Yusuf dan Muhammad al-Syaibani yang merupakan ulama terkemuka *Hanafiyyah*. Salah satu dari tiga pendapat Imam Malik juga menyatakan bahwa anak susuan belum mencapai umur dua tahun.<sup>54</sup>

Pendapat di atas sangat sesuai dengan firman Allah dalam Alquran pada surat *al-Baqarah* ayat ke-233:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ...

Artinya: “Dan para ibu hendaklah menyusui anaknya dua tahun genap...”

Pada ayat ini, Allah menjelaskan bahwa para ibu hendaknya menyusui anaknya sampai umur dua tahun. Petunjuk Allah kepada para ibu untuk menyusui anaknya dalam kurun waktu dua tahun karena makanan yang paling cocok untuk anak pada usia ini adalah ASI sebagai mana telah dijelaskan secara detil sebelumnya. Selain dari kecocokan ASI sebagai makanan anak yang belum mencapai umur dua tahun, ASI yang dikonsumsi anak pada usia ini dapat menumbuhkan daging dan mengembangkan serta menguatkan tulang sebagaimana yang dijelaskan Nabi dalam hadis yang diriwayatkan Imam Ṭabranī:

إِنَّمَا يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا أَنْبَتَ اللَّحْمُ وَشَدَّ الْعَظْمُ، وَلَا رِضَاعَ بَعْدَ فِطَامٍ<sup>55</sup>

Artinya: Penyusuan yang menyebabkan haram adalah penyusuan yang menumbuhkan daging dan menguatkan serta mengembangkan tulang. Sesudah penyapihan tidak belaku hukum *radā'*

Para ulama *Syāfi'īyyah* dalam menguatkan pendapat mereka, juga mengemukakan hadis yang diriwayatkan Darul Qutni, yaitu:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا رِضَاعَ إِلَّا مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Al-Nawawī, *Majmū' Syarḥ al-Muhadhdhab*..., h.87

<sup>55</sup> Imam Ṭabranī, *al-Mu'jam al-Kabīr*, Jld. IX, (Maktabah Syamilah), h.

<sup>56</sup> Al-Dār Quṭnī, *Sunan al-Dār Quṭnī*, Jld. V, (Maktabah Syamilah), h.

Artinya: “Rasulullah SAW bersabda, tidak ada *raḍā’* setelah anak berumur dua tahun.”

Hadis ini sangat jelas menyatakan bahwa penyusuan yang bisa menimbulkan hubungan *maḥramiyyah* adalah penyusuan yang terjadi pada anak di usia dua tahun ke bawah. Penyusuan yang terjadi sesudah anak berusia dua tahun tidak menyebabkan hukum apa-apa sebagaimana dijelaskan al-Nawawī dalam *al-Majmū’*.<sup>57</sup>

Secara logika “tidak mungkin Nabi menafikan wujud *raḍā’ah* karena kejadian penyusuan pasti ada walaupun anak sudah berusia di atas dua tahun” sehingga maksud Nabi mengeluarkan pernyataan “*lā raḍā’ illa mā kāna fī al-ḥaulain*” adalah penyusuan terhadap anak di atas usia dua tahun tidak mempengaruhi apa-apa terhadap *maḥramiyyah*. Artinya, penyusuan tersebut tidak menyebabkan *maḥramiyyah* susuan.

Abu Hanifah yang merupakan pendiri *madhhab Hanafiyyah* berpendapat bahwa usia anak susuan yang dapat menyebabkan *maḥramiyyah* adalah anak yang berusia di bawah tiga puluh bulan (dua tahun enam bulan).<sup>58</sup> Abu Hanifah dalam menguatkan pendapatnya berpegang kepada Alquran surat *al-Aḥqāf* ayat 15:

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ

Artinya: Dan Kami perintahkan kepada manusia agar berbuat baik kepada dua orang tuanya. Ibunya telah mengandungnya dengan susah payah dan melahirkannya dengan susah payah (pula). Masa mengandung sampai menyapihnya selama tiga puluh bulan, sehingga apabila ia (anak itu) telah dewasa dan umurnya mencapai empat puluh tahun dia berdoa, “ya Tuhanku, berilah aku petunjuk agar aku dapat mensyukuri nikmat-Mu yang telah Engkau

<sup>57</sup> Al-Nawawī, *Majmū’ Syarh al-Muhadhdhab*...., h.79

<sup>58</sup> Al-Nawawī, *Majmū’ Syarh al-Muhadhdhab*...., h.79

limpahkan kepadaku dan kepada orang tuaku, dan agar aku dapat berbuat kebajikan yang Engkau ridhai; dan berilah aku kebaikan yang akan mengalir sampai kepada anak cucuku. Sungguh aku bertaubat kepada Engkau dan sungguh aku termasuk orang yang muslim.

Dalam ayat ini, Allah menyatakan bahwa masa kehamilan dan penyapihan tiga puluh bulan (dua tahun enam bulan). Mengenai ayat ini, Abu Hanifah menetapkan bahwa paling kurang masa kehamilan seorang wanita adalah enam bulan. Masa penyusuan yang dibebankan kepada seorang ayah adalah dua tahun. Apabila melewati batas waktu ini maka biaya penyusuan tidak menjadi kewajiban seorang ayah sehingga seorang wanita yang diceraikan, apabila meminta upah menyusui anaknya yang telah melewati usia dua tahun dan mantan suaminya tidak setuju maka keinginan mantan isteri tidak bisa dipaksakan.<sup>59</sup>

Pengarang kitab *al-'Ināyah* (seorang ulama besar ber-madhab Hanafiyyah) terkait usia anak susuan menjelaskan bahwa alasan utama Abu Hanifah menetapkan tiga puluh bulan (dua tahun enam bulan) terhadap usai anak susuan yang dapat terjalin hubungan *maḥramiyyah* susuan adalah disebabkan makna implisit yang terdapat pada surat *al-Aḥqāf* ayat: 15. Makna implisit yang terdapat pada ayat ini adalah masa perubahan makanan. Masa perubahan makanan pada bayi mulai dari janin sampai usia dua tahun terbagi tiga. *pertama*, perubahan makanan dari masa janin ke bayi. *Kedua*, perubahan makanan dari masa bayi (yang baru lahir) ke anak usia dua tahun. *Ketiga*, perubahan makanan dari masa dua tahun sampai dua tahun enam bulan). Lama waktu makanan janin adalah enam bulan, maka berdasarkan durasi masa ini ditambahkan usia anak susuan yang menyebabkan *maḥramiyyah* susuan adalah dua tahun ditambah enam bulan. Masa enam bulan merupakan

---

<sup>59</sup> Muhammad bin Ahmad, *al-Banāyah Syarḥ Bidāyah*, Jld VIII, (Maktabah Syamilah), h. 262

masa transisi perubahan makanan anak (usia dua tahun sampai dua tahun enam bulan).<sup>60</sup>

Daud Zahiri, ulama-ulama *ẓāhiriyyah* dan Aisyah r.a berpendapat bahwa penyusuan anak yang besar (dewasa) juga menyebabkan *maḥramiyyah* susuan sebagaimana penyusuan anak kecil sehingga dilarang melakukan pernikahan antara orang-orang yang terlibat dalam *raḍā'ah*.<sup>61</sup>

Silang pendapat di atas terjadi pada anak usia dua tahun ke atas, sedangkan anak usia dua tahun ke bawah tidak menjadi persoalan. Artinya, semua ulama sepakat bahwa penyusuan terhadap anak yang berusia dua tahun kebawah dapat menyebabkan *maḥramiyyah* susuan. Kesepakatan ulama dalam hal ini didasarkan pada firman Allah dalam Alquran surat al-Baqarah ayat: 233:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ...

Artinya: “Dan para ibu-ibu hendaklah menyusui anak-anaknya selam dua tahun penuh/genap...”

Ayat ini secara tegas menyebutkan masa yang dibutuhkan oleh anak untuk menyusu adalah dua tahun. Anak yang menyusu pada usia ini adalah anak kecil yang kebutuhan makanannya dapat terpenuhi oleh air susu. Artinya, daging si anak tumbuh dari ASI tersebut sehingga ia menjadi bagian dari wanita yang menyusunya. Begitu juga tulang si anak membesar dan kokoh akibat ASI sehingga terjalin hubungan *maḥramiyyah* antara anak susuan dan ibu susuan.

Ulama yang berpendapat bahwa penyusuan orang dewasa dapat menyebabkan *maḥramiyyah* susuan berpegang pada hadis yang menceritakan tentang Salim:

عن عائشة، قالت: جاءت سهلة بنت سهيل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسول الله، إني أرى في وجه أبي حذيفة من دخول سالم وهو

<sup>60</sup> Jamaluddin al-Rūmī, *al-'Ināyah Syarḥ al-Hidāyah*, Jld. III, (Maktabah Syamilah), h. 443

<sup>61</sup> Ibnu Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid...*, h. 27

حليفه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أرضعيه»، قالت: وكيف أرضعه؟ وهو رجل كبير، فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: قد علمت أنه رجل كبير وراه مسلم<sup>62</sup>

Artinya: Dari Aisyah ra, ia berkata: Sahlah binti Suhail datang menemui Nabi SAW dan ia berkata, wahai Rasulullah SAW, aku lihat ada ketidakrekaan/ketidaksukaan pada diri Abi Ḥuzaifah terhadap Salim ketika masuk rumahku, maka nabi SAW bersabda: Susuilah Salim. Sahlah bertanya, bagaimana aku menyusuinya, sedangkan dia (Salim) sudah besar. Rasulullah pun tersenyum dan bersabda: Sungguh aku tahu bahwa dia sudah besar.

Pendapat terakhir ini memang menarik, tetapi tidak bisa menjadi pegangan karena dalil yang dikemukakan merupakan dalil yang telah di-*naskh*-kan<sup>63</sup> atau dalil ini merupakan dalil khusus kepada Salim. Artinya, dalil ini tidak berlaku secara umum. Pengarang kitab *al-Mughnī* terkait hadis ini menjelaskan sebagai berikut:

فهو رخصة خاصة بسالم كما قاله الشافعي - رضي الله تعالى عنه -، وقال ابن المنذر: ليس يخلو أن يكون منسوخا أو خاصا بسالم كما قالت أم سلمة وسائر أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم<sup>64</sup>

Artinya: Penyusuan orang dewasa yang menyebabkan *maḥramiyyah* susuan merupakan kasus *rukhsah* yang khusus terhadap Salim sebagaimana yang telah dijelaskan Imam Syāfi'ī ra. Dan berkata Ibnu Munzir ,

<sup>62</sup> Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*..., h. 371

<sup>63</sup> Secara bahasa naskh adalah menghilangkan atau menghapus. Adapun pengertian naskh secara istilah adalah penghapusan pemberlakuan suatu hukum syar'i yang terdahulu, baik diganti dengan hukum baru atau tidak. Lihat. Ahmad Bin Abd al-Laṭīf al-Khaṭīb, *al-Nufahāt 'Alā Syarḥ al-Warkāt*, (Surabaya: al-Ḥaramin, tt), h. 101

<sup>64</sup> Khatib Syarbaini, *Mughnī al-Muhtāj*..., h. 530. *Rukhsah* adalah keringanan hukum terhadap *mukallaf* dalam melakukan ketentuan-ketentuan Allah SWT dalam keadaan tertentu karena ada kesulitan.

kasus yang terjadi pada Salim dua kemungkinan. Pertama, telah dibatalkan. Kedua, kasus ini merupakan kasus yang khusus terhadap salim sebagaimana pernyataan Ummu Salamah dan istri-istri nabi yang lain.

Dari uraian yang ada dapat disimpulkan bahwa penyusuan terhadap anak yang berusia dibawah dua tahun berfungsi menumbuhkan daging, menguatkan dan memperbesar tulang sebagaimana yang terdapat dalam hadis Imam Ṭabranī

إِنَّمَا يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا أَنْبَتَ اللَّحْمُ...<sup>65</sup>

Artinya: “Penyusuan yang menyebabkan haram adalah penyusuan yang menumbuhkan daging...”

Adapun penyusuan terhadap anak di atas usia dua tahun atau penyusuan orang dewasa tidak berfungsi menumbuhkan daging, menguatkan dan memperbesar tulang sehingga penyusuan terhadap mereka tidak berpengaruh pada implikasi hukum *maḥramiyyah* susuan.

### 4.3. Hukum Jual Beli ASI Dan Bank ASI

#### 4.3.1. Hukum jual beli ASI

Indonesia adalah negara hukum yang menganut sistem hukum campuran/*Mixed System*, dimana berlaku sistem hukum perundang-undangan, hukum adat dan hukum Islam<sup>66</sup>. Hukum Islam merupakan salah satu sistem hukum yang berlaku positif di Indonesia, walaupun keberlakuannya tidak meliputi seluruh aspek hukum Islam, tetapi hanya meliputi beberapa aspek saja mengingat Negara Indonesia bukanlah negara agama, tetapi negara kesatuan yang berbentuk republik<sup>67</sup>. Namun demikian, agama Islam adalah agama mayoritas penduduk Indonesia.

<sup>65</sup> Imam Ṭabranī, *al-Mu'jam al-Kabīr*, Jld. IX, (Maktabah Syamilah), h. 9. Hadis ini tidak penulis secara lengkap karena sudah disebutkan pada halaman. 145

<sup>66</sup> Achmad Ali, *Menguak Teori Hukum dan Teori Peradilan*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009), h. 203

<sup>67</sup> Abdullah Marlang dkk, *Pengantar Hukum Indonesia*, (Makasar: AS Publishing, 2010), h. 85

Salah satu ruang lingkup dalam hukum Islam ialah muamalah<sup>68</sup>. Dalam muamalah diatur tentang kepemilikan harta benda, dimana di dalamnya diatur pula mengenai jual beli. Pada dasarnya jual beli adalah mubah (diperbolehkan) sebagaimana firman Allah SWT dalam surat *al-Baqarah* pada ayat 275

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Artinya: “Allah menghalalkan (membolehkan) jual beli dan mengharamkan riba.”

Pada kondisi tertentu jual beli bisa menjadi wajib dan juga bisa menjadi haram. Artinya, tidak semua jual beli diperbolehkan. Jual beli yang diperbolehkan dalam Islam adalah jual beli yang dilakukan dengan suka rela dan tidak ada kesamaran ataupun unsur penipuan (dalam istilah yang lain disebut jual beli terpenuhi rukun dan syarat).

Seiring perkembangan zaman praktek jual beli berkembang pesat, baik dari sisi proses *aqad* maupun sisi jenis benda yang diperjual belikan (objek jual-beli). Salah satu objek jual beli di zaman modern ini adalah ASI.<sup>69</sup> Di Indonesia sampai sekarang belum ada pasar ASI secara terbuka. Pasar ASI sering diistilahkan dengan Bank ASI. Bank ASI yang ada di Indonesia masih bersifat lembaga independen dan klinik-klinik Rumah Sakit tertentu yang peduli akan pentingnya ASI eksklusif bagi bayi. Di antaranya adalah lembaga Asosiasi Ibu Menyusui Indonesia dan Klinik

<sup>68</sup> Zainuddin Ali, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2015), h. 6

<sup>69</sup> ASI adalah makanan pertama untuk bayi yang merupakan anugerah dari Tuhan. Manfaat air susu ibu atau ASI telah banyak dibahas. Keunggulan dan keistimewaan ASI sebagai nutrisi untuk bayi sudah tidak diragukan lagi. Banyak orang, peneliti, serta dokter setuju, jika bayi ASI lebih cerdas daripada bayi yang tidak mendapatkan ASI. Manfaat ASI bukan hanya untuk sang bayi akan tetapi juga untuk sang ibu, karena dengan menyusui sang ibu dapat melepaskan ketegangan yang ada pada payudaranya, selain itu memperkecil resiko sang ibu terkena kanker ovarium, dibanding dengan wanita yang tidak memberikan ASI. Lihat <http://www.cnnindonesia.com/gaya-hidup/20150331141235-255-43229/iq-tinggi-dan-pendapatan-besar-hidup-bayi-asi-lebih-sukses/>, diakses 27 september 2019 pukul 14:44 WIB.



Laktasi<sup>70</sup>. Lembaga atau klinik yang bergerak di bidang penyediaan ASI secara umum memilih ibu-ibu yang mendonor ASI secara suka rela. Namun demikian, pada kondisi tertentu lembaga tersebut harus menempuh jalan membeli ASI dari ibu-ibu karena penyediaan ASI kurang atau tidak ditemukan ibu-ibu pendonor secara suka rela.

Dalam hukum Islam terkait sah dan tidak sah suatu proses jual beli tergantung pada kesempurnaan syarat dan rukun jual beli. Secara umum, hukum Islam digali dari Alquran dan hadis (baik dari sisi penetapan syarat maupun penetapan rukun terhadap suatu kasus). Pada kasus jual beli, secara jelas Alquran dan hadis telah memberikan gambaran umum terhadap pelaku jual beli (penjual dan pembeli) maupun objek jual beli.

Alquran yang merupakan dalil hukum yang paling utama dalam penetapan hukum-hukum fiqh tidak menjelaskan secara spesifik mengenai jenis barang apa saja yang sah diperjualbelikan. Alquran hanya menjelaskan tentang jual beli secara umum dan legalitas hukum jual-beli.

Dalam Alquran, kebolehan jual beli terdapat dalam surat *al-Baqarah* pada ayat 275.

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Artinya: “Allah menghalalkan (membolehkan) jual beli dan mengharamkan riba.”

Pada surat *al-Nisā’* ayat 29, Allah SWT juga menjelaskan tentang kebolehan melakukan jual beli yang terdapat di dalamnya kerelaan antara si pembeli dan penjual.

... لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ...

Artinya: ...Janganlah kamu memakan harta sesamamu dengan jalan yang *bāṭil* (tidak benar), kecuali dalam jual

---

<sup>70</sup> Asosiasi Ibu Menyusui, <http://www.beritasatu.com/anak/230868-asosiasi-ibu-menyusui-ada-kendala-beri-asi-sebaiknya-cari-donor.html>, diakses 27 September 2017 pukul 14:40 WIB.



beli/perdagangan yang berlaku atas dasar suka sama suka di antara kamu...

Dua ayat ini hanya menjelaskan dan mempertegas bahwa Allah selaku pembuat hukum *syar'i* secara hakikat memperbolehkan jual beli yang didasari sula rela dan melarang praktek riba. Pengarang tafsir khāzīn ketika menafsirkan ayat ini menjelaskan sebagai berikut

{ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا } يعني وأحل الله لكم الأرباح في التجارة بالبيع والشراء وحرم الربا الذي هو زيادة<sup>71</sup>

Artinya: (Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba), maksunya adalah Allah membolehkan manusia mencari dan mendapatkan keuntungan dari praktek jual beli dan Allah melarang meraih keuntungan dari praktek riba.

Sedangkan Ibnu Kasir dalam tafsirnya, terkait pembolehan jual beli dan larangan riba berpandangan sebagai berikut:

وَهُوَ الْعَالَمُ بِحَقَائِقِ الْأُمُورِ وَمَصَالِحِهَا، وَمَا يَنْفَعُ عِبَادَهُ فَيُيَسِّرُهُ لَهُمْ، وَمَا يَضُرُّهُمْ فَيَنْهَاهُمْ عَنْهُ، وَهُوَ أَرْحَمُ بِهِمْ مِنَ الْوَالِدَةِ بَوْلِدِهَا الْوَلَدَ<sup>72</sup>

Artinya: Allah Maha Mengetahui dengan segala sesuatu, maka yang bermanfaat dibolehkan (jual beli) dan yang bisa menimbulkan kesukaran dilarang. Allah mengasihi hamba-Nya melebihi kasih saying seorang ibu kepada anaknya.

Penjelasan Ibnu kasir ini menunjukkan bahwa pembolehan jual beli dan pengharaman riba semata-mata untuk kemashlahatan manusia itu sendiri. Artinya, hukum yang Allah SWT berlakukan untuk hamba-Nya tidak terlepas dari menolak *mafsadah* atau menarik *maṣlahah*. Tidak semua hukum ditemukan *mafsadah* dan *maṣlahah* karena keterbatasan akal dalam menjangkau dua hal ini.

Hal ini juga senada dengan hadis yang diriwayatkan Baihaqqi

<sup>71</sup> AL-Khāzin, *Tafsīr al-Khāzin*..., h. 311

<sup>72</sup> Ibn Kasir, *Fafsīr Ibn Kasir*, Jld. I, Cet. 3, ( Bairut: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, 2000), h. 287

عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَضَى أَنْ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ رَوَاهُ الْبَيْهَقِيُّ<sup>73</sup>

Artinya: Dari ‘Ubādah bin al-Ṣāmit, sungguh Rasulullah SAW telah menetapkan keputusan bahwa tidak boleh memudharatkan dan juga tidak boleh dimudharatkan. H.R. Baihaqqi

Hadis ini memberikan penjelasan bahwa tidak boleh melakukan sebuah kegiatan atau tindakan (apapun bentuknya) yang menimbulkan efek negatif, baik efek tersebut kembali kepada si pelaku<sup>74</sup> atau kepada orang lain.

Muhammad ‘Ali al-Ṣabuni dalam kitabnya *Fiqh al-Tafsīr* ketika menjelaskan isi ayat ini juga berpendapat hampir sama dengan Imam al-Razi, dimana al-Ṣabuni mengatakan bahwa pembolehan jual beli dikarenakan dalam praktek jual-beli terkandung pertukaran kepentingan yang bermanfaat.<sup>75</sup>

Selanjutnya Muhammad Ghudari menjelaskan bahwa Alquran tidak memperjelas tentang “apakan yang dimaksud dengan jual beli” dan “apa yang dimaksud dengan riba”, hal ini dikarenakan berpedoman pada pengetahuan si pendengar kala itu. Artinya, jual beli dan riba yang diterangkan Alquran adalah praktek transaksi yang sudah diketahui secara umum.<sup>76</sup>

Dari beberapa penjelasan kitab di atas, belum menggambarkan kekhususan jenis benda apa saja yang boleh diperjualbelikan, walaupun sudah sedikit terdeteksi dari penafsiran Ibn Kasir bahwa yang diperbolehkan dalam jual beli adalah benda-benda yang bermanfaat. Artinya salah satu penekanan dalam jual

<sup>73</sup> Al-Baihaqqī, *al-Sunan al-Kubrā*, Jld. XI, (Maktabah Syamilah), h. 225

<sup>74</sup> Larangan ini sesuai dengan firman Alla SWT pada surat *al-Baqarah* ayat 91 yang bunyinya:

"وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ

Artinya: Janganlah kalian mencampakkan diri kalian dalam kebinasaan.

<sup>75</sup> Muhammad ‘Ali al-Shabuni, *Fiqh al-Tafsīr*, Jld. I, cet 1. (Maktabah Taufiqiyyah, Dār al-Ṣabuni, 2004), h. 158

<sup>76</sup> Muhammad Khudari, *Tarikh Tasyrīk Islamiyyah*, (al-Haramain), h. 95

beli adalah benda yang bernilai manfaat menurut agama. Menurut Imam al-Razi dalam tafsirnya, ayat ini merupakan ayat *mujmal*<sup>77</sup> yang perlu kepada penjelasan Nabi tentang berbagai aspek yang menyangkut dengan pembolehan jual beli (baik dari segi akad, cara pelaksanaan, jenis benda dan *saman*/harga/uang).<sup>78</sup>

Dari beberapa ayat di atas dan beberapa penafsiran yang telah dikemukakan hanya bisa diambil kesimpulan tentang kebolehan jual-beli, karena terdapat nilai-nilai manfaat dalam praktek jual-beli dan larangan riba karena dalam riba terdapat sisi kemudharatan yang sifatnya lebih dominan. Allah SWT melarang suatu tindakan yang nilai negatifnya lebih dominan sebagaimana ditegaskan dalam surat *al-Baqarah* ayat 219:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ  
مِنْ نَّفْعِهِمَا...

Artinya: Mereka akan bertanya kepada mu wahai Muhammad tentang arak dan judi, maka katakan pada mereka bahwa pada keduanya terdapat kemudharatan dan juga terdapat manfaat, tetapi kemudharatan lebih banyak dari pada manfaat....

Adapun *sabab al-nuzūl*<sup>79</sup> ayat ini berkaitan dengan kejadian ‘Umar bin Khaṭṭab dan Mu’az bin Jabal serta sekelompok orang

<sup>77</sup> *Mujmal* adalah *lafaz* yang masih memerlukan penjelasan karena mengandung pengertian lebih dari satu seperti *lafaz qurū’* karena *qurū’* mengandung dua pengertian, yaitu suci dan haid. Lihat Ahmad Khatib, *al-Nufahāt ‘Alā Syarh...*, h. 87

<sup>78</sup> Al-Razi, *Tafsir al-Kabir/Mafātih al-Ghaib*, Jld. VI-VII, Cet. 3, (Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009), h. 81

<sup>79</sup> *Sabab al-nuzūl* terdiri dari dua kata, yaitu *sabab* dan *al-nuzūl*. Kata *sabab* berarti sebab, penyebab, pendorong. Sedangkan kata *al-nuzūl* berarti turun. Gabungan dua kata ini dinamakan dengan *tarkīb idhāfiy* dalam gramatika bahasa Arab. Pengertian *sabab al-nuzūl* adalah sesuatu yang melatar belakangi turun satu ayat atau lebih, sebagai jawaban terhadap suatu pertanyaan atau menjelaskan hukum yang terdapat dalam peristiwa tersebut. Lihat. Subhi al-Ṣālih, *Mabāhith Fi ‘Ulūm Alquran*, (Bairut: al-Ilmi Li al-Malāyin, 1985), h. 160. Jalaluddin al-Sayūṭī dalam kitabnya *al-Itqān* menjelaskan bahwa ayat-ayat Alquran bila dipandang dari sisi penurunannya terbagai dua. Pertama, ayat-ayat yang diturunkan tanpa dilatarbelakangi suatu kejadian atau pertanyaan. Kedua,

*Anṣar* yang mendatangi Rasul untuk memita penjelasan tentang *khamar* dan judi, dimana *khamar* bisa menghilangkan akal dan judi bisa menghilangkan harta sebagaimana yang dijelaskan al-Khāzin.<sup>80</sup>

Selanjutnya al-Khāzin menjelaskan bahwa ada empat ayat yang menjelaskan tentang *khamar* yang diturunkan di Makkah. Sedangkan ayat ini diturunkan di Madinah, dan ayat ini menjelaskan tentang kisah pertanyaan Umar dan Mu'az. Setelah ayat ini diturunkan, sebagian shahabat tidak lagi meminum *khamar* karena memandang sisi mudharat yang terdapat pada kata-kata **إِثْمٌ**

**كَبِيرٌ** dan sebagian yang lain masih tetap meminumnya karena memandang pada kata-kata **وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ**. Kemudian seorang shahabat yang bernama Abdurrahman bin 'Auf mengadakan jamuan makan yang dilengkapi dengan minuman arak (*khamar*). Jamuan tersebut diadakan hampir masuk waktu shalat magrib, sehingga ketika mereka mengerjakan shalat dalam keadaan mabuk yang menyebabkan kesalahan dalam membaca surat *al-Kāfirūn* pada ayat :

**قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ أَعْبُدُوا مَا تَعْبُدُونَ**

,seharusnya ada huruf **لَا** pada ayat tersebut yaitu *lā 'a'budu mā ta'budūn*<sup>81</sup>

Imam al-Ṭabarri menjelaskan lebih detil lagi dalam tafsirnya tentang sisi negatif yang ditimbulkan minuman yang memabukkan dan praktek judi sebagai berikut:

---

ayat-ayat yang diturunkan berdasarkan suatu kejadian/peristiwa atau diturunkan karena ada suatu pertanyaan. Lihat. Jalaluddin al-Sayūfī, *al-Itqān 'Ulūm Alquran*, (Qairo: Maktabah Dār al-Turāth, 2010), h. 123

<sup>80</sup> Imam al-Khāzin, *Tafsir al-Khāzin*...., h. 249

<sup>81</sup> Imam al-Khāzien, *Tafsir al-Khāzin*...., h. 249

أما قوله: "فيهما إثمٌ كبير"، فإثم الخمر أن الرجل يشرب فيؤذي الناس. وإثم الميسر أن يُقامر الرجلُ فيمنع الحق ويظلم<sup>82</sup>

Artinya: Adapun maksud firman Allah SWT “*fihimā ithm kabīr*” efek negatif yang ditimbulkan dari meminum minuman keras dapat menyakiti orang lain karena akal tidak dapat mempertimbangkan tindakan yang dilakukan ketika mabuk. Larangan perjudian karena dapat menimbulkan kemudharatan, persaingan dan permusuhan.

Dari beberapa penafsiran yang telah ditelaah belum menggambarkan tentang objek/benda yang sah diperjualbelikan sehingga butuh kepada penjelasan Nabi melalui hadis. Imam Muslim dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya meriwayatkan beberapa hadis yang dijadikan sebagai dasar pembolehan jual-beli, di antaranya hadis dari Ibnu Umar

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا يبيع بعضكم على بيع بعض (رواه مسلم)<sup>83</sup>

Artinya: “Sesungguhnya Rasul SAW bersabda: Janganlah salah satu kamu menjual benda yang sedang dalam transaksi orang lain.”

Ibn Hajar ‘Asqalani yang merupakan salah satu tokoh ilmu hadis ketika menjelaskan jual-beli menukil sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bazar yang menjelaskan tentang keutamaan jual-beli.

أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل أي الكسب أطيب؟ قال: عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور (رواه البزار و صححه الحاكم)<sup>84</sup>

Artinya: Seseorang telah bertanya kepada Nabi tentang pekerjaan apa yang terlebih utama dikerjakan? Rasul menjawab:

<sup>82</sup> Imam al-Ṭabarī, *Tafsir al-Ṭabarī*, Jld. IV, (Maktabah Syamilah), h. 325

<sup>83</sup> Imam Muslim, *Shahih Muslim...*, h. 5

<sup>84</sup> Ibnu Hajar al-‘Asqalani, *Bulūgh al Marām*, h. 175

Usaha dari hasil keahlian tangan dan tiap-tiap jual-beli yang *mabrūr*. (HR. al-Bazar dan Hakim menshahihkannya)

Kedua hadis di atas juga masih pada level penjelasan tentang legalitas hukum jual-beli. Artinya hadis-hadis ini hanya membahas tentang kebolehan jual beli dan keutamaan pekerjaan jual beli. Hadis-hadis ini belum menjelaskan secara spesifik tentang benda apa saja yang sah diperjualbelikan, sehingga belum ditemukan tentang kepastian hukum memperjualbelikan ASI berdasarkan dua hadis di atas.

Ibn Hajar Asqalani juga menukilkan hadis yang bersinggungan dengan jual-beli yang diriwayatkan Imam al-Baihaqī sebagai berikut:

عن جابر بن عبد الله أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول عام الفتح وهو بمكة : إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام فقيل يا رسول الله أرايت شحوم الميتة فإنها تطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس فقال لا هو حرام ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قاتل الله اليهود إن الله لما حرم عليهم شحومها جعلوها ثم باعوه وأكلوا ثمنه<sup>85</sup>

Artinya: Dari Jabir bin Abdullah, sesungguhnya Jabir telah mendengar Rasul bersabda pada tahun penaklukan kota Makkah bahwa sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya mengharamkan jual-beli *khamar*, bangkai, babi dan patung. Lantas ada shahabat yang bertanya tentang lemak bangkai yang dijadikan cat kapal laut, diminyaki pada kulit-kulit dan dijadikan sebagai minyak lampu, maka Rasul menjawab tidak boleh. Kemudian Rasul melanjutkan sabdanya, Allah telah memusuhi orang-orang yahudi, manakala Allah mengharamkan lemak bangkai kepada mereka, lantas mereka mengemas lemak

<sup>85</sup> Imam al-Baihaqī, *Sunan al-Kubrā*, Jld. VI, (Maktabah Syamilah), h.

itu dalam bentuk yang bagus, unik dan menarik, kemudian mereka jual dan memakan harganya.

Dalam hadis Jabir ini juga belum ditemukan secara pasti ‘illah hukum yang dijadikan alasan pengharam jual beli terhadap benda-benda di atas (arak, bangkai, babi dan patung). Selanjutnya Imam Nawawi mencoba memperjelas ‘illah pengharam jual beli benda-benda di atas dalam karyanya *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Menurut Nawawī, sebab haram atau dilarang menjual benda-benda di atas adalah sebagai berikut:

قال أصحابنا العلة في منع بيع الميتة والخمر والخنزير النجاسة فيتعدى إلى كل نجاسة<sup>86</sup>

Artinya: Murid-murid Imam Syāfi’ī menjelaskan bahwa yang menjadi ‘illah/sebab haram memperjualbelikan bangkai, khamar dan babi adalah sifat *najasaḥ* yang melekat pada benda-benda tersebut. ‘*Tilah ini (Najasaḥ)* yang dijadikan barometer terhadap keharaman benda-benda yang diperjualbelikan.

Dari penjelasan Nawawi, dapat disimpulkan bahwa salah satu syarat terhadap objek jual beli (benda yang diperjualbelikan) adalah benda suci. Artinya, benda-benda najis atau benda yang bercampur najis tidak sah diperjualbelikan.

Imam al-Nawawi dalam kitabnya yang berjudul “*al-Majmu’ Syarḥ al-Muḥadhdhab*” menukilkan beberapa pendapat yang bersifat pro-kontra terhadap jual-beli ASI.

(فرع) بيع لبن الادميات جائز عندنا لا كراهة فيه هذا هو المذهب وقطع به الاصحاب الا الماوردي والساشي والرويانى فحكوا وجها شاذا عن أبى القاسم الانماطى من اصحابنا أنه نجس لا يجوز بيعه وانما يربى به الصغير للحاجة وهذا الوجه غلط من قائله وقد سبق بيانه في باب إزالة النجاسة فالصواب جواز بيعه قال الشيخ أبو حامد هكذا قاله الاصحاب قال ولا نص

<sup>86</sup> Al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jld. XI, (Maktabah Syamilah), h. 6

للشافعي في المسألة هذا مذهبا \* وقال ابو حنيفة ومالك لا يجوز بيعه وعن أحمد روايتان كالمذهبين \* واحتج المانعون بأنه لا يباع في العادة وبأنه فضلة آدمي فلم يجز بيعه كالدمع والعرق والمخاط وبأن ما لا يجوز بيعه متصلا. لا يجوز بيعه منفصلا كشعر الآدمي ولأنه لا يؤكل لحمها فلا يجوز بيع لبنها كالأتان \* واحتج أصحابنا بأنه لبن طاهر منتفع به فجار بيعه كلبن الشاة ولأنه غذاء للآدمي فجاز بيعه كالخبز<sup>87</sup>

Artinya: Para ulama *Syāfi'īyyah* (kebanyakan ulama *Syāfi'īyyah*) berpendapat bahwa ASI sah diperjualbelikan, pendapat ini merupakan pendapat yang sudah berlaku dalam *madhhab* Syafi'i. Hampir semua ulama *Syāfi'īyyah* berpendapat bahwa ASI sah diperjualbelikan. Namun demikian, ada beberapa ualam *Syāfi'īyyah* seperti Mawaridi, al-Sāsyī dan Rauyanī yang menukulkan pendapat Abi Qasim. Pendapat ini berbeda dengan kebanyakan ulama *Syāfi'īyyah*. Abi Qasim berpendapat bahwa ASI tidak sah diperjualbelikan karena ASI tergolong dalam klasifikasi benda najis. Pembolehan menyusui si bayi dengan ASI dikarenakan hajat (kebutuhan). Al-Nawawi menganggap pendapat ini adalah keliru karena memasukkan ASI dalam katagori najis yang konsekwensinya tidak sah diperjualbelikan. Imam al-Ghazali lebih mendukung pendapat yang memperbolehkan jual-beli ASI dan juga Imam al-Ghazali mempertegas bahwa Imam Syafi'i tidak mengeluarkan pendapat mengenai jual-beli ASI, dalam arti pendapat ini adalah hasil ijtihad para ulama *Syāfi'īyyah*. Imam Hanafi<sup>88</sup> dan Malik berpendapat

<sup>87</sup> Al-Nawawi, *Majmu' Syarḥ al-Muhadhdhab* h. 229

<sup>88</sup> Dalam kitab *al-Bayan*, Abu Hanifah berpendapat bahwa *sarjīn* (kotoran hewan) sah diperjual belikan. Lihat Abu Husaini al-Yamani, *al-Bayan fi Madhhab al-Imam al-Syāfi'ī*, Jld. V, (Maktabah Syamilah), h. 53. Penjelasan Abu Husaini ini masih bersifat umum. Artinya, semua jenis kotoran sah diperjualbelikan. Keumuman penjelasan ini dapat dikuhususkan dengan penjelasan yang terdapat dalam kitab *Maṭālib*, kitab ini merupakan salah satu kitab dalam madhhab Hanafi. Dalam kitab *Mṭālib* ini disebutkan bahwa *sarjīn*



bahwa ASI tidak sah diperjualbelikan, sedangkan Imam Ahmad ada dua pendapat mengenai jual-beli ASI. Satu pendapat sah (boleh) memperjualbelikan ASI dan satu pendapat lagi tidak sah memperjualbelikan ASI. Alasan tidak sah jual beli ASI menurut ulama yang berpendapat tidak sah karena ASI tidak diperjualbelikan pada adat/kebiasaan. Alasan selanjutnya karena ASI merupakan *fuḍlah* manusia sama seperti peluh, air mata dan dahak. Selanjutnya ASI tidak sah diperjualbelikan karena disamakan dengan rambut, dimana rambut tidak sah diperjualbelikan. ASI juga berasal dari cairan tubuh yang tidak sah diperjualbelikan. Sedangkan ulama yang berpendapat bahwa ASI sah diperjualbelikan karena ASI disamakan dengan susu kambing. ASI juga merupakan makanan utama bayi

Perbedaan pendapat terkait sah atau tidak sah memperjualbelikan ASI terletak pada sisi klasifikasi ASI. Apabila ASI termasuk dalam katagori benda suci maka ASI sah diperjualbelikan. Sedangkan apabila ASI termasuk dalam katagori benda najis maka ASI tidak sah diperjualbelikan.

Imam Zakaria al-Anṣari dalam kitabnya yang berjudul “*Asnā Maṭālib*” menjelaskan bahwa ASI sah diperjualbelikan karena ASI tergolong dalam benda suci dan bermanfaat sama seperti susu kambing.<sup>89</sup> Imam Zakaria al-Anṣari menilai bahwa air susu manusia (baik wanita maupun laki-laki) sama dengan air susu kambing dari sudut pandang suci dan bermanfaat. Suci dan bermanfaat merupakan syarat utama terhadap benda yang diperjualbelikan, benda yang tidak bermamfaat menurut *syara'* tidak sah diperjualbelikan karena tidak tergolong dalam katagori harta.

---

yang sah diperjualbelikan adalah *sarjīn* hewan yang bisa dimakan dagingnya. Apabila *sarjīn* hewan yang tidak halal dimakan dagingnya, maka haram memperjualbelikan. Lihat. ...., *Maṭālib ‘Ala Syarḥi Ghayah al-Muntahā*, Jld. III, (Maktabah Syamilah), h. 16

<sup>89</sup> Zakaria al-Anṣari, *Asnā Maṭālib*, Jld. VII, (maktabah Syamilah), h.

Pola yang digunakan Imam Zakaria dalam menetapkan hukum jual beli ASI adalah pola penalaran *ta'liliyyah*.<sup>90</sup> Artinya, 'illah/sebab sah memperjualbelikan air susu kambing dijadikan alasan sah memperjualbelikan air susu manusia. Alasan sah memperjualbelikan air susu kambing adalah karena air susu kambing merupakan sesuatu yang suci dan bermanfaat. Alasan ini juga ditemukan pada air susu manusia, bahkan manfaat yang terdapat pada air susu manusia melebihi manfaat yang terdapat pada air susu kambing.

Menurut Khatib Syarbaini, suatu benda dinilai bermanfaat apabila benda tersebut dapat dimanfaatkan secara umum sebagaimana yang terdapat dalam kitabnya yang berjudul *Mughni al-Muhtāj*:

وعدم منفعتة إما لخسته ك ( الحشرات ) التي لا نفع فيها جمع حشرة بفتح الشين وهي صغار دواب الأرض كالخنفساء والحية والعقرب والفأرة والنمل ولا عبرة بما يذكر من منافعتها في الخواص<sup>91</sup>

Artinya: Satu benda dianggap tidak bermanfaat adakalanya karena kecil seperti lalat, ular, limpan, tikus dan semut. Manfaat yang dimaksudkan disini adalah bisa dimanfaatkan oleh kebanyakan orang, bukan pemnfaatannya hanya pada orang-orang tertentu.

Selanjutnya Pengarang *Raudah al-Ṭālibīn* ketika menjelaskan syarat-syarat benda yang sah diperjualbelikan menjelaskan sebagai berikut:

بيع لبن الأدميات صحيح، قلت: ولنا وجه أنه نجس، فلا يصح بيعه، حكاه في «الحاوي» عن الأنماطي، وهو شاذ مردود<sup>92</sup>

Artinya: ASI sah diperjualbelikan. Dalam *madhhab* kita (*madhhab* Syāfi'ī) terdapat pendapat *syad* yang menyatakan bahwa

<sup>90</sup>Yang dimaksud dengan penalaran *ta'liliyya* adalah suatu cara penggalan hokum yang bertumpu pada 'illah hukum, dimana 'illah dijadikan sebagai pertimbangan dalam menetapkan suatu hukum. Kemudian 'illah ini menjadi bahan pertimbangan terhadap kasus lain yang serupa.

<sup>91</sup> Khathib Syarbaini, *Mughni al-Muhtaj*..., h. 15-16

<sup>92</sup> Al-Nawawi, *Raudah al-Ṭālibin*, Jld. I, (Maktabah Syamilah), h. 405

ASI adalah najis. Pendapat ini berasal dari al-Anmāṭī yang dinukilkan dalam kitab *al-Hawī*

Dalam *Syarḥ al-Wajīz* juga terdapat penjelasan terkait jual beli ASI sebagai berikut:

بيع لبن الادميات صحيح خلافا لابي حنيفة ومالك ولاحمد أيضا في إحدى الروايتين لنا انه مال طاهر منتفع به فأشبهه لبن الشاة<sup>93</sup>

Artinya: ASI sah diperjualbelikan. Pendapat ini berbeda dengan pendapat Abu Hanifah, Malik dan salah satu pendapat Imam Hambali. Sah jual-beli ASI dikarenakan ASI tergolong dalam klasifikasi harta yang suci dan bermanfaat sehingga sama seperti susu kambing/biri

Penjelasan dalam *Syarḥ al-Wajīz* lebih jelas bila dibandingkan dengan apa yang terdapat dalam *Raudah al-Ṭālibīn* karena dalam *Syarḥ al-Wajīz* dijelaskan alasan sah jual beli ASI, yaitu ASI disamakan dengan susu kambing sehingga ASI tergolong dalam harta yang suci. Sedangkan dalam *Raudah al-Ṭālibīn* alasan ini tidak disebutkan.

Selanjutnya dalam kitab *al-Bayan* yang merupakan salah satu karya ulama *Syāfi'īyyah* terkait jual beli ASI dijelaskan dalam *madhhab* *Syāfi'ī* ASI sah diperjualbelikan karena ASI merupakan cairan suci dan bermanfaat. Menurut Abu Hanifah dan Imam Malik tidak sah memperjualbelikan ASI.<sup>94</sup>

Khatib Syarbaini dalam kitab *al-Mughnī* juga menjelaskan bahwa ASI sah diperjualbelikan karena merupakan benda suci dan bermanfaat sebagaimana susu kambing. Begitu juga dengan ASA<sup>95</sup> sah diperjualbelikan berdasarkan pendapat yang mengkatagorikan bahwa ASA adalah suci. Pendapat yang menyatakan bahwa ASA merupakan benda suci adalah pendapat yang kuat.<sup>96</sup>

<sup>93</sup> Imam Rāfi'ī, *Syarḥ al-Wajīz*, Jld. VIII, (Mkatabah Syamilah), h. 121

<sup>94</sup> Abu husaini al-Yamani, *al-Bayan...*, h. 61

<sup>95</sup> ASA adalah Air Susu Ayah, istilah ini penulis antonimkan dengan

ASI

<sup>96</sup> Khathib Syarbaini, *Mughni al-Muhtāj...*, h. 17

Pengarang kitab *al-Mawāhib al-Jalīl* dari kalangan ulama *Malikiyyah* menyatakan sebagai berikut:

وَيَجُوزُ بَيْعُ لَبَنِ الْآدَمِيَّاتِ؛ لِأَنَّهُ طَاهِرٌ مُنْتَفَعٌ بِهِ اهـ. وَأَجَاذَهُ أَيْضًا الشَّافِعِيُّ  
وَابْنُ حَبَلٍ وَمَنْعَهُ أَبُو حَنِيفَةَ؛ لِأَنَّهُ جُزْءُ حَيَوَانٍ مُنْفَصِلٍ عَنْهُ فِي حَيَاتِهِ فَيَحْرُمُ  
أَكْلُهُ، وَبَيْعُهُ وَجَوَابُهُ الْقِيَاسُ عَلَى لَبَنِ الْأَنْعَامِ وَفَرَّقَ بِشَرَفِ الْآدَمِيِّ، وَأَنَّهُ إِنَّمَا  
أُبِيحَ مِنْهُ الرِّضَاعُ لِلضَّرُورَةِ<sup>97</sup>

Artinya: Sah memperjualbelikan air susu perempuan karena tergolong dalam benda suci dan bermanfaat. Imam Syāfi'ī dan Ahmad bin Hambal juga berpendapat bahwa air susu perempuan sah diperjualbelikan. Menurut pendapat Abu Hanifah, air susu perempuan tidak sah diperjualbelikan karena air susu perempuan adalah cairan tubuh manusia hidup yang terpisah. Cairan ini haram diminum dan dijual. Pendapat yang menyatakan sah memperjualbelikan air susu perempuan karena menyamakan dengan air susu hewan ternak tidak bisa diterima dengan alasan manusia lebih mulia dibandingkan hewan ternak. Kebolehan menyusui bayi dengan air susu perempuan termasuk kasus *darūrah*.

Dalam kitab *Bidāyah al-Mujtahid* dijelaskan bahwa terjadi perbedaan pendapat tentang ASI yang sudah diperah. Menurut Imam Malik dan Imam Syafi'ī sah diperjualbelikan, sedangkan menurut Abu Hanifah tidak sah diperjualbelikan karena ASI merupakan bagian tubuh manusia sebagaimana daging manusia tidak sah diperjualbelikan. Dibolehkan menyusui anak karena *darūrah*.<sup>98</sup> Penjelasan kedua kitab ini (*al-Mawāhib al-Jalīl* dan *Badāyah al-Mujtahid*) tidak jauh berbeda, bahkan dapat disimpulkan bahwa kedua isi kitab ini terkait jual beli ASI adalah sama.

<sup>97</sup> Syamsyuddin bin Muhammad, *Mawāhib al-Jalīl*, Jld. IV, (Maktabah Syamilah), h. 265

<sup>98</sup> Ibnu Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Jld. II, (Maktabah Syamilah), h. 147

Selanjutnya Yusuf al-Qaradhawi dalam karyanya yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul “*Fatwa-Fatwa Kontemporer*” menyatakan tidak disangsikan lagi bahwa perempuan yang menyumbang sebahagian air susunya untuk makanan anak-anak lemah ini akan mendapat pahala dari Allah dan terpuji di sisi manusia. bahkan air susunya boleh dibeli darinya jika ia tak berkenan menyumbangnya, sebagaimana ia diperbolehkan mencari upah dengan menyusui anak orang lain, sebagaimana nash Alquran serta contoh riil kaum muslimin.<sup>99</sup>

Jual beli ASI juga termasuk dalam katagori *bai' ribawī*. Dalam bab jual beli dijelaskan bahwa ada tiga jenis barang yang termasuk dalam katagori *ribawī*<sup>100</sup>, yaitu:

- a. Semua jenis makanan<sup>101</sup>
- b. Emas
- c. Perak<sup>102</sup>.

<sup>99</sup>Yusuf Qaradhawī, *Fatwa-fatwa Kontemporer*, terj: As'ad Yasin, Jld. II, Cet. 1, (Jakarta: Gema insani, 995), h. 783

<sup>100</sup> Secara bahasa, *ribā* adalah sesuatu yang lebih. Adapun pengertiannya secara *syar'i* adalah sebagai berikut:

وشرعا: عقد على عوض مخصوص غير معلوم التماثل في معيار الشرع حالة العقد أو مع تأخير في البدلين أو أحدهما، وهو ثلاثة أنواع: ربا الفضل وهو البيع مع زيادة أحد العوضين عن الآخر، وربا اليد، وهو البيع مع تأخير قبضهما أو قبض أحدهما، وربا النسا وهو البيع لأجل

Artinya: Riba pada *syara'* adalah suatu *aqad* terhadap harta benda yang tidak diketahui sama ukurannya pada timbangan *syar'i*, atau pertukaran yang tidak tunai. Riba terbagi tiga. Pertama riba *al-faḍl* yaitu: jual beli antar barang *ribawī* yang sejenis dengan kadar atau ukuran yang berbeda. Kedua riba *al-yad* yaitu: jual beli harta benda *ribawī* yang bersifat penangguhan serah terima salah satu benda yang diperjualbelikan atau penanggunah secara bersamaan. Ketiga riba *al-nasā* yaitu: jual beli yang bersifat hutang.

Lihat. Khatib Syarbainī, *Mughnī al-Muḥtāj*..., h. 30

<sup>101</sup> Jalaluddin al-Mahallī mendefenisikan makanan sebagai berikut:

(الطعام ما قصد للطعم) بضم الطاء مصدر طعم بكسر العين أى أكل (إقتياتا أو تفكها أو تدويا)

Artinya: “Makanan adalah sesuatu yang dimaksudkan untuk dimakan, baik dijadikan sebagai makanan pokok atau makanan tambahan/makanan ringan atau dijadikan sebagai obat-obatan.”

Lihat. Jalaluddin al-Mahallī, *Syarḥ 'Alā Matan Minhāj*..., h. 176

<sup>102</sup> Ibnu Qāsim al-Ghazī, *Fatḥ al-Qarīb al-Mujīb fi Sharḥ Alfādh al-Taqrīb*, Jld. I, (Indonesia: Dār ihyā' al-kutub al-'Arabiyyah, tt), h. 344

Salah satu objek jual beli yang tergolong dalam jenis makan adalah ASI. ASI merupakan makanan bayi.<sup>103</sup> Jual beli *ribawī* yang sama jenis seperti padi dengan padi, susu dengan susu disyaratkan pada jual beli semacam ini tiga hal:

- a. *Al-hulūl*/tunai
- b. *Al-Mumāthalah*/sama berat
- c. *Al-taqābudh*/saling serah terima<sup>104</sup>

Jual beli *ribawī* yang berbeda jenis seperti beras dengan gandum disyaratkan tunai dan saling serah terima.<sup>105</sup> Adapun dalil tentang ketentuan yang terdapat pada jual beli *ribawī* adalah hadis Bukhari dan Muslim:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرَةَ، قَالَ: قَالَ أَبُو بَكْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ، وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ، وَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالْفِضَّةِ، وَالْفِضَّةَ بِالذَّهَبِ كَيْفَ شِئْتُمْ»<sup>106</sup>

Artinya: kami menerima hadis dari Abdurrahman bin Abi Bakrah yang berkata ia: Telah bersabda Rasulullah SAW: janganlah kalian menjual emas dengan emas kecuali sama takaran keduanya. Dan janganlah kalian menjual perak dengan perak kecuali sama takaran keduanya. Dan jualkanlah emas dengan perak atau jualkanlah perak dengan emas sesukamu.

Sedangkan hadis yang diriwayatkan Imam Muslim yang menunjukkan jual beli benda *ribawī* adalah sebagai berikut:

عن عبادة بن الصامت، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر،

<sup>103</sup> Sualaiman al-Bujairimī, *Hāsyiah Bujairimī*..., h. 100 dan Abu Bakar Syaṭā, *I'anāh al-Ṭālibīn*..., h. 286

<sup>104</sup> Khatib Syarbainī, *Mughnī al-Muḥtāj*..., h. 31

<sup>105</sup> Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuḥfah al-Muḥtāj*..., h. 303

<sup>106</sup> Imam Bukhari, *Ṣaḥīḥ Bukhari*..., h. 101

والمالح بالمالح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدا بيد»<sup>107</sup>

Artinya: Dari ‘Ubadah bin Samad yang berkata ia: telah bersabda Nabi SAW: emas dengan emas, perak dengan perak, beras dengan beras, gandum dengan gandum, kurma dengan kurma dan garam dengan garam dengan ketentuan sama ukuran dan tunai. Dan apabila berbeda jenis, maka jualkanlah sesukamu dengan cara tunai.

Sah memperjualbelikan sesama susu hewan walaupun berbeda jenis hewan seperti susu hewan jenis kambing dengan susu hewan jenis lembu dengan ketentuan tunai dan saling serah terima.<sup>108</sup>

Dari beberapa pendapat para ulama yang telah disebut di atas tentang hukum jual beli ASI, dapat disimpulkan tentang transaksi jual-beli ASI sebagai berikut:

1. Terjadi perbedaan pendapat tentang hukum jual beli ASI
2. ASI sah diperjualbelikan menurut ulama *Syāfi’iyyah* kecuali *Anmāṭī*
3. Menurut Abu Hanifah, ASI tidak sah diperjualbelikan
4. susu secara umum dan ASI secara khusus merupakan salah satu jenis makan. Jual beli makanan termasuk salah satu jual beli *ribawī*
5. bahwa Jual beli benda *ribawī* adalah sah apabila memenuhi ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan, sehingga susu atau ASI sah diperjualbelikan.

Pendapat yang dikemukakan oleh ulama *Syāfi’iyyah* agak sedikit longgar dan memudahkan. Pendapat ini sesuai dengan Alquran surat *al-Baqarah* ayat: 185

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

<sup>107</sup> Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, h. 57

<sup>108</sup> Imam Rafi’i, *Fatḥ ‘aziz Bi Syarḥ al-Wajiz*, Jld. IX, (Maktabah Syamilah), h. 187



Artinya: “Allah SWT menginginkan bagi kalian kemudahan dan Allah tidak menginginkan bagi kalian kesulitan.”

Agama Islam adalah agama yang membawa prinsip kemudahan. Artinya, syariat-syariat yang terdapat dalam agama Islam tidak mengekang ummatnya dalam kesengsaraan karena agama Islam adalah mudah dan luas. Kemudahan syariat Islam sebagaimana yang dijelaskan Nabi SAW dalam hadisnya yang diriwayatkan Imam Bukhari dan Muslim.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا ، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدَّلْجَةِ (رواه البخاري ومسلم)<sup>109</sup>

Artinya: Dari Abu Hurairah, dari Nabi SAW, ia bersabda: Sesungguhnya agama itu mudah. Dan agama tidak memberatkan seseorang kecuali melainkan memudahkannya. Karena itu, luruskanlah, dekatilah, dan berilah kabar gembira, minta tolonglah kalian di waktu pagi, di waktu istirahat dan di awal malam,” (HR. al-Bukhari)

#### 4.3.2. Hukum BANK ASI

Kehadiran Bank ASI dalam kehidupan masyarakat Islam telah menuai pro-kontra. Sebagian berpendapat bahwa kehadiran Bank ASI di tengah-tengah umat sangat bermanfaat. Namun sebagian yang lain beranggapan bahwa kehadiran Bank ASI menambah memperuncing masalah. Sebagaimana telah dipaparkan di bab sebelumnya bahwa Bank ASI merupakan sebuah lembaga independen yang bergerak di bidang pengadaan ASI untuk disalurkan kepada bayi-bayi yang kekurangan ASI atau bayi prematur.

Intinya, Bank ASI bergerak dalam suatu kegiatan sosial untuk menutupi celah kekurangan atau ketidakmampuan ibu dalam memberikan ASI kepada bayi-bayi yang memang sangat

<sup>109</sup> Imam Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*...h. 18



membutuhkannya. Secara hukum Islam, kegiatan Bank ASI berdampak pada hukum *raḍā'ah*. Efek *raḍā'ah* inilah yang menyebabkan para pemerhati hukum Islam terpecah menjadi dua golongan. Golongan pertama menyambut baik kehadiran Bank ASI,<sup>110</sup> sedangkan golongan yang kedua menolak kehadiran Bank ASI.

Adapun yang menjadi alasan bahwa Bank ASI perlu didirikan adalah karena Bank ASI dapat menolong bayi-bayi yang membutuhkan ASI (baik bayi prematur atau bayi kekurangan ASI dari ibu kandungnya). Alasan ini sangat sesuai dengan Alquran pada surat *al-Baqarah* ayat 185:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Artinya: “Allah SWT menghendaki kemudahan terhadap kamu dan Allah SWT tidak menghendaki kesukaran terhadap kamu.”

Di samping konsep mendirikan Bank ASI sesuai dengan Alquran, juga sesuai dengan hadis nabi:

عن عمرو بن يحيى المازني، عن أبيه: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»<sup>111</sup>

Artinya: Dari ‘Amru bin Yahya al-Māzanī, dari ayahnya: sungguh Rasulullah SAW telah bersabda: Jangan berbuat hal yang memudharatkan diri sendiri dan memudharatkan orang lain.

Golongan yang mendukung keberadaan Bank ASI berpandangan bahwa kehadiran Bank ASI merupakan solusi tepat yang dapat menolong semua yang lemah, apa pun sebab kelemahannya. Lebih-lebih bila yang bersangkutan adalah bayi prematur yang tidak punya daya dan kekuatan. Di samping dapat menolong bayi prematur, penyusuan/*raḍā'ah* yang dipraktekkan

<sup>110</sup>Salah satu ulama yang mendukung keberadaan Bank ASI adalah Yusuf al-Qaradhawi. Lihat. Yusuf Qaradhawi, *Fatwa-fatwa Kontemporer...*, h. 783

<sup>111</sup> Imam al-Syafi’i, *Musnād al-Syāfi’i*, Jld. II, (Maktabah Syamilah), h. 134

Bank ASI<sup>112</sup> tidak tergolong dalam *radā'ah muḥarrimah* karena menurut golongan ini *radā'ah muḥarrimah* adalah penyusuan langsung dengan cara menetek.<sup>113</sup>

Salah satu organisasi Islam di Indonesia yang membolehkan didirikan Bank ASI adalah MUI. Kebolehan ini dituangkan dalam fatwa MUI Musyawarah Nasional Majelis Ulama Indonesia VIII di Jakarta, bertepatan dengan tanggal 27 Juli 2010 M/17 Sya'ban 1431 H. Mendirikan Bank ASI hukumnya boleh dengan syarat sebagai berikut:

- a. Dilakukan dengan musyawarah antara orang tua bayi dengan pemilik ASI sehingga ada kesepakatan dua belah pihak, termasuk pembiayaannya.
- b. Ibu yang mendonorkan ASI-nya harus dalam keadaan sehat dan tidak sedang hamil.
- c. Bank tersebut mampu menegakkan dan menjaga ketentuan syari'at Islam.<sup>114</sup>

Bila ditelusuri lebih jauh tentang ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam keputusan MUI terhadap kebolehan mendirikan Bank ASI akan ditemukan suatu upaya supaya kekerabatan antara ibu pendonor ASI dengan keluarga bayi yang akan disusui oleh Bank ASI. Upaya ini terletak pada poin pertama. Dengan adanya ketentuan ini dapat dipastikan bahwa hubungan keluarga yang terlibat dalam proses *radā'ah* akan mudah terjaga.

Adapun golongan yang menolak kehadiran Bank ASI berpendapat bahwa anak-anak yang disusui oleh Bank ASI akan tumbuh besar di tengah-tengah masyarakat, yang pada suatu ketika hendak menikah dengan putri-putri Bank ASI. Kekhawatiran ini akan semakin terkemuka di saat wanita yang ingin dinikahi ternyata anak susuan pada Bank ASI yang sama. Berdasarkan asumsi ini maka untuk mencapai kemaslahatan secara menyeluruh,

---

<sup>112</sup> Lihat penjelasan sistem pengadaan ASI dan penyaluran ASI oleh Bank ASI pada bab III

<sup>113</sup> Yusuf Qaradhdwi, *Fatwa-fatwa Kontemporer...*, h. 783

<sup>114</sup> *Fatwa MUI tentang Bank ASI*, <http://asiexklusif.wordpress.com> Juli 2019.

Bank ASI jangan didirikan. Seandainya memang harus didirikan maka diharapkan ada sistem pengawalan yang ketat dan teratur terhadap aktivitas Bank ASI supaya perkawinan sepersusuan dapat dihindari.

Untuk menguatkan pendapatnya, golongan ini mengemukakan dua hadis. *Pertama*, hadis yang diriwayatkan Imam Ahmad dan al-Nasāi:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: لَيْسَ بِالْمَصَّةِ، وَالْمَصَّتَانِ بَأْسٌ إِنَّمَا الرِّضَاعُ مَا فَتَقَ الْأَمْعَاءُ  
رواه أحمد و النسائي<sup>115</sup>

Artinya: Dari Aisyah,, ia berkata: Tidak mengapa sekali atau dua kali susuan. *radā'* hanya terjadi apabila dapat membuka/menyehatkan usus. (HR. Imam Ahmad dan Nasāi)

Hadis kedua yang dijadikan dalil oleh golongan ini adalah hadis tentang seseorang bertanya kepada Abu Musa (sahabat nabi) terkait tentang *radā'ah*. Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Ṭabranī:

عَنْ أَبِي عَطِيَّةٍ، أَنَّ أَبَا مُوسَى، أَتَاهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: إِنَّ امْرَأَتَهُ وَرَمَ ثَدْيَيْهَا فَجَعَلَ  
يَمُصُّهُ وَيَمْجُجُهُ فَدَخَلَ بَطْنُهُ، فَقَالَ: «لَا أَرَاهَا تَصْلُحُ لَهُ»، فَاتَى ابْنُ مَسْعُودٍ  
فَسَأَلَهُ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ: لَمْ تُحَرِّمْ عَلَيْكَ، إِنَّمَا يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا أَنْبَتَ اللَّحْمَ  
وَشَدَّ الْعَظْمَ، وَلَا رِضَاعَ بَعْدَ فِطَامٍ<sup>116</sup>

Artinya: Dari Abi 'Aṭiyyah, sungguh Abu Musa didatangi seseorang yang bercerita bahwa payu udara isterinya telah bengkok akibat kelebihan air susu, maka ia menghisap dan meludah, tetapi ada yang tertelan. Abu Musa menjawab bahwa “istrimu tidak layak lagi bagimu”. Kemudian orang tersebut bertanya kepada Ibnu Mas'ūd tentang kejadian ini. Ibnu Mas'ūd menjawab bahwa penyusuan itu tidak menyebabkan haram kecuali

<sup>115</sup> Imam Ahmad, *Musnad Ahmad*, Jld. XLIII, (Maktabah Syamilah), h. 207 dan Imam al-Nasāi, *al-Sunan al-Kubrā*, Jld. V, (Maktabah Syamilah), h. 199

<sup>116</sup> Imam Ṭabranī, *al-Mu'jam al-Kabīr*..., h. 91

susuan yang dapat menumbuhkan daging dan mengokohkan tulang. Tidak ada susuan setelah penyapihan.

Hadis ini sangat jelas menyatakan bahwa susuan yang menyebabkan hubungan *mahramiyyah* antara anak susuan dan ibu susuan adalah susuan yang dapat menumbuhkan daging dan mengokohkan tulang. Susuan yang dapat menumbuhkan daging dan mengokohkan tulang juga bisa terjadi lewat susuan Bank ASI.

Dalam dunia medis, ASI selain berfungsi untuk tumbuh kembang anak, juga berfungsi membawa *gen* karena ternyata dalam ASI terdapat *gen* ibu susuan. Seorang pakar kesehatan yang bernama Dian N. Basuki menjelaskan tentang DNA pada protein dalam ASI banyak terdapat sifat-sifat manusia yang dibawa, termasuk zat antibodi. Jadi anak yang mendapatkan ASI donor di satu sisi ia juga akan mendapatkan sebagian dari sifat ibu yang mendonornya.<sup>117</sup>

Pendapat golongan yang kedua ini lebih mengedepankan kaidah “jika dalam mengerjakan sesuatu terdapat hal yang baik dan hal yang buruk maka pekerjaan tersebut tidak boleh dikerjakan”.<sup>118</sup> Pada kasus Bank ASI terdapat *maṣlahah*/hal yang baik dan juga terdapat *mafsadah*/hal yang buruk. *Maṣlahah* yang terdapat pada Bank ASI adalah membantu ibu-ibu yang kekurangan ASI dan menolong bayi-bayi prematur atau bayi kekurangan isap ASI.

<sup>117</sup> Utami Roesli, *Mengenal ASI Eksklusif* (Jakarta: Trubus Agriwidya, 2000), h. 38-39

<sup>118</sup> Dalam kaidah *fihiyyah* disebutkan sebagai berikut:

إذا تعارض أمران رجع أحسنهما، وليس في الشريعة أمر بفعل إلا ووجوده للمأمور خير من عدمه، ولا نهى عن فعل إلا وعدمه خير من وجوده

Artinya: Apabila pada suatu kasus terdapat dua sisi yang berlawanan, maka harus ditetapkan sisi yang lebih baik, sesuatu yang disyariatkan untuk mengerjakannya maka mengerjakannya merupakan yang terbaik. Begitu juga sesuatu yang diperintahkan untuk meninggalkannya, maka tidak mengerjakan merupakan sesuatu yang terbaik.

Lihat. Abdullah al-Kharakhī, *Manhaj ‘Ulama al-Ḥadith Wa al-Sunnah Fi Uṣūl al-Fiqh*, Jld. I, (Maktabah Syamilah), h. 187

Adapaun *mafsadah* adalah dapat menimbulkan pencampuran *maḥramiyyah* susuan secara meluas.

Kekhawatiran terhadap Bank ASI dapat mempengaruhi terjalin hubungan *maḥramiyyah* susuan secara meluas merupakan asumsi yang kurang tepat karena ketika merujuk kepada apa yang dibahas dalam kitab-kitab *fiqh* (baik kitab *fiqh* klasik maupun modern) ternyata *raḍā'ah muḥarrimah* baru terbentuk apabila dapat dibuktikan di pengadilan atau pengakuan sebagaimana telah dijelaskan pada bab II.

Di sisi lain, terjalin hubungan *maḥramiyyah* susuan antara ibu susuan dan anak susuan bukanlah sesuatu yang dilarang dalam Islam.<sup>119</sup> Bank ASI dalam proses pengadaan ASI dari pendonor ASI (baik pendonor dengan akad hibah maupun dengan akad jual beli) telah melakukan pendataan terhadap pihak-pihak terkait. Pihak Bank ASI juga meminta pihak yang terlibat (pendonor dan penerima) untuk menjaga hubungan *maḥramiyyah* susuan sesuai dengan ajaran Islam.<sup>120</sup>

Praktek ibu susuan (sekarang dikenal dengan Donor ASI) sudah dipraktekan dan menjadi kebiasaan masyarakat Arab mengirim anak-anak mereka yang baru lahir ke daerah pedesaan untuk disusui sampai disapih dan menghabiskan masa kanak-kanaknya.<sup>121</sup> Seandainya donor ASI dilarang dalam Islam, maka Nabi pasti melarangnya.

Semua kitab fikih dari berbagai *madhhaab* membahas tentang *raḍā'ah* dalam pasal tersendiri di bawah pembahasan bab nikah. Namun, tidak ada satupun dari kitab yang telah dikaji melarang praktek *raḍā'ah*. Mengenai kekhawatiran larangan

---

<sup>119</sup> Praktek ibu susuan tidak terlepas dari sejarah kehidupan Rasulullah Saw sewaktu kecil. Siti Aminah (ibu Rasulullah) yang mempercayakan putranya untuk diasuh seorang wanita dari suku Bani Sa'ad bin Bakr, yaitu Halimah binti Abi Su'aib al-Sa'diyah yang pada waktu itu juga dikaruniai seorang bayi laki-laki. Lihat. Martin Lings, *Muhammad: Kisah Hidup Nabi Berdasarkan Sumber Klasik*, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003), h. 44

<sup>120</sup> Pada bab III telah dijelaskan secara terperinci bagaimana mekanisme pihak Bank ASI dalam proses pengadaan dan penyaluran ASI.

<sup>121</sup> Martin Lings, *Muhammad: Kisah Hidup...*, h. 42-43

menikahi wanita yang diduga terjalin hubungan *maḥramiyyah* susuan tertolak oleh pendapat ulama yang menyatakan bahwa “apabila sudah dipastikan bercampur satu saudari (baik saudari nasab maupun saudari susuan) dengan sekelompok wanita dalam jumlah yang banyak<sup>122</sup> seperti seribu perempuan yang sah dinikahi maka sah untuk dinikahi semuanya kecuali satu wanita.”<sup>123</sup>

Asumsi kekhawatiran bercampur *maḥramiyyah* susuan secara meluas dapat dipatahkan juga dengan mengkaji definisi *raḍā'ah* secara lebih detil. Salah satu definisi<sup>124</sup> *raḍā'ah* yang telah diformulasikan oleh para ulama adalah sebagai berikut:

وصول لبن آدمية بلغت سن حيض ولو قطرة او مختلط بغيره وان قل جوف  
رضيع لم يبلغ حولتين يقينا خمس مرات يقينا عرف<sup>125</sup>

<sup>122</sup> Abu Bakar Syaṭā ketika mengometari “jumlah yang banyak” menjelaskan sebagai berikut:

عبارة الجيرمي: قوله كعشرين - أي ومائة ومائتين، وغير المحصور كالف وتسعمائة وثمانمائة وسبعمائة وستمائة، وما بين الستمائة والمائتين يستفتى فيه القلب: أي الفكر، فإن حكم بأنه يعسر عده كان غير محصور، وإلا كان محصوراً. اهـ. شيخنا. وفي الزیادی: أن غير المحصور خمسمائة فما فوق، وأن المحصور مائتان فما دون، وأما الثلثمائة والأربعمائة فيستفتى فيه القلب. قال: والقلب إلى التحريم أميل

Artinya: Menurut Imam al-Bujairimī *ka'isyirina* dapat diperluas menjadi seratus dan dua ratus. Sedangkan katagori jumlah yang tidak terhitung /sukar dihitung adalah seribu, sembilan ratus, delapan ratus, tujuh ratus dan enam ratus. Jumlah angka diantara dua ratus sampai enam ratus harus mengikuti kata hati, apabila hati cenderung kepada mudah untuk dihitung maka termasuk dalam katagori mampu dihitung dan apabila hati lebih cenderung kepada sukar maka termasuk dalam jumlah yang sukar dihitung. Menurut Imam al-Ziyādī, jumlah yang sukar dihitung adalah lima ratus keatas, sedangkan jumlah dua ratus kebawah termasuk dalam katagori mudah dihitung. Jumlah tiga ratus samapi empat ratus adalah jumlah berdasarkan perintah hati.

Lihat. Abu Bakar Syaṭā, *i'ānah al-Ṭalibīn...*, h. 294

<sup>123</sup> Zainuddin al-Malibārī, *Fath al-Mu'in*, Jld. III, (Semarang: Hikmah keluarga, tt), h. 293.

<sup>124</sup> Definisi *raḍā'ah* secara keseluruhan dari berbagai definisi yang ada telah disebutkan pada bab II yang membahas secara detil permasalahan *raḍā'ah*.

<sup>125</sup> Zainuddin al-Balibari, *Fath al-Mu'in...*, h. 282

Artinya: Sampai/masuk air susu perempuan yang sudah berumur haid ke dalam kerongkongan anak (belum mencapai usia dua tahun secara pasti) sebanyak lima kali (secara pasti) berdasarkan 'uruf, walau air susu tersebut hanya setetes atau sudah bercampur dengan cairan atau benda lain.

Mencermati definisi di atas, ada empat unsur utama untuk bisa disebut *raḍā'ah muḥarrimah* (penyusuan yang menyebabkan *maḥramiyyah* susuan). Yaitu, *pertama*, air susu perempuan (*laban adamiiyyah*). *Kedua*, air susu tersebut masuk ke dalam kerongkongan bayi. *Ketiga*, bayi belum berusia dua tahun.<sup>126</sup> *Keempat*, jumlah penyusuan<sup>127</sup>. Semua unsur ini harus diketahui secara pasti.<sup>128</sup>

Dalam kasus pembuktian *raḍā'ah*, para saksi harus mengetahui secara pasti unsur-unsur terbentuk *raḍā'ah muḥarrimah*. Artinya, saksi tidak boleh berpegang pada isu-isu yang tidak jelas. Melihat ketentuan-ketentuan ini sangat sulit ditemukan kasus *raḍā'ah muḥarrimah* yang dapat dibuktikan.<sup>129</sup> Tanpa ada pembuktian, *raḍā'ah* dianggap tidak ada.

#### 4.4. Pengaruh BANK ASI Terhadap *Maḥramiyyah* Susuan

Para ulama fikih berbeda pandangan terhadap hukum air susu perempuan yang masuk ke perut si bayi. Ada dua cara air susu perempuan masuk ke perut bayi: *Pertama*, menetek langsung pada

<sup>126</sup> Para ulama berbeda pendapat tentang batas usia anak susuan. Ulama *Syāfi'iyyah* menentukan usia anak susuan di bawah dua tahun. Abu Hanifah menetapkan usia anak susuan dua tahun enam bulan. Imam Malik, pada kasus *raḍā'ah* memiliki tiga pendapat. *Pertama*, dua tahun sama dengan pendapat ulama *syāfi'iyyah*. *Kedua*, dua tahun sebulan. *Ketiga*, dua tahun dua bulan. Imam Zāfar menetapkan batas usia anak susuan tiga tahun dan menurut Siti Aisyah tidak ada batas usia terhadap anak susuan. Pendapat ini (Siti Aisyah) diikuti oleh 'āṭa-, Abu Lais dan Daud Ḍahiri. Lihat, Imam Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muḥdhdhab...*, h. 78-79

<sup>127</sup> Terjadi perbedaan pendapat dalam penetapan jumlah susuan. Dalam *madhhab* Syāfi'i ditetapkan 5 kali. *Madhhab* Abu Hanifah dan Imam Malik cukup satu kali. lihat. Abu Bakar Syatha, *I'ānah al-Ṭālibin...*, h. 287

<sup>128</sup> Tentang unsur-unsur *raḍā'ah* telah dijelaskan secara rinci di bab II

<sup>129</sup> *Raḍā'ah muḥarrimah* juga berlaku apabila terjadi pengakuan sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya pada bab II



puting susu perempuan dan *kedua* bukan secara langsung, tetapi lewat perantara botol susu atau wadah. Dalam kitab fikih, pemberian ASI tidak langsung dikenal dengan istilah *al-wajūr/ijār* dan *al-sa'ūt/is'āt*.

*Al-Wajūr/ijār* adalah menuangkan air susu ke dalam mulut si bayi agar masuk ke dalam perut sehingga air susu tersebut menjadi *taghaddī*/makan pokok.<sup>130</sup> Adapun *al-sa'ūt/is'āt* adalah menuangkan air susu ke hidung supaya masuk ke otak.<sup>131</sup>

Mengenai *al-wajūr* dan *al-sa'ūt*, para ulama berbeda pendapat. Menurut Imam Malik, proses tersebut dapat menyebabkan hubungan *maḥramiyyah* susuan. Sementara menurut Imam 'Aṭā' dan Daud Zāhirī, masuk air susu lewat proses ini tidak menyebabkan hubungan *maḥramiyyah* susuan.<sup>132</sup> Yusuf Qaradhawi yang merupakan salah seorang ulama modern berpendapat bahwa penyusuan tidak langsung (baik dengan cara *al-wajūr* maupun *al-sa'ūt*) tidak menyebabkan *maḥramiyyah* karena tidak menimbulkan rasa kasih sayang atau rasa keibuan.<sup>133</sup> Dalam *madhhab* Syāfi'ī, proses pemberian ASI lewat pola *al-wajūr* dan *al-sa'ūt* dapat menyebabkan terjalin hubungan *maḥramiyyah muḥarrimah*.<sup>134</sup>

Menurut para ulama yang menyatakan bahwa pola penyusuan lewat *al-wajūr* dan *al-sa'ūt* dapat menyebabkan *maḥramiyyah*, karena alat yang terdapat pada penyusuan secara langsung, juga terdapat pada penyusuan tidak langsung. Adapun yang menjadi 'illah pada *radā'ah* langsung adalah ASI dapat menumbuhkan daging dan membesarkan serta menguatkan tulang. ASI yang diminum langsung dengan cara menetek sama fungsinya dengan ASI yang diminum dengan memakai wadah yaitu dapat

<sup>130</sup> Jalaluddin al-Mahallī, *Syarḥ 'Ala Minhāj...*, h. 63

<sup>131</sup> Jalaluddin al-Mahallī, *Syarḥ 'Ala Minhāj...*, h. 63. Narasi yang digunakan Jalaluddin al-Mahalli dalam mendefenikan *is'āt/al-sa'ūt* adalah sebagai berikut:

(وكذا إسعاط) وهو صب اللبن في الأنف ليصل إلى الدماغ

<sup>132</sup> Ibn Rusyd, *Bidāyḥ al-Mujtahid...*, h. 27

<sup>133</sup> Yusuf Qaradhawi, *Fatwa-fatwa Kontemporer*, Jld. II, Cet.I, (Jakarta: Gema Insani, 1995), h. 787

<sup>134</sup> Khatib Syarbaini, *Mughnī al-Muḥtāj...*, h. 530



menumbuhkan daging dan membesarkan serta menguatkan tulang.<sup>135</sup>

Ulama yang berpendapat bahwa pola penyusuan lewat *al-wajūr* dan *al-sa'ūt* dapat menyebabkan *maḥramiyyah* lebih bertumpu pada ilat. Artinya ilat yang terdapat pada penyusuan langsung didapatkan juga pada penyusuan tidak langsung. Pendapat ini sejalan dengan kaidah:

الحكم يدور مع علته وجودا وعدما<sup>136</sup>

Artinya: “Hukum dibangun berdasarkan ilat, apabila ada ilat maka hukum ada dan apabila ilat tidak ada, maka hukum juga tidak ada.”

Praktek pengadaan ASI dan penyaluran ASI yang dilakukan oleh pihak Bank ASI termasuk dalam katagori penyusuan tidak langsung. Artinya pihak Bank ASI bukan menyewa perempuan-perempuan yang sedang melimpah air susu untuk menyusui bayi-bayi yang membutuhkan ASI. Pihak Bank ASI hanya bersifat mengumpulkan ASI perahan, kemudian ASI tersebut disalurkan kepada pihak yang membutuhkannya. Para ulama berbeda pendapat terhadap penyusuan tidak langsung. Sebagian menyatakan bahwa penyusuan tidak langsung dapat menimbulkan *maḥramiyyah* susuan. Sebagian yang lain berpendapat bahwa penyusuan tidak langsung tidak dapat menimbulkan *maḥramiyyah* susuan.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa kehadiran Bank ASI terkait penyusuan tidak langsung berdasarkan pendapat yang menyatakan bahwa penyusuan tidak langsung dapat menimbulkan *maḥramiyyah* susuan, akan berdampak pada tatanan hukum *maḥramiyyah* susuan apabila memenuhi unsur-unsur atau syarat-syarat sebagai berikut:

---

<sup>135</sup> Penyusuan tidak langsung, baik dengan cara dituangkan dalam mulut bayi maupun dituangkan dalam hidung bayi dapat menyebabkan *maḥramiyyah* susuan karena dapat menumbuhkan daging dan membesarkan dan menguatkan tulang sebagaimana dijelaskan oleh Imam Nawawī dalam *al-Majmū’*. Lihat. Imam al-Nawawī, *al-Majmū’ Syarh al-Muhadhdhab...*, h. 88

<sup>136</sup> Abu Muhammad, *Majmū’ah al-Fawāid al-Bahiyyah ‘Alā manzūmah al-Qawāid*, Jld. I, (Maktabah Syamilah), h. 112

1. ASI berasal dari perempuan yang minimal berumur 9 tahun
2. Bayi yang disusui belum berumur 2 tahun<sup>137</sup>
3. Jumlah susuan minimal 5 kali
4. Syarat pertama, kedua dan ketiga diketahui secara pasti
5. Dapat dibuktikan di pengadilan atau adanya pengakuan.




---

<sup>137</sup> Bekaitan dengan hadis nabi tentang kisah Salim maula Abi Huzaifah dengan istrinya, dimana istri Salim mengadu pada rasul tentang ketidaksukaannya terhadap salim, lalu Rasul meng-isyarah-kan kepada istri Salim supaya dia menyusui salim agar terjalin hubungan *maḥramiyyah* susuan. Mengenai hadis ini, Abu Bakar Syatha, Ibrahim al-Bajuri mengomentari bahwa hadis tersebut telah di-mansukh-kan atau hadis ini hanya belaku untuk salim dan tidak belaku untuk orang lain. Lihat. Abu Bakar Syatha, *I'annah al-Thalibin...*, h. 286., Ibrahim al-Bajuri, *Hasyiah al-Bajuri*, h. 183

## **BAB V**

### **PENUTUP**

Berdasarkan uraian dan penjelasan dari berbagai data dan analisis yang telah dikemukakan sebelumnya, maka pada bab ini akan dirangkumkan beberapa kesimpulan dan saran yang dianggap penting.

#### **5.1. Kesimpulan.**

1. Air susu ibu menyerupai air mani pada *nasab*. Dalam sperma terdapat gen pemilik sperma dan dalam ASI terdapat gen pemilik ASI.
2. Kriteria penyusuan yang menyebabkan *maḥramiyyah* susuan ada tiga. *Pertama*, lima kali susuan secara terpisah dan pasti. *Kedua*, anak susuan berusia di bawah dua tahun. *Ketiga*, disusui dengan *wujūr*, atau *su'ūf*, atau *irtidā'*
3. Hukum jual beli ASI adalah sah dan Bank ASI boleh didirikan
4. Keberadaan Bank ASI dapat mempengaruhi terbentuk *maḥramiyyah* susuan apabila dapat dibuktikan

#### **5.2. Saran.**

1. Perlu dilakukan kajian lebih lanjut mengenai kandungan-kandungan yang terdapat dalam ASI, kaitannya dengan *radā'ah* sebagai penyebab *maḥramiyyah* susuan.
2. Pemerintah harus lebih serius memperhatikan masalah ini dengan mendirikan Bank ASI yang sesuai dengan standar syariat Islam karena sebagian besar penduduknya adalah orang Islam.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Amād ad-Dīn Abī al-Fidā’ Ismā‘īl Bin Kasīr al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Kairo: Muassasah Qurtubah, t.t
- Abd al-Raḥmān al-Jazirī, *Al-Fiqh ‘Alā Madhāhib al-Arba‘ah*, Bairut: Dār Ibn Hazm, 2001
- Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid V, (Jakarta: Ichtiar Barn van Hoeve) editor, 1996.
- Abdurrahman Fadlu, dkk, *Al-Qur’an dan Terjemah*, Ponegoro : CV Penerbit Ponegoro, 2010.
- Abī ‘Abd Allah Muhammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurtubī, *Al-Jāmi‘ Li Aḥkām al-Qur’ān Wa al-Mubayyan limā Jaḍammanahu Min al-Sunnah Wa al-Furqān* Beirut: Muassasah al-Risalāh, 1427 H/2006 M
- Abi Bakr Ibn Muhammad al-Husaini, Imam Taqiyuddin, *Kifayah al-Akhyār* Jilid I, Surabaya: Darul Ilmi. t.t
- Abu al-Faraj Jamal al-Din al-Jawzi, *Zad al-Masir fi Ilm al-Tafsīr*, Jilid I, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994
- Abu al-Qāsim Maḥmūd Bin ‘Umar al-Zamakhsharī, *Al-Kasysyāf ‘an Haqāiq Gawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh al-Ta’wīl*, Jilid I, (Riyad: Maktabah al-‘Abikāl, 1418H/1998 M)
- Abu Bakar al-Jaşas, *Aḥkām al-Quran*, Jilid I. Beirut: Dar al-Fikr, 1993.
- Abu Bakar Muhammad Bin ‘Abdullah Ibnu al-‘Arabī al-Mālikī, *Aḥkām Alquran*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006
- Abu Bakar Syaṭā, *I‘ānah al-Ṭālibīn*, Jilid III, Semarang: Hikmah Keluarga,tt
- Abu Zakariyya Yahya al-Nawawi, *Raudhah al-Ṭālibīn*, Jilid VI, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt

Adib Bisri dan Munawwir AF, *Kamus al-Bisri; Indonesia-Arab, Arab-Indonesia* Surabaya: Pustaka Progressif, 1999.

Ahmad al-Syarbāsī, *Yasalūnaka Fī al-Dīn Wa al-Hayāti*, Bairut: Dār al-Jīl, tt

Ahmad Bin Muhammad Bin Hambal Bin Hilal Bin Asad, *Musnad Ahmad*, Maktabah Syamilah

Aḥmad Mustafa al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Jilid II, Mesir: Mustafa al-Bab al-Halabi, 1394H/1974 M

Ahmad Warson al-Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia* Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1999

Ahmad Yusuf Al-Hajj, *Mukjizat Al-Qur'an yang Tak Terbantahkan*, Solo: Aqwam, 2016.

Ahsin W al-Afidz, *Fikih Kesehatan*, Jakarta: Amzah, 2010

Ahwan Fanani, “*Bank ASI dalam Tinjauan Hukum Islam*”, dalam Ishraqi: Jurnal Pemikiran Keislaman, Vol. 10, No. 1, Juni 2012, Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2012.

Ahwan Fanani, *Bank Air Susu Ibu dalam tinjauan Hukum Islam*, Jurnal IAIN Walisongo Semarang, pdf.

Al- Imam Abdul Husain Bin Muslim Bin al-Hajaj al-Khusairi al-Naisaburri, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Qairo: Dar al-Ḥadīth, 2010

Al-Anṣārī, Syeikh Abi Zakaria, *Fath al-Wahab*, Jilid 1, Maktabah Syamilah

Al-Imam Abu Daud Sulaiman bin Syadad, *Sunan Abu Dawud*, Maktabah Syamilah.

AL-Khāzin, *Tafsīr al-Khāzin*, Maktabah Syamilah.

Al-Ṣan'anī, Muhammad Bin Ismail al-Amir al-Yamani, *Subul al-Salam*, Bairut: Dar Fikr, tt

American Academy of Pediatrics. *Section on breastfeeding. Policy statement. breastfeeding and the use of human milk.* Pediatrics 2005

Anne Hagen Grøvslien and Morten Grønn. “*Donor Milk Banking and Breastfeeding in Norway.*” *Journal of Human Lactation.* J. Hum Lact. 25 (2), 2009.

Bintang Alfian, *Eksistensi Bank ASI (Air Susu Ibu) dan Implikasinya dalam Hukum Rada’ah (Studi Komparatif Ijtihad Yusuf al-Qardawi dan Wahbah al-Zuhaili)*, Skripsi, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Syekh Nurjati Cirebon (2013).

Butte NF, Alarcon MGL, Garza C. *Nutrient adequacy of exclusive breastfeeding for the term infant during the first six months of life.* Geneva; World Health Organization: document WHO 2002

Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Keempat* Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008

Fakhr al-Rāzī, *Maḥāṭib al-Ghāib*, Kairo: Dār al-Syurūq, 1997

Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982

Ibnu Hajar al-Asqalani, *Bulugh al-Maram*, Jakarta : Dar Iḥyā’ al-Kutub al-Arabiyyah, 2010

Ibn Qudamah, *Al-Mughnī ‘Ala Mukhtaṣar al-Khiraqī*, Maktabah Syamilah.

Ibn Rusyd : *Bidāyah al-Mujtahid*, Maktabah Syamilah.

Ibnu Hajar al-Haitamī, *Tuḥfah al-Muḥtāj*, Bairut: Dar al-Fikr, 2010

Ibnu Hajar Al- Asqalani, *Fath al-Barri’*, Bairut: Dar al-Fikr, 2007

Imam Nawawi, *Minhāj al-Ṭālibin*, Jilid IV, Indonesia: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, tt

Imam Taqiyuddin, *Kifayah al-Akhyar*, Suarabaya: Bina Iman, 2007

Iskandar, *Metodologi Penelitian kualitatif*, Cet. I, Jakarta: Gaung Persada Press, 2009

Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin al-Şayuti, *Tafsir Jalalain*, Semarang: Toha putra, tt.

Kementerian Agama RI, *Tafsir Tematik Alquran: Kesehatan dalam Perspektif Alquran (Edisi Yang Disempurnakan)* Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Alquran, 2012.

Leon-Cava N, Lutter C, Ross J, Martin L. *Quantifying the benefits of breastfeeding: a summary of the evidence. The Linkages Project*. Washington DC: Pan American Health Organisation; 2002. Didapat dari: [www.aed.org/ToolsandPublications/upload/quantifyingbenefits.pdf](http://www.aed.org/ToolsandPublications/upload/quantifyingbenefits.pdf)

Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Cet. VI, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995

Luis Ma'lūf, *Al-Munjid Fī al-Lughah Wa al-A'lam*, Bairut: Dār al-Masyriq, 1986

Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Maktabah Wahbah, tt.

Martin Lings, *Kisah Hidup Nabi Berdasarkan Sumber Klasik*, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003.

Muhammad Ali al-Şābūnī, *Tafsīr al-ayāt al-Ahkām Min al-Qur'ān*, Dār al-Şābūnī, 2007.

Muhammad Arifin Siregar, *Pemberian ASI Eksklusif dan Faktor-Faktor yang Mempengaruhinya*, Bagian Gizi Kesehatan Masyarakat Fakultas Kesehatan Masyarakat Universitas Sumatera Utara, 2004.

Muhammad bin Ismail bin Ibrahim al Mughirah al Bukhari, *Şaḥīḥ Bukhari*, Qairo: Dār al-hadist, 2004.

- Muhammad Bin Ahmad al-Qurthubi, *Al-Jami' Li Ahkām al-Qur'an*, Maktabah Syamilah
- Muhammad Bin Qāsim al-Ghazī, *Fath al-Qarīb al-Mujīb*, Indonesia: Dār al-Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, tt
- Nazir, Moh, *Metode Penelitian*, Cet. V, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2003
- Noraida Ramli, Nor Roshidah Ibrahim, "*Human Milk Banks: The Benefits and Issues in an Islamic Setting*. pdf.
- Sa'id Ibn Hazm, *Al-Muhallā Bi al-Āsār*. Bairut: Dār al-Fikr, tt
- Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian*, Cet. X, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010
- Siti Ardianti, *Konsep Radā'ah Dalam Alquran*, Tesis: Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan 2015
- Soejono dan Abdurrahman, *Metode Penelitian; Suatu Pemikiran dan Penerapan*, Cet. II, Jakarta: Rineka Cipta dan Bina Adiaksara, 2005
- Soetjiningsih, *Tumbuh Kembang Anak*, Jakarta: Anggota IKAPI, 1995.
- Sri Rahayu, *Menyusui Selama 2 Tahun Dalam Tafsir al-Azhar (Studi Terhadap Surat al-Baqarah: 233 dan Korelasinya Dengan Sains)*, "Skripsi Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir Hadis, IAIN SU Medan, 2013
- Syihāb al-Dīn al-Sayyid Mahmūd al-Alūsī al-Baghdādī, *Rūh al-Ma'ānī Fī Tafsīr Al-qur'an al-'Aẓīm Wa al-Sab'a al-Mathānī*, Bairut: al-Ḥayā' al-'Arabī, tt
- Tim Kementrian Agama RI., *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid 1, Jakarta: Lembaga Percetakan Al-Qur'an Departemen Agama RI, 2009



Utami Roesli, *Mengenal ASI Eksklusif*, Jakarta: Trubus Agriwidya, 2000.

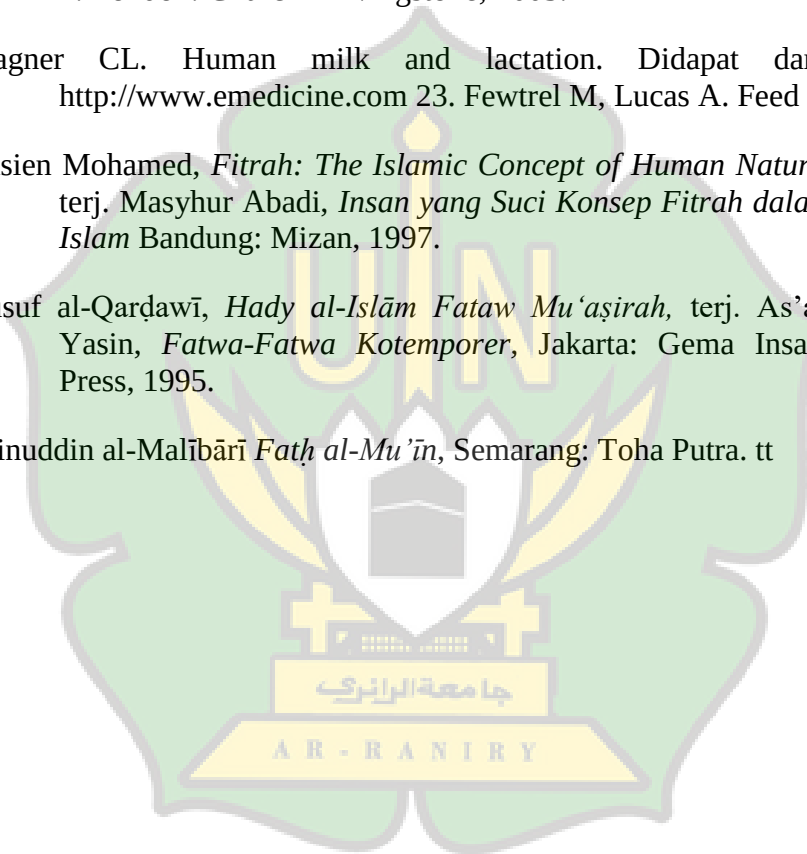
Wagner CL. Human milk and lactation. Didapat dari: <http://www.emedicine.com> lihat juga: Fewtrell M, Lucas A. Feeding the full-term infant. Dalam: Rennie JM, penyunting. Robertson's textbook of neonatology. Edisi ke-4. London: Churchill livingstone; 2005.

Wagner CL. Human milk and lactation. Didapat dari: <http://www.emedicine.com> 23. Fewtrell M, Lucas A. Feed

Yasien Mohamed, *Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature*, terj. Masyhur Abadi, *Insan yang Suci Konsep Fitrah dalam Islam* Bandung: Mizan, 1997.

Yusuf al-Qarḍawī, *Hady al-Islām Fataw Mu'aṣirah*, terj. As'ad Yasin, *Fatwa-Fatwa Kotemporer*, Jakarta: Gema Insani Press, 1995.

Zainuddin al-Malībārī *Fatḥ al-Mu'in*, Semarang: Toha Putra. tt



**KEPUTUSAN DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH**

**Nomor: 214/Un.08/ Ps /07/2019**

**Tentang:**

**PENUNJUKAN PROMOTOR DISERTASI 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 Promotor Disertasi bagi mahasiswa;
  2. bahwa mereka yang namanya tercantum dalam Keputusan ini, dipandang cakap dan memenuhi syarat untuk diangkat sebagai Promotor Disertasi.
- 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;
- Memperhatikan :**
1. Hasil Seminar Proposal Disertasi semester Ganjil Tahun Akademik 2018/2019, pada Hari Senin Tanggal 29 April 2019
  2. Keputusan Rapat Pimpinan Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh pada hari Jumat Tanggal 12 Juli 2019
- MEMUTUSKAN:**
- Menetapkan Kesatu :**
- Menunjuk:**
1. Prof. Dr. Iskandar Usman, MA
  2. Dr. Nurdin Bakri, MA
- Sebagai Promotor Disertasi yang diajukan oleh:
- N a m a :** Maimun  
**Nomor Induk :** 29173628  
**Prodi :** Fiqh Modern  
**J u d u l :** Air Susu Ibu sebagai Penyebab Mahramiyyah Susuan dalam Tinjauan Fiqh (Analisis Pengaruh Bank Asi terhadap Mahramiyyah Susuan)
- Kedua :** Promotor Disertasi bertugas untuk mengarahkan, memberikan kritik konstruktif dan bimbingan Disertasi sehingga dianggap memenuhi standar untuk memperoleh gelar Doktor.
- Ketiga :** Kepada Promotor Disertasi 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 2024 dengan ketentuan bahwa segala sesuatu akan diperbaiki kembali sebagaimana mestinya, apabila kemudian ternyata terdapat kekeliruan dalam penetapan ini.

Ditetapkan di Banda Aceh

Pada tanggal 23 Juli 2019

Direktur,

Mukhsin Nyan Umar