

KEMUNGKINAN BERHAJI DI LUAR ZULHIJJAH Perspektif Qathi dan Zhanni

Abdul Hamid

Jurusan Syari'ah STAIN Pekalongan

Abstract: This study examines more deeply about the addition time of the pilgrimage. There are two issues: first, whether the arguments talking about a pilgrimage are definitive (qat'i). Second, if difficulties experienced by pilgrims can be a legal basis for granting relief in prolonging pilgrimage. This review concluded that pilgrimage is only on Zulhijjah and cannot be stretched to three months due to its definitive arguments. The concept of benefit cannot change that.

Kata Kunci: Waktu haji, Zulhijjah, qathi dan zhanni, kemaslahatan

PENDAHULUAN

Salah satu bentuk ibadah yang diwajibkan Allah Swt kepada umat Islam adalah berhaji bagi yang mampu. Melalui ibadah haji diharapkan seseorang dapat mewujudkan makna hakiki tentang kemanusiaan yang tinggi. Sebab seseorang yang berhaji, selama berniat dengan penuh keikhlasan, maka ia akan memulainya dengan bertaubat kepada Allah Swt dan rela mengembalikan segala sesuatu yang bukan miliknya kepada pemiliknya semula sehingga ia tidak mempunyai beban pada dirinya. Dengan demikian diharapkan ia dapat melaksanakan ibadah haji di tanah suci dalam keadaan suci lahir maupun batin ketika menghadap Allah Swt sehingga ketika kembali ia akan menjadi orang yang terhapus segala dosanya (al-Qardhâwi, 1993:287).

Selain itu, haji dianggap dapat menjadi sarana pembinaan persatuan dan kesatuan antar suku dan bangsa sedunia, dapat memperteguh dan mempertebal rasa keimanan serta merupakan manifestasi penolakan terhadap segala bentuk kemusyrikan, baik berupa patung-patung, bintang, bulan, matahari, bahkan segala sesuatu selain Allah Swt. Fuqaha telah sepakat bahwa ibadah haji hukumnya wajib, berdasarkan al-Qur'an, sunnah dan 'ijma, atas setiap orang mukallaf yang

telah mencukupi syarat-syaratnya (Q.S. 3:97) dan diwajibkan hanya sekali seumur hidup. Adapun orang-orang yang mengingkari kewajiban haji, maka ia dihukumi kafir dan dianggap keluar dari Islam (Thahun, 1419:54).

Adapun waktu sahnya pelaksanaan ibadah haji, antara lain didasarkan pada ayat yang menyatakan bahwa musim haji adalah pada beberapa bulan tertentu (QS.2;197) dimana ulama menafsiri kalimat "*beberapa bulan tertentu*" sebagai bulan Syawal, Dzulq'adah dan Dzulhijjah (al-Qurtubi, II:405). Selain itu, ada pula hadis yang menyatakan bahwa inti haji adalah wukuf di Arafah sehingga jika tidak melakukan wukuf hajinya batal.

Beribadah haji adalah puncak pengharapan setiap muslim dalam menjalankan ajaran Islam karena dengan melaksanakannya, berarti seorang muslim telah memenuhi rukun Islam yang ke lima di samping adanya nilai tersendiri yang dimiliki oleh ibadah haji bagi sebagian orang. Namun tidak semua harapan tersebut berjalan mulus dan sesuai dengan keinginan setiap muslim. Sebab perlu disadari bahwa ibadah haji bukanlah ibadah yang dalam melakukannya semata-mata berkaitan dengan dirinya sendiri. Ibadah haji tidak seperti shalat ataupun puasa yang dalam melakukannya tidak perlu berhubungan dengan pihak lain. Ibadah haji juga ada kaitannya dengan masalah sosial, budaya, ekonomi dan politik. Dengan demikian, ibadah haji memiliki dimensi yang sangat luas. Karena dimensi yang sangat luas itu, terkadang sering muncul masalah-masalah yang berkaitan dengan pelaksanaan ibadah haji, seperti pembatasan kuota, paspor hijau, sampai masalah tragedi kemanusiaan yang terjadi di tanah suci (Kompas, 2004: 43).

Dari berbagai macam problem itu, muncul beberapa ide yang menawarkan solusi untuk menghindarkan umat Islam dari berbagai permasalahan semacam itu. Misalnya ide yang menganjurkan agar waktu penyelenggaraan ibadah haji tidak dibatasi pada lima hari saja, yaitu hanya pada tanggal 9-13 Dzulhijjah. Gagasan seperti ini antara lain dilontarkan oleh Muhammad Shibl dari Mesir (Majalah al-Azhar, 1420: 105) dan Masdar Farid Mas'udi, khatib syuriah PBNU sekaligus direktur P3M (Pusat Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) (Indo Pos, 2004:4).

Menurut pendapat ini, ibadah haji dapat dilakukan pada tanggal kapan saja sepanjang tiga bulan. Sebab, sepanjang tiga bulan tersebut adalah waktu keabsahan untuk berhaji dan berarti juga keabsahan untuk berwukuf, karena inti dari haji adalah wukuf. Dengan demikian, kalau

satu bulan ada empat minggu dan satu prosesi haji diandaikan berlangsung selama sepuluh hari, maka selama satu bulan bisa berlangsung tiga kali shift atau tiga kali angkatan haji. Jadi pada bulan Syawal 3 shift, Dzulqai'dah 3 shift dan bulan Dzulhijjah 3 shift sehingga dalam tiga bulan terdapat 9 shift haji. Andai saja dalam satu shift bisa dilakukan untuk 1 juta orang, maka dalam setahun akan ada 9 juta orang yang berhaji, dan itu dapat dilakukan dengan aman, rileks, dan khusyuk karena hanya ada 1 juta orang dalam sekali angkatan. Dengan begitu, penyelenggaraan haji juga akan lebih *manageable*, baik oleh pemerintah yang memberangkatkan maupun pemerintah Saudi, di samping dapat mengurangi daftar *waiting list* yang begitu panjang sehingga hak-hak umat Islam untuk berhaji dapat dipenuhi dengan baik.

Adapun argumentasi gagasan ini antara lain; karena tingkat *masyaqat* yang sudah sangat luar biasa yang dialami para hujjaj; Waktu haji itu tidak sesempit yang dipahami selama ini karena dalam al-Qur'an jelas-jelas dinyatakan bahwa waktu haji adalah "*beberapa bulan*" (Q.S 2:197) yang ditafsiri ulama sebagai bulan Syawal, Dzulqai'dah dan Dzulhijjah. Adapun sekarang ini dipersempit menjadi hanya lima hari karena disebabkan praktek Rasulullah Saw yang berhaji hanya sekali dan kebetulan pada hari-hari itu (9-13 Dzulhijjah). Tetapi hal itu bukan berarti bahwa haji hanya sah pada hari-hari itu saja. Karena jika dibatasi pada hari-hari tersebut, maka akan bertentangan dengan ayat di atas. Jadi ketetapan beberapa hari hanya ikhtiyar Nabi Saw saja, bukan wahyu dari Allah Swt (Mas'udi, 2004:4).

Akan tetapi ide ini ternyata bertentangan dengan pendapat para ulama yang selama ini menyatakan bahwa ibadah haji harus dilakukan pada hari-hari tertentu dan pada bulan tertentu di mana untuk waktu wukufnya harus dilaksanakan pada tanggal 9 Dzulhijjah sesuai dengan waktu wukuf yang pernah dilakukan Nabi Saw.

Dari pertentangan inilah penulis ingin mengkaji lebih mendalam tentang mungkin tidaknya dilakukan penambahan waktu haji dari yang selama ini ada. Secara umum, dalam penelitian ini ada dua persoalan. *Pertama*, apakah dalil-dalil yang berbicara tentang waktu haji itu bersifat *qath'i*? *Kedua*, apakah *masyaqat* yang dialami jama'ah haji dapat dijadikan dasar hukum untuk memberikan keringanan yang berwujud terjadinya perubahan waktu haji?

Persoalan ini berangkat dari asumsi bahwa dalam beribadah umat Islam harus mengikuti cara-cara dan ketentuan yang telah berlaku dan ditetapkan oleh Syari' (Allah SWT dan Rasul saw). Hal ini dilakukan

agar mereka, dalam beribadah, tidak keluar dari aturan yang dikehendaki Allah Swt sehingga mereka memperoleh pahala dari ibadah yang dilakukan tersebut.

Namun di sisi lain, Islam juga memberikan kemudahan-kemudahan bagi umatnya ketika mereka menghadapi berbagai kesulitan dalam beribadah. Ajaran Islam tidak mewajibkan sesuatu kecuali ia juga memberikan kemudahan ketika ada indikasi bahwa ibadah tersebut ternyata menimbulkan kesulitan bagi umat Islam. Hal ini bertujuan agar umat Islam tidak merasa bahwa agama yang dianutnya tidak memberikan toleransi ketika terjadi sesuatu yang menyulitkan mereka dalam pelaksanaan ibadah tersebut.

Dengan ketentuan ini, dalam pelaksanaan ibadah haji dimungkinkan adanya penambahan waktu tersebut di luar waktu yang telah ditentukan, selama tidak keluar dari batasan yang telah ada dalam al-Quran sebagai solusi untuk menghindari berbagai permasalahan dalam pelaksanaan haji. Kemungkinan ini bisa terjadi karena adanya indikasi *masyaqqat* yang begitu besar.

Secara garis besar penelitian ini bertujuan untuk mengetahui lebih dalam tentang benarkah dalil yang terdapat dalam al-Quran, sunnah dan ijma' tentang waktu ibadah haji dapat menerima perubahan atau tidak. Selain itu, untuk mengetahui tentang ketentuan *masyaqqat* apa saja yang dapat dijadikan alasan sebagai dasar dibolehkannya memberikan kemudahan dalam ibadah.

Sesuai dengan obyek kajiannya, penelitian ini termasuk dalam jenis penelitian kepustakaan (*library research*) yang bersifat deskriptif-analisis dengan menggunakan pendekatan historis, komparatif dan *content* analisis. Selain itu, karena penelitian ini termasuk juga dalam kajian hukum Islam yang meliputi fiqh dan ushul fiqh, maka digunakan juga pendekatan yang berlaku dalam kedua disiplin ilmu tersebut, yaitu pendekatan kaedah kebahasaan dan pendekatan kaedah makna.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pengetahuan Umum Tentang Haji

Haji adalah rukun Islam kelima yang merupakan implementasi dari bentuk ketundukan seorang hamba kepada tuhanannya. Ibadah haji mempunyai beberapa hikmah yang antara lain adalah dapat memperkuat keimanan, mempertebal perasaan sabar, meningkatkan ketaatan terhadap ajaran-ajaran agama, dan dapat meningkatkan rasa syukur yang sedalam-

dalamnya atas karunia-Nya (Said Agil Husein al-Munawwar & Abdul Halim, 2003:16).

Haji berasal dari kata حج يحج حجا yang secara bahasa berarti menyengaja ke suatu hal yang besar. Sedangkan menurut istilah adalah ibadah yang dilakukan dengan melakukan perjalanan ke baitullah pada waktu dan tempat yang telah ditentukan untuk melaksanakan tawaf, sa'i, wukuf dan semua perbuatan yang ada hubungannya dengan pelaksanaan manasik, demi memenuhi panggilan Allah Swt dan mencari ridha-Nya (Sâbiq, 442).

Yang dimaksud dengan "*waktu tertentu*" dalam pengertian di atas adalah waktu dimulainya prosesi haji, yaitu mulai tanggal 9 sampai 13 Dzulhijjah setiap tahun. Sedangkan yang dimaksud dengan "*tempat tertentu*" adalah sekitar Ka'bah, Arafah, Muzdalifah dan Mina (al-Munawwar & Halim, 2003:3).

Tentang hukumnya, para fuqaha telah sepakat kalau ibadah haji itu hukumnya wajib atas setiap mukallaf yang telah memenuhi segala syarat-syaratnya dan kewajiban ini berlaku hanya sekali seumur hidup, kecuali seandainya seseorang bernadzar untuk melakukannya diluar ketentuan tersebut. Ketentuan wajib ini didasarkan pada al-Quran (Q.S [3]: 97; [2]: 196) di mana dalam kedua ayat ini ketentuan hukum wajibnya haji sangat jelas terlihat, dan beberapa hadis Nabi saw yang menunjukkan kalau ibadah haji merupakan salah satu pokok ajaran Islam, sebagaimana halnya dengan shalat, zakat dan puasa. Maka dari itu, ibadah haji juga hukumnya wajib, sebagaimana ajaran pokok Islam lainnya (al-Qurtubi, juz IV: 144).

Dalam ibadah haji, ada yang disebut rukun haji dan wajib haji. Yang dimaksud rukun haji adalah rangkaian ibadah yang harus dilakukan dalam ibadah haji. Bila salah satu amalan tersebut tertinggal atau sengaja ditinggalkan, maka ibadah haji menjadi batal sehingga pelaku harus mengulang ibadah hajinya pada kesempatan lain. Adapun rukun haji meliputi: ihram, wukuf, thawaf ifadhah, sa'i, dan tahallul. Adapun wajib haji adalah rangkaian amalan ibadah haji yang harus dilaksanakan dalam ibadah haji yang jika ditinggalkan menyebabkan timbulnya kewajiban membayar *fidyah*, tetapi tidak sampai membatalkan ibadah haji. Di antara amalan yang termasuk wajib haji adalah: memulai *ibrâm* dari *miqât*, hadir di Muzdalifah walaupun hanya sesaat, melempar jumrah 'Aqabah pada hari *nabr* (10 Dzulhijjah), dan jumrah *ula*, *wustha* dan *kubra* pada hari-hari *tasyrîq*, bermalam di Mina, dan menjauhi hal-hal yang terlarang selama dalam *ihram*.

Sebagaimana ibadah lainnya, ibadah haji juga memiliki larangan-larangan yang jika dilanggar akan berdampak pada sah tidaknya haji. Ada tiga bentuk larangan: larangan yang membatalkan ibadah haji; larangan yang menyebabkan wajibnya membayar fidyah; dan larangan yang mengurangi nilai ibadah (Adam, 30).

Waktu Pelaksanaan Haji Menurut Ulama

Dalam menetapkan *taklif*, Allah Swt membatasi kebebasan atau hak pilih manusia, baik dalam menentukan waktu maupun tempat pelaksanaannya. Ada ibadah yang tidak ditentukan waktu dan tempat pelaksanaannya, seperti mengucapkan dua kalimat syahadat, dan ada pula yang ditentukan tempat dan waktu pelaksanaannya, seperti ibadah haji. Haji tidak sah bila dilakukan di luar waktu dan tempat yang telah ditentukan oleh syara'. Pelaksanaan ibadah pada waktu dan tempat tertentu ini disebut *mîqât* haji.

Mîqât yang berasal dari kata *waqata* secara etimologi berarti waktu atau batasan. Sedangkan secara terminologi adalah tempat dan waktu tertentu untuk melakukan ibadah khusus. Dari makna ini, muncul pemahaman bahwa *mîqât* adalah garis batas atau garis demarkasi antara boleh dan tidak, atau perintah untuk memulai sesuatu atau berhenti mengerjakan sesuatu itu. Dengan kata lain, *mîqât* adalah waktu mulai menyatakan niat dan maksud melintasi batas antara tanah biasa dengan tanah suci (al-Munawwar & Halim, 171).

Dari pengertian ini dapat dipahami bahwa *mîqât* haji terbagi menjadi dua macam, yaitu *mîqât makânî* dan *mîqât zamânî*. *Mîqât makânî* adalah tempat yang telah ditentukan untuk mulai melakukan ihram dan berniat untuk menunaikan ibadah haji atau umrah. Tempat tersebut ada enam, yaitu: Mekkah, Dzatu 'Irqin, Juhfah, Qarn al-Manazil, Yalamlam, Dzulhulaifah.

Sedangkan *mîqât zamânî* adalah waktu-waktu yang telah ditentukan untuk melaksanakan ibadah haji. Dengan demikian, ibadah haji tidak sah jika dilakukan di luar waktu-waktu yang telah ditentukan. Hal ini didasarkan antara lain pada firman Allah SWT yang menyatakan bahwa *musim haji adalah beberapa bulan yang dimaklumi* (QS. [2]: 197) yang ditafsiri ulama sebagai bulan Syawwal, Dzulqaidah, dan Dzulhijjah.

Jika dilihat secara literal, maka ayat tersebut memberikan pemahaman bahwa proses ibadah haji dapat dilaksanakan pada semua waktu di atas, bisa di bulan Syawwal, Dzulqaidah ataupun bulan Dzulhijjah. Namun pemahaman seperti ini harus diperiksa kembali.

Sebab dalam beberapa ayat lain, secara tersirat disebutkan bahwa yang dimaksud bukanlah keseluruhan bulan itu, tetapi hanya beberapa hari saja. Misalnya dalam (Q.S [9]:3) disebutkan bahwa ibadah haji hanya dapat dilakukan pada hari-hari tertentu dalam satu tahun, yaitu pada hari "haji akbar". Dalam ayat lain disebutkan bahwa mabit di Mina dilakukan pada "beberapa hari yang berbilang" (Q.S [2]:203), ayat ini menunjukkan bahwa ada batasan waktu tertentu bagi jama'ah haji ketika mereka berada di Mina. Para ulama sendiri sepakat bahwa yang dimaksud dengan "beberapa hari yang berbilang" adalah hari *tasyriq* yang jatuh pada tanggal 11, 12, 13 Dzulhijjah (Ibnu Athir, 2002: 416). Sementara itu, Allah SWT juga menyatakan (Q.S. [22]:28) bahwa waktu penyembelihan kurban adalah pada hari-hari tertentu yang sudah dimaklumi (*ayyâm ma'lûmât*) oleh Rasulullah Saw dan para sahabatnya, kemudian diwarisi turun temurun, yaitu tanggal 10, 11, 12, dan 13 Dzulhijjah. Kalaulah pelaksanaan haji, yang di antara prosesinya adalah menyembelih kurban, itu boleh dilakukan kapan saja dalam tiga bulan, yang berarti hari-hari dalam ketiga bulan itu boleh dijadikan waktu berkurban, maka "yang adil" ayat tersebut seharusnya berbunyi; "*fi asyburin ma'lûmât*" bukan "*ayyâm ma'lûmât*" (Hanafi, 2004: 68).

Dengan demikian, untuk memahami waktu pelaksanaan ibadah haji, tidak bisa diambil penafsiran secara literal dan parsial, karena ayat-ayat di atas saling berkaitan satu sama lain. Sebab jika penafsiran secara literal dan parsial ini dilakukan, maka akan terjadi pertentangan dan tabrakan antara ayat-ayat di atas.

Waktu haji selama bulan-bulan tertentu yang terkandung dalam surat al-Baqarah ayat 197 itu mempunyai arti penting karena sangat menentukan sah atau tidaknya ibadah seseorang. Apabila seseorang melakukan ibadah haji di luar waktu yang telah ditentukan, jelas hajinya tidak sah. Waktu-waktu haji selama bulan-bulan tertentu ini terkait dengan sejumlah hukum, di antaranya mengenai hukum berihram. Sebab melakukan ihram pada bulan haji hukumnya wajib. Tetapi bukan berarti prosesi ibadah haji dapat dilakukan kapan saja selama tiga bulan itu. Sebab dalam ayat lain, seperti pada surat at-Taubah ayat 3, al-Baqarah ayat 196 dan ayat 203, serta pada surat al-Hajj ayat 28, ternyata tersirat indikasi bahwa maksud kata *asybur ma'lûmât* itu dapat diperjelas dengan kata *ayyâm ma'lûmât* dan *ayyâm ma'dudât*. Selain itu, dapat juga diperjelas dengan adanya ketentuan haji tamattu'. Maka dari itu bisa dikatakan kalau ayat-ayat tersebut menjadi penjelas bagi ayat 197 surat al-Baqarah.

Selain itu, ada juga beberapa hadis Nabi Saw yang dapat memperjelas kalau kata *asyburun ma'lûmât* itu bukan menunjukkan bahwa semua hari dalam kurun waktu tiga bulan itu dapat dijadikan *wukuf* atau dapat dijadikan waktu untuk melaksanakan amalan ibadah haji tanpa adanya batasan waktu tertentu. Misalnya saja hadis yang menyatakan bahwa inti haji adalah melakukan wukuf di Arafah. Siapapun yang meninggalkan wukuf, maka hajinya batal dan ia wajib berhaji lagi pada tahun berikutnya (Ibnu Qudâmah, 1405: juz:III, 208). Hadis ini juga menyiratkan pemahaman bahwa haji hanya dapat dilakukan satu kali dalam setahun di mana salah satu rukunnya adalah berada di padang Arafah yang pada zaman Nabi Saw dilaksanakan pada hari kesembilan Dzulhijjah.

Kedudukan Dalil Waktu Pelaksanaan Haji Antara *Qath'î* dan *Zhannî*

Pembahasan tentang *qath'î* dan *zhannî* di sini berkaitan dengan bisa tidaknya suatu hukum dapat mengalami perubahan sehingga menjadi lapangan ijtihad ulama. Sebab menurut al-Ghazâli, ijtihad hanya boleh dilakukan terhadap hukum syara yang dalilnya tidak *qath'î al-dilâlah*. Hal ini supaya mujtahid tidak memasukkan hal-hal yang fundamental seperti kewajiban shalat, zakat dan hukum syara' lainnya ke dalam pembahasan ijtihad mereka (1997: 173). Dengan demikian, suatu ketentuan hukum dapat berubah jika dalil hukum tersebut bersifat *zhannî al-dilâlah*, bukan *qath'î al-dilâlah*. Oleh karena itu, berkaitan dengan bisa tidaknya penambahan waktu haji itu dapat juga dilihat dari sisi ini.

Khallaf (1982: 45) mendefinisikan *qath'î al-dilâlah* sebagai suatu lafal yang hanya dapat dipahami dengan satu makna tertentu dan tidak mengandung kemungkinan ta'wil serta tidak mengandung kemungkinan untuk dipahami selain dengan makna yang ditunjukkan oleh lafal tersebut. Sedangkan Zuhaili (1986: 441) mendefinisikan *qath'î al-dilâlah* sebagai lafal yang dapat dipahami maknanya secara jelas dan hanya mengandung pengertian tunggal.

Dari kedua pengertian ini dapat dipahami bahwa dalil yang *qath'î* adalah dalil yang menunjukkan suatu kepastian makna yang jelas, tidak ada kemungkinan untuk melakukan ta'wil dan tidak ada kemungkinan pemahaman selain dari makna tersebut (Kamali, 1996: 26). Misalnya ayat tentang waris (Q.S. [4]:11) dan hudud (Q.S. [24]:4). Aspek-aspek kuantitatif yang terkandung dalam kedua ayat ini, yaitu kata setengah dan delapan puluh, adalah redaksi-redaksi yang maknanya menunjukkan

suatu kepastian dan sudah jelas sehingga tidak mungkin dita'wilkan dengan arti lain.

Adapun untuk mengetahui *qath'î al-dilâlah*, ada beberapa cara yang dapat ditempuh: *Pertama*, dari maksud atau kehendak bahasa. Misalnya nash yang berbicara tentang aqidah dan hal-hal yang dikategorikan sebagai "*ma 'ulima min al-dîn bi al-dharûrât*" seperti haramnya khamer, berzina, mencuri dan sebagainya. *Kedua*, dari nash yang berbicara tentang tema-tema universal dan tidak bertentangan dengan prinsip moral yang utama, seperti prinsip keadilan, anti penindasan, berbuat baik kepada orang tua, pelestarian lingkungan hidup, menghindari kerusakan dan kemadharatan, dan lain sebagainya (Shâlih, 1984: 171). *Ketiga*, *qath'î* dapat diperoleh dari banyaknya dalil yang mendukung. Suatu nash (ketika masih berdiri sendiri) mungkin diidentifikasi sebagai nash *ḡhannî*, tetapi dengan menghimpun nash-nash yang serupa, maka *dilâlah* nash menjadi semacam mutawatir ma'nawi dan berfa'idah *qath'î*. Al-Syâthibi menjelaskan bahwa jika dalil-dalil syara' itu berdiri sendiri, maka tidak ada atau sangat jarang ditemukan dalil yang mengandung faidah *qath'î* (*ma'dûm an fi ghâyat al-nadîr*). Dalam kondisi seperti ini, kepastian makna suatu dalil hanya dapat ditangkap ketika beberapa dalil disejajarkan menjadi satu sehingga pengertiannya saling melengkapi (al-Syâthibi: 36).

Dengan demikian, jika suatu nash terbebas dari kemungkinan-kemungkinan yang dapat membelokkan maknanya kepada yang lain, maka berarti *dilâlah*nya adalah *qath'î*. Sebaliknya nash yang mengandung *ihitimâlât* berarti *dilâlah*nya *ḡhannî* (Thawîlah, t.th: 290).

Adapun *ḡhannî al-dilâlah* didefinisikan sebagai suatu lafal yang disamping menunjukkan suatu makna tertentu, tetapi juga mengandung kemungkinan untuk dita'wilkan dan dibelokkan maknanya kepada selain makna yang ditunjukkan oleh lafalnya (Khallaf, 1982: 35), atau suatu lafal yang mengandung lebih dari satu makna sehingga menjadi obyek penta'wilkan (Zuhaili, 1986: 442).

Dari kedua definis ini diketahui bahwa nash yang bersifat *ḡhannî al-dilâlah* sangat terbuka terhadap ta'wil yang sekaligus meniscayakan terjadinya multi interpretasi terhadap teks-teks tertentu. Oleh sebab itu, dalam ranah inilah kalangan ulama ushul banyak menggunakan penalarannya dalam berijtihad baik melalui *tafsir al-nushush* maupun *ta'lîl al-nushush*. Misalnya, lafaz *quru'* (Q.S. [2]:228) mempunyai dua arti hakiki, yaitu suci dan haid. Sedangkan nash menunjukkan bahwa wanita-wanita yang ditalak itu hendaklah menahan diri (menunggu) selama tiga kali *quru'*. Maka ada kemungkinan bahwa yang dimaksudkan adalah tiga kali

suci atau tiga kali haid. Jadi, di sini lafadz *quru'* itu *dilâlab*-nya tidak pasti atas satu makna dari dua makna yang ada. Karena itu para mujtahid berselisih pendapat tentang apakah iddah wanita itu tiga kali haid atau tiga kali suci (Khallaf, 1982: 46).

Pembagian *dilâlab* suatu lafadz kepada *qath'î-ẓhannî* tampaknya sangat erat hubungannya dengan upaya membedakan antara unsur-unsur yang statis, tetap (*tsawabîl*); dan unsur-unsur yang dinamis, berubah (*taghayyurât*) dalam hukum Islam. Oleh karena itu, untuk mengetahui unsur *tsawabit* dalam hukum Islam, cukup merujuk kepada nash yang *qath'î al-dilâlab*. Demikian pula dengan yang *taghayyur*, kita cukup merujuk kepada nash yang *ẓhannî al-dilâlab* (Madanî, t.th: 6).

Dalam wacana *qath'î* dan *ẓhannî*, al-Quran dan sunnah dipandang sebagai saling melengkapi dan terpadu. Alasannya adalah bahwa nash al-Quran yang *ẓhannî al-dilâlab* dapat menjadi *qath'î al-dilâlab* oleh adanya sunnah, dan demikian juga sebaliknya. Nash al-Quran yang *ẓhannî al-dilâlab* bisa diangkat menjadi *qath'î al-dilâlab* dengan adanya dalil pendukung, baik dari al-Quran sendiri maupun sunnah. Demikian juga halnya dengan nash sunnah yang *ẓhannî al-dilâlab*, ia bisa diangkat menjadi *qath'î al-dilâlab* dengan adanya dalil pendukung baik dari sunnah sendiri maupun dari al-Quran. Selain itu, nash al-Quran dan sunnah yang *ẓhannî al-dilâlab* juga bisa diangkat menjadi *qath'î al-dilâlab* karena adanya ijma' yang meyakinkan, terutama ijma' sahabat (Kamali, 1996: 35).

Berangkat dari teori ini, jika dilihat dari sudut pandang kehendak bahasa, maka ayat-ayat yang menunjukkan waktu pelaksanaan haji itu bisa dikatakan sebagai ayat yang bersifat *ẓhannî*. Sebab ayat-ayat yang ada, ketika masih berdiri sendiri, tidak menunjukkan suatu kepastian makna kalau haji itu harus dilaksanakan pada saat-saat tertentu, seperti *wukuf* di Arafah harus tanggal 9 Dzulhijjah. Bahkan sebaliknya, ayat-ayat tersebut memungkinkan adanya penafsiran ganda. Sebagai misal kata "*ashurun ma'lûmât*" yang ditafsiri oleh ulama sebagai bulan Syawwal, Dzulqaidah dan Dzulhijjah menunjukkan kalau prosesi haji itu bisa dilakukan kapan saja, yang penting berada di antara ketiga bulan itu.

Begitu juga halnya dengan kata "*ayyâm ma'dudât*" (Q.S. [2]: 203) dan "*ayyâm ma'lûmât*" (Q.S. [22]: 28) yang mempunyai arti beberapa hari terbilang dan yang telah maklum. Kata "*ayyâm ma'dudât*" dapat dipahami sebagai jumlah hari pelaksanaan ibadah haji yang dilakukan oleh Nabi Saw, yaitu dari tanggal 9-13 Dzulhijjah. Namun ayat ini tidak menunjukkan secara spesifik kalau ibadah haji itu harus dilakukan pada

tanggal itu saja. Selain itu, ayat ini pun masih mengandung penafsiran lain dimana bisa jadi yang dimaksud dengan *beberapa hari terbilang* itu bisa terdapat pada permulaan, pertengahan atau pada akhir hari dari bulan-bulan tersebut. Sebab kita bisa menafsirkan beberapa hari terbilang itu hanya sebagai batasan banyaknya hari yang dibutuhkan untuk melaksanakan haji, yaitu lima hari. Adapun lima hari ini tidak dapat ditentukan pada tanggal 9-13 Dzulhijjah saja. Bisa juga hal ini dilakukan pada bulan Syawal, Dzulqaidah dan Dzulhijjah.

Begitu juga halnya dengan maksud dari kata "*ayyâm ma'lûmât*". Kata ini bisa mempunyai pengertian hari-hari tertentu pada tanggal 9-13 Dzulhijjah, dan juga pada hari-hari tertentu lainnya yang masuk dalam kategori tiga bulan. Karena yang dipentingkan di sini adalah "*menyebut nama Allah*", pada hari-hari tertentu yang masuk dalam kategori tiga bulan itu. Selain itu, jika hari-hari itu ditentukan hanya pada tanggal 9-13 Dzulhijjah saja, maka kita meniadakan adanya kegiatan "*menyebut nama Allah*" pada selain tanggal 9-13 Dzulhijjah. Dengan demikian, dapat dikatakan kalau ayat-ayat di atas—ketika masih berdiri sendiri—itu masih bersifat *zâhannî*.

Namun ketika melihat banyaknya dalil yang mendukung pemahaman bahwa haji itu harus dilaksanakan pada waktu-waktu tertentu, yaitu pada tanggal 9-13 Dzulhijjah, maka dapat dikatakan kalau pemahaman ini bersifat *qath'î*. Sebab kalimat "*ashurun ma'lûmât*" dapat dibatasi oleh kata "*ayyâm ma'dudât*" dan "*ayyâm ma'lûmât*" yang mempunyai arti *beberapa hari terbilang* dan *yang telah maklum*. Sebab, ulama sepakat kalau yang dimaksud *ayyâm ma'dudât* di sini adalah *hari tasyriq* dan maksud dari *ayyâm ma'lûmât* adalah hari-hari kurban (Al-Qurtubi, 1327: juz:III, 1). Penafsiran seperti ini diperkuat lagi oleh beberapa hadis yang mengisyaratkan adanya waktu-waktu tertentu dalam pelaksanaan ibadah haji, seperti hadis *qauniyah* yang menyatakan bahwa siapa saja yang mabit di Muzdalifah sebelum fajar, maka ia telah mendapatkan haji; barang siapa yang menyaksikan sholat Nabi saw dan berhenti di Muzdalifah bersama beliau maka hajinya telah sempurna; dan hadis yang menunjukkan kalau *yawm al-nahr* (Idhul Adha) yang jatuh setelah Arafah itu terjadi pada tanggal 10 Dzulhijjah. Hadis-hadis ini, beserta dengan ayat-ayat al-Quran di atas, dapat memberikan pemahaman bahwa haji itu harus dilakukan pada waktu tertentu.

Dengan demikian dapat dinyatakan bahwa kumpulan ayat dan hadis ini dapat memberikan kesimpulan hukum yang pasti jika ibadah haji itu harus dilaksanakan pada waktu-waktu tertentu dan kesimpulan

hukum ini bersifat *qath'î*. Sebab ada suatu ketentuan yang menyatakan bahwa nash yang *dilâlah*-nya *zhannî* dapat diangkat menjadi *qath'î* ketika nash-nash tersebut dikumpulkan menjadi satu sehingga pengertiannya saling mendukung dan melengkapi. Dengan demikian *dilâlah* hukum tersebut menjadi semacam *mutawatir ma'navi* (al-Syâtibi, 36).

Namun permasalahannya adalah belum ada standar baku yang bisa dijadikan patokan untuk menentukan seberapa banyak dalil pendukung untuk suatu teks yang dapat menjadikan suatu ketentuan hukum itu *dilâlah*-nya adalah *qath'î*, atau seberapa banyak jumlah dalil yang *dilâlah*-nya *zhannî* itu dapat diangkat menjadi *mutawatir ma'navi* sehingga *dilâlah*-nya menjadi *qath'î*. Jika dalam penentuannya itu disandarkan pada ketentuan jumlah yang dijadikan patokan untuk menentukan suatu hadis itu adalah *mutawatir*, maka dalam hal ini pun para ulama berbeda pendapat.

Perbedaan dalam penentuan *mutawatir* di atas membuat kita tidak dapat menentukan secara pasti apakah jumlah dalil-dalil di atas masuk dalam kategori *mutawatir ma'navi* yang *dilâlah*-nya dapat berfa'idah *qath'î* ataukah tidak. Jika tidak, berarti dalil-dalil tersebut di atas *dilâlah*-nya bersifat *zhannî* dan dalil yang *zhannî* itu merupakan lapangan ijtihad. Namun jika dalil-dalil di atas memberikan keyakinan kepada kita bahwa dalil-dalil tersebut masuk dalam kategori *mutawatir ma'navi*, maka hal ini dapat dijadikan landasan untuk menyatakan bahwa penentuan waktu pelaksanaan ibadah haji itu *dilâlah* hukumnya bersifat *qath'î*, sehingga dengan demikian waktu pelaksanaan haji itu tidak dapat ditambah lagi sebagaimana yang ada sekarang ini.

Masyaqqat dan Perubahan Hukum

Di antara prinsip dasar ajaran Islam adalah adanya kemudahan dan pemudahan (*al-yusr wa al-tashîl*), toleransi dan keseimbangan (*al-tasâmuḥ wa al-i'tidâl*), dan menghindari kesempitan dan kesulitan dalam ketentuan-ketentuan syara'. Dengan demikian dapat dikatakan jika salah satu ciri khas syari'at Islam adalah adanya toleransi dalam ajarannya. Hal ini ada supaya orang tidak mempunyai alasan untuk meninggalkan ketentuan-ketentuan hukum Islam karena mengalami kesulitan dan kesempitan (al-Zuhaili, 1997: 30). Berangkat dari prinsip dasar ini, ulama menetapkan bahwasanya hukum Islam juga memberikan keringanan kepada para penganutnya ketika mereka merasa berada dalam kesulitan saat melaksanakan suatu hukum, sehingga ulama pun mencetuskan adanya kaidah tentang *masyaqqat*.

Pembahasan tentang *masyaqqat* di sini berkaitan langsung dengan argumen yang dikemukakan oleh pemberi ide yang menganjurkan penambahan waktu pelaksanaan ibadah haji. Pemberi ide ini menyatakan bahwa masa tunggu yang begitu lama dan karena adanya kesulitan luar biasa yang dialami para jama'ah haji, maka waktu haji dapat ditambah lagi dari yang ada semula.

Masyaqqat didefinisikan sebagai ketentuan hukum yang dalam prakteknya menimbulkan kesulitan pada diri mukallaf sehingga syariat meringankannya supaya beban hukum tersebut berada di bawah kemampuan mukallaf tanpa si mukallaf sendiri merasa kesulitan dan kesusahan (Mubarak, 2002: 139). Dengan kata lain, *masyaqqat* adalah suatu kesulitan yang menghendaki adanya keringanan di dalam berbagai ketetapan hukum, yaitu kesulitan yang di luar dari yang biasanya (al-Zuhaili, 1997: 213). Adapun kesulitan biasa yang timbul dari suatu perbuatan itu tidaklah menjadi faktor bagi adanya keringanan dalam melakukan perbuatan tersebut.

Ketentuan ini didasarkan antara lain pada ayat yang menyatakan bahwa Allah SWT menghendaki kemudahan bagi hamba-Nya (Q.S. [2]:185), Dia hanya membebani hamba-Nya sesuai dengan kesanggupannya (Q.S. [2]: 286), dan Dia tidak menjadikan kesempitan dalam urusan agama (Q.S. [22]:78). Juga hadis Nabi saw yang menyatakan beliau diutus untuk mempermudah, bukan mempersulit; dan Allah SWT tidak menjadikan agama itu sempit.

Beberapa ayat dan hadis di atas menunjukkan bahwasanya Allah Swt menghendaki kemudahan bagi hamba-Nya. Semua perbuatan mukallaf, baik perbuatan hati maupun anggota tubuh, harus dilakukan sesuai dengan kesanggupan dan pemahaman mukallaf itu sendiri. Ayat dan hadis ini juga menunjukkan bahwasanya segala kesempitan dan kesulitan yang menimpa seorang hamba dihilangkan, baik yang berkaitan dengan masalah keduniaan maupun keakhiratan ('Azam, 2001: 135).

Dari pengertian *masyaqqat* secara istilah di atas, dapat disimpulkan bahwa *masyaqqat* terbagi menjadi tiga jenis (Ismâ'il, 1997: 85):

- *Al-masyaqqat al-mu'tadah* (kesulitan biasa), yakni *masyaqqat* yang dialami manusia, di mana ia mampu menghadapinya tanpa mendapatkan kemadharatan. Kesulitan jenis ini tidak dihilangkan oleh syara' dan biasanya tidak melepaskan manusia dari tanggung jawab ibadah.
- *Al-masyaqqat ghair al-mu'tadah* (kesulitan yang tidak biasa), yaitu *masyaqqat* yang lebih berat dari biasanya dan tidak dapat tertahan

oleh manusia, di mana ketika dijalankan, maka *masyaqqat* itu dapat merusak jiwa, merusak tatanan kehidupan, menghambat terlaksananya pekerjaan-pekerjaan yang pada umumnya berguna secara akal. *Masyaqqat* yang demikian inilah yang diposisikan sama dengan *al-dharîrât* dan berhak mendapatkan dispensasi syara'.

- *Al-masyaqqat al-mutamassithab*, yaitu *masyaqqat* yang posisinya berada di antara kedua *masyaqqat* di atas. *Masyaqqat* bentuk ini tidak dapat diketahui batasannya secara pasti. Karena itu, untuk menghukuminya adalah dengan cara menggolongkan pada kedua jenis *masyaqqat* di atas. Jika suatu *masyaqqat* lebih dekat pada *masyaqqat* yang tidak biasa, maka bisa mendapatkan keringanan. Sedangkan jika suatu *masyaqqat* itu lebih dekat pada *masyaqqat yang biasa*, maka tidak bisa mendapatkan keringanan (al-Suyuthi, 108-109).

Inilah bentuk-bentuk *masyaqqat* yang mungkin dialami manusia. Dari pembagian ini dapat diketahui bahwa hanya *masyaqqat* yang tidak biasa dan *masyaqqat* yang lebih condong kepada *masyaqqat* yang tidak biasa itulah yang dihapuskan oleh Allah Swt dengan jalan mensyariatkan *rukhsab*, dimana Dia sendiri mendorong kita untuk mengambil *rukhsab* tersebut.

Namun perlu diperhatikan bahwa *masyaqqat* yang terdapat dalam perbuatan itu tidaklah sama dalam semua kasus. *Masyaqqat* tersebut bisa berbeda dari waktu ke waktu, dari satu tempat ke tempat lainnya dan dari satu keadaan ke keadaan lainnya. Inilah alasan mengapa satu *masyaqqat* yang sama, bisa nampak sebagai *masyaqqat* tidak biasa dalam kasus-kasus tertentu, sementara dalam kenyataannya ia adalah *masyaqqat* yang biasa (Mas'ud, 286).

Dampak dari Adanya *Masyaqqat*

Ketika sudah diketahui bahwa *masyaqqat* yang terdapat dalam suatu perbuatan itu tidaklah selalu sama dalam semua kasus, maka syariat pun menetapkan beberapa kondisi yang posisinya sebagai *illat* untuk menentukan terjadinya *rukhsab* atau tidak (Ismâ'il, 87).

Di antara kondisi yang dapat menyebabkan adanya keringanan dalam hukum syara' sehingga ditetapkanlah ketentuan *rukhsab* antara lain adalah: bepergian, sakit, dalam keadaan terpaksa (*al-ikerah*), lupa, *al-jahl* (tidak tahu), gangguan yang bersifat umum sehingga sulit bagi manusia untuk menghindarinya, dan kekurangan yang bersifat alami.

Inilah beberapa kondisi yang dapat menyebabkan terjadinya keringanan dalam pelaksanaan syari'at. Dengan demikian, kita dapat menimbang dan melihat apakah suatu kondisi yang kita alami dapat masuk dalam kategori mendapat *rukhsab* atau tidak. Adapun bentuk *rukhsab* dapat digolongkan ke dalam beberapa macam, di antaranya (al-Burnu, 229);

Pertama; keringanan yang bersifat mengugurkan *taklif*, yaitu seperti gugurnya kewajiban melakukan shalat Jum'at, puasa, haji, umrah, jihad dan ibadah-ibadah lainnya yang serupa dengan adanya *udzur-udzur* yang terkenal. Kedua; keringanan yang mengurangi *taklif*, seperti *qashar* shalat yang empat rakaat dalam perjalanan, dan kurangnya kadar ruku' dan sujud sampai pada batas tertentu bagi orang sakit yang tidak mampu melakukannya secara sempurna. Ketiga; keringanan dengan menggantikan *taklif*, seperti menggantikan wudhu dan mandi dengan tayummum ketika tidak ada air atau karena sakit, menggantikan berdiri dengan duduk dalam shalat dan seperti menggantikan sebagian kewajiban haji dan umrah dengan *kafarrat* di kala ada *udzur*.

Keempat; keringanan dengan memajukan waktu pelaksanaannya, seperti memajukan waktu pelaksanaan shalat ashar ke waktu zhuhur dalam perjalanan atau di waktu turunnya hujan. Juga seperti memajukan waktu pembayaran zakat sebelum sampai tahunnya. Kelima; keringanan dalam bentuk menunda waktu pelaksanaannya, seperti menunda pelaksanaan shalat zhuhur ke waktu ashar dan maghrib ke waktu isya, menunda puasa Ramadhan ke bulan-bulan sesudahnya bagi orang yang melakukan perjalanan dan sakit.

Keenam; keringanan dengan jalan menetapkan beberapa rukhsah syar'iyah, seperti sahnya shalat dengan tayammum bagi seseorang yang berhadas namun tidak dapat menemukan air untuk berwudhu, dibenarkannya meminum khamer bagi seseorang yang sedang tercekik oleh makanan, dan lain sebagainya. Ketujuh; keringanan yang berbentuk perubahan, seperti berubahnya cara shalat yang biasa dikenal ketika dalam keadaan takut karena dalam peperangan atau ketika melarikan diri dari musuh.

Batasan-batasan *Dharûrat* dalam *Masyaqqat*

Tidak semua orang yang mengalami suatu kesulitan dapat mengklaim dirinya dalam keadaan *dharûrat* sehingga diperkenankan mendapat *rukhsab*. Sebab ada batasan-batasan tersendiri untuk

menjadikan suatu kesulitan tergolong dalam kategori *dhar'urat* atau tidak. Batasan-batasan itu antara lain (al-Zuhaili,73):

- a. *Dhar'urat* yang dimaksud itu harus sudah ada, bukan masih ditunggu.
- b. Orang yang dalam kondisi terpaksa itu tidak punya pilihan lain kecuali melanggar perintah-perintah atau larangan-larangan syara', atau tidak ada cara lain yang dibenarkan untuk menghindari suatu bahaya selain melanggar ketentuan hukum asal.
- c. Kemadharatan yang dialami seseorang memang menjadikan orang tersebut benar-benar dalam kondisi terpaksa, di mana ia benar-benar khawatir akan hilangnya jiwa atau sebagian anggota tubuhnya.
- d. Jangan sampai orang yang terpaksa itu melanggar prinsip-prinsip syara' yang pokok seperti melakukan berzina, membunuh orang Islam, memotong sebagian anggota tubuhnya, atau memukul salah satu dari kedua orang tuanya.
- e. Orang yang berada dalam kondisi *dhar'urat* hendaklah membatasi dirinya pada hal-hal yang dibenarkan baginya untuk dilakukan. Dengan kata lain, ketika seseorang dihadapkan pada dua *mafsadat* (kerusakan) yang sama-sama menimbulkan *dhar'urat*, maka ia harus meninggalkan *mafsadat* yang resikonya lebih besar dengan melakukan mafsadat yang resikonya lebih ringan.

Inilah beberapa hal yang dijadikan batasan untuk mengetahui apakah suatu kondisi yang dialami seseorang itu masuk dalam ruang lingkup *dhar'urat* atau tidak sehingga dapat memperoleh keringanan syara' berupa diperbolehkannya melakukan sesuatu yang pada mulanya dilarang.

Analisa 'Pengembangan' Waktu Pelaksanaan Haji

Untuk menentukan bisa tidaknya waktu pelaksanaan haji dikembangkan lagi sehingga sesuai dengan perkembangan zaman dapat dikaji dari sudut pandang ketentuan hukum waktu pelaksanaan haji itu sendiri, apakah masuk dalam kategori masalah yang sudah baku, ataukah memang masih dapat berubah demi kemaslahatan.

Dalam kajian ushul fiqh, ketentuan-ketentuan hukum itu ada yang bersifat *tanqī'ī* dan *taufīqī*. *Tanqī'ī* adalah suatu ketentuan yang tidak boleh dilakukan di luar dari apa yang telah dicontohkan oleh Syari' -yang dalam hal ini adalah Nabi Saw. Sedangkan *taufīqī* adalah segala sesuatu

yang dicapai melalui jalan ijtihad sehingga pada masa yang akan datang pun hal tersebut dapat diijtihadi kembali dengan bentuk ijtihad yang lain (Qutub Musthâfa Sanû, 151).

Di antara hal-hal yang masuk dalam kategori *tauqîfî* adalah masalah-masalah yang bersifat *ta'abbudîyyah*, yang cakupannya berupa masalah-masalah ibadah *mabdhah* dan hal-hal yang *dharûriyyat*, yang hukum-hukumnya tidak mungkin diubah karena tidak didasarkan pada kemaslahatan (Madkûr, 1964:102). Sebab ibadah merupakan hak khusus bagi Allah Swt sehingga bentuk dan tata cara pelaksanaannya pun sepenuhnya dilakukan sesuai dengan kehendak dan petunjuk-Nya serta penjelasan dari rasul-Nya, tidak boleh ditambah, dikurangi dan atau diubah.

Sedangkan yang termasuk dalam kategori *taufiqî* adalah masalah-masalah yang dapat diijtihadi karena berdasarkan dalil-dalil nash yang *zâhanni*, atau masalah yang tidak ada nashnya sama sekali, atau bisa juga masalah yang dibangun berdasarkan kemaslahatan yang umumnya terdapat dalam bidang mu'amalah atau bidang kemasayarakatan (al-Ayyûbi, 211).

Masalah yang dibangun berdasarkan kemaslahatan ini mengandung unsur dinamis karena memiliki kemampuan untuk dapat menampung berbagai perkembangan dan perubahan. Unsur dinamis ini bisa dilihat dari watak dalilnya yang berupa prinsip-prinsip umum dan terbuka untuk menerima berbagai penafsiran sesuai dengan ketentuan tafsir. Selain itu adalah adanya unsur *illat* dan tujuan hukumnya (*maqâshid al-syarî'ah*). Masalah-masalah seperti ini dikenal dengan ajaran yang bersifat *ta'aqqulî* karena sifat rasionalitasnya (Thoyar, 3).

Dengan demikian, jika ditinjau dari konsep *tauqîfî* dan *taufiqî*, nampaknya sulit sekali untuk menetapkan waktu pelaksanaan haji dapat dikembangkan lagi karena ibadah haji bersifat *mabdhah* yang dalam penentuan waktu pelaksanaannya itu bersifat *ta'abbudî*, dan bidang ibadah merupakan hak khusus bagi Syari'.

Sifat *ta'abbudî* ini dapat diketahui dari sisi bahwa *illat* yang terkandung dalam penentuan waktu pelaksanaan haji tidak dapat diketahui oleh akal. Sebab kita tidak mengetahui secara pasti mengapa wukuf di Arafah harus tanggal 9 Dzulhijjah. Oleh sebab *illat*-nya tidak dapat diketahui, maka waktu pelaksanaan ibadah haji tidak dapat dikembangkan. Ia bersifat terbatas, sesuai dengan lahiriyah teks dan harus terikat dengan teks tersebut. Dari sini disimpulkan bahwa tidak dapat terjadi pengembangan dalam waktu pelaksanaan ibadah haji.

Sifat keterbatasan atau kebakuan ini juga dapat dilihat dan diperkuat dari sisi keberadaan dalil itu sendiri. Sebab dalil pelaksanaan waktu haji itu tidak dapat hanya ditentukan oleh surat al-Baqarah 197 semata, tapi juga oleh dalil lain seperti ayat 196 yang mengindikasikan adanya waktu tertentu untuk pelaksanaan haji; dan ayat 203 dari surat al-Baqarah yang menunjukkan kalau perintah berdzikir dalam ibadah haji itu hanya dilakukan beberapa hari saja, bukan beberapa bulan.

Selain itu, beberapa hadis juga mengindikasikan kalau proses ibadah haji itu hanya dilakukan pada waktu-waktu tertentu saja, yaitu dari tanggal 9 sampai 13 Dzulhijjah. Seperti hadis yang menyatakan bahwa "*siapa saja yang datang pada malam hari (mabit di Muzdalifah) sebelum terbit fajar, maka sesungguhnya ia telah mendapatkan haji*" di mana redaksi ini menunjukkan adanya pembatasan waktu tertentu untuk pelaksanaan haji. Sebab, seandainya seluruh waktu yang tercakup dalam *asyburun ma'lumât* itu dapat dijadikan waktu haji, tentu Nabi Saw tidak akan membatasinya dengan mengatakan "*sebelum terbit fajar, maka sesungguhnya ia telah mendapatkan haji*".

Dari beberapa ayat dan hadis di atas dapat ditarik suatu kesimpulan jika ketentuan waktu ibadah haji yang ada sekarang ini *dilâlab*-nya bersifat *qath'î*. Ke-*qath'î*-an ini diperoleh dari banyaknya dalil pendukung yang saling melengkapi. Memang jika dalil-dalil tersebut berdiri sendiri, mungkin kedudukannya sebagai dalil yang *dilâlab*-nya bersifat *zhannî*. Namun karena banyaknya dalil serupa yang mengisyaratkan bahwa ibadah haji harus dilaksanakan pada waktu-waktu tertentu, maka *dilâlab* nash-nash tersebut dapat menjadi seperti mutawahir ma'nawi yang berfa'idah *qath'î*.

Sedangkan jika dilihat dari konsep *masyaqqat*, maka daftar tunggu yang begitu lama dan juga musibah yang sering terjadi saat musim haji, secara sepintas dapat digolongkan ke dalam bagian masalah yang masuk kategori *dharârat* yang harus memperoleh keringanan. Namun jika diteliti lebih lanjut, sebenarnya konsep *masyaqqat* itu diterapkan ketika hukum asal itu sulit sekali atau bahkan tidak dapat lagi diberlakukan. Ini berarti bahwa sebelum muncul *masyaqqat*, kita mengakui keabsahan hukum asal tersebut. Kenyataannya, pemberi ide tentang penambahan waktu haji tidak mengakui keabsahan hukum asal tentang waktu haji yang ada sekarang ini. Hal ini dapat dilihat dari argumennya yang menyatakan bahwa sebenarnya waktu haji itu tidak sesempit yang dipahami selama ini. Dengan demikian, pemberi ide ini tidak dapat menerapkan konsep *masyaqqat* untuk menguatkan argumennya.

Dengan penjelasan di atas, penulis melihat bahwa ada beberapa kelemahan yang terdapat dalam gagasan pengembangan waktu pelaksanaan haji ini, di antaranya: adanya penafsiran yang sangat literal dan parsial, karena penggagas hanya memakai dalil dari surat al-Baqarah ayat 197 saja. Selain itu, adanya keengganan menggunakan hadis. Hal ini dapat dilihat dari argumentasi penggagas yang hanya menggunakan satu ayat dan hadis secara selektif untuk mendukung gagasannya, tanpa mau menyimak dengan teliti keseluruhan hadis Rasulullah saw yang berkaitan dengan pelaksanaan haji.

Dengan demikian pelaksanaan ibadah haji tidak dapat dikembangkan karena penetapannya berdasarkan ketentuan nash yang bersifat *qath'i*, bukan didasarkan pada konsep kemaslahatan. Apalagi jika kemaslahatan itu adalah kemaslahatan yang disangkakan. Sebab tidak mungkin Allah Swt menetapkan sesuatu yang berbahaya bagi hamba-hamba-Nya dan tidak bermanfaat bagi mereka.

KESIMPULAN

Dengan demikian, kajian ini dapat disimpulkan bahwa berhaji di luar bulan Zulhijjah dilihat dari perspektif Qathi dan Zhanni dapat disimpulkan bahwa ditinjau dari teori qathi dan zhanni, waktu haji tidak mungkin bisa direntangkan lagi menjadi 3 bulan karena qathi dan zhanni didasarkan pada nash dari syari', bukan didasarkan pada konsep kemaslahatan.

DAFTAR PUSTAKA

- Adam, Muchtar, *Tafsir Ayat-Ayat Haji*, Bandung: Mizan, 1997, cet: VII
- Azam, Abdul Azîz Muḥammad, *al-Qawâ'id al-Fiqhîyah*, Cairo: Maktabah al-Risâlah al-Dauliyah, 2001
- al-Burnu, Muḥammad Sidqî bin Aḥmad bin Muḥammad, *al-Wajîz fi 'Idhab Qawâ'id al-Fiqh al-Kulîyyah*, Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1996, Cet. I
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad, *min Al-Mustasyfa Ilmi al-Ushul*, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1997, Cet. I.
- Hanafi, Muchlis M, *Waktu Ibadah Haji Tidak Perlu ditinjau Kembali*, (Jakarta: Majalah Islamia) thn:I, no:2, edisi: Juni-Agustus 2004
- 'Ismâ'il, Muḥammad Bakar, *al-Qawâ'id al-Fiqhîyah Baina al-Asbâlah wa al-Tawjîh*, Cairo: Dâr al-Manâr, 1997, Cet. I

- al-Isnâwi, Abdurrahîm bin al-Hasan Jamâluddîn, *Nibayah al-Sûl Syarah Minhâj al-Ushûl li al-Baidhâwi*, Cairo: Matba'ah al-Amiriyah, 1316
- Kamali, Muhammad Hasyim, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*, pentj: Nur Haidi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 1996, Cet. I
- Khallâf, 'Abdul Wahhâb, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, Cairo: Dâr al-Qalam, 1942, Cet. VIII
- Khallâf, 'Abdul Wahhâb, *Mashâdbir al-Tasyrî' al-Islâmi fî Mâ Lâ Nashba fih*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1982
- Kompas, Kolom Fokus, *Musibah-musibah itu*, Edisi sabtu, 7-2 2004
- Mas'ud, Muhammad Khalid, *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: Pustaka, t.th, Cet. I
- Mas'udi, Masdar F, *Bisa Berhaji Dalam Waktu Tiga Bulan*, Indo Pos. kolom kajian. Edisi Minggu, 18-1-2004
- Mas'udi, Masdar F., *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, (Jakarta: P3M, 1991)
- Mubarak, Jaih, *Kaidah Fiqh*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002, Cet. I
- Muhammad Madanî, *Mawâthîn al-Ijtihâd fî al-Syarî'ah al-Islâmiyah*, Kuwait: Maktabah al-Manar, t.th
- al-Munawwar, Said Agil Husein dan Abdul Halim, *Fiqih Haji*, Jakarta: Ciputat Press, 2003, Cet. I
- al-Qardhâwi, Yûsuf, *al-Îbadât fî al-Islâm*, Beirut: Mu'assasah Risâlah, 1993, Cet. XXV
- al-Qardhawi, Yusuf, *'Awamil al-Sa'ah wa al-Muru'ah fî al-Syarî'ah al-Islamiyah*, Cairo: Dar al-Shahwah, 1985
- al-Qardhawi, Yusuf, *Pedoman Bernegara dalam Perspektif Islam*, pent: Kathur Suhardi, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999, cet: I
- al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar al-Farah, *al-Jâmi' li Abkam al-Qur'an*, Cairo: Dar al-Sya'b, 1372 H, cet: II
- Sanu, Qutub Musthâfa, *Mu'jam Musthalab Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr, 2000, cet:I
- al-Sayyid Sâbiq, *Fiqih al-Sunnah*, Kairo: Dar al-Fath lil I'lam al-'Arabi, 1998, Cet. XXI
- Shâlih, Muhammad 'Adîb, *Tafsîr al-Nushûsh fî al-Fiqh al-Islâmi*, Beirut: Maktab al-Islâmi, 1984
- al-Syâtibi, Abu Ishâq Ibrâhîm al-Lakhmi al-Gharnati al-Syâtibi, *al-Muwâfaqat fî Ushûl al-Ahkâm*, ed: Sayyid Muhammad al-Hadhar Husain, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th
- Thahun, Syaikh Ahmad bin Muhammad, *Dalîl al-Haj wa al-'Umrah*, Cairo: Ruz Yûsuf al-Jadîdah, 1419 H

Thawilah, 'Abdul Wahhâb Abdussalâm, *Atsar al-Lughab fî Ikbtilâf al-Mujtabidîn*, Kairo: Dâr al-Salâm, t.th

al-Zuhaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, Dimasqy: Dâr al-Fikr, 1989, Cet. III

al-Zuhaili, Wahbah, *Konsep Darurat dalam Hukum Islam*, pentj: Said Agil Husain al-Munawwar, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1997 cet: I

al-Zuhaili, Wahbah, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Beirut: Dar al-Fikr, 1996 Cet.

VI