

KAFARAT MENGAULI ISTRI YANG SEDANG HAID
(Analisis Perbandingan Dalil Menurut Ibn
Hazm dan Ibn Al-Qayyim)

SKRIPSI



Diajukan Oleh:

FONNA AULIA SASMITA

NIM. 190103036

Mahasiswi Fakultas Syari'ah dan Hukum
Prodi Perbandingan Mazhab dan Hukum

FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
BANDA ACEH
2023 M/1444 H

**KAFARAT MENGAULI ISTRI YANG SEDANG HAID
(Analisis Perbandingan Dalil Menurut Ibn
Hazm dan Ibn Al-Qayyim)**

SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry
Darussalam Banda Aceh Sebagai Salah Satu Beban Studi
Program Sarjana (S-1) dalam Ilmu Perbandingan Mazhab dan Hukum

Oleh

FONNA AULIA SASMITA

**Mahasiswi Fakultas Syari'ah dan Hukum
Program Studi Perbandingan Mazhab dan Hukum
NIM 190103036**

جامعة الرانيري

AR - RANIRY

Disetujui Untuk Diuji/Dimunaqasyahkan Oleh:

Pembimbing I,



DR. Badrul Munir, Lc., MA
NIDN: 2125127701

Pembimbing II,



Nahara Eriyanti, SHL., MH
NIDN: 2020029101

**KAFARAT MENGAULI ISTRI YANG SEDANG HAID
(Analisis Perbandingan Dalil Menurut Ibn
Hazm dan Ibn Al-Qayyim)**

SKRIPSI

Telah Diuji oleh Panitia Ujian Munaqasyah Skripsi
Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry
dan Dinyatakan Lulus Serta Diterima
Sebagai Salah Satu Beban Studi
Program Sarjana (S-1)
Dalam Ilmu Perbandingan Mazhab dan Hukum

Pada Hari/Tanggal: Selasa, 20 Juni 2023 M
12 Dzulqa'dah 1444 H

Di Darussalam-Banda Aceh
Panitia Ujian *Munaqasyah* Skripsi:

KETUA

DR. Badrul Munir, Lc., MA
NIDN: 2125127701

SEKRETARIS

Muslem, S.Ag., M.H
NIDN: 2011057701

PENGUJI I

Yuhasnibar, M.Ag
NIP: 197908052010032002

PENGUJI II

Boihaqi bin Adnan, Lc., MA
NIP: 199005082019031016

Mengetahui,
Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum
UIN Ar-Raniry Banda Aceh

D. Kamaruzzaman, M.S.H
NIP: 197809172009121006



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY Banda Aceh
FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM
Jl. Sheikh Abdur Rauf Kopelma Darussalam Banda Aceh
Telp. 0651-7557442 Email: fsh@ar-raniry.ac.id

LEMBARAN PERNYATAAN KEASLIAN KARYA ILMIAH

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Fonna Aulia Sasmita
NIM : 190103036
Fakultas : Syari'ah dan Hukum
Prodi : Perbandingan Mazhab dan Hukum

Dengan ini menyatakan bahwa dalam penulisan skripsi ini, saya:

1. **Tidak menggunakan ide orang lain tanpa mampu mengembangkan dan mempertanggung jawabkannya.**
2. **Tidak melakukan plagiasi terhadap naskah karya orang lain.**
3. **Tidak menggunakan karya orang lain tanpa menyebutkan sumber asli atau tanpa izin milik karya.**
4. **Mengerjakan sendiri karya ini dan mampu bertanggung jawab atas karya ini.**

Bila dikemudian hari ada tuntutan dari pihak lain atas karya saya, dan telah melalui pembuktian yang dapat dipertanggung jawabkan dan ternyata memang ditemukan bukti bahwa saya telah melanggar pernyataan ini, maka saya siap untuk dicabut gelar akademik saya atau diberikan sanksi lain berdasarkan aturan yang berlaku di Fakultas Syari'ah Dan Hukum UIN Ar-Raniry.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya.

Banda Aceh, 14 April 2023

Yang menerangkan



Fonna Aulia Sasmita
Fonna Aulia Sasmita

ABSTRAK

Nama/Nim : Fonna Aulia Sasmita/190103036
Fakultas/Prodi : Syari'ah dan Hukum/ Perbandingan Mazhab dan Hukum
Judul Skripsi : Kafarat Menggauli Istri Yang Sedang Haid (Analisis Perbandingan Dalil Menurut Ibn Hazm Dan Ibn Al-Qayyim)
Tanggal Munaqasyah : 20 Juni 2023
Tebal Skripsi : 78 Halaman
Pembimbing I : DR. Badrul Munir, MA
Pembimbing II : Nahara Eriyanti, SHI., MH
Kata Kunci : *Kafarat, Menggauli Istri, Haid.*

Para ulama telah berijmak tentang larangan menggauli istri sedang haid. Hanya saja ulama berbeda dalam menetapkan apakah suami istri yang melakukannya di waktu haid diwajibkan kafarat atau tidak. Pembahasan ini difokuskan pandangan Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim. Permasalahan yang diajukan adalah bagaimanakah pandangan Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim tentang hukum kafarat menggauli istri sedang haid dan bagaimana dalil dan metode *istinbath* yang digunakan keduanya. Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif, dengan dua pendekatan, yaitu *conceptual approach* dan *comparative approach*. Jenis penelitian ini adalah penelitian hukum normatif atau *doctrinal*, adapun sifat analisis penelitian yaitu *descriptive-comparative*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa menurut Ibn Hazm, suami yang menggauli istri saat haid dipandang telah berbuat maksiat, karenanya keduanya dipandang berdosa dan secara hukum wajib bertaubat kepada Allah Swt tanpa diwajibkan membayar kafarat. Ibn Al-Qayyim juga memahami adanya larangan suami menggauli istri sedang haid, pelakunya berdosa dan wajib bertaubat. Namun demikian Ibn Al-Qayyim memandang suami istri wajib menunaikan kafarat setengah atau satu dinar pada fakir miskin. Dalil yang digunakan Ibn Hazm adalah QS. Al-Baqarah ayat 222 mengenai larangan menggauli istri sedang haid. Bagi Ibn Hazm, ketentuan QS. Al-Baqarah ayat 222 merupakan dalil yang *sharih* mengenai larangan berhubungan seksual di saat haid dan tidak ada penjelasan kewajiban kafarat. Adapun dalil yang digunakan Ibn Al-Qayyim ialah riwayat hadis Imam Muslim dari Ibn Abbas, bahwa suami dan istri wajib menunaikan kafarat dengan bersedekah kepada fakir miskin setengah atau satu dinar. Metode *istinbath* Ibn Hazm adalah metode *bayani*, yaitu cara penalaran hukum dengan menelaah kaidah-kaidah kebahasaan, sementara itu Ibn al-Qayyim menggunakan metode *ta'li*, yaitu melihat adanya *illat* hukum tentang wajibnya kafarat menggauli istri haid. Dengan begitu, dapat disimpulkan bahwa perbedaan pendapat Ibn Qayyim dan Ibn Hazm disebabkan karena perbedaan menggunakan dalil dan berbeda pula dalam memahami konsep hukum kafarat. Pendapat Ibn Al-Qayyim lebih mendalam dan lebih kuat ketimbang pendapat Ibn Hazm.

KATA PENGANTAR



Syukur alhamdulillah penulis panjatkan ke hadirat Allah Swt. yang telah menganugerahkan rahmat dan hidayah-Nya, Selanjutnya shalawat beriring salam penulis sanjungkan ke pangkuan Nabi Muhammad saw, karena berkat perjuangan beliau, ajaran Islam sudah dapat tersebar keseluruh pelosok dunia untuk mengantarkan manusia dari alam kebodohan ke alam yang berilmu pengetahuan. sehingga penulis telah dapat menyelesaikan karya tulis dengan judul: ***“Kafarat Menggauli Istri Yang Sedang Haid (Analisis Perbandingan Dalil Menurut Ibn Hazm Dan Ibn Al-Qayyim)”***.

Ucapan terimakasih saya ucapkan sebagai wujud syukur tak terhingga teruntuk ayah yang sangat berjasa dalam hidup saya, ayah bukanlah sosok yang melahirkan tapi jasa beliau luar biasa dalam memberikan ajaran-ajaran kebaikan, pendidikan terbaik, sosok yang mencari nafkah untuk keluarganya yang luar biasa, membesarkan anak-anaknya dengan penuh kasih sayang, yang selalu memberikan yang terbaik untuk saya, semoga kebaikan yang sudah ayah lakukan untuk saya, kelak menjadi amal jariyah untuk ayah dan untuk ibuku, wanita yang telah melahirkan saya ke dunia ini dengan penuh perjuangan, mengorbankan waktunya dalam membesarkan saya, mengajarkan saya nilai-nilai kebaikan dalam kehidupan, juga memberikan pendidikan terbaik, jasmu tidak bisa saya balas ibu, semoga itu menjadi amal jariyahmu. Semoga kelak saya bisa berbakti dan dihari tuamu bisa mencurahkan kasih sayang sepenuhnya kepada kedua orangtua saya sebagaimana, ikhlasnya cinta kasih mereka kepada saya.

Kemudian rasa hormat dan ucapan terimakasih pada dosen-dosen yang tak terhingga juga penulis sampaikan kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Mujiburrahman M.Ag, UIN Ar-Raniry rektor
2. Bapak Dr. Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, M.SH, Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry

3. Bapak Drs. Jamhuri, MA, selaku Ketua Prodi Perbandingan Mazhab dan Hukum
4. Bapak DR. Badrul Munir, MA, selaku Pembimbing Pertama
5. Ibu Nahara Eriyanti, SHI., MH, selaku Pembimbing Kedua
6. Bapak Seluruh Staf pengajar dan pegawai Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry
7. Bapak Kepala perpustakaan induk UIN Ar-Raniry dan seluruh karyawannya
8. Teman-teman seperjuangan angkatan tahun 2019.

Akhirnya, penulis telah menyelesaikan karya tulis skripsi ini. Penulis berharap penulisan skripsi ini bermanfaat terutama bagi penulis sendiri dan juga kepada para pembaca semua. Maka kepada Allah jualah kita berserah diri dan meminta pertolongan, seraya memohon taufiq dan hidayah-Nya untuk kita semua. *Āmīn Yā Rabbal 'Ālamīn.*

Banda Aceh 14 April 2023

Penulis

Fonna Aulia Sasmita

جامعة الرانيري

A R - R A N I R Y

PEDOMAN TRANSLITERASI
(SKB Menag dan Mendikbud RI No. 158/1987
dan No. 0543b/U/1987)

Pedoman Transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penulisan skripsi ini ialah pedoman transliterasi yang merupakan hasil Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543b/U/1987. Di bawah ini, daftar huruf-huruf Arab, serta transliterasinya dengan huruf Latin.

1. Konsonan

HURUF ARAB	NAMA	HURUF LATIN	NAMA
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Şa	Ş	Es (dengan titik di atas)
ج	Ja	J	Je
ح	Ĥa	Ĥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Żal	Ż	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Za	Z	Zet
س	Sa	S	Es
ش	Sya	SY	Es dan Ye
ص	Şa	Ş	Es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍat	Ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	Ẓ	Zet (dengan titik di bawah)
ع	‘Ain	‘	Apostrof Terbalik
غ	Ga	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qa	Q	Qi

HURUF ARAB	NAMA	HURUF LATIN	NAMA
ك	Ka	K	Ka
ل	La	L	El
م	Ma	M	Em
ن	Na	N	En
و	Wa	W	We
هـ	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	ء	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

Sumber: SKB Menag dan Mendikbud RI No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987

Hamzah (ء) yang terletak pada awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika hamzah (ء) terletak di tengah ataupun di akhir, maka ditulis dengan tanda (').

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, yang terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong. Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda ataupun harakat, transliterasinya sebagai berikut:

HURUF ARAB	NAMA	HURUF LATIN	NAMA
أ	Fathah	A	A
إ	Kasrah	I	I
أ	Dammah	U	U

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

TANDA	NAMA	HURUF LATIN	NAMA
أَي	Fathah dan ya	Ai	A dan I
أَوْ	Fathah dan wau	Iu	A dan U

Contoh:

كَيْفَ : *kaifa*

هَوَّلَ : *hauḷa*

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

HARKAT DAN HURUF	NAMA	HURUF DAN TANDA	NAMA
اَ اِي	Fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
يِ	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
وُ	Ḍammah dan wau	ū	u dan garis di atas

Contoh:

مَاتَ : *māta*

رَمَى : *ramā*

قِيلَ : *qīla*

يَمُوتُ : *yamūtu*

4. Ta Marbūṭah

Transliterasi untuk *ta marbūṭah* ada dua bentuk, yaitu: *ta marbūṭah* yang hidup atau mendapat harkat *fathah*, *kasrah*, dan *ḍammah*, transliterasinya adalah [t]. Sedangkan *ta marbūṭah* yang mati ataupun mendapatkan penambahan harkat sukun, transliterasinya adalah [h]. Jika pada kata yang berakhir dengan huruf *ta marbūṭah*, diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang (*al-*), serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *ta marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan ha (*h*).

Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ : *rauḍah al-atfāl*

المَدِينَةُ الْفَضِيلَةُ : *al-madīnah al-fāḍīlah*

الحِكْمَةُ : *al-ḥikmah*

5. Syaddah (*Tasydīd*)

Syaddah atau disebut dengan kata *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan satu tanda *tasydīd* (◌̣) dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*, misalnya di dalam contoh berikut:

رَبَّنَا : *rabbānā*

نَجِينَا : *najjainā*

الْحَقُّ : *al-ḥaqq*

الْحَجُّ : *al-ḥajj*

نُعْمٌ : *nu'ima*

عُدُوٌّ : *'aduwwun*

Jika huruf *ى* memiliki *tasydīd* di akhir suatu kata, dan kemudian didahului oleh huruf berharakat kasrah (◌̣), maka ia ditransliterasi seperti huruf *maddah* (◌̣̄). Contoh:

عَلِيٌّ : *'Alī* (bukan *'Aliyy* atau *'Aly*)

عَرَبِيٌّ : *'Arabī* (bukan *'Arabiyy* atau *'Araby*)

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf *ال* (*alif lam ma'arifah*). Pada pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa yaitu (*al-*), baik ketika ia diikuti oleh huruf *syamsiah* maupun huruf *qamariah*. Kata sandang tersebut tidaklah mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang itu ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-). Contohnya:

الشَّمْسُ	: <i>al-syamsu</i> (bukan <i>asy-syamsu</i>)
الزَّلْزَلَة	: <i>al-zalzalah</i> (bukan <i>az-zalzalah</i>)
الْفَلْسَفَة	: <i>al-falsafah</i>
الْبِلَادُ	: <i>al-bilādu</i>

7. Hamzah

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan akhir kata. Namun, bila hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena di dalam tulisan Arab ia berupa *alif*.

Contohnya:

تَأْمُرُونَ	: <i>ta'murūna</i>
النَّوْءُ	: <i>al-nau'</i>
شَيْءٌ	: <i>syai'un</i>
أَمْرٌ	: <i>umirtu</i>

8. Penulisan Kata Arab yang Lazim digunakan dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah, atau kalimat Arab yang ditransliterasikan adalah kata, istilah, atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat yang telah lazim dan menjadi bagian dari perbendaharaan dalam bahasa Indonesia, atau sudah sering ditulis di dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya kata Alquran dari *al-Qur'ān*, sunnah, hadis, khusus dan juga umum. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka mereka harus ditransliterasi secara utuh. Contoh:

في ظلال القرآن	: <i>Fī zilāl al-Qur'ān</i>
السنة قبل التدوين	: <i>Al-Sunnah qabl al-tadwīn</i>

العبارات في عموم اللفظ لا بخصوص السبب : *al-‘ibārāt fī ‘umūm al-lafẓ lā bi khusūṣ al-sabab*

9. *Lafẓ al-Jalālah* (الله)

Kata “Allah” yang didahului partikel seperti huruf *jarr* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *muḍāf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasikan tanpa huruf hamzah. Contoh:

دِينُ اللَّهِ : *dīnullāh*

Adapun *ta marbūṭah* di akhir kata yang disandarkan pada *lafẓ al-jalālah*, ditransliterasi dengan huruf [t]. Contoh:

هُمْ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ : *hum fī raḥmatillāh*

10. Huruf Kapital

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (*All Caps*), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku atau Ejaan Yang Disempurnakan (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (*al-*), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (*Al-*). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang (*al-*), baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP, CDK, dan DR). Contoh:

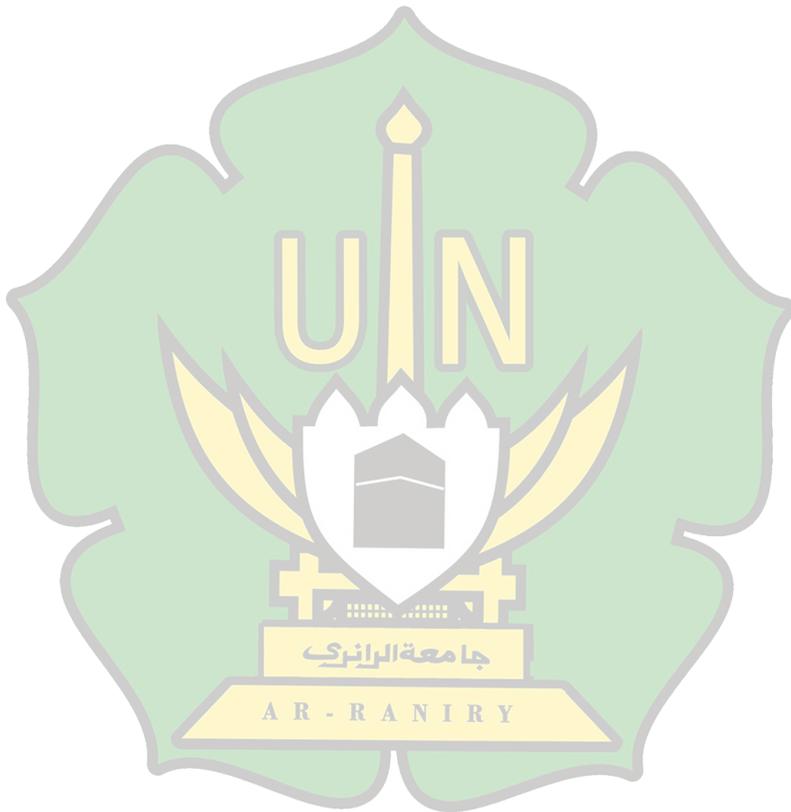
*Wa mā Muḥammadun illā rasūl, Inna awwala baitin wuḍi‘a linnāsi lallaẓī
bi Bakkata mubārakan, Syahru Ramaḍān al-laẓī unzila fīh Al-Qur‘ān*

Naṣīr Al-Dīn Al-Ṭūs, Abū Naṣīr Al-Farābī, Al-Gazālī, Al-Munqiz min Al-
Ḍalāl

DAFTAR LAMPIRAN

Lampiran 1 Surat Keputusan Penunjukkan Pembimbing

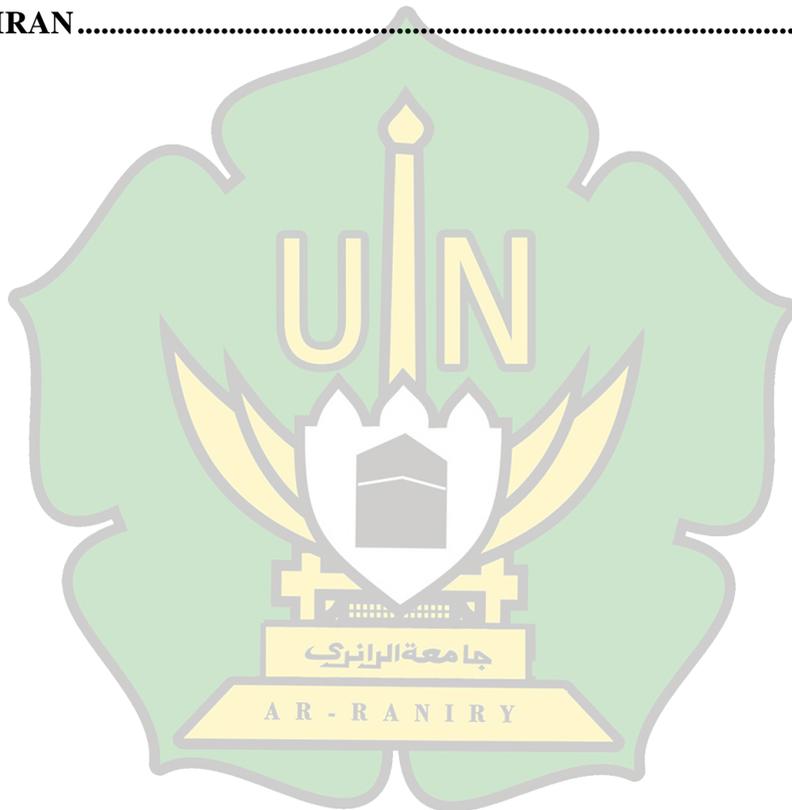
Lampiran 2 Daftar Riwayat Penulis



DAFTAR ISI

	Halaman
LEMBARAN JUDUL	i
PENGESAHAN PEMBIMBING	ii
PENGESAHAN SIDANG	iii
PERNYATAAN KEASLIAN KARYA TULIS	iv
ABSTRAK	v
KATA PENGANTAR	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI	viii
DAFTAR LAMPIRAN	xv
DAFTAR ISI	xvi
BAB SATU PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	5
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	5
D. Kajian Pustaka	5
E. Penjelasan Istilah	10
F. Metode Penelitian	13
1. Pendekatan Penelitian	13
2. Jenis Penelitian	14
3. Sumber Data	14
4. Teknik Pengumpulan Data	15
5. Objektivitas dan Validitas Data	16
6. Teknik Analisis Data	16
7. Pedoman Penulisan	17
G. Sistematika Pembahasan	17
BAB DUA LANDASAN TEORI MENGENAI HAID DAN KAFARAT ..19	
A. Konsep Haid	19
1. Pengertian Haid	19
2. Larangan-Larangan bagi Istri saat Haid	24
B. Konsep Kafarat	33
1. Pengertian Kafarat	33
2. Jenis-Jenis Kafarat	35
C. Pendapat Fukaha tentang Hukum Kafarat Menggauli Istri Saat Haid	39
BAB TIGA ANALISIS PANDANGAN IBN HAZM DAN IBN AL-QAYYIM TERKAIT KAFARAT MENGGAULI ISTRI KETIKA HAID.....43	
A. Profil Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim	43
B. Pendapat Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim mengenai Hukum Kafarat Menggauli Istri Saat Haid	52

C. Dalil dan Metode Istinbath Hukum Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim dalam Menetapkan Hukum Kafarat Menggauli Istri Saat Haid.....	61
D. Analisis Penulis atas Pendapat yang Lebih Kuat antara Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim.....	66
BAB EMPAT PENUTUP	70
A. Kesimpulan	70
B. Saran	71
DAFTAR PUSTAKA	72
DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....	77
LAMPIRAN.....	78



BAB SATU

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pernikahan dalam Islam mempunyai tujuan tertentu dan mulia, salah satu di antara tujuan pernikahan adalah untuk dapat menyalurkan naluri seks secara tidak melanggar hukum. Naluri seks pada manusia sebetulnya ada dalam diri seseorang yang normal. Naluri seks yang bersifat alamiah ini berupa keinginan menyalurkan naluri dan hajat seks pada seseorang yang berlainan jenis. Oleh karena itu, Islam mengatur mekanisme serta tata caranya yang tepat dan layak secara hukum yaitu melalui jalan pernikahan yang sah.

Melalui pernikahan yang sah, keduanya boleh melakukan hubungan seksual yang terjalin dalam ikatan yang kokoh atau disebut dengan *mitsaqan ghalizan*.¹ Dalam realisasi pernikahan yang sah harus dibangun atas prinsip-prinsip hukum Islam, di antaranya suami menggauli istri dengan baik, begitu juga istri idealnya menggauli suami dengan baik. Suami istri juga harus saling memusyawarahkan setiap sesuatu dengan cara yang baik. Ini sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Nisa' [4] ayat 19, dan QS. Al-Thalaq [65] ayat 6.² Salah satu cara berbuat dan bergaul secara baik dalam hubungan pernikahan ialah menggauli istri dalam arti jimak atau bersenggama suami istri.

Menggauli istri (jimak) di dalam hukum Islam memiliki aturan tersendiri, salah satunya adalah tidak diperkenankannya suami menggauli istri ketika istri berada dalam kondisi haid. Ini telah disepakati oleh para ulama, dasar hukumnya mengacu kepada QS. al-Baqarah [2] ayat 222:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ

¹M. Quraish Shihab, *Pengantin Alquran: 8 Nasihat Perkawinan Untuk Anak-Anakku*, (Tangerang: Lentera Hati, 2015), hlm. 117.

²Diakses melalui: <https://swarahima.com/2018/10/08/mengapresiasi-dengan-tafsir-ulanng/>, tanggal 11 Desember 2020.

“Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah: Haid itu adalah suatu kotoran. Oleh sebab itu, hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid”. (QS. al-Baqarah: 222).

Tidak menggauli istri dalam kondisi haid adalah salah satu di antara adab dan etika berhubungan suami istri. Melalui ayat tersebut, cukup jelas disebutkan agar suami menjauhi istri yang haid. Salah satu bentuk menjauhkan diri tersebut adalah tidak melakukan hubungan seksual dengan istrinya. Etika jimak idealnya diterapkan dan dipahami secara baik oleh laki-laki. Namun begitu, apabila suami terlanjur menggauli istri dalam kondisi haid, ulama memandangnya berdosa, dan harus meminta taubat pada Allah Swt.³ Artinya, ulama sepakat memandang suami yang menggauli istri sedang haid ada berdosa dan harus bertaubat dengan tidak mengulangnya kembali.

Hanya saja, ulama masih berbeda pendapat apakah suami yang terlanjur itu wajib membayar kafarat atau hanya sekedar bertaubat saja. Sebagian kecil ulama memandang bahwa si suami di samping wajib bertaubat, ia juga wajib membayar kafarat berupa kewajiban mengeluarkan sedekah harta 1 (satu) dinar sebagaimana satu riwayat Ibn Abbās dan Al-Auzā’ī. Inilah kemudian menjadi pegangan ulama dari mazhab Ḥanbalī, dan ulama ahlul hadis yang lainnya. Namun, sebagian besar ulama yang lain justru menilai suami hanya perlu bertaubat dan tidak diwajibkan membayar kafarat harta. Pandangan ini dipegang mayoritas ulama seperti Imam Ḥanafī, Mālikī dan Syāfi’ī.⁴

Penelitian ini secara khusus menelaah pendapat Ibn Ḥazm (ulama mazhab Zāhiri) dan Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah (dari mazhab Ḥanbalī) tentang hukum kafarat menggauli istri sedang haid. Menurut Ibn Ḥazm, berjimak pada waktu haid dilarang baik hubungan itu dilakukan dengan sengaja mengetahui hukumnya atau tidak. Bahkan, Ibn Ḥazm menyebutkan adanya ijmak ulama di dalamnya. Ibn

³Ibn Rusyd, *Bidāyah Al-Mujtahid wa Nihāyah Al-Muqtaṣid*, (Terj: Al-Mas’udah), Jilid 1, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2016), hlm. 94.

⁴*Ibid*. Lihat juga dalam, Ali Al-Syuwaisy, *Kado Pernikahan*, (Terj: Abdul Risyad Shiddiq), Cet. 14, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2010), hlm. 174.

Ḥazm mengemukakan wanita haid dilarang shalat, puasa, melakukan hubungan senggama di dalam hari-hari haid.⁵ Ibn Ḥazm berpandangan suami tidak perlu mengeluarkan sedekah dan sejenisnya termasuk tidak pula diwajibkan membayar kafarat.⁶ Bagi Ibn Ḥazm membayar kafarat ialah salah satu hukum yang idealnya harus dilaksanakan di waktu tertentu yang sudah ditetapkan secara syarak.⁷ Akan tetapi, hukum kafarat ini tidak berlaku bagi suami istri yang berjimak ketika haid, sebab tidak ada dalil yang tegas menyebutkan kewajibannya, dan tidak ada pula penjelasan yang tegas mengenai waktu pembayarannya. Pendapat Ibn Ḥazm ini dapat dipahami dalam keterangan berikut ini:

مَسْأَلَةٌ: وَمَنْ وَطِئَ حَائِضًا فَقَدْ عَصَى اللَّهَ تَعَالَى وَفُرِضَ عَلَيْهِ التَّوْبَةُ وَالِاسْتِعْفَاؤُ وَلَا كَفَّارَةٌ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ.⁸

“Pembahasan: Barangsiapa menggauli wanita (istri) yang sedang haid maka sesungguhnya ia telah bermaksiat kepada Allah Swt, sehingga ia diwajibkan bertaubat dan meminta ampunan, namun tidak ada kafarat yang diwajibkan kepadanya”.

Pendapat Ibn Hazm di dalam konteks ini tidak mewajibkan seorang suami membayar kafarat seperti kafarat 1 dinar jika menggauli istri waktu darah haid masih kental dan 1/2 dinar jika menggauli istri saat darah haid telah berwarna kekuning-kuningan. Maknanya, Ibn Hazm berpandangan suami atau istri tidak wajib membayar denda kafarat, namun wajib untuk bertaubat. Meminta ampun atas kesalahan dan kekhilafan yang telah diperbuat, dengan disertai berjanji tidak melakukan dan mengulangi tindakan tersebut.⁹ Ibn Hazm menilai semua riwayat hadis yang mewajibkan untuk membayar kafarat semuanya lemah dan semuanya tidak shahih, ini karena ada periwayat yang tidak diketahui identitasnya.

⁵Ibn Ḥazm, *Marātib Al-Ijmā'*, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1998), hlm. 45.

⁶Ibn Ḥazm, *Al-Muḥallā*, (Terj: Khotib dkk), Jilid 2, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2016), hlm. 294.

⁷Ibn Ḥazm, *Nabẓah Al-Kāfiyah fī Ahkām Uṣūl Al-Dīn*, (Beirut: Dārul Kutb, 1985), hlm. 50.

⁸Ibn Ḥazm, *Al-Muḥallā*..., hlm. 402.

⁹Muhammad Zamzami, *Mu'jam Fiqh Ibn Hazm Zahiri*, (Beirut: Darul Kutb, 1971), hlm. 285.

Berbeda dengan pandangan tersebut, Ibn Al-Qayyim justru memahami hukum kafarat berlaku bagi suami yang terlanjur menyetubuhi istri sedang haid. Pihak suami dipandang berdosa dan wajib kafarat. Menurut Ibn Al-Qayyim ada larangan atas suami menggauli atau bersetubuh dengan istrinya pada saat haid baik disengaja atau tidak. Wanita sedang haid haram digauli dilihat dari dua sisi, baik dari aspek syariat maupun dari aspek alamiah karena dapat membahayakan bagi kesehatan.¹⁰ Pada kesempatan lain, Ibn Al-Qayyim tegas menjelaskan bahwa sekiranya suami sudah terlanjur berjimak dengan istrinya yang sedang haid, maka di samping ia berdosa dan bertobat juga harus membayar kafarat atau denda. Bahkan, kewajiban membayar kafarat pada kondisi ini termasuk salah satu hukum kafarat yang disyariatkan di dalam hukum Islam.¹¹ Pendapat Ibn Al-Qayyim ini dapat dipahami dalam kutipan berikut:

وَشَرِيعَ الْكُفَّارَاتِ فِي ثَلَاثَةِ أَنْوَاعٍ: أَحَدُهَا: مَا كَانَ مُبَاحَ الْأَصْلِ، ثُمَّ فُرِضَ تَحْرِيمُهُ فَبَاشِرُهُ فِي الْحَالَةِ الَّتِي عَرَضَ فِيهَا التَّحْرِيمُ، كَالْوُطْءِ فِي الْإِحْرَامِ وَالصِّيَامِ، وَطَرْدِهِ الْوُطْءِ فِي الْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ.¹²

“Allah mensyariatkan tiga jenis kafarat: Pertama, kafarat atas suatu tindakan yang pada dasarnya mubah namun kemudian diharamkan pada saat tertentu lalu tindakan tersebut dilakukan oleh seseorang pada saat diberlakukannya pengaharam tersebut, seperti bersenggama ketika ihram, dan ketika sedang berpuasa, termasuk juga bersenggama ketika haid dan nifas”.

Menyetubuhi istri pada asalnya ialah sesuatu yang mubah/boleh dilakukan dan dalam kondisi tertentu beralih kepada haram, di antaranya ialah menyetubuhi istri saat puasa, ihram dan sedang haid. Karenanya, wajib dibebankan hukuman kafarat kepada persetubuhan ketika haid.¹³ Berdasarkan uraian tersebut, menarik

¹⁰Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah, *Zād Al-Ma'ād fī Hadī Khair Al-'Ibād*, (Terj: Abu Zakariyya, dkk), Jilid 5, (Jakarta: Griya Ilmu, 2016), hlm. 317.

¹¹Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah, *Al-Jawāb Al-Kāfī li Man Sa'ala 'An Al-Dawā' Al-Syāfī*, (Terj: Salafuddin Abu Sayyid), (Jakarta: Alqowam, 2017), hlm. 265.

¹²*Ibid.*, hlm. 226.

¹³Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah, *I'lām Al-Muwaqqi'in an Rabb Al-'Ālamīn*, Juz 1, (Beirut: Dār Al-Kutb Al-'Ilmiyyah, 2012), hlm. 72.

untuk membahas secara lebih mendalam, sistematis dan logis dari masing-masing kedua pendapat ulama. Hal ini dianggap penting di samping mengetahui hukum kafarat menurut kedua ulama, juga dapat memberikan pencerahan kepada ummat Islam dalam konteks hukum menggauli istri sedang haid.

Penulis tertarik untuk meneliti lebih jauh dalil dan juga alasan-alasan yang dipakai Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim dalam memilih pendapat masing-masing. Oleh sebab itu, masalah tersebut dikaji dengan judul skripsi: “**Hukum Kafarat Menggauli Istri Haid: Studi Perbandingan Pendapat Ibn Ḥazm dan Ibn Al-Qayyim**”.

B. Rumusan Masalah

Rumusan masalah penelitian ini adalah:

1. Bagaimana pandangan Ibn Ḥazm dan Ibn Al-Qayyim menyangkut kafarat menggauli istri yang sedang haid?
2. Bagaimana dalil dan metode istinbath hukum yang digunakan Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim terkait hukum kafarat menggauli istri sedang haid?

C. Tujuan Penelitian

Mengikuti rumusan masalah di atas, maka penelitian ini dilaksanakan untuk tujuan sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui pendapat Ibn Ḥazm dan Ibn Al-Qayyim tentang kafarat menggauli istri yang sedang haid.
2. Untuk mengidentifikasi dan menganalisis dalil-dalil dan metode istinbath hukum yang digunakan Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim dalam menetapkan kafarat menggauli istri yang sedang haid.

D. Kajian Pustaka

Sejauh penelusuran yang penulis lakukan terhadap sumber-sumber tulisan berbentuk penelitian ilmiah, maka kajian tentang hukum kafarat menggauli istri haid relatif masih sangat sedikit. Umumnya peneliti terdahulu hanya memusatkan

kajiannya pada hukum larangan menggauli istri haid, sikap suami terhadap istri yang sedang haid, hukum-hukum terkait istri haid dan aspek lainnya. Akan tetapi ada beberapa penelitian yang relevan dengan penelitian ini, sebagaimana diulas dalam penelitian-penelitian berikut:

Skripsi Septari Harahab, Program Studi Hukum Keluarga Fakultas Syari'ah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau-Pekanbaru tahun 2019, berjudul: *Analisis terhadap Pendapat Imam Ahmad Ibn Hanbal Tentang Kewajiban Kafarat Bagi Hubungan Suami Istri Yang Dilakukan Saat Haid*.¹⁴ Hasil penelitiannya bahwa menurut imam Ahmad ibn Hanbal, ketika suami menyetubuhi istrinya yang saat itu sedang dalam keadaan haid, maka suami dikenakan kewajiban membayar kafarat dan begitu pula istri juga dikenakan kewajiban membayar kaffarat bila ia menuruti suaminya untuk menyetubuhi dirinya. Kewajiban kafarat itu disebabkan karena telah melakukan persetubuhan terlarang, sementara persetubuhan yang dilakukan saat istri sedang haid merupakan persetubuhan terlarang dan juga termasuk perbuatan dosa, dan untuk menebus dosa tersebut maka wajib membayar kafarat. Adapun kafarat yang wajib dikeluarkan ialah satu dinar ataupun 1/2 dinar dan boleh memilih diantara keduanya (satu atau setengah dinar).

Skripsi Muhammad Hizbullah mahasiswa Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Makassar, pada tahun 2020 dengan judul yaitu: *Batasan-Batasan Bergaul Dengan Istri Saat Haid Dalam Fiqih Islam*.¹⁵ Haid adalah darah yang keluar dari kemaluan/farj seorang wanita sehat ketika sudah sampai usia baligh. Batasan-batasan bergaul dengan istri ketika haid yang boleh dilakukan ialah seluruh tubuh kecuali pada dubur dan kemaluannya. Bergaul dengan istri yang

¹⁴Septari Harahab, *Analisis terhadap Pendapat Imam Ahmad Ibn Hanbal Tentang Kewajiban Kafarat Bagi Hubungan Suami Istri Yang Dilakukan Ketika Haid*, Program Studi Hukum Keluarga Fakultas Syari'ah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau-Pekanbaru tahun 2019.

¹⁵Muhammad Hizbullah, *Batasan-Batasan Bergaul Dengan Istri Saat Haid Dalam Fiqih Islam*, mahasiswa Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Makassar, pada tahun 2020.

sedang haid adalah merupakan hal yang dibenci oleh Allah subhanahu wa ta'ala dan jika ditinjau dari segi kesehatan hal ini dapat menyebabkan timbulnya penyakit baik kepada istri maupun suami.

Skripsi Nada Fitra Lestari, di Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Alauddin Makassar, tahun 2015, judul: *Hukum Mencampuri Istri Yang Sedang Haid Menurut Hukum Islam Dan Kesehatan*.¹⁶ Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa hukum Islam melarang menggauli istri sedang haid sebagaimana di dalam ketentuan Q.S. Al-Baqarah ayat 222. Ilmu kedokteran menyatakan bahwa pada keadaan menstruasi banyak sekali pembuluh-pembuluh darah di dinding rahim terbuka. Sekiranya ada kuman-kuman yang masuk, dengan mudah kuman-kuman tersebut akan memasuki rahim dikarenakan tidak ada lendir yang menghambat. Kuman-kuman tersebut tidak hanya masuk dalam rongga perut tetapi mencapai seluruh tubuh melalui pembuluh-pembuluh darah yang terbuka dan dengan cepat menyebar ke otak, ginjal, ke jantung, sehingga melakukan hubungan senggama saat haid menyebabkan infeksi keseluruhan tubuh.

Skripsi Amin Karman, di Fakultas Syari'ah dan Hukum Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, 2018: *Hukum Menjima' Istri yang Selesai Haidh menurut Madzhab Syafi'i dan Madzhab Hanafi*.¹⁷ Hukum menjima' istrinya yang selesai haidh menurut madzhab Syafi'i berpendapat sampai mereka suci yaitu bersuci dengan air atau beratayamum jika ada halangan tidak bisa menggunakan air dan tidak air. Hukum menjima' istrinya yang selesai haidh menurut madzhab Hanafi berpendapat sampai darah haidh berhenti dengan durasi maksimal haid ialah 10 hari. Ketika darahnya benar-benar berhenti pada hari ke-10 atau lebih, ia boleh berhubungan seksual walaupun belum sempat mandi janabah, yang penting darahnya benar-benar sudah berhenti keluar.

¹⁶Nada Fitra Lestari, *Hukum Mencampuri Istri Yang Sedang Haid Menurut Hukum Islam Dan Kesehatan*, di Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Alauddin Makassar, tahun 2015.

¹⁷Amin Karman, *Hukum Menjima' Istri yang Selesai Haidh menurut Madzhab Syafi'i dan Madzhab Hanafi*, di Fakultas Syari'ah dan Hukum Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, 2018.

Tesis Syahmihartis, Program Pasca Sarjana Program Studi Hukum Islam Konsentrasi Fiqh Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau 2011 M/1432 dengan judul: *Larangan bagi Perempuan Haid Menurut Ibn Hazm dalam Tinjauan Maqasid al-Syari'ah dan Relevansinya dengan Kemajuan Ilmu Pengetahuan*.¹⁸ Menurut Ibn Hazm perempuan haid boleh menyentuh dan membaca al-Qur'an. karena mushaf boleh disentuh oleh orang yang suci dan orang yang dalam keadaan tidak suci. argumen yang dipakai oleh ulama yang melarang menyentuh al-Qur'an, maka menurutnya dalil tersebut tidak dapat diterima. Karena ayat ini tidak bersifat perintah, akan tetapi bersifat khabar, dan tidak dibenarkan merubah makna ayat yang bersifat khabar kepada perintah, kecuali dengan nash yang jelas atau ijma' yang disepakati Selanjutnya menurut Ibn Hazm boleh saja bagi perempuan haid memasuki masjid. dengan argumentasi berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari tentang perempuan yang baru masuk islam dan tinggal di masjid. Ibn Hazm berkata bahwa perempuan tersebut mengalami haid, tapi Rasulullah tidak melarang mereka tinggal di dalam masjid. Dalam hal ini perlu dimaklumi bahwa semua yang tidak dilarang Rasulullah adalah boleh. Selain tempat beribadah kepada Allah Swt, masjid berfungsi sebagai tempat diselenggarakannya pendidikan (majlis ta'lim), dakwah, kegiatan-kegiatan social. Dengan begitu, membolehkan perempuan haid masuk masjid selain tujuan shalat ditinjau dari segi *maqashid syariah* ialah termasuk memelihara akal (*hifz al-aql*) dan *hifz al-dhin*.

Skripsi Norsyaidatina Binti Sabaderinim, Program Jurusan Perbandingan Mazhab Dan Hukum Fakultas Syariah Dan Hukum Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau Pada Tahun 2015, Dengan Judul: "*Batas-Batas I'tizal (Menjauhi) Istri Yang Haid (Studi Komperatif Pendapat Imam Asy-Syafi'i Dan*

¹⁸Syahmihartis, *Larangan bagi Perempuan Haid Menurut Ibn Hazm dalam Tinjauan Maqasid al-Syari'ah dan Relevansinya dengan Kemajuan Ilmu Pengetahuan*, Program Pasca Sarjana Program Studi Hukum Islam Konsentrasi Fiqh Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau 2011 M/1432.

Imam Malik)”.¹⁹ Hasil penelitian bahwa di antara Imam Al-Syafi’i dan Imam Malik sama-sama teguh dengan argumen masing-masing. Imam as-Syafi’i berpendapat bahwa yang harus di jauhi adalah faraj saja berdasarkan hadits-hadits yang diriwayatkan oleh Masruq. Sedang, Imam Malik berpendapat adalah harus di jauhi daerah pusat dan lutut, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Maimunah. Pandangan Imam Malik ini lebih kuat untuk di amalkan karena supaya mengharuskan batas-batas menjauhi istri sedang haid ialah daerah pusat hingga lutut. Berwaspada dan mencegah terjadi kepada perbuatan dosa supaya tidak tergelincir ke dalam hukum Allah Swt, barang siapa bermundar-mandir di daerah terlarang, maka akan dapat terjerumus ke dalamnya.

Skripsi Magfirah, mahasiswi Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum, Fakultas Syariah dan Hukum UIN Alauddin Makassar, tahun 2018 dengan judul: “*I’tizal terhadap Istri yang Sedang Haidh: Studi Komparatif Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi’i*”.²⁰ Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa Q.S Al-Baqarah/2: 222 memberikan makna larangan menyetubuhi istri saat sedang haid “jauhkanlah dirimu dan janganlah kamu menyetubuhi mereka”. Ini merupakan suatu hukum yang sangat jelas. Kalau seorang muslim berkeyakinan mengenai halalnya menyetubuhi istri yang sedang haid, maka dia dianggap kafir dan murtad. Dan kalau dia melakukan dengan tidak berkeyakinan seperti itu, karena lupa atau tidak tahu bahwa istrinya sedang haid, atau tidak tahu haramnya perbuatan itu, maka dia ada dosa baginya.

Memperhatikan beberapa penelitian di atas, hanya terdapat satu penelitian yang secara khusus membahas kafarat menggauli istri haid, yaitu penelitian pertama dilakukan oleh Septari Harahab, mahasiswa Program Studi Hukum

¹⁹Norsyaidatina Binti Sabaderinim, *Batas-Batas I’tizal (Menjauhi) Istri Yang Haid (Studi Komperatif Pendapat Imam Asy-Syafi’i Dan Imam Malik)*, Program Jurusan Perbandingan Mazhab Dan Hukum Fakultas Syariah Dan Hukum Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau Pada Tahun 2015.

²⁰Magfirah, “*I’tizal terhadap Istri yang Sedang Haidh: Studi Komparatif Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi’i*”, mahasiswi Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum, Fakultas Syariah dan Hukum UIN Alauddin Makassar, tahun 2018.

Keluarga pada Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau-Pekanbaru. Tetapi, ia membahasnya khusus pendapat Imam Ahmad Ibn Hanbal. Sementara dalam penelitian ini diarahkan pada pemikiran Ibn Al-Qayyim dan Ibn Hazm.

E. Penjelasan Istilah

Penelitian ini menggunakan beberapa istilah penting yang mesti dijelaskan secara konseptual. Tujuannya untuk menghindarkan pembaca dalam memahami istilah yang digunakan dalam penelitian ini. Istilah-istilah yang dimaksud adalah hukum, kafarat, menggauli, haid, studi perbandingan, dan pendapat. Penjelasan masing-masing istilah tersebut adalah sebagai berikut:

1. Hukum

Kata hukum merupakan istilah bahasa Arab yang diserap dalam bahasa Indonesia. Asal katanya adalah *al-hukm* yang tersusun dari huruf *ha'*, *kaf*, dan *mim*, maknanya mengatur, aturan, ketentuan, norma, prinsip, ataupun kaidah.²¹ Dalam *Kamus Bahasa Indonesia*, istilah yang digunakan adalah hukum, kata ini memiliki empat arti: (1) peraturan yang dibuat oleh penguasa (pemerintah) atau adat yang berlaku bagi semua orang dalam suatu masyarakat (negara), (2) Undang-undang, peraturan, dan sebagainya untuk mengatur pergaulan hidup dalam masyarakat, (3) Patokan (kaidah, ketentuan) mengenai suatu peristiwa (alam dan sebagainya) yang tertentu, dan (4) keputusan (pertimbangan) yang ditetapkan oleh hakim (dalam pengadilan), atau vonis.²² Jadi, hukum dipahami sebagai aturan, norma, atau kaidah hukum.

Menurut istilah hukum bermakna aturan, ketentuan, norma, dalil, kaidah, patokan, pedoman, peraturan perundang-undangan, putusan hakim.²³ Istilah *al*

²¹Achmad Warson Munawwar dan Muhammad Fairuz, *Kamus Al-Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 2007), hlm. 952.

²²Tim Redaksi, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), hlm. 531.

²³Jonaedi Efendi, dkk., *Kamus Istilah Hukum Populer*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016), hlm. 182.

hukm dalam Islam dipahami untuk makna hukum Islam, atau dipergunakan juga untuk istilah *al-huk al-islami* atau *al-fiqh al-islami*.²⁴ Jaid istilah hukum dalam penelitian ini adalah hukum Islam yang berhubungan dengan ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan secara pasti dalam Alquran dan hadis.

2. Kafarat

Kata kafarat (*kaffarah*) adalah bentuk *mubalaghah* (hiperbolis) dari kata *kufir* yang berarti penutup. Yang dimaksud dengannya di sini adalah perbuatan-perbuatan yang dapat menghapus dan menutupi beberapa dosa sehingga dosa-dosa ini tidak meninggalkan sisa yang dengannya seseorang dapat dihukum di dunia dan di akhirat.²⁵ Dalam pengertian yang lain, kafarat adalah, kata kafarat adalah satu denda yang wajib ditunaikan oleh seseorang yang disebabkan oleh perbuatan dosa.²⁶ Jadi, kafarat yang dimaksudkan dalam penelitian ini adalah denda yang ditetapkan kepada suami karena telah melakukan dosa menggauli istri sedang mengalami mainstruasi atau haid.

3. Menggauli

Istilah menggauli merupakan bentuk derivatif dari kata gaul dan bergaul, artinya hidup bersama, berteman dan bersahabat. Menggaul berarti bercampur dan mengaduk. Adapun kata menggauli berarti mencampuri, menggauli atau menyetubuhi.²⁷ Istilah menggauli dalam penelitian ini merupakan bentuk kata hiperbolis atau pengibaratan suatu hubungan senggama, atau hubungan jimak, melakukan hubungan suami istri. Untuk itu, maksud istilah menggauli dalam konteks penelitian ini adalah melakukan hubungan seksual dengan istri ketika kondisi istri saat berada dalam keadaan haid.

²⁴Abdul Manan, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), hlm. 38: Abd. Shomad, *Hukum Islam: Penormaan Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia*, Cet. 2, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012), hlm. 23.

²⁵Sayyid Sabiq, *Fiqh Al-Sunnah*, (Terj: Abu Aulia dan Abu Syaqqina), Jilid 4, (Jakarta: Republika, 2018), hlm. 514.

²⁶Abu Aunillah Al-Baijuri, *Buku Pintar Agama Islam*, (Yogyakarta: DIVA Press, 2015), hlm. 168.

²⁷Tim Redaksi, *Kamus Bahasa...*, hlm. 238.

4. Haid

Istilah haid berasal dari bahasa Arab, diambil dari kata *ḥaiḍun*,²⁸ berasal dari kata *ḥayaḍa* atau *ḥāḍa*, secara etimologi berarti keluar darah haid ataupun mengalirkan.²⁹ Menurut Muhammad al-Zuḥailī, haid secara bahasa digunakan untuk makna *silan* yang artinya “mengalir”.³⁰ Menurut istilah, kata haid adalah darah yang keluar dari kelamin perempuan di ketika ia dalam keadaan sehat, bukan sebab melahirkan, dan darah tersebut berwarna hitam kemerahan, terasa hangat dan membakar.³¹ Dengan demikian, haid adalah darah yang khusus dan tertentu, mengalir secara kontinyu dari rahim perempuan yang sehat setelah ia dewasa dan sebagai tanda bahwa perempuan telah dewasa atau *baligh*.

5. Studi perbandingan pendapat

Istilah studi perbandingan pendapat tersusun dari tiga kata. Kata studi bermakna satu pembelajaran sekaligus meneliti dan menganalisis satu masalah yang sedang dikaji. Adapun perbandingan berarti perbedaan, kesamaan, atau ibarat.³² Artinya di sini adalah melihat suatu perbedaan dan kesamaan dalam dua hal yang diperbandingkan. Adapun istilah pendapat bermakna pemikiran, pandangan yang bersisi argumentasi dan analisis yang mendalam.

Perbandingan disebut dengan *comparative* dan pendapat disebut dengan *thoughts*. Di dalam beberapa literatur, misalnya dalam tulisan Suyanto, istilah perbandingan pendapat disebut dengan *comparative thinking*.³³ Jadi istilah studi *comparative thoughts (comparative thinking)*, perbandingan pemikiran

²⁸Achmad Warson Munawwir dan Muhammad Fairuz, *Kamus al-Munawwir...*, hlm. 314.

²⁹Wahbah al-Zuḥailī, *al-Fiqh al-Syāfi'ī al-Muyassar*, (Terj: Muhammad Afifi dan Abdul Hafiz), Jilid 1, Cet. 3, (Jakarta: al-Mahira, 2017), hlm. 195

³⁰Muhammad al-Zuḥailī, *Mu'tamad fī al-Fiqh al-Syāfi'ī*, (Terj: Muhammad Hidayatullah), Jilid 1, (Jakarta: Gema Insani Press, 2018), hlm. 61.

³¹Muṣṭafā Dīb al-Bughā, *Al-Tahzīb fī Adillah Matn Al-Ghāyah wa Al-Taqrīb*, (Terj: Toto Edidarmo), Cet. 2, (Jakarta: Mizan Publika, 2017), hlm. 66.

³²Tim Redaksi, *Kamus Bahasa...*, hlm. 107.

³³Bagong Suyanto dan Sutinah, *Metode Penelitian Sosial: Berbagai Alternatif Pendekatan*, Edisi Ketiga, Cet. 8, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2015), hlm. 6.

yang dimaksud dalam penelitian merupakan upaya untuk melihat perbedaan-perbedaan dan persamaan yang mendasar dari dua pandangan ahli. Ahli yang dimaksud adalah pemikiran Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah dan Ibn Hazm terkait hukum kafarat menggauli istri haid.

F. Metode Penelitian

Penelitian adalah sebuah proses yang dilakukan secara cermat dan teliti atas suatu permasalahan tertentu untuk tujuan menemukan suatu kebenaran atau hanya sekedar untuk memperoleh pengetahuan. Suatu hasil penelitian harus ditemukan dengan objektif dengan menggunakan metode tertentu, pendekatan, jenis, sumber data, dan analisis yang digunakan dengan menggunakan teori-teori yang dipilih dan sudah ditentukan sebelumnya.

1. Pendekatan Penelitian

Penelitian hukum mempunyai beberapa pendekatan, seperti pendekatan kasus, pendekatan historis, pendekatan perundang-undangan, serta pendekatan lainnya. Sehubungan dengan itu maka penelitian ini menggunakan pendekatan konseptual atau *conceptual approach*, kedua adalah pendekatan perbandingan atau *comparative approach*. Masing-masing dapat dijelaskan berikut ini:

- a. Pendekatan konseptual (*conceptual approach*) dalam penelitian hukum ialah sebagai satu pendekatan yang beranjak pada pandangan-pandangan atau doktrin yang sesuai dengan isu-isu hukum (*legal issue*) yang sedang diteliti, sehingga pandangan atau doktrin-doktrin hukum tersebut dapat dijadikan bahan dasar untuk menganalisis isu-isu hukum yang dengan diteliti.³⁴ Isu hukum yang dibahas di dalam kajian ini adalah isu hukum mengenai hukum kafarat menggauli istri yang sedang haid menurut Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim.
- b. Pendekatan perbandingan (*comparative approach*) ialah satu pendekatan yang mana peneliti melakukan telaah perbandingan permikiran di antara

³⁴Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, (Jakarta: Kencana, 2017), hlm. 133.

dua ulama, kemudian mencari kesamaan-kesamaan dan perbedaan antar dua pendapat.³⁵ Pada kajian ini, isu hukum yang dianalisis perbandingan hukumnya hukum kafarat menggauli istri yang sedang haid menurut Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim.

2. Jenis Penelitian

Secara umum basis penelitian hukum dibedakan menjadi dua jenis, yaitu penelitian hukum normatif (yuridis-normatif) dan penelitian hukum sosiologis atau empiris (yuridis-empiris).³⁶ Dalam penelitian ini, jenis penelitiannya ialah penelitian hukum normatif. Penelitian hukum normatif sering disebut dengan penelitian hukum *doctrinal*, yaitu dengan menelusuri serta mengkaji bahan-bahan kepustakaan yang berupa pandangan ahli hukum yang membahas objek penelitian khususnya terkait hukum kafarat menggauli istri yang sedang haid menurut Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim.

3. Sumber Data

Secara umum sumber data di dalam sebuah penelitian dibedakan menjadi dua bentuk, yaitu sumber data primer yang digali dari lapangan, kedua sumber data sekunder yang digali dari bahan kepustakaan.³⁷ Mengingat data penelitian ini sepenuhnya bersumber dari bahan pustaka, maka sumber data yang dipakai adalah sumber data sekunder, yang terdiri dari sumber-sumber tertulis baik di dalam bentuk pendapat hukum, perundang-undangan, naskah putusan hakim, buku, kitab, kamus hukum, dan bahan kepustakaan lainnya.

4. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian hukum normatif seperti yang berlaku pada kajian ini diungkap dari data kepustakaan yang terbagi ke dalam tiga bahan hukum, yakni bahan hukum primer atau pokok, bahan hukum sekunder atau pendukung, dan bahan

³⁵*Ibid.*, hlm. 134.

³⁶Jonaedi Efendi, dan Johnny Ibrahim, *Metode Penelitian Hukum Normatif dan Empiris*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2018), hlm. 149.

³⁷*Ibid.*

hukum tersier atau pelengkap. Artinya, dalam mengumpulkan data, dilakukan dengan teknik menentukan tiga kategori bahan hukum dengan batasan sebagai berikut:

- a. Bahan hukum primer, yaitu bahan utama yang memberikan penjelasan secara langsung menyangkut objek penelitian. Kaitan dengan ini ada dua kategori bahan hukum primer, yaitu bahan hukum primer yang memiliki informasi langsung menyangkut pendapat Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim, di antaranya adalah:
 - 1) Kitab karya Ibn Hazm:
 - a) *Marātib Al-Ijmā'*
 - b) *Al-Muḥallā*
 - c) *Nabẓah Al-Kāfiyah fī Ahkām Uṣūl Al-Dīn*
 - 2) Kitab karya Ibn Al-Qayyim:
 - a) *Zād Al-Ma'ād fī Hadī Khair Al-'Ibād.*
 - b) *Al-Jawāb Al-Kāfi li Man Sa'ala 'An Al-Dawā' Al-Syāfi*
 - c) *I'lām Al-Muwaqqi'in an Rabb Al-'Ālamīn*
- b. Bahan hukum sekunder merupakan bahan hukum yang mendukung data yang sudah diperoleh dari bahan hukum primer. Bahan hukum sekunder ini terdiri dari buku-buku hukum, di antaranya:
 - 1) Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Al-Halal wa Al-Haram fī Al-Islam*
 - 2) Wahbah Al-Zuhaili, *Fiqh Al-Islami wa Adillatuh.*
 - 3) Sayyid Sabiq, *Fiqh Al-Sunnah*, dan kitab lainnya.
 - 4) Abdurrahman Al-Jaziri, *Fiqh ala Al-Mazahib Al-Arba'ah.*
- c. Bahan hukum tersier merupakan bahan hukum yang dapat melengkapi pembahasan penelitian, di antaranya adalah:
 - 1) Kamus bahasa
 - 2) Kamus hukum
 - 3) Ensiklopedi hukum
 - 4) Jurnal Ilmiah

5) Artikel dan bahan kepustakaan lainnya.

5. Objektivitas dan Validitas Data

Objektivitas data merupakan data yang diperoleh secara apa adanya dan objektif. Data dikatakan memenuhi unsur objektivitas jika data memang sesuai dengan keadaan atau situasi yang senyatanya tanpa ada interpretasi, tambahan maupun komentar atas data tersebut. Sehubungan dengan itu, objektivitas data penelitian ini merujuk pada pendapat-pendapat hukum yang otentik, asli serta apa adanya tentang permasalahan penelitian ini, yaitu mengenai hukum kafarat menggauli istri yang sedang haid menurut Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim.

Validitas data merupakan kesesuaian antara hasil penelitian dengan data yang ditemukan dalam objek penelitian. Data yang valid adalah data yang tidak berbeda antara data peneliti dengan data sebenarnya. Sehubungan dengan itu, maka validitas data penelitian ini adalah adanya kesesuaian antara penelitian yang sudah dilakukan dengan data yang diperoleh langsung dari bahan hukum primer yang sudah ditentukan. Meskipun ada interpretasi atas objeknya namun tidak menghilangkan aspek validitas antara hasil penelitian dengan bahan data yang telah ditentukan.

6. Teknik Analisis Data

Analisis data merupakan suatu proses penguraian secara sistematis dan konsisten terhadap gejala-gejala masalah yang diteliti. Bahan data penelitian yang dikumpulkan dianalisis secara kualitatif, tidak menggunakan angka atau data statistik namun menggunakan kekuatan teori dan konsep-konsep. Dalam penelitian hukum normatif, data penelitian ini dianalisis dengan pola tertentu yang bersifat *Descriptive-Komparative*, karena penelitian ini tidak termasuk kajian empirik yang sifat analisisnya *Descriptive-Komparative*. *Descriptive-Komparative* berhubungan erat dengan konsep ideal satu hukum atau sesuatu yang seyogyanya,³⁸ sementara itu deskriptif justru apa yang terjadi diupayakan

³⁸Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum...*, hlm. 41.

untuk dijelaskan kembali sesuai fakta di lapangan. Dalam hal ini, *Descriptive-Komparative* bermaksud untuk membandingkan dua pendapat ulama dengan penelitian hukum kafarat menggauli istri yang sedang haid menurut Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim.

7. Pedoman Penulisan

Penulisan penelitian dilaksanakan dengan berpedoman kepada penulisan yang diterbitkan oleh Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh tahun 2018 yang telah direvisi pada tahun 2019. Teknik penulisan bahasa Arab seperti ayat Alquran mengacu kepada Alquran terbitan Kementerian Agama tahun 2012, sementara kutipan hadis mengacu pada kitab hadis sembilan imam, Al-Bukhari, Muslim, Sunan Abu Dawud, Al-Turmuzi, Al-Nasa'i, Ibn Majah, Al-Darimi, Musnad Ahmad, dan Muwatta' Malik.

G. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini disusun atas empat bab sebagai berikut:

Bab satu pendahuluan terdiri atas latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan, kegunaan penelitian, kajian pustaka, penjelasan istilah, metode penelitian, pendekatan penelitian, jenis penelitian, sumber data, teknik pengumpulan data, objektivitas validitas data, teknik analisis data, pedoman penulisan, sistematika pembahasan.

Bab dua kajian teoritis mengenai hukum menggauli istri saat haid, konsep haid, pengertian haid, larangan-larangan bagi istri saat haid, dan batasan-batasan suami bergaul dengan istri saat haid, konsep kafarat dalam Islam, pengertian kafarat, hukum kafarat jenis-jenis kafarat, pendapat fukaha tentang hukum kafarat menggauli istri saat haid.

Bab tiga analisis pendapat Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim tentang kafarat menggauli istri ketika haid, profil Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim, pendapat Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim mengenai hukum kafarat menggauli istri saat haid, dalil

dan metode istinbath hukum Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim di dalam menetapkan hukum kafarat menggauli istri saat haid.

Bab empat penutup, kesimpulan, dan saran.



BAB DUA

LANDASAN TEORI MENGENAI HAID DAN KAFARAT

A. Konsep Haid

Penciptaan anatomi serta fisiologi antara laki-laki dan perempuan memiliki perbedaan mendasar. Hal ini diakui sendiri dalam Alquran yang menyebutkan di antara keduanya dengan sebutan yang berbeda. Lelaki disebut *al-zakr*, perempuan disebut *al-unsa*, kedua istilah ini menunjukkan identitas kategoris tubuh laki-laki dan perempuan.³⁹ Salah satu bentuk perbedaan fisiologis antara keduanya adalah perempuan diciptakan dengan munculnya siklus menstruasi di setiap bulan, yang disebut haid. Kondisi haid yang dialami perempuan juga mengakibatkan beberapa aspek penting yang berkaitan dengan hukum, misalnya berjimak (bersenggama), shalat, puasa, dan lain sebagainya. Untuk itu, dalam pembahasan ini, akan diulas tentang konsep haid dalam Islam dan beberapa aspek larangan perempuan sedang haid.

1. Pengertian Haid

Istilah haid berasal dari bahasa Arab, kemudian diserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi salah kata baku. Kata haid dalam bahasa Arab diambil dari istilah *ḥaiḍun* (حَيْضٌ), yang asalnya diambil dari kata *ḥāḍa* (حَاضٌ) atau *ḥayaḍa* (حَيْضٌ), secara etimologi berarti keluar darah haid atau mengalirkan.⁴⁰ Menurut Ibn Manẓūr, kata *ḥaiḍun* (حَيْضٌ) merupakan bentuk *maṣḍar* (مَصْدَرٌ atau bentuk dasar), yang memiliki makna *ḥāḍat mar'ah* (حَاضَتْ مَرْأَةٌ), bermakna wanita telah mengalami haid.⁴¹ Haid juga berarti mengalir, sebagaimana dikemukakan oleh Muhammad Al-Zuḥailī dan juga Karīm Zaidān. Menurut Al-Zuḥailī kata haid

³⁹Etin Anwar, *Gender and Self in Islam*, (Terj: Kurniasih), (Bandung: Mizan, 2017), hlm. 65-66.

⁴⁰Achmad W. Munawwir dan Muhammad Fairuz, *Kamus al-Munawwir: Kamus Indonesia Arab*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 2007), hlm. 314.

⁴¹Ibn Manẓūr al-Anṣārī, *Lisān al-'Arb*, Juz, 8, (Kuwait: Dār al-Nawādir, 2010), hlm. 411.

secara bahasa *al-sīlān* (السيلان) berarti mengalir.⁴² Abd Al-Karīm Zaidān juga menyatakan makna asal haid ialah mengalir atau *al-sīlān* (السيلان). Istilah *ḥādat mar'ah* (حاصت امرأة) artinya *sāla dammihā* (سالت دممها) atau mengalir darahnya.⁴³ Jadi, kata haid dalam bahasa Arab bermakna darah perempuan yang mengalir.

Imām al-Nawawī menyebutkan ada enam istilah yang memiliki makna sama, yaitu *al-ḥiḍḍ*, *al-ṭaṭṭ*, *al-ʿirāk*, *al-ṣaḥk*, *al-ikbār*, dan lafaz *al-ʿuṣār*.⁴⁴ Semua istilah tersebut memiliki makna yang sama (*muradif*), yaitu mengalir atau haid. Jadi, istilah yang biasa dan populer digunakan adalah “*al-ḥiḍḍ*”. Di dalam Alquran, istilah haid disebutkan sebanyak 4 (empat) kali dengan derivasi yang berbeda, di antaranya *yiḥiḍḍ* ditemukan sebanyak satu kali (QS. al-Ṭalāq ayat 4), istilah *al-muḥiḍḍ* ditemukan tiga kali, masing-masing dalam QS. al-Baqarah ayat 222 dua kali, dan QS. al-Ṭalāq ayat 4 satu kali.⁴⁵

Kata haid kemudian diserap dalam bahasa Indonesia, dan menjadi salah satu kata baku yang dipakai dan digunakan sehari-hari. Dalam *Kamus Bahasa Indonesia*, haid berarti keluarnya darah dari rahim wanita dewasa setiap bulan sebagai bagian dari siklus hidup biologinya, atau datang bulan.⁴⁶ Makna istilah haid secara bahasa tampak masih umum, bisa dipergunakan untuk semua jenis darah yang mengalir dari kelamin perempuan, boleh jadi darah tersebut berupa nifas dan *istihādah*.⁴⁷

⁴²Muḥammad Al-Zuhailī, *Mu'tamad fī Al-Fiqh Al-Syāfi'ī*, (Terj: Muhammad Hidayatullah), Jilid 1, (Jakarta: Gema Insani Press, 2018), hlm. 61: Lihat juga dalam Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Syāfi'ī Al-Muyassar*, (Terj: Muhammad Afifi, dan Abdul Hafiz), Jilid 1, Cet. 3, (Jakarta: al-Mahira, 2017), hlm. 195.

⁴³Abdul Karīm Zaidān, *Mufaṣṣal fī Ahkām Al-Mar'ah wa Al-Bait Al-Muslim fī Al-Syar'ah Al-Islāmiyyah*, Juz 1, (Bairut: Mu'assasah Al-Risālah, 1993), hlm. 104.

⁴⁴Muhyiddin Al-Nawawī, *Al-Majmū' Syarḥ Al-Muḥaẓẓab*, Juz 1, (Yordania: Bait Al-Afkār Al-Dauliyyah, 2005), hlm. 427.

⁴⁵Muḥammad Fu'ād 'Abdul Bāqī, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Al-Fāz Al-Qur'ān Al-Karīm*, (Masir: Dār al-Kutb al-Miṣriyyah, 1364), hlm. 222.

⁴⁶Tim Redaksi, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), hlm. 501.

⁴⁷Nifas ialah darah yang keluar setelah persalinan, adapun *istihādah* ialah darah yang keluar selain di hari-hari haid dan nifas. Lihat dalam, Abu Ahmad Najieh, *Fikih Mazhab Syafi'i*, Cet. 2, (Bandung: Marja, 2018), hlm. 101.

Untuk membatasi makna haid (karena haid secara bahasa bisa dipahami sebagai darah menstruasi, nifas dan *istihādah*), maka perlu dikemukakan makna haid secara istilah atau terminologi. Dalam makna terminologi, juga ditemukan pengertian yang cukup beragam dan tersebar dalam banyak literatur fikih, di sini hanya dikutip di dalam beberapa pengertian saja yang mewakili pengertian yang ada, yaitu pengertian yang dirumuskan oleh ulama mazhab dan dijelaskan pula pandangan ulama kontemporer.

Menurut mazhab Hanafi, haid merupakan darah yang keluar dari organ intim perempuan, sebagaimana dipahami dalam pendapat dari Abdul Azīz Ibn Māzah Al-Hanafi berikut ini:

اسْمٌ لِدَمٍ خَارِجٍ مِنْ رَحِمِ الْمَرْأَةِ.⁴⁸

“Haid ialah suatu nama bagi darah yang keluar dari pada rahim seorang perempuan”.

Definisi yang dikemukakan di dalam mazhab Maliki, yaitu:

دَمٌ يَخْرُجُ عَلَى جِهَةِ الصِّحَّةِ وَالْعَادَةِ مِنْ غَيْرِ سَبَابٍ وَلَا دَدَةٍ وَلَا جُرْحٍ مِنْ فَرَجٍ مَنْ يُمْكِنُهَا⁴⁹

“Haid ialah darah yang keluar dari kondisi yang sehat dan sesuai dengan kebiasaan, dari selain sebab persalinan, terluka, dari kemaluan orang-orang yang dimungkinkan mengalaminya”.

Menurut mazhab Syafi’i, haid adalah:

الْحَيْضُ هُوَ دَمٌ جَبِلَةٌ يَخْرُجُ مِنْ أَفْصَى رَحِمِ الْمَرْأَةِ بَعْدَ بُلُوغِهَا عَلَى سَبِيلِ الصِّحَّةِ فِي أَوْقَاتٍ مَخْصُوصَةٍ.⁵⁰

“Haid merupakan darah alami yang keluar dari rahim perempuan, di mana keluarnya itu setalah masa balighnya, di dalam keadaan sehat dan pada waktu tertentu”.

⁴⁸Abdul Azīz Ibn Māzah Al-Hanafi, *Al-Muḥīṭ Al-Burhānī fī Al-Fiqh Al-Nu'mānī: Fiqh Al-Imām Abī Hanīfah*, (Bairut: Dār Al-Kutb al-‘Ilmiyyah, 2004), hlm. 208.

⁴⁹Muḥammad Sukḥal Maḥabbājī, *Al-Muḥāẓẓab min Al-Fiqh Al-Mālikī*, Juz’ 1, (Damaskus: Dār Al-Qalam, 2010), hlm. 67.

⁵⁰Syihābuddīn Al-Ramlī, *Nihāyah Al-Muḥṭāj ilā Syarḥ Minhāj*, Juz 1, (Bairut: Dār Al-Kutb Al-‘Ilmiyyah, 2003), hlm. 323.

Menurut mazhab Hanbali, haid adalah:

الْحَيْضُ دَمٌ يُرَخِيهِ الرَّحْمُ إِذَا بَلَغَتْ الْمَرْأَةُ ثُمَّ يَعْتَادُهَا فِي أَوْقَاتٍ مَعْلُومَةٍ.⁵¹

“Haid adalah darah yang menguncur dari rahim seorang perempuan yang telah dewasa (*baligh*) dalam waktu yang sudah diketahui”.⁵²

Menurut al-Bughā, haid ialah darah yang keluar dari kelamin perempuan saat ia dalam keadaan sehat, bukan sebab melahirkan, darah tersebut berwarna hitam kemerahan, terasa hangat dan membakar.⁵³ Definisi ini cenderung masih sempit. Tidak dikemukakan masa di mana seorang perempuan mengalami haid dan waktu-waktunya. Pengertian yang terakhir ini juga cenderung sama seperti definisi para ulama mazhab sebelumnya.

Untuk melengkapi definisi haid, maka di sini perlu dikemukakan definisi yang dirumuskan oleh ulama kontemporer, di antaranya dikemukakan oleh Al-Zuhailī. Menurutnya, haid merupakan darah alami, yakni darah alamiah yang dikehendaki oleh jiwa yang normal yang mana darah tersebut keluar dari rahim perempuan setelah dia baligh, dalam keadaan sehat dan tanpa penyebab pada siklus yang telah diketahui.⁵⁴ Menurut Sayyid Sābiq, haid adalah mengalir, di sini yang dimaksudkan adalah darah yang keluar dari vagina pada saat di dalam kondisi normal bukan karena melahirkan atau pecahnya keperawanan.⁵⁵

Dua pengertian terakhir tersebut di atas tampak lebih rinci dari definisi-definisi sebelumnya, bahwa haid datang pada waktu perempuan telah dewasa, di mana masa dan siklusnya keluar di setiap bulan dalam keadaan norma, hal ini membedakannya dengan darah *istihādah*, nifas, atau darah keperawanan, atau karena suatu insiden kecelakaan dan lainnya.

⁵¹Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī Syarḥ Al-Kabīr*, Juz 1, (Bairut: Dār Al-Kitāb Al-‘Arabī, 1983), hlm. 313.

⁵²*Ibid.*

⁵³Muṣṭafā Dīb Al-Bughā, *Al-Tahzīb fī Adillah Matan Al-Ghāyah wa Al-Taqrīb*, (Terj: Toto Edidarmo), Cet. 2, (Jakarta: Mizan Publika, 2017), hlm. 66.

⁵⁴Muḥammad Al-Zuhailī, *Al-Mu’tamad...*, hlm. 61.

⁵⁵Sayyid Sābiq, *Al-Fiqh Al-Sunnah*, (Terj: Abu Aulia dan Abu Syauqina), Jilid 1, (Jakarta: Republika, 2017), hlm. 128.

Selain darah haid, terdapat juga darah *istihādah*, keduanya berbeda dari empat sisi, yaitu:

- a. Sumber masing-masing dari keduanya. Sumber darah haid adalah rahim. Haid timbul dari kumpulan perubahan siklus yang terjadi pada ovarium (indung telur) dan selaput lendir bagian dalam rahim. Adapun dimaksud darah istihadhah keluar dari vagina, bukan dari dalam rahim, yaitu urat yang darahnya mengalir dari pada bagian bawah rahim dan bukan bagian dalamnya. Namun begitu, dimungkinkan juga darah tersebut keluar dari bagian bawah rahim dikarenakan terkena penyakit sehingga dapat keluar secara terus menerus.
- b. Darah haid berwarna hitam, kental, kotor, panas dan memiliki ciri bau yang tidak sedap. Adapun darah istihadhah umumnya berwarna merah, encer, serta berwarna terang.
- c. Pada awal keluar darah haid tidak membeku tapi bercampur dengan sisa-sisa sel selaput lendir. Adapun ketika darah keluar bertambah banyak di dalamnya maka darah akan membeku sehingga dapat dibedakan dengan mudah.
- d. Darah haid datang pada waktu-waktu tertentu yang diketahui. Adapun darah istihadhah datang secara terus menerus sepanjang bulan ataupun datang di luar waktu-waktu haid.⁵⁶

Mengacu pada beberapa definisi di atas, yang disebut dengan haid adalah darah yang mengalir. Darah tersebut keluar dari rahim, rahim hanya dimiliki oleh seorang perempuan, dan darah tersebut hanya mungkin akan muncul pada perempuan dalam kondisi sehat. Haid terjadi setelah dewasa, dan pada waktu yang diketahui. Dengan demikian, haid adalah darah yang khusus dan tertentu, mengalir secara kontinyu dari rahim perempuan yang sehat setelah ia dewasa dan sebagai tanda bahwa perempuan telah dewasa atau *baligh*.

⁵⁶Zaitunah Subhan, *Alquran dan Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016), hlm. 239-240.

2. Larangan-Larangan bagi Istri saat Haid

Persepektif Islam mengenai haid masuk dalam masalah hukum yang amat penting dan mendasar. Ketentuannya secara tegas dinyatakan dalam Alquran dan hadis, bahkan para ulama dalam literturnya memasukkan haid dalam sub bahasan tersendiri. Ini menunjukkan bahwa haid adalah satu ketentuan hukum khusus perempuan yang wajib diketahui tidak hanya kepada pihak perempuan, tetapi juga pihak laki-laki. Hal ini dikarenakan haid bersentuhan langsung tidak hanya terhadap perempuan yang belum menikah, namun bagi perempuan yang sudah menikah, sehingga secara sendirinya ada beberapa hukum yang terkait dengan laki-laki selaku suami. Alquran menggambarkan haid adalah kotoran dari sudut pandang suami, hal ini telah dikemukakan di dalam QS. Al-Baqarah ayat 222:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا لِلنِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ.

“Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah: Haid itu adalah suatu kotoran. Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid, dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Sekiranya mereka telah suci, maka campurilah mereka itu pada tempat yang diperintah oleh Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang yang bertaubat dan juga menyukai orang-orang yang mensucikan diri”.

Wajh al-dilalah (sisi pendalilan) ayat di atas bahwa Allah Swt memberi informasi tentang haid. Haid dalam konteks ayat dinyatakan sebagai kotoran. Ayat di atas juga memberikkan informasi tentang larangan bagi seorang laki-laki atau suami untuk mendekati istrinya dalam kondisi haid. Imām Al-Suyūfī mengemukakan bahwa sebab turun ayat ini sesuai dengan riwayat Muslim dan Al-Tirmīzī, dari Anas bahwa orang-orang Yahudi pada waktu itu ketika istri mereka haid, mereka tidak memberi makan juga tidak menggaulinya di rumah. Dalam kondisi ini, sahabat menanyakan persoalan tersebut kepada Rasulullah Saw. Kemudian turunlah ayat tersebut. Riwayat lainnya yaitu dari Ibn Abbas

bahwa Tsabit ibn al-Dahdah bertanya kepada Rasulullah Saw., tentang haid, dan turunlah ayat tersebut. Ibn Jarir juga menyebutkan riwayat yang serupa.⁵⁷

Imām Al-Suyūfī di dalam tafsirnya menyebutkan makna *qul huwa azā* di dalam beberapa pandangan. Riwayat dari Ibn Jarir dari Mujahid menyatakan sebagai *al-azā al-damm* (kotoran darah). Riwayat Abdurrazzaq dan Ibn Jarir dari Qatadah menyebutkan *qazar* (kotoran).⁵⁸ Ibn Ishāq menafsirkan lafaz “ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْتَوْبِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ” bermakna, orang-orang yang bertaubat dari dosa karena telah bergaul (bersetubuh dengan istri), meski telah dilakukan berkali-kali. Allah Swt juga menyukai orang yang bersih yaitu orang yang menyucikan diri dari berbagai kotoran dan segala sesuatu yang dilarang seperti mencampuri istri pada saat haid, karena tindakan tersebut bagian dari cara kotor, juga tidak menggauli pada yang bukan tempatnya.⁵⁹

Uraian di atas penting dikemukakan untuk mempertegas bahwa haid itu adalah darah kotor, dan memiliki hukum tertentu yang wajib diperhatikan. Para ulama di dalam masalah ini menetapkan beberapa soal tentang larangan wanita haid. Dalam konteks ini Al-Zuhailī setidaknya merangkum dalam delapan poin larangan wanita yang sedang mengalami haid. Di poin ini, hanya dikemukakan tujuh aspek.⁶⁰

a. Shalat

Para fukaha sepakat bahwa wanita yang sedang haid, atau mengalami haid meskipun sudah mau berakhir masa haidnya, ia dilarang melaksanakan shalat. Beberapa kitab yang bicara permasalahan ini masuk dalam kategori ijmak ulama. Ibn Munzīr, Ibn Qudāmah, Abd Al-Barr, dan ulama lainnya

⁵⁷Jalāluddīn Al-Suyūfī, *Lubāb Al-Nuqūl fī Asbāb Al-Nuzūl*, (Terj: Tim Abdul Hayyie), Cet. 10, (Jakarta: Gema Insani Press, 2015), hlm. 92-93.

⁵⁸Jalāluddīn Al-Suyūfī, *Durr Al-Mansūr fī Al-Tafsīr Al-Ma'sūr*, Juz 1, (Bairut: Dār Al-Fikr, 2011), hlm. 620.

⁵⁹Abdurrahmān bin Ishāq, *Tafsīr Ibn Kasīr*, (Terj: M. Abdul Ghofar E.M, dkk), Jilid 1, (Bogor: Pustaka Imam Syafi'i, 2004), hlm. 434.

⁶⁰Muḥammad Al-Zuhailī, *Al-Mu'tamad...*, hlm. 62-64.

menyebutkan para ulama sepakat perempuan yang sedang haid tidak boleh melakukan shalat dan tidak wajib qadha shalat.⁶¹ Larangan shalat ini sesuai dengan hukum-hukum bersuci, yaitu salah satu syarat shalat adalah bersih dari hadas dan najis. Dalil yang relevan dengan larangan shalat bagi wanita haid mengacu pada ketentuan riwayat Al-Tirmizī:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَظَبَ النَّاسَ فَوَعظَهُمْ ثُمَّ قَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنَّكُمْ أَكْثَرُ أَهْلِ النَّارِ فَقَالَتْ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ وَلَمْ ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لِكثْرَةِ لَعْنِكُنَّ يَعْني وَكُفْرِكُنَّ الْعَشِيرِ قَالَ وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَغْلَبَ لِدَوِي الْأَلْبَابِ وَدَوِي الرَّأْيِ مِنْكُمْ قَالَتْ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ وَمَا نُقْصَانُ دِينِهَا وَعَقْلِهَا قَالَ شَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ مِنْكُمْ بِشَهَادَةِ رَجُلٍ وَنُقْصَانُ دِينِكُنَّ الْحَيْضَةُ تَمُكُّتُ إِحْدَاكُنَّ الثَّلَاثَ وَالْأَرْبَعُ لَا تُصَلِّي. ⁶²

“Dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah Saw berkhotbah dihadapan para sahabat lalu menasehati mereka kemudian berkata: Wahai para wanita berinfatlah karena kalian ialah penghuni neraka yang paling banyak. Maka salah satu wanita bertanya; Kenapa begitu wahai Rasulullah? Beliau menjawab: Karena kalian banyak melaknat yaitu mengingkari terhadap nikmat suami, lalu beliau bersabda: Dan aku tidak melihat dari orang-orang yang sedikit akal dan agamanya lebih banyak orang yang memiliki hati dan pikiran daripada kalian, salah seorang wanita bertanya: Apa kekurangan agama dan juga akal wanita? Ia menjawab: Persaksian dua wanita dari kalian sama dengan persaksian seorang lelaki sedangkan kekurangan din (agama) kalian ialah adanya masa haid yang dapat menahan salah seorang dari kalian tiga sampai empat hari dari melaksanakan shalat. (HR. Al-Tirmizī).

Selain itu, ditemukan pula dalam riwayat Al-Bukhārī dari Ā’isyah:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَقْبَلْتَ الْحَيْضَةَ فَدَعِي الصَّلَاةَ وَإِذَا أَدْبَرْتَ فَأَعْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ وَصَلِّي. ⁶³

⁶¹Ibn Muzir Al-Naisābūrī, *Al-Ijmā’*, (Bairut: Dār Al-Kutb, 1985), hlm. 9: Ibn Qudāmah, *Al-Kāfī*, (Tp: Hajar, 1997), hlm. 157: Lihat, Muḥammad bin Abd Al-Barr Al-Qurṭubī, *Kitāb Al-Kāfī fī Fiqh Ahl Al-Madīnah Al-Mālikī*, (Riyad: Maktabah Riyāḍ Ḥadīṣah, 1978), hlm. 185.

⁶²Imam Al-Tirmizī, *Al-Jāmi’ Al-Tirmizī*, (Riyadh: Bait al-Afkār, 1998), hlm. 337.

⁶³Ismā’īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Riyadh: Bait al-Afkār, 1998), hlm. 85.

“Dari Ā’isyah berkata, Nabi Saw., bersabda: Jika datang haid maka tinggalkanlah shalat, dan bila telah berakhir maka bersihkanlah darah darimu lalu shalatlah”. (HR. al-Bukhārī).

Ibn Hajar Al-‘Asqalānī menyebutkan hadis ini dimuat dalam konteks bab hadis: “mampu membedakan di antara darah penyakit dan darah haid”. Maksud hadis tersebut yaitu ketika perempuan melihat tanda suci dari haid meskipun sesaat diikuti dengan darah seperti semula, ia mandi dan shalat.⁶⁴

b. Puasa

Selain shalat, para ulama juga sepakat perempuan yang haid dilarang berpuasa. Keharapan puasa ini berlaku untuk puasa wajib maupun puasa sunnah. Bahkan, ketentuan bahwa perempuan terbebas dari haid merupakan syarat sah puasa, selain terbebas dari nifas.⁶⁵ Berbeda dengan shalat, wanita yang haid tetap wajib qadha puasa dan tidak untuk shalat.⁶⁶ Ibn Al-Qayyim menyebutkan hukum haid terhadap puasa dan shalat memiliki kesamaan, yaitu adanya larangan untuk mengerjakan puasa dan shalat bagi yang haid, serta berbeda di dalam hukum mengqadhanya. Ibn Al-Qayyim melanjutkan bahwa sesuatu yang serupa (dalam hukum larangan melakukan puasa dan shalat) tidak mengharuskan adanya persamaan dalam hukum-hukum syariat (khususnya dalam melakukan qadha puasa dan tidak qadha salah pada saat haid).⁶⁷ Dalil larangan wanita berpuasa ialah riwayat Muslim dari ‘Āṣim:

عَنْ مُعَاذَةَ قَالَتْ سَأَلْتُ عَائِشَةَ فَقُلْتُ مَا بَالُ الْحَائِضِ تَقْضِي الصَّوْمَ وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ فَقَالَتْ أَحْزُورِيَّةٌ أَنْتِ قُلْتُ لَسْتُ بِحِزْوَورِيَّةٍ وَلَكِنِّي أَسْأَلُ قَالَتْ كَانَ يُصَيِّبُنَا ذَلِكَ فَنُؤْمِرُ بِقِضَاءِ الصَّوْمِ وَلَا نُؤْمِرُ بِقِضَاءِ الصَّلَاةِ⁶⁸.

⁶⁴Ibn Hajar Al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Terj: Amiruddin), Jilid 2, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2002), hlm. 569.

⁶⁵Ibn Sayyid al-Sālim, *Fiqh Sunnah*, (Terj: Firdaus), (Jakarta: Qisti Pres, 2013), hlm. 290.

⁶⁶Imād Zakī al-Barudī, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Aẓīm li Al-Nisā’*, (Terj: Tim Penerjemah Pena), Jilid 1, (Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2013), hlm. 95.

⁶⁷Ibn Qayyim, *I’lām Al-Muwāqī’in*, (Terj: Asep SFM dan Kamaluddin S), (Jakarta: Pustaka Azzam, 2000), hlm. 290.

⁶⁸Muslim al-Ḥajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Riyadh: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, 1998), hlm. 152.

“Dari Mu’āzah dia berkata, saya bertanya pada Ā’isyah seraya berkata, Kenapa wanita yang haid mengqadha puasa dan ia tidak mengqadha shalat? ‘Ā’isyah menjawab: Apakah kamu dari golongan Haruriyah? Aku menjawab, Aku bukan Haruriyah, tetapi aku hanya bertanya. Dia menjawab: Kami dulu juga mengalami haid, maka kami diperintahkan qadha puasa, tidak diperintahkan untuk qadha shalat”. (HR. Muslim).

Syarf al-Nawawī menyebutkan makna lafaz: “*fanu’maru bi qadā’i al-ṣaum walā nu’maru bi qadā’i al-ṣalāh*” merupakan hukum yang disebutkan dalam hadis Mutafaq ‘Alaih (hadis Bukhārī-Muslim), dan hukumnya bahwa kaum muslimin telah berijmak bahwa ketika seorang wanita masuk dalam masa haid atau mengalami haid, maka ia tidak wajib shalat dan juga puasa. Selain itu, ulama sepakat juga bahwa shalat tidak wajib qadha bagi wanita haid sementara puasa diwajibkan untuk mengqadhanya.⁶⁹

c. Tawaf

Para ulama juga sepakat tentang larangan perempuan haid melakukan tawaf. Hal ini sebab tawaf adalah shalat yang memerlukan kesucian, sementara kondisi haid merupakan kondisi kotor dan tidak dapat melakukan tawaf.⁷⁰ Dalilnya adalah riwayat Bukhārī dari Alī bin Abdullāh yaitu sebagai berikut:

حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْقَاسِمِ قَالَ سَمِعْتُ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ يَقُولُ سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَقُولُ خَرَجْنَا لَا نَرَى إِلَّا الْحُجَّ فَلَمَّا كُنَّا بِسَرْفٍ حِضْتُ فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا أَبْكِي قَالَ مَا لَكَ أَنْفِستِ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ إِنَّ هَذَا أَمْرٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ فَأَقْضِي مَا يَقْضِي الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ قَالَتْ وَضَحَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ نِسَائِهِ بِالْبَقْرِ⁷¹.

“Telah menceritakan kepada kami Sufyan, ia berkata: Aku mendengar Abdurrahman bin Al-Qasim berkata, Aku mendengar Al-Qasim bin

⁶⁹Muhyiddin Al-Nawawī, *Al-Minhāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*, (Riyadh: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, t.t.), hlm. 314-315.

⁷⁰Muḥammad Al-Zuhailī, *al-Mu’tamad...*, hlm. 63: Lihat juga, Wabbah al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz 1, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1985), hlm. 468.

⁷¹Ismā’īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ...*, hlm. 79.

Muhammad berkata: Aku mendengar Aisyah berkata: Kami keluar dan tidak ada tujuan selain untuk ibadah haji. Ketika tiba di Sarif aku mengalami haid, lalu Rasulullah Saw masuk menemuiku sementara aku sedang menangis. Beliau bertanya: Apa yang terjadi denganmu? Apakah kamu datang haid? Aku jawab: Ya. Lalu beliau bersabda: Sesungguhnya ini adalah perkara yang telah Allah tetapkan bagi kaum wanita dari anak cucu Adam. Lakukanlah apa yang dilakukan oleh orang-orang yang haji, kecuali thawaf dalam Ka'bah. Aisyah berkata: Kemudian Rasulullah Saw berkorban dengan menyembelih seekor sapi yang diniatkan untuk semua istrinya". (HR. Bukhārī).

Ibn Hajar mengemukakan hadis di atas disebutkan di dalam bab nifas, namun maknanya juga tertuju kepada wanita haid. Sebab, lafaz nifas dalam bahasa Arab juga menunjukkan pada makna haid, sehingga hukumnya juga bre laku hukum haid. Hadis tersebut memberi indikasi hukum larangan bagi wanita haid untuk melakukan tawaf.⁷²

d. Membawa, menyentuh dan membaca Alquran

Para ulama masih berbeda pendapat tentang status hukum membawa, menyentuh, membaca Alquran. Dalam konteks ini, Ibn Rusyd menyebutkan ada yang membolehkan, ada pula yang melarangnya sama sekali. Di dalam membaca Alquran, kebanyakan ulama melarangnya, dan dari sebagian kecil membolehkannya.⁷³ Di dalam mazhab Syafi'i, perempuan yang sedang haid diharamkan membawa, menyentuh dan membaca Alquran.⁷⁴ Dalilnya ialah ketentuan riwayat hadis Tirmizī dari Ibn Umar:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَقْرَأُ الْحَائِضُ وَلَا الْجُنُبُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ.⁷⁵

“Dari Musa bin Uqbah dari Nafi' dari Ibn Umar dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam, beliau bersabda: "Wanita haid dan orang yang junub tidak boleh membaca sesuatu pun dari Al Qur'an. (HR. Tirmizī).

⁷²Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī...*, Jilid 2, hlm. 493-495.

⁷³Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, (Terj: al-Mas'udah), Jilid 1, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2016), hlm. 76-77.

⁷⁴Muḥammad Al-Zuhailī, *al-Mu'tamad...*, hlm. 63

⁷⁵Imam Al-Tirmizī, *Jāmi' Al-Tirmizī*, (Riyad: Bait Al-Afkār, 1998), hlm. 137.

Dalam kitab hadis-hadis dha'if, menyebutkan bahwa riwayat di atas masuk dalam hadis dha'if atau lemah.⁷⁶ Hal ini barangkali sesuai dengan yang diungkapkan oleh Ibn Hajar di dalam al-*Talkhīs*, sebab di dalamnya terdapat sanad hadis bernama Ismā'il bin 'Iyyās dan merupakan sanad hadis yang sering meriwayatkan hadis mungkar.⁷⁷ Untuk itu, para ulama masih berbeda dalam menggunakan hadis tersebut sebagai dasar *hujjah* pendapat larangan wanita haid membaca dan menyentuh Alquran. Konsekuensinya adalah masih ditemukan perbedaan pendapat mengenai hukum menyentuh, membawa dan membaca Alquran saat haid.

e. Diam di masjid

Ibn Rusyd menyebutkan bahwa paling tidak ada tiga pendapat tentang masalah hukum perempuan haid dengan masjid. Pendapat pertama adalah melarang secara mutlak, yaitu dilarang bagi perempuan haid untuk berdiam maupun hanya sekedar lewat. Pendapat ini dipegang oleh Imam Malik dan muridnya. Pendapat kedua adalah melarang berdiam di masjid, sementara dibolehkan hanya sekedar lewat. Pendapat ini dipegang oleh Imam Syafi'i. Sementara pendapat ketiga adalah membolehkan sama sekali baik berdiam maupun lewat. Pendapat ini dipegang oleh Dawud dan muridnya.⁷⁸

Dalil bagi yang melarang perempuan haid berdiam di mesjid mengacu pada ketentuan QS. al-Niṣā' ayat 43:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا، وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا.

⁷⁶Alī Ḥasan Alī al-Ḥalabī, *Mausū'ah al-Aḥādīs wa al-Āsār al-Ḍa'īfah wa al-Mawḍū'ah*, Jilid 15, (Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif, 1999), hlm. 49.

⁷⁷Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Talkhīs al-Ḥabīb fī Takhrīj Aḥādīs al-Rāfi'ī al-Kabīr*, Juz 1, (Tp: Mu'assasah Qurṭubah, 1995), hlm. 240.

⁷⁸Ibn Rusyd, *Bidāyah...*, hlm. 75.

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri mesjid) sedang kamu dalam keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi. Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun”.

Menurut Imām Mālik, ayat tersebut merupakan larangan bagi mereka untuk menunaikan shalat di dalam keadaan mabuk. Larangan ini menuntut mukallaf pada saat mabuk untuk ditetapkan berbagai hukum.⁷⁹ Pandangan mazhab Ḥanbalī, konteks ayat tersebut di atas dalam kaitan larangan shalat bagi orang yang mabuk. Namun demikian berlaku umum kepada ketentuan hukum bagi orang yang mabuk.⁸⁰

f. Jimak

Ulama sepakat tentang larangan berjimak pada waktu haid. Larangan ini berlaku bagi masing-masing suami istri. Ini senada dengan keterangan Ibn Ḥazm dalam kitab: *Marātib al-Ijmā'*.⁸¹ Khusus larangan yang berlaku bagi laki-laki adalah menjatuhkan talak bagi istri yang sedang haid.⁸² Dalil yang digunakan larangan berjimak secara khusus mengacu pada ketentuan QS. Al-Baqarah [2] ayat 222 seperti telah dikutip di awal sub bahasan ini. Intinya pasangan suami istri dilarang melakukan jimak. Larangan tersebut juga tidak hanya bagi istri, tapi juga terhadap pihak suami, dan ini jelas dinyatakan di dalam ketentuan ayat tentang larangan menggauli istri yang sedang haid.

⁷⁹Yusuf al-Qardhawi, *Fatāwā Al-Mu'āṣirah*, (Terj: Siti Zaharah), cet. 2, (Jakarta: Pustaka Setia, 2012), hlm. 186.

⁸⁰Ibn Al-Qayyim al-Jauziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyī Khair al-'Ibād*, (Terj: Masturi Irham, dkk), Jilid 6, (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 2008), hlm. 227.

⁸¹Ibn Ḥazm, *Marātib al-Ijmā'*, (Bairut: Dār Ibn Ḥazm, 1998), hlm. 45.

⁸²Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, (Terj: M. Tatam Wijaya), (Jakarta: Qalam, 2017), hlm. 322-323.

g. Bercumbu di antara pusar dan lutut

Para ulama masih berbeda pendapat tentang bercumbu dengan istri di antara pusar dan lutut. Dalam perspektif ulama Syafi'i, disepakati bahwa suami atau istri dilarang untuk bercumbu dengan suaminya melebihi dari kadar ukuran pusar dan lutut. Dalil yang digunakan ialah hadis riwayat Abī Dāwud dari Hārūn:

عَنْ حَرَامِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ عَمِّهِ أَنَّهُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا يَحِلُّ لِي مِنْ
امْرَأَتِي وَهِيَ حَائِضٌ قَالَ لَكَ مَا فَوْقَ الْإِزَارِ وَذَكَرَ مُؤَاكَلَةَ الْحَائِضِ أَيْضًا وَسَأَلَ
الْحَدِيثَ⁸³.

“Dari Haram bin Hakim dari Pamannya bahwanya dia pernah bertanya kepada Rasulullah Saw tentang apa saja yang halal dilakukan olehku terhadap istriku yang sedang haid? Beliau menjawab: Boleh apa saja yang di atas kain (selain jimak), dan dia (perawi) juga menyebutkan tentang perihal makan dengan wanita yang sedang haid, dia sebutkan hadisnya”. (HR. Abī Dāwud).

Berdasarkan uraian di atas, perempuan yang sedang mengalami haid mempunyai beberapa hukum yang dilarang sekaligus beberapa konsekuensi hukum yang tidak wajib dikerjakan. Perempuan haid berada di masa kotor, sehingga tidak layak dan patut secara hukum untuk melakukan perbuatan sunat bahkan perbuatan wajib. Meski demikian, perempuan yang sedang haid tidak harus mendapat perlakuan yang tidak layak sebagaimana orang Jahiliyah memperlakukan perempuan sedang haid seperti telah disinggung sebelumnya. Ini menunjukkan bahwa perempuan yang haid hanya memiliki beberapa hukum, yaitu hanya sebatas kewajiban melakukan puasa, shalat, memenuhi keinginan suami untuk berjimak menjadi gugur, demikian pula perbuatan sunat seperti membaca Alquran juga dilarang. Ini berarti sesuatu yang disunatkan dan diwajibkan pengerjaannya dalam kondisi normal tidak berlaku atau dilarang pada kondisi haid.

⁸³Abī Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, (Riyadh: Bait al-Afkār, 1420 H), hlm. 170.

B. Konsep Kafarat

Konsep kafarat dalam Islam termasuk ke dalam jenis hukuman atau dalam istilah fikih disebut dengan *uqubah*, yaitu sanksi yang ditetapkan syarak terhadap orang-orang yang melanggar suatu hukum yang tertentu dan dalam keadaan yang tertentu pula. Untuk itu, pada pembahasan ini akan dikemukakan dua poin yaitu pengertian dan jenis-jenis kafarat serta hukumnya.

1. Pengertian Kafarat

Istilah kafarat merupakan istilah dalam bahasa Arab, diambil dari kata *al-kaffārah*, asal katanya yaitu *kafara*. Kata *kafara* kemudian membentuk kata lainnya seperti *kuffar* atau *kafir*, artinya orang-orang kafir. Istilah *kafara* pada asalnya berarti menutupi atau tertutup.⁸⁴ Kata tersebut kemudian membentuk beberapa istilah lainnya, seperti *kaffarah*, artinya kafarat atau denda atas satu pelanggaran terhadap larangan. Menurut Al-Ashfahani, kara kafarat berarti hal-hal yang dapat menutup dosa. Dari kalimat itu kemudian muncul kalimat *kaffarah al-yamin*, yaitu kafarat penebus sumpah.⁸⁵

Pengertian di atas menunjukkan bahwa makna bahas kafarat serta kafir memiliki arti etimologi yang sama, yaitu menutup atau tertutup. Sekiranya kata kafir dipakai untuk suatu yang tertutup pada diri seseorang terhadap kebenaran Islam, maka istilah kafarat digunakan untuk menutup dosa atau penebus dosa. Menurut makna terminologi, terdapat beberapa rumusan, di antaranya definisi yang dikemukakan oleh Yūsuf Al-Qaradāwī, bahwa kafarat merupakan satu istilah yang digunakan untuk memaknai jenis hukuman yang oleh *syari'* sudah ditetapkan kadar dan sifatnya, yaitu yang sebagian besarnya ditetapkan kepada pelanggaran-pelanggaran yang berhubungan dengan individu yang melanggar ketentuan Allah Swt.⁸⁶

⁸⁴Achmad Warson Al-Munawwir dan Muh. Fairuz, *Kamus Al-Munawwir...*, hlm. 1217.

⁸⁵Raghib Al-Ashfahani, *Al-Mufradat fi Gharib Alquran*, (Terj: Ahmad Zaini Dahlan), Jilid 3, (Depok: Pustaka Khazanah Fawa'id, 2017), hlm. 348.

⁸⁶Yūsuf Al-Qaradāwī, *Akhlaq Al-Islām*, (Terj: Fu'ad Syaifudin Nur), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2022), hlm. 556.

Menurut Sayyid Sābiq, kata kafarat merupakan bentuk *mubalagah* atau hiperbolis dari kata *kufr* yang artinya penutup, maksudnya di sini adalah suatu perbuatan yang dapat menghapus dan menutupi beberapa dosa sehingga dosa-dosa ini tidak meninggalkan sisa yang dengan dosa tersebut sebenarnya dapat menjadi alasan seseorang dapat dihukum di dunia dan di akhirat.⁸⁷ Pengertian ini menunjukkan bahwa kafarat itu adalah suatu tindakan atau perbuatan yang telah diwajibkan oleh syarak untuk dipenuhi dan dilakukan. Tindakan tersebut boleh jadi dengan membayarkan sejumlah denda, mengerjakan sesuatu seperti puasa dan lain sebagainya.

Menurut Abdul Wahhab Khallaf, maksud dari kafarat adalah mencegah orang berbuat dosa dan menahannya sehingga tidak mengulangi dosa serupa.⁸⁸ M. Quraish Shihab mengemukakan bahwa makna kafarat pada asalnya adalah menutup, di dalam kaitan ini kafarat berhubungan dengan beberapa perbuatan yang menimbulkan sanksi, seperti dengan sanksi kafarat akibat pembunuhan dalam bentuk tertentu, sumpah yang dibatalkan (*kaffarah al-yamin*), dan *zihar* (menyamakan istri dengan ibu).⁸⁹ Jadi, kafarat dihubungkan dengan penutup dosa atau penebus dosa.

Istilah kafarat dalam makna yang umum memiliki kesamaan dengan kata fidyah, yaitu sama-sama sebagai tebusan. Akan tetapi, keduanya berbeda pada aspek penyebab yang melatarbelakangi tebusan itu dilakukan. Kafarat sebagai tebusan adalah karena melakukan sesuatu yang terlarang, sementara itu fidyah adalah tebusan karena tidak melakukan suatu yang diwajibkan karena adanya uzur atau halangan.

Mengacu pada beberapa definisi para ahli di atas, dapat dipahami bahwa istilah kafarat asalnya dipahami dengan makna penutup atau menutup. Makna

⁸⁷Sayyid Sabiq, *Fiqh Al-Sunnah...*, Jilid 4, hlm. 514.

⁸⁸Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul Al-Fiqh*, (Terj: Ahmad Qorib dkk), (Semarang: Dinas Utama, 2016), hlm. 144.

⁸⁹Muhammad Quraish Shihab, *Kosa Kata Keagamaan: Makna dan Penggunaannya*, (Kota Tangerang: Lentera Hati, 2020), hlm. 130.

penutup atau menutup memiliki korelasi dengan sebuah pelanggaran dan dosa, karena itu ia harus ditutup dan dihapus dengan adanya sanksi berupa kafarat. Kafarat juga termasuk suatu perbuatan atau tindakan sekaligus sikap di dalam memenuhi tuntutan kewajiban berupa hukuman sebab telah melanggar sesuatu yang terlarang. Untuk itu dapat disimpulkan bahwa kafarat merupakan bentuk hukuman yang dibebankan oleh hukum syarak terhadap orang-orang tertentu karena telah melanggar perbuatan-perbuatan yang telah ditetapkan syarak ada kafaratnya.

2. Jenis-Jenis Kafarat dan Hukumnya

Sebagaimana telah dikemukakan di awal, bahwa konsep kafarat ini ada hubungannya dengan konsep hukuman atau *uqubah duniawiyah*, atau hukum yang ditetapkan kepada seseorang di dunia di dalam menebus dosanya. Dilihat dari berbagai sudut pandang, hukuman kafarat mempunyai beberapa bentuk. Dilihat dari jenis materi hukuman kafarat, dapat dibedakan menjadi tiga jenis yaitu:⁹⁰

- a. Memerdekakan budak atau hamba sahaya.
- b. Berpuasa selama dua bulan berturut-turut.
- c. Memberi makan sebanyak 60 orang miskin.

Ketiga jenis bentuk kafarat di atas memiliki maksud tersendiri. Hukum Islam menetapkan pemerdakaan budak sebagai jenis hukum kafarat menjadi bagian dari upaya Islam dalam memberangus dan menghapuskan sistem budak dan perbudakan yang sudah muncul sejak lama. Memerdekakan budak adalah salah satu solusi sekaligus mempunyai tujuan bahwa Islam tidak menghendaki adanya perbudakan.⁹¹

Dilihat dari jenis-jenis perbuatan yang dibebani hukuman kafarat, maka ketentuan kafaratnya dibedakan menjadi 6 jenis, yaitu kafarat jimak di bulan

⁹⁰Rizem Aizid, *Fiqh Keluarga Terlengkap*, (Yogyakarta: Laksana, 2018), hlm. 398.

⁹¹Raghib Al-Sirjani, *Maza Qaddam Al-Muslimun li Al- 'Alam*, (Terj: Masturi Irham, Sonir, dan Malik Supar), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019), hlm. 109-110.

Ramadhan, kafarat zinar, kafarat sumpah, kafarat *ila'*, kafarat pembunuhan dan kafarat pada waktu ihram, masing-masing diuraian berikut:

- a. Kafarat berjimak di siang bulan Ramadhan. Kafarat diwajibkan kepada seorang suami yang menggauli istrinya di siang Ramadhan karena telah terjadi persetubuhan. Kewajiban kafarat kepada perbuatan bersenggama ini telah ditetapkan dalam hadis Rasulullah bahwa orang yang berjimak atau menggauli istri pada saat bulan Ramadhan maka wajib membayar kafarat sebagaimana kafarat zihar.⁹²
- b. Kafarat zihar. Zihar merupakan menyamakan istri dengan ibu sendiri. Misalnya pihak suami menyatakan: *Engkau bagiku bagaikan punggung ibuku.*⁹³ Praktik zihar telah dilarang dalam Islam karena sudah menjadi kebiasaan masyarakat jahiliah, di mana ketika seorang suami mentalak atau menceraikan istri, maka suami menyebutkan kalimat tersebut. Hal ini berarti seorang suami memandang istri adalah mahram yang dalam hukum tidak dapat dinikahi sebagaimana status ibu yang tidak dinikahi oleh anak sendiri.⁹⁴ Praktik zihar ini dilarang dalam Islam dan para ulama telah sepakat dalam masalah ini. Sanksi bagi pelaku zihar adalah kafarat berupa memerdekakan budak sebagaimana dikemukakan dalam QS. Al-Mujadalah ayat 93.
- c. Kafarat sumpah. Kata sumpah dalam bahasa Arab bisa digunakan kata *qasam* “الْقَسَمُ” bentuk jamaknya yaitu *al-aqsām* “الْأَقْسَامُ”.⁹⁵ Quraish Shihab menyebutkan makna sumpah minimal digunakan dan dimaksudkan oleh pengucapnya dinilai sebagai sumpah yang benar. Kata yang sepadan dan

⁹²Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm Al-Ushul*, (Terj: Masturi Irham dan Malik Supar), Jilid 2, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2022), hlm. 638.

⁹³Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh*, Ed. Kedua, Cet. 2, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), hlm. 87.

⁹⁴Muhammad Syaifuddin, Sri Turatmiyah, dan Annalisa Yahanan, *Hukum Perceraian*, Cet. 1, (Jakarta: Sinar Grafika, 2013), hlm. 154.

⁹⁵Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (New York: SLS-Spoken Language Services, 1976), hlm. 763.

mempunyai makna sama dengan kata “الْقَسْمُ” yaitu *hilf* “حَلْفٌ”, keduanya bermakna sumpah. Namun menurut Quraish Shihab, kedua kata tersebut memiliki perbedaan di mana kata حَلْفٌ lebih kepada suatu sumpah yang mengandung kebohongan sehingga pihak pelanggarnya wajib membayar kafarat sumpah, sementara itu makna الْقَسْمُ lebih tegas dan menunjukkan pada kepastian terhadap apa yang diucapkan. Penggunaan sumpah الْقَسْمُ dilukiskan dalam Al-quran ditujukan kepada siapapun yang dinilai benar dalam sumpahnya secara umum. Oleh karena itu pula, sumpah-sumpah Allah Swt yang disebutkan dalam Alquran dinamai dengan *aqsām al-Qur’ān*.⁹⁶ Istilah lainnya yang sepadan dengan kata sumpah yaitu *yamīn*. Sumpah berarti bersumpah dengan sungguh-sungguh. Menurut Maksum Zein, sumpah berarti menguatkan sesuatu dengan menyebutkan sesuatu yang diagungkan dengan menggunakan huruf-huruf (sebagai perangkat sumpah) seperti و (*wawu*), ب (*ba’*) dan huruf lainnya. Akan tetapi, yang paling lazim digunakan atau dipakai dalam sumpah adalah huruf *wawu*.⁹⁷ Konsekuensi dari sumpah ini ialah wajib bagi pihak yang bersumpah itu untuk memenuhi sumpahnya. Orang yang tidak memenuhi sumpahnya, maka ia wajib membayar kafarat sumpah.

- d. Kafarat pembunuhan. Kafarat pembunuhan ini diberlakukan terhadap pelaku pembunuhan yang tidak sengaja atau tersalah. Hal ini mengacu kepada QS. Al-Nisa’ ayat 92. Dalam ayat ini, dijelaskan bahwa hukuman pokoknya adalah memerdekakan budak, sekiranya tidak ada budak maka wajib berpuasa dua bulan berturut-turut sebagai hukuman penggantinya (*uqubah badaliyyah*).⁹⁸

⁹⁶Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Alquran*, Cet. 3, (Tangerang: Lentera Hati, 2015), hlm. 151 dan 168-169.

⁹⁷Muhammad Maksum Zein, *Ilmu Usul Fiqh*, (Jakarta: Darul Hikmah, 2008), hlm. 39-40.

⁹⁸Sa’id Hawwa, *Al-Islam*, (Terj: Abdul Hayyie Al-Kattani), Cet. 3, (Jakarta: Gema Insani Press, 2015), hlm. 512.

- e. Kafarat *ila'*. Istilah *ila'* artinya seorang suami tidak menyentuh istrinya selama masa tertentu. Caranya, suami bersumpah tidak akan menggauli istrinya dalam masa tertentu.⁹⁹ Dalam pengertian yang lain, *ila'* adalah sumpah suami dengan menyebut nama Allah Swt ataupun sifat-Nya yang tertuju kepada istri untuk tidak mendekati istrinya, baik secara mutlak maupun dibatasi dengan ucapan selamanya ataupun dibatasi empat bulan atau lebih.¹⁰⁰ Suami yang meng-*ila'* istrinya kemudian suami memiliki kehendak untuk kembali kepada istrinya dalam waktu minimal 40 hari, maka wajib membayar hukuman kafarat memerdekakan budak, puasa dua bulan sepuluh hari, atau memberi makan orang miskin. Akan tetapi sekiranya suami tidak mau lagi kembali kepada istrinya maka ia dapat menceraikan istrinya, dan kafarat tersebut dibebaskan.
- f. Kafarat pada waktu irham, yaitu membunuh binatang saat melaksanakan ihram terlarang. Sekiranya dilakukan, maka orang tersebut dibebaskan hukuman kafarat.¹⁰¹

Selain enam bentuk perbuatan yang diberlakukan sanksi kafarat di atas, masih ada beberapa tindakan dan perbuatan lain akan tetapi ulama mempunyai perbedaan pendapat di dalamnya. Misalnya, kafarat pada pelaku pembunuhan yang disengaja atau direncanakan. Menurut mazhab Syafi'i, kafarat itu wajib kepada pelaku pembunuhan terencana. Sekiranya di dalam pembunuhan tidak sengaja ditetapkan hukuman kafarat, maka di dalam pembunuhan terencana justru lebih utama diterapkan, karena dosanya lebih besar ketimbang pelaku pembunuhan tidak sengaja. Menurut mazhab Maliki justru memandang sunnah membayar kafarat pembunuhan yang disengaja dan terencana. Adapun dalam

⁹⁹Ali Ahmad Al-Jurjawi, *Hikmah Al-Tasyri' wa Falsafatuh*, (Terj: Nabhani Idris), (Jakarta: Gema Insani Press, 2013), hlm. 277.

¹⁰⁰Abdul Rahman Ghazaly, *Fiqh Munakahat*, Ed. Kedua, Cet. 3, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016), hlm. 174; Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, Cet. 3, (Jakarta: Kencana Pernada Media Group, 2017), hlm. 230.

¹⁰¹Rizem Aizid, *Fiqh Keluarga...*, hlm. 398.

mazhab Hanafi dan Hanbali tidak wajib membayar kafarat pada pembunuhan terencana karena tidak ada dalilnya.¹⁰²

Kasus lainnya adalah ulama berbeda dalam menetapkan apakah terdapat kafarat dalam kasus menggauli istri sedang haid atau tidak. Permasalahan ini secara khusus dikemukakan pada sub bahasan tersendiri di bawah. Dari bentuk kafarat di atas, dapat dipahami bahwa ada beberapa perbuatan yang disepakati ulama yang memiliki hukuman kafarat, serta ada juga perbuatan yang masih diperselisihkan. Beberapa jenis bentuk hukuman kafarat di atas pada dasarnya sama di antara satu perbuatan dengan perbuatan lainnya, yaitu memerdekakan budak, atau berpuasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan 60 orang miskin. Tiga jenis sanksi kafarat ini sifatnya ialah alternatif, bukan kumulatif, karena itu tidak semua sanksi tersebut wajib dipenuhi, namun cukup memilih hukuman mana yang mudah untuk dijalankan.

C. Pendapat Fukaha tentang Hukum Kafarat bagi Suami yang Menggauli Istri Saat Haid

Hukum Islam menetapkan beberapa adab yang harus dilaksanakan terhadap suami dan istri dalam berhubungan intim. Adab-adab tersebut misalnya dengan berniat untuk memperoleh pahala, membaca doa berjimak, serta memperhatikan waktu-waktu yang disunnahkan melakukan hubungan intim. Selain itu, terdapat larangan menggauli istri sedang haid. Larangan tersebut disepakati oleh fukaha klasik dan kontemporer. Hanya saja, para fukaha berbeda pendapat menyangkut hukum pelaksanaan kafarat bagi seorang suami yang menggauli istri saat haid. Artinya, sekiranya suami tidak mampu menahan naluri seks dan tetap menggauli istri yang sedang haid, maka ulama sepakat tentang keharamannya, dan berbeda pendapat mengenai wajib tidaknya suami membayar kafarat.

Perbedaan pendapat fukaha dalam masalah hukum kafarat menggauli istri saat haid dapat dipetakan ke dalam dua pendapat fukaha, sebagai berikut:

¹⁰²Sa'id Hawwa, *Al-Islam...*, hlm. 512.

1. Fukaha yang Mewajibkan Kafarat

Para ulama yang setuju dan memandang wajib kafarat menggauli istri sedang haid cukup banyak. Se jauh penelusuran terhadap pendapat yang ada di dalam penjelasan kitab fikih, para ulama memang tidak padu baik antara ulama dalam satu mazhab maupun berbeda mazhab. Untuk itu, di bagian ini dikutip hanya beberapa ulama yang mewajibkan menggauli istri saat haid. Di antara ulama yang memegang pendapat ini adalah Imam Al-Syaukani, ulama mazhab Syafi'i. Dalam kitab *Nailul Authar*, ia menyebutkan bahwa wajib kafarat bagi seorang suami yang menggauli istrinya sedang haid.¹⁰³

Ibn Qudamah menuturkan memang ada dua pendapat dalam masalah ini. Ia sendiri setuju dengan diwajibkannya kafarat kepada suami yang menggauli isteru sedang haid.¹⁰⁴ Dalam keterangannya, terdapat tiga ketentuan kafarat di dalam masalah ini, yaitu:¹⁰⁵

- a. Menurut Ibn Abbas, kewajiban kafarat kepada suami menggauli istri di saat haid yaitu antara membayati 1 dinar atau ½ dinar. Keduanya boleh dipilih.
- b. Ishaq berpendapat bahwa penentuan besar tidaknya denda kafarat bisa dilihat dari kondisi warna darah haid. Sekiranya suami menggauli istri sedang haid di mana darah haid istri pada saat digauli tersebut berwarna merah, maka dia wajib membayar 1 dinar, tapi jika darah berwarna kuning maka wajib membayar ½ dinar.
- c. Menurut Al-Nakha'i, kewajiban kafarat serta ketentuan besarnya denda dapat dilihat dari waktu suami menggauli istri, apabila suami menggauli istri pada saat keluar darah pertama kali atau pada masa awal-awal haid,

¹⁰³Muhammad bin Ali bin Muhammad Al-Syaukani, *Nail Al-Authar min Ahadis Sayyid Al-Akhyar Syarh Muntaqa Al-Akbar*, Juz 1, (Beirut: Dar Al-Kutb Al-'Ilmiyyah, 2011), hlm. 300.

¹⁰⁴Ibn Qudamah, *Al-Syarh Al-Kabir: Al-Syafi' 'ala Matan Al-Muqni'*, Juz 1, (Beirut: Dar Al-Fikr, 2018), hlm. 185.

¹⁰⁵Ibn Qudamah, *Al-Mughni*, (Terj: Amir Hamzah., dkk), Jilid 2, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), hlm. 553-554.

maka suami wajib membayar 1 dinar, namun jika dilakukan pada akhir masa haid maka wajib membayati ½ dinar.

Ibn Rajab Al-Hanbali juga memilih pendapat serupa bahwa wajib kepada suami menunaikan kafarat. Ia juga menyatakan kewajiban kafarat hanya pada kasus-kasus maksiat atau pelanggaran kecil, seperti orang yang meninggalkan salah satu wajib haji, menggauli istri yang sedang haid.¹⁰⁶ Ulama lainnya yang mewajibkan kafarat ialah Muhammad Nashiruddin Al-Albani ulama mazhab Hanbali. Dalam sebuah ulasannya dikemukakan: “*Siapa saja yang tidak dapat mengendalikan nafsunya hingga melakukan seks ataupun hubungan biologis dalam keadaan istri menstruasi, ia diwajibkan untuk bersedekah (kafarat)*”.¹⁰⁷ Pendapat tersebut di atas sama-sama menilai bahwa suami sudah melakukan dosa, dan karena itu ia wajib bertaubat dan memohon ampun pada Allah Swt. Tidak hanya itu, suami juga wajib mengeluarkan hartanya sebagai denda atau penebus dosanya dalam bentuk kafarat. Ukurannya adalah di antara ½ dinar sampai dengan 1 dinar.

2. Fukaha yang Tidak Mewajibkan Kafarat

Pendapat kedua adalah ulama yang tidak mewajibkan kafarat menggauli istri saat haid. Meskipun begitu, suami tetap dipandang berdosa dan ia wajib memohon ampun serta bertaubat tidak mengulangi perbuatannya. Ulama yang memilih pendapat ini adalah Imam Malik, Abu Hanifah dan kebanyakan dari ahli ilmu. Pendapat ini juga berlaku dalam *qaul jadid* dari mazhab Syafi’i.¹⁰⁸ Di dalam hal ini Imam Al-Nawawi menyebutkan bahwa di dalam mazhab Syafi’i ada dua pandangan, *qaul jadid* dan *qaul qadim*. Di dalam *qaul qadim* (pendapat lama) bahwa wajib kafarat bagi suami yang menggauli istri sedang

¹⁰⁶Ibn Rajab Al-Hanbali, *Jami’ Al-‘Ulum wa Al-Hikam*, Juz 1, (Riyadh: Maktabah, 2002), hlm. 339.

¹⁰⁷Muhammad Nashiruddin Al-Albani, *Adab Al-Zifaf*, (Terj: Ahmad Dzulfikar), (Jakarta: Qisthi Press, 2015), hlm. 26.

¹⁰⁸Ibn Qudamah, *Al-Mughni...*, hlm. 553-554.

haid, dan dalam *qaul jadid* (pendapat baru) tidak wajib kafarat. Imam Nawawi sendiri memilih pendapat *qaul jadid*. Ia menyatakan bahwa pendapat yang benar ialah pendapat *jadid*, yaitu tidak diharuskan kafarat, tetapi harus memohon ampun dan bertaubat kepada Allah Swt.¹⁰⁹

Berdasarkan uraian dua pendapat di atas maka dapat dipahami bahwa ulama sepakat dalam satu hukum dan tidak sepakat di dalam hukum lainnya. Poin yang disepakati ulama adalah adanya larangan secara mutlak menggauli istri saat haid, di sini tidak ada perbedaan pendapat. Bahkan, ulama sepakat bahwa suami sudah dipandang berdosa, namun istri juga akan berdosa sekiranya ia juga menghendaki hubungan tersebut. Para ulama justru berbeda dalam hal konsekuensi hukumnya, terkhusus masalah kewajiban memenuhi kafarat. Sebagian fukaha memandang wajib dan sebagian lainnya memandang tidak wajib. Secara lebih khusus, bab tiga selanjutnya akan dianalisis pendapat Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim, baik argumen yang mereka gunakan serta dalil-dalil yang menjadi pendukung kedua pendapat sehingga sampai pada produk hukum di satu pihak mewajibkan dan di pihak lain tidak mewajibkan kafarat.

¹⁰⁹Muhyiddin Al-Nawawī, *Al-Majmū' Syarḥ...*, Jilid 2, hlm. 598.

BAB TIGA

ANALISIS PANDANGAN IBN HAZM DAN IBN AI-QAYYIM TERKAIT KAFARAT MENGAULI ISTRI KETIKA HAID

A. Profil Ibn Ḥazm dan Ibn Al-Qayyim

1. Profil Ibn Ḥazm

Ibn Ḥazm merupakan seorang ulama Cordoba Spanyol, berdarah Persia. Ibn Ḥazm berasal dari keluarga elit-aristokrat yang pernah menempuh politik di dalam menggapai kejayaan Islam. Namun, pergolakan politik Islam Spanyol yang tidak henti dan berujung pada runtuhnya dinasti Umawiyah, membuat Ibn Ḥazm tidak lagi menempuh jalur politik. Diplomasi ilmiah akhirnya ditempuh Ibn Ḥazm al-Andalusī di dalam mengabdikan dirinya bagi kejayaan Islam. Hal paling menonjol dari Ibn Ḥazm adalah kegigihan menyiarkan mazhab literalis di tengah umat Islam Spanyol yang mayoritasnya bermazhab Maliki. Ibn Ḥazm al-Andalusī sendiri semula penganut mazhab Maliki, dan pernah pindah ke mazhab Syafi'i. Ulama mazhab literalis cenderung lebih cocok untuk pribadi Ibn Ḥazm yang berpikiran netral dan independen.¹¹⁰ Alasan ia pernah menganut mazhab Maliki karena di awalnya Ibn Ḥazm belajar dari kitab “*al-Muwatta*” Imam Malik, kemudian beliau juga belajar dari mazhab Syafi'i.¹¹¹

Nama lengkap Ibn Ḥazm adalah Alī bin Aḥmad Ibn Sa'īd Ibn Ḥazm bin Ghālib Ibn Ṣāliḥ Ibn Khalaf bin Mu'dān bin Sufyān Ibn Yazīd bin al-Fārisī al-Andalusī.¹¹² Pada berbagai karangannya seperti dikutip oleh Moh. Bahruddin, ia sering menggunakan nama samaran Abū Muḥammad. Penggunaan kata Abū Muḥammad cukup banyak ditemukan saat menyebutkan satu pendapat, yang

¹¹⁰Moh. Bahruddin, “Madzhab Rasionalis Literalis: Kajian Atas Pemikiran Ibn Ḥazm”. *Jurnal Al-'Adalah*. Vol. X, No. 2, (Juli 2011), hlm. 185-186:

¹¹¹Ṭahā bin Alī, *al-Minhaj al-Ḥadīṣī 'inda al-Imām Ibn Ḥazm al-Andalusī*, (Bairut: Dār Ibn Ḥazm, 2001), hlm. 27.

¹¹²Ibn Ḥazm, *Nabẓah al-Kāfiyyah fī Ahkām Uṣūluddīn*, (Taḥqīq: Muḥammad Aḥmad Abd al-Azīz), (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1985), hlm. 40. hlm. 3.

maksudnya dari Ibn Ḥazm al-Andalusī sendiri. Misalnya dalam satu perkataan yang menyebut nama “Abū Muḥammad” seperti “Berkata Abū Muḥammad”, ini maksudnya “Berkata Ibn Ḥazm” Hal tersebut dapat dimukan di dalam kitab “*al-Muḥallā*”, yang merupakan karya monumentalnya Ibn Ḥazm.

Abū Muḥammad merupakan *kunyah* atau gelar yang disematkan kepada beliau. Pemberian *kunyah* pada nama seseorang ialah tradisi yang berkembang sejak lama dalam masyarakat Arab, merupakan salah satu bentuk kebanggaan dan penghormatan bagi orang yang diberi *kunyah*.¹¹³ Meskipun Ibn Ḥazm lahir di Eropa (Spanyol), namun tradisi bangsa Arab untuk memberi nama *kunyah* tersebut juga diberikan padanya. Ini boleh jadi karena Ibn Ḥazm saat hidupnya dipandang sebagai ulama masyhur dan berpengaruh. Di kalangan masyarakat luas ia lebih populer dengan nama Ibu Hazm. Nama atau panggilan ini secara literal sebenarnya kurang tepat, sebab Ibn Ḥazm bermakna anak laki-laki dari Hazm, sedangkan Hazm sendiri statusnya ialah sebagai buyutnya. Akan tetapi penggunaan term tersebut tampaknya telah dianggap kaprah dan lumrah dalam kalangan masyarakat Islam.¹¹⁴ Meskipun demikian, di dalam penelitian ini juga menggunakan penamaan Ibn Ḥazm, seperti yang dikenal luas oleh masyarakat.

Ibn Ḥazm dilahirkan sebelah timur Cordova di hari Rabu pagi menjelang terbit matahari, akhir bulan Ramadhan 384 H (7 November 994 M). Tidak ada perselisihan pendapat di antara para ahli sejarah mengenai tempat dan tanggal lahirnya ini. Ini disebabkan adanya sumber data yang berasal dari Ibn Ḥazm sendiri sebagaimana yang disebutkannya dalam surat yang dikirimkan pada teman sejawatnya, Sha’id ibn Ahmad (w. 462 H). Dibandingkan dengan tokoh-tokoh lain yang biasanya hanya diketahui tanggal atau tahun wafatnya saja tampaknya data pribadi Ibn Ḥazm relatif lebih lengkap. Bukan hanya di tahun

¹¹³Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah, *Tuḥfah Al-Maudūd bi Ahkām Al-Maulūd*, (Terj: Mahfud Hidayat), Cet. 2, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007), hlm. 218-219.

¹¹⁴Moh. Bahrudin, “Madzhab...”, hlm. 185-186.

kelahirannya yang diketahui, namun sampai pada bulan, hari dan bahkan saat kelahirannya. Ini menunjukkan bahwa peradaban umat Islam Spanyol saat itu sudah sedemikian maju.¹¹⁵

Mengenai asal-usul keluarganya berasal dari desa Manta Lisyam, dekat Huelva, di kawasan lembah sungai Odiel di distrik Niebla, Spanyol. Menurut sebuah sumber, salah seorang kakeknya, Yazid, semula beragama Nasrani dan kemudian memeluk Islam. Bapakinya, Ahmad ibn Sa'id, mempunyai hubungan genealogis dengan seorang budak berdarah Parsi milik Yazid ibn Mu'awiyah, saudara dari Mu'awiyah ibn Abu Sufyan. Bahkan keluarga Ibn Ḥazm al-Andalusī mempunyai andil dalam pendirian daulah Bani Umayyah di Spanyol, di mana Khalaf merupakan salah seorang kakeknya dahulu menyertai keluarga Bani Umayyah waktu pertama kali datang ke Spanyol. Setelah keluarga Bani Umayyah berhasil mendirikan daulah Bani Umayyah di Spanyol, dan keluarga Khalaf pada akhirnya berdomisili di Manta Lisyam.¹¹⁶

Ahmad sendiri, ayahnya Ibn Ḥazm, pernah menduduki posisi penting, yakni menjadi seorang menteri pada masa pemerintahan Al-Mansyur dan Al-Muzhaffar. Menilik kepada asal-usul dan jabatan yang pernah dipegang orang tuanya, cukup jelas bahwa Ibn Ḥazm berasal dari keluarga elit-aristokrat yang terhormat. Dengan latar belakang historis-politis yang demikian, wajar jika Ibn Ḥazm al-Andalusī memiliki ikatan batin dan fanatisme yang begitu mendalam kepada keluarga Umayyah. Ibn Ḥazm wafat di kampung halamannya tanggal 28 Sya'ban 456 H, bertepatan dengan tanggal 15 Agustus 1064 M, dalam usia 70 tahun.¹¹⁷

Ibn Ḥazm terkenal dengan keluasan ilmu baik di bidang fiqh, ushul fiqh, hadis, mustalah hadis, aliran-aliran agama-agama, maupun di bidang sejarah dan juga sastra. Beliau memperoleh ilmu dari banyak ulama. Sementara itu,

¹¹⁵Moh. Bahruddin, "Madzhab...", hlm. 185-186.

¹¹⁶*Ibid.*

¹¹⁷*Ibid.*

banyak pula ulama-ulama terkenal yang berguru kepadanya. Sebagai seorang ulama besar, Ibn Ḥazm juga berguru kepada ulama-ulama besar yang lainnya. Di antara ulama-ulama yang pernah mengajar beliau adalah:¹¹⁸

- a. Abī Umar Aḥmad bin al-Ḥusīn
- b. Yaḥyā bin Ma'ūd
- c. Abī al-Khiyār Mas'ūd bin Sulaimān al-Zāhirī
- d. Yūnus bin Abdullāh al-Qāḍī
- e. Muḥammad bin Sa'īd bin Sā'nī

Selain guru Ibn Ḥazm juga memiliki banyak murid yang secara langsung menempe ilmu kepada beliau. Di antara murid-murid beliau adalah sebagai berikut:

- a. Abū Rafī' al-Faḍl (anak Ibn Ḥazm al-Andalusī).
- b. Abū Usmah Ya'qūb (anak Ibn Ḥazm al-Andalusī).
- c. Abū Sulaimān al-Maṣ'ab (anak Ibn Ḥazm al-Andalusī).
- d. Abū Abdillāh Muḥammad ibn Abī Naṣr al-Humaidī.
- e. Abū al-Khaṭṭāb Majd al-Dīn ibn 'Umar ibn al-Ḥasan.
- f. Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Yūsuf ibn Abd al-Mukmin.

Tidak lengkap kiranya membicarakan ketokohan Ibn Ḥazm al-Andalusī tanpa mengulas tentang beberapa karya monumentalnya yang hingga sekarang ini masih dapat dibaca. Karya Ibn Ḥazm meliputi bidang fiqih, usul fiqih, hadis dan mustalah hadis, aliran-aliran agama-agama, sejarah sastra, silsilah dan juga karya-karya tulis lainnya. Karya Ibn Ḥazm tidak diketahui semuanya sebab sebagian besar karyanya musnah dibakar oleh penguasa dinasti al-Mu'tadid al-Qādi al-Qāsim Muhammad bin ismāil bin ibād (1068-1091 M). Adapun karya Ibn Ḥazm al-Andalusī yang masih diketahui antara lain:

- a. Kitab: *Diwān al-Syi'ri*.
- b. Kitab: *Tawq al-Hamāmah fi al-Ifati wa al-Ilāf*

¹¹⁸Ibn Ḥazm, *Nabẓah...*, hlm. 5.

- c. Kitab: *al-Akhlāq wa as-Siyār fi Mudawā an-Nufūs*
- d. Kitab: *al-Isāl ila Fahmi al-Khisāl*.
- e. Kitab: *al-Khisāl al-Jāmi'ah*
- f. Kitab: *al-Muḥallā*
- g. Kitab: *al-Ihkām fi Uṣūl al-Aḥkām*
- h. Kitab: *Marātib al-Ijma' au Mutaqa al-Ijma'*
- i. Kitab: *Kasy al-Iltibās Ma baina Ashab al-Zāhir*.¹¹⁹

Berdasarkan uraian di atas, dapat diketahui bahwa Ibn Ḥazm al-Andalusī adalah seorang ulama yang luas ilmunya. Dalam konteks *furū'iyah*, relatif cukup banyak pendapat-pendapat beliau yang berbeda dengan jumbuh ulama, termasuk dengan pendapat empat imam mazhab Abu Hanifah, Malik bin Anas, Muhammad bin Idris al-Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal. Dalam konteks kajian penelitian ini, secara khusus diarahkan pada hukum kafarat menggauli istri haid menurut Ibn Ḥazm al-Andalusī. Di antara kitab-kitab yang dirujuk yaitu *al-Muḥallā*, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Aḥkām*, *al-Isāl ila Fahmi al-Khisāl*, dan kitab-kitab lain yang membantu dalam data penelitian ini.

2. Profil Ibn Al-Qayyim

Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah merupakan salah satu ulama yang populer dalam kajian ilmu hukum Islam. Pendapat beliau sering dijadikan sebagai satu referensi dan rujukan di dalam menyelesaikan permasalahan hukum. Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah diakui sebagai ulama terkemuka yang berafiliasi dalam mazhab Ḥanbalī dan penyebarannya relatif pesat di dunia Islam, salah satunya adalah di Arab Saudi.

Nama Ibn Al-Qayyim secara lengkap adalah Abū Abdillāh Syamsuddīn Muḥammad bin Abī Bakr bin Ayyūb bin Sa'd bin Ḥuraiz bin Makkī Zainuddīn Al-Zar'ī Al-Dimasyqī Al-Ḥambalī. Adapun sebutan populer beliau ialah Ibn

¹¹⁹Atik Wartini, "Jaminan Sosial dalam Pandangan Ibn Ḥazm dan Relevansinya dengan Pengembangan Jaminan Sosial di Indonesia". *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*. Vol. 11, No. 2, (Desember 2014), hlm. 259-260.

Al-Qayyim Al-Jauziyyah. Ia lahir tepat pada tanggal 7 Shafar tahun 691 H, atau pada tanggal 4 Februari 1291 M yaitu di Damaskus, Suriah.¹²⁰ Beliau wafat di malam Kamis, 13 Rajab ketika azan Isya di tahun 751 H. Dengan demikian, usianya genap 60 tahun. Ia dishalatkan di Masjid Jāmi' Umawī, selepas shalat Zuhur, kemudian pada Masjid Jāmi' Jarah. Ibn Kaṣīr berkata, “Penguburan jenazahnya sangat ramai, disaksikan oleh para *qādī*, tokoh dan orang-orang shalih baik dari kalangan elit maupun awwam. Orang-orang berdesakan untuk memikul kerandanya”. Ia dimakamkan di Damaskus dalam Pemakaman Bab Shagir, berdampingan dengan ibunya.

Beliau merupakan anak dari Abī Bakr bin Ayyūb bin Sa'ad. Buku-buku biografi sepakat bahwa ia lahir 691 H. Shafadi, muridnya menyebutkan secara rinci tentang hari dan bulan kelahirannya. Ia lahir pada 7 Shafar tahun 691 H. Keterangan yang sama disampaikan pula oleh Ibn Taghrī Bardī, Dāwūdī dan Suyūṭī. Di kalangan para ulama dahulu maupun kontemporer, Imam besar ini populer dengan sebutan Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah.¹²¹

Imam Syaikh Abū Bakr bin Ayyūb Al-Zar'ī (ayah dari Ibn Al-Qayyim), beberapa lama menjabat sebagai Al-Qayyim atau Kepala Madrasah Jauziyyah Damaskus, ayahnya dikenal dengan sebutan Al-Qayyim Al-Jauziyyah (Kepala Madrasah al-Jauziyyah). Anak-anak dan keturunannya dikenal dengan sebutan tersebut. Salah seorang dari mereka dipanggil dengan sebutan “Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah”.¹²²

Ia tumbuh di sebuah keluarga yang kental dengan keilmuan, keagamaan, *wara'*, keshalihan. Ayahnya Abū Bakr bin Ayyūb Al-Zar'ī adalah Al-Qayyim

¹²⁰Ada juga yang menyebutkan kelahiran Ibn Al-Qayyim di tanggal 6 Safar 691 H, atau pada tanggal 29 Januari 1292 M. Dimuat di dalam buku M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*, Cet. 4, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 291.

¹²¹Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah, *Ighāṣah Lahfān min Masā'id Syaṭṭān*, (terj: Hawin Murtado & Salafuddin Abu Sayyid), (Surakarta: al-Qowam, 2012), hlm. Viii; M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab...*, hlm. 291.

¹²²Abdillah F. Hasan, *Tokoh-tokoh Mashur Dunia Islam* (Surabaya: Jawara, 2004), hlm. 290.

(kepala) Madrasah Al-Jauziyyah. Beliau seorang syaikh terpadang, *wara'*, dan ahli ibadah. Seorang yang ahli di bidang ilmu faraid, dari beliau sang putra, Syamsuddīn Ibn Al-Qayyim rahimahullah menimba ilmu faraid ini. Adiknya, Zainudin Abu Faraj Abdurrahman bin Abi Bakar, berusia dua tahun lebih muda. Kebanyakan guru adiknya sama dengan gurunya, adiknya ini seorang imam yang diikuti. kepadanya Ibn Rajab dan beberapa ulama lain berguru, ia wafat pada tahun 769 H. Keponakannya Imaduddin Abul Fida` Isma`il bin Zainuddin Abdurrahman, salah seorang ulama yang terpadang, ia memiliki sebagian besar literatur pamannya, yaitu Syamsuddin Ibn Al-Qayyim, wafat tahun 799 H.¹²³

Ibn Al-Qayyim menuntut ilmu pada Abul Abbas Ahmad Abdurrahman Al-Maqdisi sejak usia dini. Ibn Al-Qayyim telah meriwayatkan dari gurunya tersebut beberapa kisah tafsir mimpi dalam *Zadul Ma`ad*.¹²⁴ Kemudian ia berkata; “Beginilah keadaan guru kami dan keahlian beliau dalam ilmu tafsir mimpi. Saya pernah mendengar beberapa bagian tentang tafsir mimpi darinya, akan tetapi saya belum berkesempatan membaca di hadapan beliau tentang ilmu ini, dikarenakan ketika itu saya masih kanak-kanak dan beliau wafat, semoga Allah melimpahkan rahmat kepada beliau”.¹²⁵

Ibn Al-Qayyim memiliki banyak guru. Hal itu karena semangatnya yang tinggi dalam menuntut ilmu. Di antara guru-gurunya adalah:

- a. Ayahnya, Abu Bakar bin Ayyub Az-Zar'i
- b. Abu Bakar Ahmad bin Abdudaim Al-Maqdisi, wafat pada tahun 718 H
- c. Ahmad bin Abdul Halim bin Abdussalam, Syaikhul Islam Ibn Taimiyah, wafat tahun 728 H
- d. Abul Abbas Ahmad bin Abdurrahman Syihab Abir, wafat tahun 697 H

¹²³Ibn Al-Qayyim al-Jauziyyah, *Ighāsatul Lahfān...*, hlm. Viii.

¹²⁴Departemen Agama RI, *Ensiklopedi Islam di Indonesia* (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Depag RI, 1992), hlm. 199.

¹²⁵Ibn Al-Qayyim al-Jauziyyah, *Ighāsatul Lahfān...*, hlm. Viii.

- e. Ismail bin Muhammad Al-Fara' Al-Harrani, Syaikhul Hanabilah, wafat tahun 729 H
- f. Ismail Yusuf bin Maktum Al-Qaisi Asy-Syafi'i, wafat tahun 716 H
- g. Ayub bin Ni'mah Al-Kahal An-Nablusi Ad-Dimasyqi, wafat tahun 730 H
- h. Sulaiman bin Hamzah bin Ahmad bin Qudamah Al-Maqdisi Al-Hanbali, Ahli Hadits dan Qadhi besar Syam, wafat tahun 715 H
- i. Syarafuddin Abdullah bin Abdul Halim bin Taimiyah An-Numairi, yaitu saudara Syaikhul Islam, wafat tahun 727 H
- j. Isa bin Abdurrahman Al-Mutha'im, ahli hadits di zamannya, wafat tahun 709 H
- k. Fatimah binti Syaikh Ibrahim bin Mahmud Al-Bathaihi Al-Ba'li, yaitu seorang wanita ahli hadits, wafat tahun 711 H
- l. Badr Ibn Jama'ah: Muhammad bin Ibrahim bin Jama'ah Al-Kanani Asy-Syafi'i, seorang Imam yang termasyhur dan memiliki banyak karya tulis, wafat tahun 733 H, dan masih banyak lagi yang lainnya.¹²⁶

Banyak orang yang berguru kepada beliau karena keimanan, keutamaan serta keilmuannya yang kemudian menjadi ulama muktabar, di antaranya yang menjadi murib Ibn Al-Qayyim adalah:

- a. Putranya Ibrahim, Burhanuddin bin Muhammad bin Abu Bakar Az-Zar'i, ia seorang yang sangat cerdas luar biasa, wafat tahun 756 H
- b. Ibn Katsir atau Ismail Imaduddin Abul Fida' bin Umar bin Katsir al-Quraisyi Asy-Syafi'i, seorang imam dan hafizh yang termasyhur, wafat tahun 774 H
- c. Ibn Rajab atau Abdurrahman bin Ahmad Al-Hanbali, penulis banyak buku yang bermanfaat, wafat tahun 795 H
- d. As-Subki

¹²⁶Ibn Al-Qayyim al-Jauziyyah, *Ighāsatul Lahfān...*, hlm. viii.

- e. Adz-Dzahabi
- f. Ibn Abdil Hadi
- g. An-Nablusi
- h. Al-Fairuz Abadi
- i. Muhammad bin Muhammad bin Abu Bakar Al-Quraisyi Al-Muqari At-Tilmisani, dan masih banyak lainnya.¹²⁷

Terdapat banyak karya tulis Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah. Paling tidak, dalam tulisan ini dapat disebutkan beberapa karyanya, yaitu:

- a. Kitab *Ijtimā' al-Juyūsy al-Islāmiyah*
- b. Kitab *I'lām al-Muwāqī'in 'an Rabb al-'Ālamīn*
- c. Kitab *Ighāṣah al-Laḥfān min Masyāyidi asy-Syaiṭān*
- d. Kitab *Amsal al-Qur'ān*
- e. Kitab *At-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān*
- f. Kitab *Tuhfah al-Maudūd fī Aḥkām al-Maulūd*
- g. Kitab *At-Tafsīr Al-Qayyim*
- h. Kitab *Jalā'u al-Afhām fī aṣ-Ṣalat wa as-Salām 'alā Khair al-Anām*
- i. Kitab *Hadi al-Arwah ilā Bilād al-Afrah*
- j. Kitab *Ad-Da' wa ad-Dawā'*
- k. Kitab *Rauḍah al-Muhibbin wa Nazah al-Musytaqīn*
- l. Kitab *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-'Ibād*
- m. Kitab *Nikāḥul Muhrim*.¹²⁸

Mengacu pada uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah adalah salah seorang ulama terkemuka dan berpengaruh, bahkan tidak sedikit ulama semasa dan setelahnya mengakui kapasitas keilmuan dari beliau. Dalam aspek keilmuan, Ibn Al-Qayyim tampak menguasai ragam ilmu, termasuk kedalaman ilmu hukum Islam. Hal ini terbukti dari kitab-kitab yang

¹²⁷Ibn Al-Qayyim al-Jauziyyah, *Ighāṣatul Laḥfān...*, hlm. viii.

¹²⁸M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab...*, hlm. 293.

ditulis. Terkait dengan manhaj fikih, Ibn Al-Qayyim lebih tampak mengikuti aliran dan mazhab Hanbali, meskipun dalam beberapa persoalan hukum, beliau memilih pendapat yang lebih kuat dari pendapat mazhab-mazhab fikih.

B. Pandangan Ibn Ḥazm dan Ibn Al-Qayyim Menyangkut Hukum Kafarat Menggauli Istri Saat Haid

Bagian ini akan dianalisis pandangan Ibn Ḥazm dan Ibn Al-Qayyim tentang hukum kafarat menggauli istri saat dalam kondisi haid. Hal ini menarik dianalisis karena keduanya berbeda pendapat dalam menentukan apakah kafarat diwajibkan kepada suami dan istri yang melakukan hubungan senggama saat haid atau tidak. Untuk itu, kedua pandangan tersebut masing-masing dapat dikemukakan sebagai berikut:

1. Pandangan Ibn Ḥazm

Ibn Ḥazm merupakan salah satu ulama yang menolak mengenai kafarat senggama saat haid. Ditemukan juga beberapa ulama lain yang senada dengan pendapat beliau, misalnya pendapat yang dipilih oleh Imam Al-Nawawi dalam mazhab Al-Syafi'i sebagaimana dapat dilihat kembali di dalam bab terdahulu. Bagi Ibn Ḥazm, melakukan hubungan senggama saat haid diharamkan dalam Islam. Batasannya adalah ketika darah haid istri benar-benar tidak keluar lagi tanpa harus mandi. Ibn Ḥazm menyatakan apabila darah haid istri tidak keluar, meskipun belum mandi, suami sudah dibolehkan menggaulinya. Pendapat ini juga dipegang oleh Abi Hanifah, dan dipilih pula oleh Al-Jassash.¹²⁹

Pendapat Ibn Ḥazm cenderung lebih komprehensif pada saat memberi komentar mengenai alasan tidak wajibnya kafarat bagi suami istri melakukan hubungan senggama saat haid. Dalam kitabnya *Al Muḥallā*, Ibn Ḥazm dengan tegas menyatakan hubungan senggama saat haid merupakan perbuatan maksiat kepada Allah Swt, pelakunya hanya diwajibkan untuk bertaubat kepada Allah

¹²⁹Badriyah binti 'Athiyah bin Hamzah, *Ara' a Ibn Hazm Al-Zahiri fi Al-Tafsir*, (Mekkah: Jami'ah Ummul Qura, 1423 H), hlm. 174.

Swi tanpa harus menunaikan kewajiban di dalam bentuk denda kafarat. Suami hanya diperbolehkan mendekati istri sedang haid dalam batas-batas tertentu, yaitu boleh menggauli istrinya di atas pusar atau *al-surrah* (السُّرَّة) dan atau di bawah lutut atau *al-rukbah* (الرُّكْبَةَ).¹³⁰

Larangan senggama (berhubungan seksual atau menggauli) dengan istri saat haid merupakan ijmak ulama, hal ini diakui sendiri oleh Ibn Hāzīm saat ia menjelaskan beberapa aspek larangan hukum bagi wanita yang sedang haid, di antaranya shalat, puasa dan berjimak.¹³¹ Batas suami dapat menggauli istrinya adalah ketika istri benar-benar telah berhenti haid, minimal istri membasuh di bagian kemaluan tanpa harus mandi judub.¹³² Meskipun begitu sekiranya suami tetap menggauli istri saat haid, atau pada saat istri belum membasuh darah haid di kemaluannya, keduanya hanya wajib bertaubat dan mengucapkan istighfar tanpa harus mengeluarkan denda atau sedakah yang berupa kafarat. Hal ini bisa dipahami dalam kutipan pendapatnya berikut:

مَسْأَلَةٌ: وَمَنْ وَطِئَ حَائِضًا فَقَدْ عَصَى اللَّهَ تَعَالَى وَفُرِضَ عَلَيْهِ التَّوْبَةُ وَالِاسْتِغْفَارُ وَلَا كَفَّارَةٌ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ.¹³³

“Pembahasan: Barangsiapa menggauli wanita (istri) yang sedang haid maka sesungguhnya ia telah bermaksiat kepada Allah Swt, sehingga ia diwajibkan bertaubat dan meminta ampunan, namun tidak ada kafarat yang diwajibkan kepadanya”.

Dalam kesempatan lain ia juga menyebutkan seperti berikut:

مَسْأَلَةٌ: وَمَنْ وَطِئَ حَائِضًا غَامِداً أَوْ جَاهِلاً: فَقَدْ عَصَى اللَّهَ تَعَالَى فِي الْعَمَدِ وَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ شَيْءٌ لَا صَدَقَةَ وَلَا غَيْرَهَا، إِلَّا التَّوْبَةُ وَالِاسْتِغْفَارُ.¹³⁴

¹³⁰Ibn Hāzīm, *Al-I'rab 'an Al-Hirah wa Al-Iltibas Al-Maujudin fi Mazahib Ahl Ra'yi wa Al-Qiyas*, (Riyad: Da' Adhwa' Al-Salaf, 2005), hlm. 861 dan 1067.

¹³¹Ibn Hāzīm, *Marātib Al-Ijmā'*, (Beirut: Dār Ibn Hāzīm, 1998), hlm. 45.

¹³²Ibn Hāzīm, *Al-Muḥallā*, (Terj: Khotib dkk), Jilid 2, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2016), hlm. 268.

¹³³*Ibid.*, hlm. 294.

¹³⁴*Ibid.*

“Pembahasan: Suami yang mencampuri istri sedang haid, secara sengaja maupun karena tidak tahu, maka dia telah bermaksiat kepada Allah (jika dilakukan secara sengaja). Namun, di dalam hal ini, suami tidak dikenai kewajiban apapun seperti sedekah dan lainnya. Dia hanya wajib bertobat dan memohon ampun”.

Kutipan di atas menunjukkan posisi Ibn Ḥazm tidak mewajibkan kafarat menggauli istri haid. Hanya saja, pelakunya berdosa dan perlu melaksanakan taubat atau istighafar dengan tidak mengulanginya lagi di lain waktu. Saat Ibn Ḥazm menjelaskan hukum kafarat tersebut, ia mengakui terdapat ulama yang mewajibkan kafarat sebagaimana diriwayatkan oleh Ibn Abbas, Atha' bin Abu Rabah, Qatadah, Al-Auza'i, Muhammad bin Al-Hasan, Ahmad bin Hanbal dan beberapa ulama lain yang ia kutip. Ibn Ḥazm juga menyebutkan dalil-dalil inti mengenai beberapa riwayat yang digunakan oleh para ulama yang mewajibkan kafarat. Namun demikian, Ibn Ḥazm justru menolak dalil-dalil yang mereka gunakan dan menyatakan tidak satupun dalil hadis maupun atsar sahabat yang shahih yang bisa dijadikan sebagai dalil wajibnya kafarat. Hal ini memperkuat posisi Ibn Ḥazm yang menganut mazhab Zahiri, karena bagi penganut Zahiri, hukum hanya dapat ditetapkan dengan dalil yang shahih. Adapun dalil tentang wajibnya kafarat senggama saat haid tidak satupun shahih.

Ibn Ḥazm juga menolak digunakannya qiyas (analogi hukum) mengenai wajibnya kafarat bagi suami istri yang bersenggama di siang bulan Ramadhan dengan bersenggama di waktu haid. Dasar dari qiyas tersebut adalah halalnya melakukan hubungan senggama dibatasi oleh kondisi tertentu, yaitu kondisi di mana istri mengalami haid dan kondisi saat mulan Ramadhan. Ibn Ḥazm tidak melihat kedua hubungan tersebut dapat diqiyaskan, bahkan menganalogikan di antara keduanya merupakan upaya yang kontradiktif sifatnya. Hal ini dipahami dalam keterangannya berikut:

وَلَقَدْ كَانَ يَلْزِمُ الْقَائِلِينَ بِالْقِيَاسِ أَنْ يَقْيِسُوا وَاطَىءَ الْحَائِضُ عَلَى الْوَاطِئِ فِي رَمَضَانَ،
لَأَنَّهَا مَعًا وَطِئًا فَزَجًّا حَلَالٌ الْعَيْنِ، لَمْ يُحْرَمَ إِلَّا بِحَالِ الصَّوْمِ أَوْ حَالِ الْحَيْضِ فَقَطُّ، وَلَكِنْ

هَذَا بِمَا تَنَاقَضُوا فِيهِ، لَا سِيَّمَا وَهُمْ يَحْتَجُّونَ بِأُضْعَفِ مِنْ هَذَا الْحَبْرِ. وَأَمَّا نَحْنُ فَلَوْ صَحَّ شَيْءٌ مِنْ كُلِّ هَذَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَقُلْنَا بِهِ، فَلَمَّا لَمْ يَصَحَّ فِيهِ شَيْءٌ لَمْ يَجِبْ مِنْهُ شَيْءٌ، لِأَنَّهُ شَرَعَ لَمْ يَأْمُرَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ.¹³⁵

“Dan sungguh para pendukung qiyas menganjurkan untuk mengqiyaskan jimak wanita haid dengan jimak di bulan Ramadhan, karena keduanya adalah jimak pada farji yang halal, yang tidak diharamkan kecuali pada waktu puasa atau haid saja, akan tetapi (qiyas seperti) hal tersebut pada dasarnya kontradiktif, terlebih mereka berdalil dengan dalil yang lebih lemah dari berita ini. Adapun menurut kami, seandainya semua itu benar dari Rasulullah (semoga shalawat dan salam Allah curahkan pada beliau dan keluarganya) maka kami tentu akan merujuknya, dan sekiranya tidak benar, maka tidak ada yang perlu merujuknya, karena hal tersebut adalah hukum yang tidak diperintahkan oleh Allah Swt”.

Kutipan di atas mempertegas posisi Ibn Hāzīm menolak argumentasi saat penggunaan qiyas, yaitu menganalogikan hukum senggama di bulan Ramadan dengan senggama saat haid. Bagi Ibn Hāzīm, menganalogikan kedua peristiwa tersebut tidak dapat dilakukan karena tidak mempunyai *illat* atau alasan hukum yang sama di antara keduanya. Bahkan, Ibn Hāzīm sendiri tidak mengakui dalil *qiyas* sebagai sumber penunjukan hukum dalam agama Islam.¹³⁶ Apalagi dalam penjelasannya yang lain lebih tegas menyatakan bahwa dalam masalah kafarat tidak boleh dilakukan metode *qiyas*. Ibn Hāzīm juga tidak mengakui memakai dalil *qiyas* dalam urusan agama kecuali hanya dengan dalil nash yang tegas di dalam Alquran, hadis, atau adanya ijmak ulama. Hal ini dapat dipahami dalam keterangannya berikut:

وَلَا يَجُوزُ الْحُكْمُ بِالْقِيَاسِ فِي الْكُفَّارَاتِ وَلَا فِي الْحُدُودِ وَلَا فِي الْمُقَدَّرَاتِ..¹³⁷ وَدَهَبَ أَصْحَابُ لُظَاهِرٍ إِلَى إِبْطَالِ لِقَوْلٍ بِالْقِيَاسِ فِي لِدَيْنِ جُمْلَةً وَقَالُوا لَا يَجُوزُ لِحُكْمِ الْبَيِّنَةِ فِي شَيْءٍ

¹³⁵*Ibid.*

¹³⁶Ibn Hāzīm, *Al-Nabẓah Al-Kāfiyah fī Ahkām Uṣūl Al-Dīn*, (Beirut: Dārul Kutb, 1985), hlm. 61.

¹³⁷Ibn Hāzīm, *Al-Ihkām fī Uṣūl Al-Ahkām*, Juz 7, (Beirut: Dar Al-Afaq Al-Jadidah, 1979), hlm. 54.

مِنْ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا إِلَّا بِنَصِّ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ نَصِّ كَلَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ بِمَا صَحَّ عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ فِعْلٍ أَوْ إِفْرَارٍ أَوْ إِجْمَاعٍ مِنْ جَمِيعِ الْأُمَّةِ كُلِّهَا¹³⁸

“Dan tidak dibolehkan menetapkan hukum dengan menggunakan analogi (*qiyas*) terhadap hukum-hukum kafarat, tidak juga dalam masalah *hudud* dan dalam masalah hukum yang sudah ditentukan...”. “Dan aliran dalam mazhab Zahiri membatalkan suatu pendapat sekiranya memakai metode *qiyas* dalam urusan agama secara keseluruhan. Dan dikemukakan bahwa tidak boleh menetapkan hukum secara mutlak dalam satu dari semua hal perkara (hukum) kecuali dengan menggunakan nash yaitu firman Allah Swt, atau nash sabda Nabi Saw, atau apa yang diriwayatkan dari beliau yang berupa perbuatan atau *taqrir* (ketetapan), atau dengan memakai ijmak dari semua umat”.

Keterangan di atas menunjukkan penolakan Ibn Hāzīm terhadap analogi hukum dengan menggunakan metode *qiyas*. Hukum yang menyangkut perkara agama, termasuk masalah kafarat hanya bisa ditetapkan berdasarkan dalil-dalil yang jelas dari Alquran, hadis, atau ijmak umat Islam. Inilah agaknya menjadi dasar bagi Ibn Hāzīm dalam menolak penggunaan *qiyas* menghukum kafarat bagi suami istri melakukan hubungan senggama saat haid dengan kafarat atas senggama di waktu siang bulan Ramadhan. Karena itu, dalam kesimpulannya Ibn Hāzīm menyebutkan sebagai berikut:¹³⁹

وَهَذَا يَتَّبِعُ كُلُّ ذِي فَهْمٍ أَهْمٌ لَا النَّصُوصُ يَلْتَرَمُونَ؛ وَلَا الْفِيَّاسُ يَتَّبِعُونَ؛ وَإِنَّمَا هُمْ مُقَلِّدُونَ
أَوْ مُسْتَحْسِنُونَ.¹⁴⁰

“Oleh karena itu, setiap orang yang memiliki pemahaman akan mendapat kejelasan bahwa mereka (orang-orang yang mewajibkan kafarat ataupun sedekah akibat berhubungan badan saat haid) tidak berpegang pada nash dan tidak pula mengikuti *qiyas*. Sesungguhnya mereka hanyalah orang-orang yang taklid atau orang-orang yang menggunakan *istihsan*”.

Penggunaan metode *qiyas*, kemudian *taqlid*, serta penggunaan metode *istihsan* menurut Ibn Hāzīm tidak bisa digunakan dalam masalah hukum. Untuk

¹³⁸*Ibid.*, hlm. 55.

¹³⁹Ibn Hāzīm, *Al-Muḥallā*..., hlm. 294.

¹⁴⁰*Ibid.*

itu semua dalil-dalil yang digunakan bagi ulama yang mewajibkan kafarat atas suami istri yang berjimak pada saat haid tidak diterima atau ditolak oleh Ibn Ḥazm.¹⁴¹ Mengacu uraian di atas, dapat dipahami bahwa Ibn Ḥazm sebenarnya mengakui tentang larangan dan keharaman menggauli istri sedang haid, oleh karena itu keduanya wajib untuk bertaubat dengan tidak mengulangi perbuatan yang sama. Larangan menggauli istri sedang haid ini diakui bahkan disepakati oleh seluruh ulama mazhab. Hanya saja, apakah suami istri dikenakan hukum kafarat ataukah tidak, maka di sini masih ditemukan beda pendapat. Ibn Ḥazm mengambil pendapat bahwa tidak ada hukum kafarat bagi keduanya. Ibn Ḥazm hanya menilai cukup bertaubat tanpa diwajibkan membayar kafarat.

2. Pandangan Ibn Al-Qayyim

Ibn Al-Qayyim merupakan salah satu ulama yang mewajibkan kafarat di dalam konteks senggama saat haid. Pendapat ini merupakan pendapat yang ada dan berlaku umum serta menjadi pegangan di dalam mazhab Hanbali.¹⁴² Ibn al-Qayyim sendiri merupakan tokoh ulama mazhab Hanabilah yang pendapatnya relatif cukup rinci menyatakan alasan-alasan dan dalil hukum wajibnya kafarah senggama ketika haid. Pendapat ini sebetulnya pendapat yang dipilih sebagian ulama, hal ini berbeda dengan pendapat jumhur (mayoritas ulama) yang tidak mewajibkan adanya kafarat. Ibn Al-Qayyim menjelaskan tentang keharaman menggauli istri sedang haid baik secara syarak maupun secara alamiah sebagai berikut:

وَجَمَاعُ الْحَائِضِ حَرَامٌ طَبَعًا وَشَرْعًا، فَإِنَّهُ مُضِرٌّ جَدًّا، وَالْأَطْبَاءُ قَاطِبَةً تُحَدِّثُ مِنْهُ.¹⁴³

“Perempuan haid diharamkan untuk digauli baik hal tersebut didasarkan kepada ajaran syariat (ketentuan hukum Islam), dan maupun berdasarkan

¹⁴¹Ibn Ḥazm, *Al-Ihkam fi Ushul...*, Juz 6, hlm. 18.

¹⁴²Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Wajiz fi Al-Fiqh Al-Islami*, Juz 1, (Damaskus: Dar Al-Fikr, 2006), hlm. 123.

¹⁴³Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah, *Zād Al-Ma'ād fi Hadī Khair Al-'Ibād*, (Terj: Abu Zakariya, dkk), Jilid 5, (Jakarta: Griya Ilmu, 2016), hlm. 317.

kenyataan alamiah, karena memang berbahaya sekali. Kalangan medis sepakat melarangnya”.

Bagi Ibn Qayyim, batasan suami istri dapat melakukan senggama adalah pasca darah haid sudah berhenti dan istri sudah mandi junub. Artinya, apabila darah haid sudah berhenti, namun istri belum mandi janabah, maka keduanya tetap dilarang melakukan hubungan jimak. Keduanya baru boleh melakukan hubungan badan ketika istri telah mandi junub. Mandi junub adalah syarat bagi keduanya dalam bersenggama setelah haid.¹⁴⁴ Sekiranya suami tetap menggauli istri pasca haid namun istri belum mandi junub, maka persenggamaan tersebut terlarang dan diharamkan, karena mandi junub ialah syarat bagi dibolehkannya suami-istri melakukan jimak pasca haid.

Ibn Al-Qayyim menyadari adanya silang pendapat ulama mengenai ada tidaknya kewajiban kafarat senggama saat haid. Dalam kitab *Al-Fawa'id*, Ibn Al-Qayyim menjelaskan ada dua pendapat tentang kafarat. Pandangan pertama mewajibkan kafarat bagi suami dan istri yang melakukan hubungan saat haid, pendapat ini dipegang oleh Ibn 'Aqil. Pandangan kedua adalah pendapat yang tidak mewajibkan kafarat, pendapat ini dipegang oleh kebanyakan dari ulama mazhab Hanbali.¹⁴⁵ Meskipun begitu, Ibn Al-Qayyim sendiri memilih pendapat yang mewajibkan kafarat senggama saat haid dengan beberapa argumentasi di dalam beberapa penjelasannya.

Dalam kitab *I'lam Al-Muwaqqi'in*, Ibn Al-Qayyim menjelaskan tentang beberapa jenis maksiat. Maksiat ada yang memang diralang sejak awal terkait perbuatan yang dilakukan, dan maksiat terhadap perbuatan yang pada asalnya dibolehkan namun ia terlarang dalam kondisi tertentu, seperti menggauli istri pada saat siang bulan Ramadhan, saat ihram, dan saat istri di saat sedang haid, karena itu wajib kafarat bagi pelakunya. Hal ini dapat dipahami dalam kutipan pendapatnya berikut ini:

¹⁴⁴*Ibid.*, Jilid 7, hlm. 298.

¹⁴⁵Ibn Qayyim Jauziyyah, *Bada'i Fawa'id*, Juz 3, (Beirut: Darul Kutb, 1994), hlm. 291.

الْكَفَّارَةُ لَا تَعْمَلُ فِي هَذَا الْجِنْسِ مِنَ الْمَعَاصِي، وَإِنَّمَا عَمَلُهَا فِيمَا كَانَ مُبَاحًا فِي الْأَصْلِ
وَحَرَّمَ لِعَارِضٍ كَالْوَطْءِ فِي الصِّيَامِ وَالْإِحْرَامِ، وَطَرَدُ هَذَا وَهُوَ الصَّحِيحُ وَجُوبُ الْكَفَّارَةِ فِي
وَطْءِ الْحَائِضِ.¹⁴⁶

“Kafarat tidak berlaku pada jenis dosa seperti ini (maksudnya adalah dosa melakukan zina, pencuri, pelaku zalim, qadzif, dan lainnya), akan tetapi kafarat berlaku pada dosa yang asalnya perbuatan itu mubah, kemudian menjadi terlarang kondisi tertentu, seperti menggauli istri pada saat hari bulan puasa dan sedang ihram, dan benar bahwa kafarat wajib terhadap persenggamaan di saat haid”.

Kutipan di atas merupakan tanggapan Ibn Al-Qayyim menyangkut akses hukum kafarat terhadap beberapa bentuk maksiat. Sebelum penjelasan di atas, Ibn Qayyim menjelaskan tiga jenis bentuk maksiat, yaitu maksiat yang pelaku dihukum dengan hukuman *hadd* tanpa kafarat, maksiat yang pelaku dihukum dengan kafarat tanpa *hadd*, dan maksiat yang pelakunya tidak dihukum kafarat dan *hadd*.¹⁴⁷

Bentuk-bentuk maksiat yang dimaksudkan ialah misalnya melaksanakan kezaliman dan kekejian (*fawahisy*).¹⁴⁸ Bagi maksiat yang jenisnya diharamkan (*muharram al-jins*) seperti zalim dan perbuatan keji, maka tidak ada kafarat di dalamnya, seperti pelaku zina, pencuri, minum khamar, menuduh orang baik melakukan zina, dan pembunuhan. Semua jenis perbuatan ini tidak dikenakan kafarat, sebab sanksinya sifatnya tertentu dan jenis perbuatannya memang telah diharamkan.¹⁴⁹ Ini berbeda dengan perbuatan yang pada asalnya mubah ataupun boleh, tetapi karena ada kondisi tertentu yang menjadikannya haram, misalnya suami yang menggauli istri. Pada asalnya, suami boleh melakukan hubungan seksual dengan istri, namun hubungan tersebut justru menjadi

¹⁴⁶Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah, *I'lām Al-Muwaqqi'in an Rabb Al-'Ālamīn*, Juz 1, (Beirut: Dār Al-Kutb Al-'Ilmiyyah, 2012), hlm. 72.

¹⁴⁷Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah, *Al-Thurq Al-Hukmiyah fi Al-Siyasah Al-Syar'iyyah*, (Terj: Muhammad Muchson Anasy), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014), hlm. 201-202.

¹⁴⁸Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah, *I'lām Al-Muwaqqi'in...*, hlm. 72.

¹⁴⁹Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah, *Al-Firasah*, (t.tp), (Jakarta: Zaytuna, 2011), hlm. 221.

maksiat ketika dilakukan pada waktu tertentu seperti di siang hari bulan Ramadhan, di ketika ihram, ataupun saat istri sedang haid. Karena itu, Ibn Al-Qayyim memandang suami istri wajib menunaikan hukum kafarat.

Terkait pensyariaan hukum kafarat, Ibn Al-Qayyim membaginya dalam tiga bagian:

- a. Kafarat atas suatu tindakan yang pada dasarnya mubah, namun kemudian diharamkan pada saat tertentu lalu tindakan tersebut dilakukan seseorang pada saat diberlakukannya pengharaman tersebut, seperti bersenggama di ketika ihram, dan ketika sedang berpuasa, termasuk juga bersenggama ketika haid dan nifas.
- b. Kafarat terkait suatu tindakan yang diikatkan kepada Allah Swt, baik itu berupa nazar atau sumpah demi Allah Swt, atau sesuatu diharamkan oleh Allah Swt kemudian ia hendak menjadikannya halal, lalu Allah Swt pun mensyariatkan kehalalannya melalui kafarat yang diistilahkan *tahillah* (pembebasan).
- c. Kafarat untuk menutup suatu perbuatan yang sudah terlanjur dilakukan. Seperti kafarat membunuh dengan tidak sengaja, sekalipun perbuatan ini tidak mengandung dosa (karena tidak sengaja).¹⁵⁰

Pada poin a di atas tegas disebutkan bahwa bersenggama saat haid serta nifas ditetapkan hukuman kafarat. Ini berlaku karena tindakan tersebut masuk ke dalam bentuk maksiat, namun maksiatnya bukan karena larangan perbuatan itu secara asal, tetapi larangan itu dikarenakan dilakukan di waktu dan kondisi yang tidak tepat, yaitu pada waktu dan kondisi istri sedang mengalami siklus haid (menstruasi).

¹⁵⁰Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah, *Al-Jawāb Al-Kāfi li Man Sa'ala 'An Al-Dawā' Al-Syāfi'*, (Terj: Salafuddin Abu Sayyid), (Jakarta: Alqowam, 2017), hlm. 265.

C. Dalil dan Metode Istinbath Hukum Ibn Ḥazm dan Ibn Al-Qayyim dalam Menetapkan Hukum Kafarat Menggauli Istri Saat Haid

Pembentukan dan penggalian hukum Islam tidak dapat dilepaskan dari dalil hukum yang bersumber dari sumber *naqli* secara zahir atau paling kurang bertolak kepada dalil *aqli* yang bersumber dari telaah alasan-alasan logis dalam penalaran analogi hukum (*qiyas*) atau hanya melihat terhadap aspek maslahat dan mudarat terkait permasalahan yang hendak ditetapkan hukumnya. Begitu juga dalam aspek penemuan hukum penetapan kafarat menggauli istri saat haid, para ulama di sini berbeda di dalam menetapkan hukumnya apakah wajib kafarat atau tidak, karena perbedaan dalam menggunakan dalil hukum, atau paling tidak berbeda di dalam menilai dalil-dalil yang digunakan.

Ibn Ḥazm Al-Zahiri maupun Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah Al-Hanbali tidak sepakat mengenai hukum kafarat menggauli istri haid karena keduanya berbeda di dalam menggunakan dalil atau menilai dalil masing-masing. Ibn Ḥazm sebagai tokoh ahli zahir selalu berargumentasi bahwa semua masalah hukum hanya dapat ditetapkan hukumnya dengan merujuk kepada dalil-dalil yang *sharih*/jelas, sahih, dan berdasarkan ijmak. Karena itu, Ibn Ḥazm tidak menggunakan dalil-dalil yang sifatnya tidak jelas dan tidak terpercinci, serta menolak menggunakan dalil hadis yang secara kualitas dinilai lemah ataupun *dha'if*. Sumber hukum yang digunakan Ibn Ḥazm terkait masalah ini adalah QS. Al-Baqarah ayat 222:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاعْتَرِلُوا الْبَسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَفْرُتُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ
فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ السَّوَائِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ.

“Dan mereka menanyakan padamu (Muhammad) tentang haid. Katakanlah: Itu adalah sesuatu yang kotor. Karena itu jauhilah istri pada waktu haid, dan jangan kamu dekati mereka sebelum mereka suci. Sekiranya mereka telah suci campurilah mereka sesuai dengan ketentuan yang diperintahkan Allah kepadamu. Sungguh, Allah menyukai orang yang tobat dan menyukai orang yang menyucikan diri”.

Ibn Ḥazm memberikan komentar bahwa tidak ada satupun dalil yang sahih dan jelas mengenai larangan menggauli istri yang sedang haid kecuali ketentuan

ayat tersebut dan dikuatkan pula dengan riwayat yang sahih dari hadis Rasulullah Saw. Riwayat hadis tersebut ditemukan di dalam kitab hadis Imam Muslim dari Anas sebagai berikut:¹⁵¹

عَنْ أَنَسٍ أَنَّ الْيَهُودَ كَانُوا إِذَا حَاضَتِ الْمَرْأَةُ فِيهِمْ لَمْ يُؤَاكِلُوهَا وَمَ يُجَامِعُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ فَسَأَلَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: { وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ } . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا النِّكَاحَ.¹⁵²

Dari Anas bahwa kaum Yahudi dahulu ketika kaum wanita mereka, mereka tidak memberinya makan dan tidak mempergaulinya di rumah. Maka para sahabat Nabi Saw bertanya kepada Nabi Saw. Lalu Allah menurunkan ayat: “Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah, haid itu adalah suatu kotoran. Oleh sebab itu, hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita waktu haid, dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Allah menyukai orang-orang yang taubat dan menyukai orang yang mensucikan diri”. Maka Rasulullah Saw bersabda, “Perbuatlah segala sesuatu kecuali nikah (bersetubuh).¹⁵³ (HR. Muslim).

Menurut Ibn Hāzīm, hadis di atas fungsinya adalah sebagai penjelas dari QS. Al-Baqarah ayat 222 di awal. Kedudukan hadis di atas juga berstatus sahih. Atas dasar itu, Ibn Hāzīm menyatakan: “*Hadis ini sangat shahih dan menjelaskan ayat sebelumnya. Rasulullah Saw menjelaskan maksud Allah Swt yang tertuang dalam*

¹⁵¹Ibn Hāzīm, *Al-Muhalla...*, Jilid 13, hlm. 721.

¹⁵²Imam Muslim, *Shahih Muslim*, (Riyad: Dar Al-Salam, 2000), hlm. 119.

¹⁵³Makna kata *al-nikah* pada akhir hadis di atas berarti persetubuhan. Secara etimologi, kata nikah memang diartikan sebagai *dhammun*, *wath'un*, dan *jam'u*, artinya bersetubuh, bersenggama dan menggauli. Makna nikah lainnya adalah akad. Hanya saja, ulama berselisih mengenai apakah bersetubuh sebagai makna *haqiqi* dari kata nikah atau makna *majazi*. Sebagian ulama memahami makna *haqiqi* nikah adalah persetubuhan dan sebagian lain memahami makna *haqiqi* nikah adalah akad. Namun, poin intinya adalah kata nikah secara etimologi disepakati sebagai bersetubuh serta akad. Lihat, Umar Sulaiman Al-Asyqar, *Al-Ahkam Al-Zawaj*, (Terj: Iman Firdausi), (Solo: Tinta Medina, 2015), hlm. 10-11: Lihat juga, Abdurrahman Al-Jaziri *Al-Fiqh 'ala Mazahib Al-Arba'ah*, (Terj: Faisal Saleh), Jilid 5, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015), hlm. 2-5.

ayat tersebut”.¹⁵⁴ Ibn Ḥazm juga menjelaskan maksud beberapa istilah dalam QS. Al-Baqarah ayat 222. Istilah *tathahharna* merupakan kata ganti *yathurna*, adapun kata ganti dari *yathurna* adalah merujuk kepada *al-haid*. Maksud istilah *yathurna* dalam ayat terdahulu adalah berhentinya darah haid dan jelas telah suci. Ibn Ḥazm juga memahami maksud telah bersuci (*yathurna*) pada ayat tersebut ialah berlaku umum, baik ia bersuci karena membasuhnya dengan air, atau mengambil wudhu’, atau dengan mandi junub. Karena itu, sekiranya kondisinya telah masuk di dalam keumuman ayat tersebut maka suami boleh menggauli istri.¹⁵⁵ Namun, sekiranya masih dalam kondisi haid, haram terhadap suami bersetubuh dan wajib bertaubat tanpa adanya kafarat sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan terdahulu di awal. Artinya bahwa suami maupun istri hanya diwajibkan bertaubat tanpa harus menunaikan kafarat.

Berbeda dengan keterangan di atas, Ibn Al-Qayyim menggunakan sumber hadis yang menunjukkan kewajiban kafarat bagi suami istri yang berjimak ketika haid. Dalil hadis yang digunakan Ibn Al-Qayyim di antaranya merujuk pada hadis riwayat Ibn Abbas:

أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ عَنْ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ مُثَسِّمٍ عَنْ
ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الرَّجُلِ يَأْتِي امْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ يَتَصَدَّقُ بِدِينَارٍ
أَوْ بِنِصْفِ دِينَارٍ.¹⁵⁶

“Telah mengabarkan ke kami Umar bin Ali, ia berkata: Telah menceritakan pada kami Yahya dari Syu’bah dari Hakam dari Abdul Hamid dari Muqsam dari Ibn Abbas, dari Nabi Saw yakni terkait seorang laki-laki mendatangi (menggauli) istrinya yang sedang haid dia harus bersedekah satu dinar atau setengah dinar” (HR. Al-Nasa’i).

Hadis di atas diriwayatkan oleh lima periwayat hadis yaitu Abu Dawud, Al-Nasa’i, Turmuzi, Ibn Majah, dan Ahmad Ibn Hanbal. Riwayat di atas berdasarkan

¹⁵⁴Ibn Ḥazm, *Al-Muhalla...*, Jilid 13, hlm. 721.

¹⁵⁵*Ibid.*, hlm. 728.

¹⁵⁶Imam Al-Nasa’i, *Sunan Al-Nasa’i*, (Riyadh: Baitul Afkar, 1999), hlm. 289.

keterangan Ibn Al-Qayyim memberikan indikasi kuat dan kejelasan tentang aspek hukum penunaikan kewajiban membayar atau bersedekah terhadap fakir miskin. Selain itu, Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah juga menggunakan dalil analogi hukum atau *qiyas*. *Qiyas* yang digunakan adalah menetapkan kafarat bagi persenggamaan saat haid dengan kafarat bagi persenggamaan ketika siang bulan Ramadhan.¹⁵⁷ Di sini terdapat kesamaan *illat* hukum bahwa bersenggama antara suami istri adalah pada asalnya dibolehkan, namun ia diharamkan karena ada kondisi tertentu yang menjadi *illat* atau alasan hukumnya.

Mengacu kepada uraian di atas, dapat dipahami bahwa antara Ibn Ḥazm dan Ibn Al-Qayyim sama-sama mempunyai argumentasi hukum yang berbeda bahkan di dalam penggunaan dalil juga masing-masing berbeda. Ibn Ḥazm pada dasarnya mengetahui dalil-dalil tentang bersedekah satu atau setengah dinar kepada suami-istri yang bersenggama saat haid, sebagaimana riwayat Ibn Abbas di atas. Hanya saja, Ibn Ḥazm mengomentari hadis tersebut sebagai hadis *da'if* atau lemah aspek periwayatannya, karena dalam sanad (rantai periwayat hadis) hadis di atas adanya nama Muqsam. Ibn Ḥazm menilai bahwa Muqsam merupakan bukan orang yang hadisnya dianggap kuat, maka gugurlah menggunakan dalil hadis tersebut sebagai rujukan kewajiban kafarat. Artinya, Muqsam merupakan periwayat yang lemah, sehingga hadis tersebut tidak bisa atau paling kurang tidak tepat digunakan.¹⁵⁸

Perbedaan keduanya juga terlihat dalam upaya menggali hukum kewajiban kafarat. Ibn Ḥazm tampak menggunakan metode penalaran (*istinbath*) hukum *al-lughawiyyah* atau metode *bayani*.¹⁵⁹ Metode *bayani* disebut juga dengan

¹⁵⁷Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah, *I'lām Al-Muwaqqi'īn...*, hlm. 72.

¹⁵⁸Ibn Ḥazm, *Al-Muhalla...*, hlm. 297.

¹⁵⁹Metode *istinbath bayani* atau *lughawiyyah* bermakna metode penemuan atau penalaran hukum yang tumpuannya pada telaah kaidah-kaidah bahasa yang terdapat dalam nash. Dalam arti yang lain, metode *bayani* merupakan metode penemuan hukum yang tumpuan dasarnya ialah nash itu sendiri, yaitu dengan melihat kaidah-kaidah bahasa yang terkandung di dalamnya, seperti pada analisis *dilalah lughawiyyah* teks-teks Alquran dan hadis, menganalisis sisi kejelasan makna teks, seperti lafaz *zahir*, *'am*, *khas*, *amar*, *nahi*, dan lainnya. Lihat di dalam Helmi Basri, *Fiqh Nawazil: Empat Perspektif Pendekatan Ijtihad Kontemporer*, Edisi Satu, (Jakarta: Kencana Prenada Media

penalaran *lughawiyah*, yaitu metode penemuan hukum yang berbasis pada kaidah-kaidah kebahasaan dalam nash. Metode *bayani* ini terlihat pada waktu Ibn Hāzīm berusaha mencari dalil-dalil yang sahih tentang wajibnya kafarat. Dalam hal ini, Ibn Hāzīm belum atau tidak menemukan adanya dalil yang sahih tentang wajibnya kafarat di dalam kasus senggama saat haid. Dalil-dalil yang ada justru bersal dari beberapa riwayat hadis yang secara kualitas hadis dipandang *dha'if* ataupun lemah dari sisi periwayatannya.

Ibn Hāzīm memang dikenal sebagai ulama Zahiriyah yang hanya memakai dalil yang sahih, sementara menolak dalil yang lemah. Dalil hukum yang berasal dari Alquran tidak satupun yang menyebutkan adanya kewajiban kafarat maupun sedekah kepada suami istri yang bersenggama saat haid. Sementara dalam hadis ditemukan hadis dari Ibn Abbas, namun statusnya lemah. Hadis *dha'if* bagi beliau tidak bisa dijadikan sebagai rujukan hukum. Ibn Hāzīm juga mengomentari terkait penggunaan istilah *tathahharna* dalam QS. Al-Baqarah ayat 222 merupakan kata ganti yang menunjukkan perempuan yang suci yang boleh untuk digauli. Talaah atas kaidah bahasa ini adalah bagian dari bentuk metode *bayani*. Bahkan, metode ini tampak pada saat mengomentari ayat tersebut sebagai dalil yang jelas tentang larangan menggauli istri yang sedang haid, dan dalam ayat itu tidak ada hukum wajibnya membayar kafarat.

Adapun Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah tampak menggunakan metode *ta'lili*.¹⁶⁰ Metode *ta'lili* merupakan metode penalaran hukum yang bertumpu kepada upaya mencari ada tidaknya *illat* (*ratio legis*) atau alasan hukum kewajiban kafarat pada kasus hukum yang sedang dikaji. Metode *ta'lili* yang

Group, 2022), hlm. 28-29; Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiyah*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016), hlm. 109.

¹⁶⁰Metode *ta'lili* merupakan metode penalaran dan penemuan hukum dengan melihat pada *illat* yang ada dalam satu kasus hukum, metode *ta'lili* ini sering pula disebut metode *qiyasi*. Helmi Basri, *Fiqh Nawazil*..., hlm. 30; Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2, (Kencana Prenada Media Group, 2011), hlm. 287; Metode lainnya dalam konteks *ijtihad* hukum adalah metode *istislahiyah* yaitu metode penemuan hukum dengan berbasis kepada dalil-dalil umum dalam nash, selanjutnya direduksi dan dianalisis aspek-aspek kemaslahatannya. Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah*..., hlm. 109.

digunakan Ibn Al-Qayyim tampak pada saat menganalogikan hukum kafarat menggauli istri di waktu siang hari bulan Ramadhan dengan menggauli istri sedang haid. *Illat* hukumnya adalah kondisi hubungan senggama suami istri yang asalnya diharamkan menjadi haram karena ada waktu atau kondisi yang menjadi batasannya, yaitu haid.

D. Analisis Penulis atas Pendapat yang Lebih Kuat antara Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim

Dua pandangan di atas antara Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim tentu memiliki dasar hukum masing-masing, dan keduanya berusaha untuk meyakinkan pendapat mereka masing-masing. Namun begitu, bagi penulis sendiri, persoalan penentuan apakah suami yang menggauli istri dikenakan hukum kafarat atau hanya sekedar bertaubat, memang harus dikembalikan kepada aspek dalil-dalil hukum yang kuat dan diterima oleh syarak, atau paling kurang harus dilihat kejelasan status ataupun kualitas dalil yang digunakan.

Pandapat hukum yang dikemukakan Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim masing-masing dapat diterima, karena keduanya merupakan hasil ijtihad yang punya pintu dan ruang perbedaan. Ruang perbedaan di atas muncul karena mengingat masalah hukum (apakah suami menggauli istri haid wajib kafarat atau tidak) masuk dalam masalah *khilafiyah*. Karena itu, kedua pandangan tersebut tidak bisa ditempatkan pada konteks perdebatan yang mengarah pada perpecahan, tapi perbedaan kedua pandangan itu justru bagian dari keluasan khazanah hukum Islam itu sendiri. Hal ini telah diungkapkan oleh Al-Qaradhawi dalam kitabnya *Madkhal li Dirasah Al-Syariah Al-Islamiyyah*,¹⁶¹ dan *Kaifa Nata'amal Ma'a Al-Turats wa Al-Mazhab wa Al-Ikhtilaf*.¹⁶² Intinya Al-Qaradhawi menyatakan bahwa perbedaan pendapat ialah suatu yang wajar dan merupakan bentuk keluasan di dalam khazanah ilmu

¹⁶¹Yusuf Al-Qaradhawi, *Madkhal li Dirasah Al-Syariah Al-Islamiyyah*, (Terj: Ade Nurdin dan Riswan), (Bandung: Mizan Pustaka, 2010), hlm. 218.

¹⁶²Yusuf Al-Qaradhawi, (Terj: Abdul Hayyie Al-Kattani, Atik Fikry Ilyas, dan Ahmad Ichwani), (Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2003), hlm. 180.

hukum Islam. Perbedaan adalah sesuatu yang wajar dan yang dilarang itu perpecahan.

Bagi penulis, meskipun kedua pandangan kedua tokoh (Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim) terdahulu wajar dan dapat diterima, namun pendapat yang lebih kuat antara Ibn Hazm dan Ibn Al-Qayyim ialah pendapat Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah, yaitu mewajibkan kafarat kepada suami yang diikuti dengan pertaubatan dan tidak mengulangnya lagi. Dapat penulis uraikan alasannya seperti berikut:

1. Status dalil hadis yang dipergunakan Ibn Al-Qayyim masih terjadi ikhtilaf di kalangan ulama, terutama penilaian apakah hadis tersebut shahih ataukah dhaif. Imam Ibn Hazm sebelumnya justru menilainya *dhaif*, demikian juga dikemukakan oleh Al-Albani.¹⁶³ Akan tetapi Ibn Al-Qayyim memandangnya shahih. Sejauh penelusuran penulis, para ulama yang memandang hadis atas kewajiban bersedekah atau kafarat suami tersebut berstatus *shahih* tampak lebih banyak, bukan hanya Ibn Al-Qayyim, tetapi Hakim, Abu Dawud, dan lainnya. Bahkan dalam catatan Al-Rajihî menyatakan sanad hadis tersebut dianggap tidak apa-apa (*la ba'sa*) dan sanadnya baik (*sanadu jayyid*).¹⁶⁴ Di sini, penulis bukan hendak membandingkan jumlah yang menyatakan sahih atau tidak sahih, akan tetapi poin pentingnya bahwa mengenai status hadis tersebut masih terjadi ikhtilaf. Status keshahihan hadis yang digunakan Ibn Qayyim juga didukung dengan banyaknya kitab-kitab hadis yang memuat riwayat tersebut, artinya bukan hanya dari satu jalur dan bukan dalam satu kitab saja. Hadis yang dinyatakan *dha'if* oleh Ibn Hazm tersebut justru telah diriwayatkan oleh lima periwayat hadis yaitu Abu Dawud, Al-Nasa'i, Imam Ibnu Majah, Al-Tirmizi, serta riwayat Ahmad. Tidak hanya itu, ketentuan wajibnya suami mengeluarkan kafarat atau sedekah pasca menggauli istri

¹⁶³Shalih Ahmad Al-Syami, *Zawa'id Al-Sunan 'Ala Al-Shahihain*, Juz 3, (Damaskus: Dar Al-Qalam, 1998), hlm. 83.

¹⁶⁴Diakses melalui: <https://shamela.ws/book/37015/304>, tanggal 2 Juni 2023.

haid bukan dalam satu redaksi, tetapi ditemukan di dalam beberapa redaksi hadis yang serupa sebagaimana telah dikutip pada bab terdahulu. Ini tentu menjadikan hadis-hadis yang serupa itu sifatnya saling mendukung dan juga saling menguatkan. Sekiranya riwayat tersebut *dha'if*, tidak mungkin lafaz hadisnya ditemukan dalam beberapa kitab hadis, lafaznya saling berdekatan dan saling terkait. Inilah yang menjadi argumentasi bahwa pendapat Ibn Al-Qayyim tersebut di dalam dugaan penulis lebih kuat. Untuk itu suami wajib mengeluarkan sedekah tertentu sebagai bentuk kafarat baginya.

2. Dilihat dari aspek penggunaan analogi hukum, pola analisis Ibn Al-Qayyim sebelumnya justru lebih kuat ketimbang Ibn Hazm. Menganalogikan hukum kafarat menggauli istri haid dengan menggauli istri pada bulan Ramadhan menurut penulis sudah memenuhi unsur-unsur pokok dalam pola penalaran secara *qiyasi* (analogi hukum). Unsur pokoknya ada empat yaitu *ashl*, *furu'*, *hukm ash*, dan *illat*. Unsur *ashl* adalah adanya ketentuan tentang menggauli istri pada siang bulan Ramadhan, unsur *furu'* berupa cabang yaitu masalah atau kasus baru menggauli istri yang tengah haid, unsur *hukm ash* berupa hukum menggauli istri di siang Ramadhan terlarang dan dikenakan kafarat denda, adapun unsur *illat* ialah aspek esensial berupa sifat yang melekat di dalam *ashl* yang dijadikan sebagai dasar mempersamakan hukum di antara menggauli istri di siang Ramadhan (*ashl*) dengan menggauli istri di ketika haid (*furu'*). *Illat* yang ada pada *ashl* ialah “waktu”, yaitu waktu pada siang Ramadhan, sementara di dalam kasus *furu'* juga dalam bentuk “waktu” yaitu waktu haid. Sekiranya “waktu” itu tidak ada maka larangan hukumnya tidak ada, misalnya menjimak istri pada siang selain bulan Ramadhan, atau istri dalam keadaan suci. Hal ini menunjukkan bahwa hukum menggauli istri itu terikat dengan dan dibatasi oleh waktu-waktu tertentu yang dilarang syarak, dua di antaranya adalah waktu Ramadhan dan waktu haid. Untuk itu, hukum yang terdapat pada *furu'* dianalogikan ke hukum yang terdapat pada *ashl*, yaitu sama-sama terlarang dan kewajiban membayar kafarat. Pola semacam

ini menurut penulis lebih kuat sekiranya menggunakan satu pola saja seperti hanya menggunakan pola *bayani* tanpa sedikitpun berusaha untuk mencari *illat* hukumnya dengan kasus-kasus lain yang serupa.

3. Dalam tinjauan sanksi hukum atau *'uqubah*, penulis lebih memilih pendapat Ibn Al-Qayyim karena kewajiban kafarat itu bagian dari salah satu bentuk sanksi (*'uqubah*) yang secara langsung berdampak kepada pelaku dan juga masyarakat umum secara keseluruhan. Sifat sanksi hukum kafarat tersebut menjadi daya ikat sehingga larangan menggauli istri haid sifat hukumnya benar-benar lebih kuat. Penetapan sanksi hukum dalam bentuk kafarat juga sebagai bentuk jalan menutup celah (*sadd*) terjadinya kerusakan (*zari'ah*), atau di dalam istilah hukum disebut dengan *sadd al-zari'ah*. Bagimanapun, Allah Swt secara pasti menginformasikan bahwa haid sebagai kotoran (QS. Al-Baqarah ayat 222), karena itu harus dijauhi dengan cara tidak menggauli istri. Segala sesuatu yang bersentuhan dengan hal yang kotor maka akan memudharatkan pelakunya. Maka dari itu, menggauli istri sedang haid sama saja merusak diri. Untuk menutup celah (*sadd*) agar suami-istri tidak berada dalam kerusakan (*zari'ah*), maka pencegahannya ialah pelaku diancamkan hukuman menunaikan kewajiban kafarat selain kewajiban untuk bertaubat.

Tiga analisis di atas adalah bagian dari argumentasi penulis terkait pendapat mana yang lebih kuat. Di sini, pendapat Ibn Al-Qayyim mewajibkan kafarat bagi suami-istri tampak lebih kuat. Hanya saja, bagi penulis, pendapat Ibn Hazm yang tidak mewajibkan kafarat bukan berarti keliru, bahkan pendapat beliau juga sama seperti pendapat Imam Al-Nawawi dari kalangan mazhab Syafi'i, bahkan dalam *qaul jadid* Imam Al-Syafi'i, dinyatakan bahwa kafarat tidak wajib terhadap suami dan istri yang berjimak ketika haid. Karena itu pilihan penulis terhadap pandangan Ibn Al-Qayyim bukan hendak menyalahkan pendapat Ibn Hazm, tetapi pilihan ini didasarkan kepada pola-pola penalaran dan argumentasi yang diutarakan oleh Ibn Al-Qayyim tampak lebih mendalam dan lebih kuat.

BAB EMPAT PENUTUP

E. Kesimpulan

Berdasarkan hasil pembahasan dapat ditarik dua kesimpulan yaitu sebagai berikut:

3. Menurut Ibn Hāzīm, suami yang menggauli istri saat haid dipandang telah berbuat maksiat, karenanya keduanya dipandang berdosa dan secara hukum wajib bertaubat kepada Allah Swt tanpa diwajibkan membayar kafarat. Ibn Al-Qayyim juga memahami adanya larangan suami menggauli istri sedang haid, pelakunya berdosa dan wajib bertaubat. Namun begitu Ibn Al-Qayyim memandang suami istri diwajibkan menunaikan kafarat setengah atau satu dinar kepada fakir miskin.
4. Dalil yang digunakan Ibn Hāzīm mengacu kepada QS. Al-Baqarah ayat 222 tentang larangan menggauli istri sedang haid. Suami baru dapat menggauli istri pada saat istri sudah suci baik bersucinya istri dengan membasuhnya, berwudhuk maupun dengan mandi wajib. Bagi Ibn Hāzīm, ketentuan dalam QS. Al-Baqarah ayat 222 merupakan dalil yang *sharih* mengenai larangan berhubungan seksual saat haid dan tidak ada penjelasan tentang kewajiban membayar kafarat. Adapun dalil yang digunakan Ibn Al-Qayyim mengacu kepada riwayat hadis Imam Muslim dari Ibn Abbas, bahwa suami dan istri wajib menunaikan kafarat dengan bersedekah kepada fakir miskin setengah atau satu dinar. Ibn Hāzīm sendiri memandang dalil hadis yang menjelaskan kafarat tidak *sharih*, karena dalam riwayat hadis tersebut terdapat periwayat yang lemah sehingga status hadisnya *dha'if* dan tidak bida digunakan untuk dalil kafarat. Metode *istinbath* Ibn Hāzīm adalah metode *bayani*, yaitu cara penalaran hukum dengan menelaah kaidah-kaidah kebahasaan, adapun Ibn Al-Qayyim menggunakan metode *ta'lili*, yaitu dengan melihat adanya *illat* hukum tentang wajibnya kafarat menggauli istri haid.

F. Saran

1. Bagi penelitian berikutnya perlu melakukan kajian khusus tentang konsep dasar hukum kafarat menggauli istri sedang haid dengan hukum kafarat di dalam bentuk hukum lainnya, seperti kafarat sumpah, kafarat melaksanakan senggama saat bulan Ramadhan, dan hukum kafarat lainnya. Hal ini untuk diketahui perbedaan masing-masing jenis kafarat yang diwajibkan kepada masing-masing.
2. Perlu ada kajian mendalam dan bersifat khusus mengenai telaah terhadap identifikasi status dan kualitas hadis tentang kewajiban kafarat. Hal ini agar diketahui posisi hadis-hadis yang digunakan.



DAFTAR PUSTAKA

- Abd. Shomad, *Hukum Islam: Penormaan Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012.
- Abdillah F. Hasan, *Tokoh-tokoh Mashur Dunia Islam*, Surabaya: Jawara, 2004.
- Abdul Azīz Ibn Māzah Al-Ḥanafī, *Al-Muḥīṭ Al-Burhānī fī Al-Fiqh Al-Nu'mānī: Fiqh Al-Imām Abī Ḥanīfah*, Bairut: Dār Al-Kutb al-'Ilmiyyah, 2004.
- Abdul Karīm Zaidān, *Mufaṣṣal fī Ahkām Al-Mar'ah wa Al-Bait Al-Muslim fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, Juz 1, Bairut: Mu'assasah Al-Risālah, 1993.
- Abdul Manan, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017.
- Abdul Rahman Ghazaly, *Fiqh Munakahat*, Ed. Kedua, Cet. 3, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016.
- Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul Al-Fiqh*, Terj: Ahmad Qorib dkk, Semarang: Dinas Utama, 2016.
- Abdurrahman Al-Jaziri *Al-Fiqh 'ala Al-Mazahib Al-Arba'ah*, Terj: Faisal Saleh, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015.
- Abdurrahmān bin Ishāq, *Tafsīr Ibn Kaṣīr*, Terj: M. Abdul Ghofar E.M, dkk, Jilid 1, Bogor: Pustaka Imam Syafi'i, 2004.
- Abī Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, Riyadh: Bait al-Afkār, 1420 H.
- Abu Ahmad Najieh, *Fikih Mazhab Syafi'i*, Cet. 2, Bandung: Marja, 2018.
- Abu Aunillah Al-Baijury, *Buku Pintar Agama Islam*, Yogyakarta: DIVA Press, 2015.
- Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm Al-Ushul*, Terj: Masturi Irham dan Malik Supar, Jilid 2, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2022.
- Achmad W. Munawwir dan Muhammad Fairuz, *Kamus al-Munawwir: Kamus Indonesia Arab*, Surabaya: Pustaka Progressif, 2007.
- Ali Ahmad Al-Jurjawi, *Hikmah Al-Tasyri' wa Falsafatuh*, Terj: Nabhani Idris, Jakarta: Gema Insani Press, 2013.
- Ali Al-Syuwaisy, *Kado Pernikahan*, Terj: Abdul Risyad Shiddiq, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2010.
- Alī Ḥasan Alī al-Ḥalabī, *Mausū'ah al-Aḥādīs wa al-Āsār al-Ḍa'īfah wa al-Mauḍū'ah*, Jilid 15, Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif, 1999.

- Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, Cet. 3, Jakarta: Kencana Purnada Media Group, 2017.
- Atik Wartini, “Jaminan Sosial dalam Pandangan Ibn Ḥazm dan Relevansinya dengan Pengembangan Jaminan Sosial di Indonesia”. *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*. Vol. 11, No. 2, Desember 2014.
- Bagong Suyanto dan Sutinah, *Metode Penelitian Sosial: Berbagai Alternatif Pendekatan*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2015.
- Departemen Agama RI, *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Depag RI, 1992.
- Etin Anwar, *Gender and Self in Islam*, Terj: Kurniasih, Bandung: Mizan, 2017.
- Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, New York: SLS-Spoken Language Services, 1976.
- Ibn Al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lām Al-Muwāqī'īn 'an Rabb Al-Ālamīn*, Terj: Asep Saefullah FM dan Kamaluddin Sa'diyatulharamain, Jakarta: Pustaka Azzam, 2000.
- Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah, *Al-Firasah*, t.tp, Jakarta: Zaytuna, 2011.
- Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah, *Al-Jawāb Al-Kāfi li Man Sa'ala 'An Al-Dawā' Al-Syāfi*, Terj: Salafuddin Abu Sayyid, Jakarta: Alqowam, 2017.
- Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah, *Bada'i Al-Fawa'id*, Beirut: Darul Kutb Al-Ilmiyah, 1994.
- Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah, *I'lām Al-Muwaqqi'īn an Rabb Al-Ālamīn*, Beirut: Dār Al-Kutb Al-Ilmiyyah, 2012.
- Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah, *Ighāsah Lahfān min Masā'id Syaitān*, terj: Hawin Murtado & Salafuddin Abu Sayyid, Surakarta: al-Qowam, 2012.
- Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah, *Thurq Al-Hukmiyyah fi Al-Siyasah Al-Syar'iyyah*, Terj: Muhammad Muchson Anasy, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014.
- Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah, *Tuḥfah Al-Maudūd bi Ahkām Al-Maulūd*, Terj: Mahfud Hidayat, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007.
- Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah, *Zād Al-Ma'ād fi Hadī Khair Al-'Ibād*, Terj: Abu Zakariya, dkk, Jakarta: Griya Ilmu, 2016.
- Ibn Ḥajar Al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Terj: Amiruddin, Jilid 2, Jakarta: Pustaka Azzam, 2002.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Talkhīṣ al-Ḥabīr fi Takhrīj Aḥādīs al-Rāfi'ī al-Kabīr*, Juz 1, Tp: Mu'assasah Qurṭubah, 1995.
- Ibn Ḥazm, *Al-I'rab 'an Al-Hirah wa Al-Iltibas Al-Maujudin fi Mazahib Ahl Ra'yi wa Al-Qiyas*, Riyad: Da' Adhwa' Al-Salaf, 2005.

- Ibn Ḥazm, *Al-Ihkam fi Ushul Al-Ahkam*, Beirut: Dar Al-Afaq Al-Jadidah, 1979.
- Ibn Ḥazm, *Al-Muḥallā*, Terj: Khotib dan Amir, Jakarta: Pustaka Azzam, 2016.
- Ibn Ḥazm, *Marātib al-Ijmā'*, Bairut: Dār Ibn Ḥazm, 1998.
- Ibn Ḥazm, *Nabẓah al-Kāfiyyah fī Ahkām Uṣūluddīn*, Taḥqīq: Muḥammad Aḥmad Abd al-Azīz, Beirut: Dār al-Kutb al-‘Ilmiyyah, 1985.
- Ibn Manẓūr al-Anṣārī, *Lisān al-‘Arb*, Juz, 8, Kuwait: Dār al-Nawādir, 2010.
- Ibn Muẓir Al-Naisābūrī, *Al-Ijmā'*, Bairut: Dār Al-Kutb Al-‘Ilmiyyah, 1985.
- Ibn Qudāmah, *Al-Kāfi*, Tp: Hajar, 1997.
- Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī Syarḥ Al-Kabīr*, Juz 1, Bairut: Dār Al-Kitāb Al-‘Arabī, 1983.
- Ibn Qudamah, *Al-Mughni*, Terj: Amir Hamzah., dkk, Jilid 2, Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.
- Ibn Qudamah, *Al-Syarḥ Al-Kabir: Al-Syafi' ‘ala Matan Al-Mughni'*, Juz 1, Beirut: Dar Al-Fikr, 2018.
- Ibn Rajab Al-Hanbali, *Jami' Al-‘Ulum wa Al-Hikam*, Juz 1, Riyadh: Maktabah, 2002.
- Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, Terj: al-Mas’udah, Jilid 1, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2016.
- Ibn Rusyd, *Bidāyah Al-Mujtahid wa Nihāyah Al-Muqtaṣid*, Terj: Al-Mas’udah, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2016.
- Ibn Saurah al-Tirmizī, *Al-Jāmi' Al-Tirmizī*, Riyadh: Bait Al-Afkār Al-Dauliyyah, 1998.
- Ibn Sayyid al-Sālīm, *Al-Fiqh Al-Sunnah li Al-Nisā*, Terj: Firdaus, Jakarta: Qisthi Press, 2013.
- Imād Zakī al-Barudī, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Azīm li Al-Nisā'*, Terj: Tim Penerjemah Pena, Jilid 1, Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2013.
- Imam Al-Nasa’i, *Sunan Al-Nasa’i*, Riyadh: Baitul Afkar, 1999.
- Imam Al-Tirmizī, *Al-Jāmi' Al-Tirmizī*, Riyadh: Bait al-Afkār, 1998.
- Imam Muslim, *Shahih Muslim*, Riyad: Dar Al-Salam, 2000.
- Ismā’īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Riyadh: Bait al-Afkār, 1998.
- Jalāluddīn Al-Suyūṭī, *Durr Al-Mansūr fī Al-Tafsīr Al-Ma’sūr*, Juz 1, Bairut: Dār Al-Fikr, 2011.
- Jalāluddīn Al-Suyūṭī, *Lubāb Al-Nuqūl fī Asbāb Al-Nuzūl*, Terj: Tim Abdul Hayyie, Cet. 10, Jakarta: Gema Insani Press, 2015.

- Jonaedi Efendi, dan Johnny Ibrahim, *Metode Penelitian Hukum Normatif dan Empiris*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2018.
- Jonaedi Efendi, dkk., *Kamus Istilah Hukum Populer*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016.
- M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- M. Quraish Shihab, *Pengantin Alquran: 8 Nasihat Perkawinan Untuk Anak-Anakku*, Tangerang: Lentera Hati, 2015.
- Moh. Bahruddin, "Madzhab Rasionalis Literalis: Kajian Atas Pemikiran Ibn Ḥazm". *Jurnal Al-'Adalah*. Vol. X, No. 2, Juli 2011.
- Muhammad al-Zamzami, *al-Mu'jam al-Fiqh Ibn Hazm al-Zahiri*, Bairut: Dar al-Kutb al'Ilmiyyah, 1971.
- Muhammad Al-Zuhailī, *Mu'tamad fi Al-Fiqh Al-Syāfi'ī*, Terj: Muhammad Hidayatullah, Jilid 1, Jakarta: Gema Insani Press, 2018.
- Muhammad bin Abd Al-Barr Al-Qurtubī, *Kitāb Al-Kāfi fi Fiqh Ahl Al-Madīnah Al-Mālikī*, Riyadh: Maktabah Al-Riyāḍ Al-Ḥadīṣah, 1978.
- Muhammad bin Ali bin Muhammad Al-Syaukani, *Nail Al-Authar min Ahadis Sayyid Al-Akhyar Syarh Muntaqa Al-Akbar*, Juz 1, Beirut: Dar Al-Kutb Al-'Ilmiyyah, 2011.
- Muhammad Fu'ād 'Abdul Bāqī, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Al-Fāz Al-Qur'ān Al-Karīm*, Masir: Dār al-Kutb al-Miṣriyyah, 1364.
- Muhammad Maksum Zein, *Ilmu Usul Fiqh*, Jakarta: Darul Hikmah, 2008.
- Muhammad Nashiruddin Al-Albani, *Adab Al-Zifaf*, Terj: Ahmad Dzulfikar, Jakarta: Qisthi Press, 2015.
- Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Alquran*, Cet. 3, Tangerang: Lentera Hati, 2015.
- Muhammad Quraish Shihab, *Kosa Kata Keagamaan: Makna dan Penggunaannya*, Kota Tangerang: Lentera Hati, 2020.
- Muhammad Sukhal Mahabbājī, *Al-Muhazzab min Al-Fiqh Al-Mālikī*, Juz' 1, Damaskus: Dār Al-Qalam, 2010.
- Muhammad Syaifuddin, Sri Turatmiyah, dan Annalisa Yahanan, *Hukum Perceraian*, Cet. 1, Jakarta: Sinar Grafika, 2013.
- Muhyiddin Al-Nawawī, *Al-Majmū' Syarḥ Al-Muhazzab*, Juz 1, Yordania: Bait Al-Afkār Al-Dauliyyah, 2005.
- Muhyiddin Al-Nawawī, *Al-Minhāj fi Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*, Riyadh: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, t.t..

- Muslim al-Ḥajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Riyadh: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, 1998.
- Muṣṭafā Dīb Al-Bughā, *Al-Tahzīb fī Adillah Matan Al-Ghāyah wa Al-Taqrīb*, Terj: Toto Edidarmo, Cet. 2, Jakarta: Mizan Publika, 2017.
- Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, Jakarta: Kencana, 2017.
- Raghib Al-Ashfahani, *Al-Mufradat fī Gharib Alquran*, Terj: Ahmad Zaini Dahlan, Jilid 3, Depok: Pustaka Khazanah Fawa'id, 2017.
- Raghib Al-Sirjani, *Maza Qaddam Al-Muslimun li Al-'Alam*, Terj: Masturi Irham, Sonir, dan Malik Supar, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019.
- Rizem Aizid, *Fiqh Keluarga Terlengkap*, Yogyakarta: Laksana, 2018.
- Sa'id Hawwa, *Al-Islam*, Terj: Abdul Hayyie Al-Kattani, Cet. 3, Jakarta: Gema Insani Press, 2015.
- Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh*, Ed. Kedua, Cet. 2, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017.
- Sayyid Sabiq, *Fiqh Al-Sunnah*, Terj: Abu Aulia, dan Abu Sya'uqina, Jilid 4, Jakarta: Republika, 2018.
- Syihābuddīn Al-Ramlī, *Nihāyah Al-Muhtāj ilā Syarḥ Minhāj*, Juz 1, Bairut: Dār Al-Kutb Al-'Ilmiyyah, 2003.
- Ṭahā bin Alī, *al-Minhaj al-Ḥadīsī 'inda al-Imām Ibn Ḥazm al-Andalusī*, Bairut: Dār Ibn Ḥazm, 2001.
- Tim Redaksi, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Umar Sulaiman Al-Asyqar, *Ahkam Al-Zawaj fī Dhau' Al-Kitab wa Al-Sunnah*, Terj: Iman Firdausi, Solo: Tinta Medina, 2015.
- Wahbah al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz 1, Damaskus: Dār al-Fikr, 1985.
- Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Syāfi'ī Al-Muyassar*, Terj: Muhammad Afifi, dan Abdul Hafiz, Jilid 1, Cet. 3, Jakarta: al-Mahira, 2017.
- Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Wajiz fī Al-Fiqh Al-Islami*, Damaskus: Dar Al-Fikr, 2006.
- Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, Terj: M. Tatam Wijaya, Jakarta: Qalam, 2017.
- Yusuf Al-Qaradhawi, *Akhlaq Al-Islam*, Terj: Fuad Syaifudin Nur, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2022.
- Yusuf al-Qardhawi, *Fatāwā Al-Mu'āṣirah*, Terj: Siti Zaharah, cet. 2, Jakarta: Pustaka Setia, 2012.
- Zaitunah Subhan, *Alquran dan Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016.



**SURAT KEPUTUSAN DEKAN FAKULTAS SYARIAH DAN HUKUM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY BANDA ACEH
Nomor: 811/Un.08/FSH/PP.00.9/02/2023**

TENTANG

PENETAPAN PEMBIMBING SKRIPSI MAHASISWA

- Menimbang :**
- a. Bahwa untuk kelancaran bimbingan KKU Skripsi pada Fakultas Syari'ah dan Hukum, maka dipandang perlu menunjukkan pembimbing KKU Skripsi tersebut;
 - b. Bahwa yang namanya dalam Surat Keputusan ini dipandang mampu dan cakap serta memenuhi syarat untuk diangkat dalam jabatan sebagai pembimbing KKU Skripsi.
 - c. Bahwa berdasarkan pertimbangan sebagaimana dimaksud dalam huruf a dan huruf b, perlu menetapkan keputusan Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh.
- Mengingat :**
1. Undang-Undang No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
 2. Undang-Undang Nomor 14 Tahun 2005 tentang Guru dan Dosen;
 3. Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi;
 4. Peraturan Pemerintah Nomor 19 Tahun 2005 tentang Standar Nasional Pendidikan;
 5. Peraturan Pemerintah RI Nomor 04 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi;
 6. Peraturan Presiden RI Nomor 64 Tahun 2013 tentang Perubahan Institut Agama Islam Negeri IAIN Ar-Raniry Banda Aceh Menjadi Universitas Islam Negeri;
 7. Keputusan Menteri Agama 492 Tahun 2003 tentang Pendelegasian Wewenang Pengangkatan, Pemindahan dan Pemberhentian PNS di lingkungan Departemen Agama RI;
 8. Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2014 tentang Organisasi dan Tata Kerja Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh;
 9. Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2020 tentang Statuta Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh;
 10. Surat Keputusan Rektor UIN Ar-Raniry Nomor 01 Tahun 2015 tentang Pemberi Kuasa dan Pendelegasian Wewenang Kepada Para Dekan dan Direktur Program Pasca Sarjana dalam Lingkungan UIN Ar-Raniry Banda Aceh;

MEMUTUSKAN:

- Menetapkan :** KEPUTUSAN DEKAN FAKULTAS SYARIAH DAN HUKUM UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY BANDA ACEH TENTANG BIMBINGAN SKRIPSI
- KESATU :** Menunjuk Saudara (i):
- a. Dr. Badrul Munir, Lc., M.A Sebagai Pembimbing I
 - b. Nahar Eriyanti, M.H Sebagai Pembimbing II
- untuk membimbing KKU Skripsi Mahasiswa (i):
- Nama : Fonna Aulia Sasmita
NIM : 190103036
Prodi : PMH
Judul : Kafarat Menggaul*istri yang Sedang Haid (Analisis Perbandingan Dalil Menurut Ibn Qayyim dan Ibn Hazm)
- KEDUA :** Kepada pembimbing yang tercantum namanya di atas diberikan honorarium sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku;
- KETIGA :** Pembiayaan akibat keputusan ini dibebankan pada DIPA UIN Ar-Raniry Tahun 2023;
- KEEMPAT :** Surat Keputusan ini mulai berlaku sejak tanggal ditetapkan dengan ketentuan bahwa segala sesuatu akan diubah dan diperbaiki kembali sebagaimana mestinya apabila ternyata terdapat kekeliruan dalam keputusan ini.

Kutipan Surat Keputusan ini diberikan kepada yang bersangkutan untuk dilaksanakan sebagaimana mestinya.



Ditetapkan di Banda Aceh
pada tanggal 6 Februari 2023
DEKAN FAKULTAS SYARIAH DAN HUKUM,

AKOMPUZAMAN

Tembusan:

1. Rektor UIN Ar-Raniry;
2. Ketua Prodi PMH;
3. Mahasiswa yang bersangkutan;
4. Arsip.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

DATA DIRI

Nama : Fonna Aulia Sasmita
 Tempat/Tanggal Lahir : Gosong Telaga, 26 Agustus 2001
 Jenis Kelamin : Perempuan
 Agama : Islam
 Kebangsaan/Suku : Indonesia/ Aceh
 Status : Belum Kawin
 Pekerjaan : Mahasiswa
 NIM : 190103036
 Fakultas/Prodi : Syari'ah dan Hukum
 Alamat : Gampong Gosong Telaga Utara, Kecamatan Singkil
 Utara, Kabupaten Aceh Singkil

RIWAYAT PENDIDIKAN

SD : SDN 1 Singkil Utara
 SMP : SMPN 1 Singkil Utara
 SMA : SMAN 1 Singkil Utara
 PTN : UIN Ar-Raniry Banda Aceh

DATA ORANG TUA

Nama Ayah : MOHD. DHIN
 Nama Ibu : Triwin Murtiana
 Pekerjaan Ayah : Karyawan Swasta
 Pekerjaan Ibu : Mengurus Rumah Tangga
 Alamat : Gampong Gosong Telaga Utara, Kecamatan Singkil
 Utara, Kabupaten Aceh Singkil

جامعة الرانيري

A R - R A N I R Y

Banda Aceh, 23 Juni 2023

Yang menerangkan

Fonna Aulia Sasmita

