

Perbedaan penentuan awal waktu salat Asar antara pendapat jumbuh dan mazhab Hanafi berangkat dari pemaknaan hadis yang berbeda. Jumbuh termasuk di dalamnya mazhab Syafi'i, berpendapat bahwa awal waktu Asar dimulai ketika panjang bayangan satu benda yang tegak lurus, sama dengan panjang benda tersebut. Sementara mazhab Hanafi berpendapat bahwa waktu Asar baru masuk ketika panjang bayangan suatu benda dua kali lebih panjang dari benda tersebut.

Hadis yang menjadi landasan mereka adalah satu hadis yang sama tapi menggunakan redaksi untuk menunjukkan awal waktu Asar dengan pertunjukkan yang berbeda yang diriwayatkan dari Jabir oleh Nasā'i dan Tirmizi. Redaksi yang pertama menunjukkan awal waktu Asar tiba ketika panjang bayangan suatu benda sama dengan bendanya (حين صار ظل كل شيء مثله). Sementara yang kedua menggunakan redaksi untuk awal Asar dengan dua kali panjang bayangan suatu benda (حين صار ظل كل شيء مثليه). Imam Syafi'i, masuk dalam pendapat jumbuh, lebih condong ke yang pertama, sementara Imam Hanafi lebih memilih yang kedua sebagai awal waktu Asar.

Jika dilihat dari kacamata Astronomi, kedua hadis tersebut tidaklah bertentangan, bahkan menunjukkan substansi yang sama. Redaksi pertama menunjuk ketika deklinasi Matahari sama dengan derajat lintang tempat suatu tempat. Sementara redaksi yang kedua, menunjuk waktu Asar ketika selisih lintang tempat dan deklinasi matahari sangat jauh, mencapai 45 derajat.

Oleh karena itu, sangat wajar jika hadis di atas menggunakan dua redaksi. Yang pertama (awal waktu Asar ketika panjang bayangan satu kali panjang benda) berlaku, ketika deklinasi Matahari sama dengan bilangan lintang tempat suatu tempat. Yang kedua (awal waktu Asar ketika panjang bayangan dua kali panjang benda), berlaku jika selisih deklinasi matahari pada hari itu, besar, menjadi mathla' perhitungan.

Sampai disini, bisa dipastikan bahwa hadis yang dijadikan dasar penentuan awal Waktu Asar di atas, berlaku untuk waktu atau hari yang berbeda. Keberlakuannya, bergantung pada nilai deklinasi pada hari itu dan nilai lintang untuk tempat yang menjadi mathla' perhitungan.

Sanabil

Puri Bunga Amanah
Jl. Kerajinan 1 Blok C/13 Mataram
Telp. 0370-7505946, Mobile: 081-805311362
Email: sanabilpublishing@gmail.com
www.sanabilpublishing.com

ISBN 978-623-317-329-2



Muhamad Saleh Sofyan, M.H.
Drs. H. Muktamar, M.H.

WAKTU SHALAT MAZHAB HANAFI DALAM TINJAUAN ASTRONOMIS

WAKTU SHALAT MAZHAB HANAFI

DALAM TINJAUAN ASTRONOMIS

Muhamad Saleh Sofyan, M.H.
Drs. H. Muktamar, M.H.

**WAKTU SHALAT
MAZHAB HANAFI
DALAM TINJAUAN ASTRONOMIS**

Muhamad Saleh Sofyan, M.H.
Drs. H. Muktamar, M.H.

WAKTU SHALAT MAZHAB HANAFI DALAM TINJAUAN ASTRONOMIS


Sanabil

Waktu Shalat Mazhab Ḥanafi dalam Tinjauan Astronomis
© Sanabil 2022

Penulis : Muhamad Saleh Sofyan, M.H.
Drs. H. Muktamar, M.H.
Editor : Dr. Arino Bemil Sado, M.H.
Layout : Sanabil Creative
Desain Cover : Ahmad Ashril Rizal, M.Cs.

All rights reserved

Hak Cipta dilindungi Undang Undang
Dilarang memperbanyak dan menyebarkan sebagian
atau keseluruhan isi buku dengan media cetak, digital
atau elektronik untuk tujuan komersil tanpa izin tertulis
dari penulis dan penerbit.

ISBN : 978-623-317-329-2
Cetakan 1 : Desember 2022

Penerbit:
Sanabil
Jl. Kerajinan 1 Blok C/13 Mataram
Telp. 0370- 7505946, Mobile: 081-805311362
Email: sanabilpublishing@gmail.com
www.sanabilpublishing.com



KATA SAMBUTAN

Alhamdulillah, segala puji dan syukur kami panjatkan kepada Allah swt. atas limpahan rahmat, taufiq, dan hidayah-Nya sehingga tridarma perguruan tinggi di Fakultas Syariah UIN Mataram dapat dilaksanakan dengan sebaik-baiknya.

Salah satu tridarma perguruan tinggi yang harus dilaksanakan dosen adalah penelitian. Untuk mendorong dosen melakukan penelitian secara optimal dan menghasilkan karya ilmiah yang berkualitas, Fakultas Syariah UIN Mataram memfasilitasinya melalui program penulisan dan penerbitan buku referensi. Penulisan buku referensi juga ditujukan untuk mengembangkan keilmuan yang sesuai dengan perkembangan dan perubahan sosial sehingga hasil-hasil karya ilmiah dosen dapat berkontribusi dalam memperkaya khazanah keilmuan sekaligus menawarkan pemikiran yang cerdas dalam menyelesaikan persoalan yang semakin kompleks.

Kami sangat mengapresiasi dan menyampaikan terima kasih kepada penulis yang telah mencurahkan pikiran dan waktunya untuk menyelesaikan buku ini. Akhirnya, semoga buku ini

menjadi amal jariyah bagi penulis dan dapat dijadikan rujukan bagi mahasiswa khususnya serta masyarakat luas pada umumnya.

Mataram, November 2022

Dekan,

Dr. Moh. Asyiq Amrulloh, M.Ag.



PRAKATA PENULIS

Perbedaan penentuan awal waktu salat Asar antara pendapat jumhur dan mazhab Ḥanafi berangkat dari pemaknaan hadis yang berbeda. Jumhur termasuk di dalamnya mazhab Syafi'i, berpendapat bahwa awal waktu Asar dimulai ketika panjang bayangan satu benda yang tegak lurus, sama dengan panjang benda tersebut. Sementara mazhab Ḥanafi berpendapat bahwa waktu Asar baru masuk ketika panjang bayangan suatu benda dua kali lebih panjang dari benda tersebut.

Hadis yang menjadi landasan mereka adalah satu hadis yang sama tapi menggunakan redaksi untuk menunjukkan awal waktu Asar dengan pertunjukkan yang berbeda yang diriwayatkan dari Jabir oleh Nasā'i dan Tirmizi. Redaksi yang pertama menunjukkan awal waktu Asar tiba ketika panjang bayangan suatu benda sama dengan bendanya (حين صار ظل كل شيء مثله). Sementara yang kedua menggunakan redaksi untuk awal Asar dengan dua kali panjang bayangan suatu benda (حين صار ظل كل شيء مثليه). Imam Syafi'i, masuk dalam pendapat jumhur, lebih condong ke yang pertama, sementara Imam Ḥanafi lebih memilih yang kedua sebagai awal waktu Asar.

Jika dilihat dari kacamata Astronomi, kedua hadis tersebut tidaklah bertentangan, bahkan menunjukkan substansi yang sama. Redaksi pertama menunjuk ketika deklinasi Matahari sama

dengan derajat lintang tempat suatu tempat. Sementara redaksi yang kedua, menunjuk waktu Asar ketika selisih lintang tempat dan deklinasi matahari sangat jauh, mencapai 45 derajat.

Oleh karena itu, sangat wajar jika hadis di atas menggunakan dua redaksi. Yang pertama (awal waktu Asar ketika panjang bayangan satu kali panjang benda) berlaku, ketika deklinasi Matahari sama dengan bilangan lintang tempat suatu tempat. Yang kedua (awal waktu Asar ketika panjang bayangan dua kali panjang benda), berlaku jika selisih deklinasi matahari pada hari itu, besar.

Sampai disini, bisa dipastikan bahwa hadis yang dijadikan dasar penentuan awal Waktu Asar di atas, berlaku untuk waktu atau hari yang berbeda. Keberlakuannya, bergantung pada nilai deklinasi pada hari itu dan nilai lintang untuk tempat yang menjadi mathla' perhitungan.

Hadis lain, yang juga dijadikan dasar penentuan waktu Asar, menunjuk pada pembacaan ini. Jika hadis sebelumnya diriwayatkan dari Jabir, hadis yang kedua ini diriwayatkan oleh Ibnu Abbas. Hadis ini jelas menunjukkan bahwa malaikat Jibril mengajarkan waktu pelaksanaan salat, khususnya salat Asar, tidak tetap. Suatu hari bisa mencapai satu kali bayangan, dan mencapai dua kali bayangan di hari lain. Redaksi *marratain* (مرتین) jelas mengindikasikan tentang itu. Ini juga menunjukkan bahwa malaikat Jibril telah mempertimbangkan perubahan deklinasi Matahari dan lintang tempat suatu tempat.

Dengan menggunakan teori astronomi, dari hadis ini, kita bisa memahami bahwa waktu berlakunya awal waktu Asar untuk satu kali panjang bayangan dan dua kali panjang bayangan berbeda. Batas minimal panjang bayangan untuk waktu Asar adalah satu kali panjang bayangan, dan batas maksimalnya adalah dua kali panjang bayangan (sebagaimana penjelasan di muka). Ini hanya bisa dilihat dari kacamata astronomi dengan mempertimbangkan

deklinasi Matahari dan lintang tempat suatu tempat. Lebih dari itu, dengan menggunakan teori astronomi, kita bisa menentukan kapan dan dimana hadis waktu salat Asar ini disabdakan (*wurud*).

Sementara mazhab Ḥanafī menetapkan awal waktu Asar ketika telah sampai dua kali panjang bayangan benda. Dua kali panjang bayangan benda ini belum ditambah dengan panjang bayangan benda ketika Zuhur. Artinya, menurut mazhab Ḥanafī, waktu Asar akan tiba jika panjang bayangan benda telah mencapai dua kali panjang benda, ditambah dengan panjang bayangan ketika Zuhur. Jika di waktu Zuhur, menurut mazhab Ḥanafī, panjang bayangan benda telah mencapai satu kali panjang benda, maka panjang bayangan untuk awal waktu Asar menjadi tiga kali panjang benda.

Ketentuan yang ditetapkan mazhab Ḥanafī di atas, tentu berbeda dengan ketentuan yang ditunjuk oleh hadis tersebut di atas. Lantas jika demikian, pertanyaannya kemudian adalah apa yang mendasari mazhab Ḥanafī berbeda dengan dengan jumhur dalam hal penentuan waktu Asar?

Pembahasan ini dimaksudkan untuk membatasi ruang lingkup kajian agar tidak meluas dari persoalannya, meskipun secara umum banyak masalah yang terkait dengan permasalahan awal waktu salat Asar.

Mataram, September 2022

Penulis,



DAFTAR ISI



KATA SAMBUTAN	v
PRAKATA PENULIS.....	vii
DAFTAR ISI.....	xi

BAB 1 MENGENAL PERBEDAAN WAKTU SALAT

MAZHAB ḤANAFI.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Metode Pembahasan	14

BAB 2 WAKTU SALAT DALAM FIKIH DAN ASTRONOMI

A. Salat dan Dasar Hukumnya	19
B. Waktu Salat dan Dasar Hukumnya	27
C. Komponen Berpengaruh dalam Penentuan Waktu Salat	33
D. Waktu Salat dalam Rumusan Astronomi	43

BAB 3 HADIS-HADIS WAKTU SALAT DAN TINJAUAN

ASTRONOMINYA.....	53
A. Hadis Imāmah Jibrīl.....	53
B. Tinjauan Astronomis Hadis Imāmah Jibrīl	62
C. Membaca Hadis Imāmah Jibrīl dengan Teori Limit Syahrūr	78

BAB 4 DASAR HUKUM PENENTUAN WAKTU ASAR MAZHAB HANAFI	87
A. Mengenal Mazhab Hanafi	87
B. Metode Penggalian Hukum Mazhab Hanafi	96
D. Dasar Hukum Penentuan Awal Waktu Asar Mazhab Hanafi.....	125
E. Penentuan Waktu Asar Mazhab Hanafi dalam Tinjauan Astronomis	132
DAFTAR PUSTAKA.....	141
BIODATA PENULIS.....	149

Bab 1

MENGENAL PERBEDAAN WAKTU SALAT MAZHAB HANAFI

A. Latar Belakang

Perbedaan penentuan awal waktu salat Asar antara pendapat jumhur dan mazhab Hanafi berangkat dari pemaknaan hadis yang berbeda. Jumhur termasuk di dalamnya mazhab Syafi'i, berpendapat bahwa awal waktu Asar dimulai ketika panjang bayangan satu benda yang tegak lurus, sama dengan panjang benda tersebut. Sementara mazhab Hanafi berpendapat bahwa waktu Asar baru masuk ketika panjang bayangan suatu benda dua kali lebih panjang dari benda tersebut.

Hadis yang menjadi landasan mereka adalah satu hadis yang sama tapi menggunakan redaksi untuk menunjukkan awal waktu Asar dengan pertunjukkan yang berbeda. Redaksi lengkapnya hadis riwayat Nasā'i, dan Tirmizi ini adalah sebagai berikut:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ ان النبي صلعم
جاءه جبريل عليه السلام فقال له قم فصله فصلى الظهر
حين زالت الشمس ثم جاءه العصر فقال قم فصله فصلى
العصر حين صار ظل كل شئ مثله ثم جاءه المغرب

فقال قم فصله فصلى المغرب حين وجبت الشمس ثم جاءه العشاء فقال قم فصله فصلى العشاء حين غاب الشفق ثم جاءه الفجر فقال قم فصله فصلى الفجر حين برق الفجر وقال سطع البحر ثم جاءه بعد الغد الظهر فقال قم فصله فصلى الظهر حين صار ظل كل شئ مثله ثم جاءه العصر فقال قم فصله فصلى العصر حين صار ظل كل شئ مثليه ثم جاءه المغرب وقتا واحدا لم يزل عنه ثم جاءه العشاء حين ذهب نصف الليل او قال ثلث الليل فصلى العشاء حين جاءه حين اسفر جدا فقال قم فصله فصلى الفجر ثم قال ما بين هذين الوقتين وقت¹

Dari Jabir bin Abdullah r.a. berkata Jibril telah mendatangi Nabi SAW Jibril a.s lalu berkata kepadanya ; bangunlah! lalu salatlah, kemudian Nabi salat Zuhur di kala matahari tergelincir. Kemudian ia datang lagi kepadanya di waktu Asar lalu berkata : bangunlah lalu salatlah! Kemudian Nabi salat Asar di kala bayang-bayang sesuatu sama dengannya. Kemudian ia datang lagi kepadanya di waktu Magrib lalu berkata : bangunlah lalu salatlah, kemudian Nabi salat Maghrib di kala Matahari terbenam. Kemudian ia datang lagi kepadanya di waktu Isya lalu berkata : bangunlah dan salatlah! Kemudian Nabi shalat Isya di kala matahari telah terbenam. Kemudian ia datang lagi kepadanya di waktu fajar lalu berkata : bangunlah dan salatlah! Kemudian Nabi salat Fajar di kala fajar menyingsing. Atau ia berkat: di waktu fajar bersinar. Kemudian ia datang pula esok harinya pada waktu Zuhur,

1 Jalaluddin Al-Suyuti, *Sunan Al-Nasā'i*, (Bairut: Darul Kutub Al-Ilmiyah, t.t.), 251. Lihat juga: Thayyib Muhammad, 'Aunul Ma'būd (syarhi Sunan Abi Dāwūd), (Bairut: Dār Al-Kutubi Al-'Ilmiyah, 1990), 40.

kemudian berkata kepadanya : bangunlah lalu salatlah, kemudian Nabi salat Zuhur di kala bayang-bayang sesuatu sama dengannya. Kemudian datang lagi kepadanya di waktu Asar dan ia berkata : bangunlah dan salatlah! kemudian Nabi salat Asar di kala bayang-bayang matahari dua kali sesuatu itu. Kemudian ia datang lagi kepadanya di waktu Magrib dalam waktu yang sama, tidak bergeser dari waktu yang sudah. Kemudian ia datang lagi kepadanya di waktu Isya di kala telah lalu separo malam, atau ia berkata : telah hilang sepertiga malam, Kemudian Nabi salat Isya. Kemudian ia datang lagi kepadanya di kala telah bercahaya benar dan ia berkata; bangunlah lalu salatlah, kemudian Nabi salat Fajar. Kemudian Jibril berkata : saat dua waktu itu adalah satu waktu salat.

Redaksi yang pertama menunjukkan awal waktu Asar tiba ketika panjang bayangan suatu benda sama dengan bendanya (نِيح (صار ظل كل شيء مثله). Sementara yang kedua menggunakan redaksi untuk awal Asar dengan dua kali panjang bayangan suatu benda (حين صار ظل كل شيء مثليه). Imam Syafi'i, masuk dalam pendapat jumhur, lebih condong ke yang pertama, sementara Imam Ḥanafi lebih memilih yang kedua sebagai awal waktu Asar.¹

Jika dilihat dari kacamata Astronomi, kedua hadis tersebut tidaklah bertentangan, bahkan menunjukkan substansi yang sama. Redaksi pertama menunjuk ketika deklinasi Matahari sama dengan derajat lintang tempat suatu tempat. Sementara redaksi yang kedua, menunjuk waktu Asar ketika selisih lintang tempat dan deklinasi matahari sangat jauh, mencapai 45 derajat.

Akibat dari selisih deklinasi Matahari yang besar atau mencapai 45 derajat, ketika waktu Zuhur tiba, bayangan benda yang terbentuk sudah sama panjang dengan benda tegak yang memiliki bayangan. Akibatnya, waktu Asar akan tiba pada saat bayangan benda tersebut telah mencapai dua kali lebih panjang. Halnya akan berbeda ketika posisi Matahari berada di persis di atas kepala atau

¹ Wahbah Al-Zuhaili, *The Islamic Jurisprudence and Its Evidences (Al-Fiqh Al-Islāmi wa-Adillatuhu)*, (Bairut: Dār Al-Fikr, 1997), 666-667.

dengan istilah lain jumlah deklinasi Matahari sama dengan jumlah lintang tempat. Ketika Zuhur, dalam kondisi matahari persis berada di atas kepala, benda tegak tidak membentuk bayangan sama sekali, sehingga waktu Asar akan tiba jika telah mencapai satu kali panjang bayangan.

Perbedaan panjang bayangan ini sebagai akibat dari perubahan deklinasi Matahari. Ekliptika atau garis edar Matahari tahunan memiliki kemiringan 23,5 derajat terhadap ekuator langit. Kemiringan ini menyebabkan Matahari dalam periode semu hariannya, selalu memiliki nilai deklinasi yang berubah-ubah setiap harinya. Nilai deklinasi terbesar mencapai deklinasi +23,5 derajat ke utara dan -23.5 derajat ke selatan.³ Semakin besar selisih antara deklinasi dan lintang tempat, maka makin panjang pula bayangan yang terbentuk.

Oleh karena itu, sangat wajar jika hadis di atas menggunakan dua redaksi. Yang pertama (awal waktu Asar ketika panjang bayangan satu kali panjang benda) berlaku, ketika deklinasi Matahari sama dengan bilangan lintang tempat suatu tepat. Yang kedua (awal waktu Asar ketika panjang bayangan dua kali panjang benda), berlaku jika selisih deklinasi matahari pada hari itu, besar.

Nilai selisih Zenith-Matahari (ZM) yang dibutuhkan untuk mencapai dua kali bayangan benda adalah 45 derajat. Nilai ini mungkin diperoleh dengan menjumlah nilai lintang Makkah dimana hadis itu turun (*wurud*) dan nilai maksimal deklinasi selatan. Jika dijumlahkan keduanya, yakni lintang Makkah yang bernilai kurang lebih 21.5 derajat dan nilai deklinasi tertinggi pada saat titik balik selatan adalah 23.5 derajat, maka nilai ZM.nya menjadi 45 derajat. Dengan demikian bisa dipastikan bahwa, yang ditunjuk dengan redaksi yang kedua (حين صار ظل كل شيء مثليه), ketika Matahari berada di titik balik Selatan. Ketentuan ini—

³ Robert H. Baker, *Astronomy (A textbook for University and College Student)*, (New York: D. Van Nostrand Company, 1958), 58.

bayangan dua kali panjang benda—tidak bisa diterapkan ketika nilai deklinasi Matahari sama dengan nilai lintang Makkah. Ini berdampak pada waktu Zuhur menjadi sangat panjang dan waktu Asar menjadi sangat pendek.

Sampai disini, bisa dipastikan bahwa hadis yang dijadikan dasar penentuan awal Waktu Asar di atas, berlaku untuk waktu atau hari yang berbeda. Keberlakuannya, bergantung pada nilai deklinasi pada hari itu dan nilai lintang untuk tempat yang menjadi mathla' perhitungan.

Hadis lain, yang juga dijadikan dasar penentuan waktu Asar, menunjuk pada pembacaan ini. Jika hadis sebelumnya diriwayatkan dari Jabir, hadis yang kedua ini diriwayatkan oleh Ibnu Abbas. Hadisnya adalah sebagai berikut:

أمني جبريل عليه السلام عند البيت مرتين فصلى الظهر في
الاولى منها حين كان الفياء مثل الشراك ثم العصر حين كان
ظل كل شيء مثله , ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس
وافطر الصائم , ثم صلى العشاء حين غاب الشفق , ثم صلى
الفجر حين حرم الطعام على الصائم , وصلى المرة الثانية
الظهر حين كان ظل كل شيء مثله لوقت العصر بالامس , ثم
العصر حين كان ظل كل شيء مثليه , ثم صلى المغرب لوقته
الأول , ثم صلى العشاء الأخره حين ذهب ثلاث الليال ثم
صلى الصبح حين اسفرت الارض , ثم التفيت الى جبريل

عليه السلام فقال يا محمد وقت الامبياء من قبلك والوقت فيها
بين هذين الوقتين⁴.

Hadis ini jelas menunjukkan bahwa malaikat Jibril mengajarkan waktu pelaksanaan salat, khususnya salat Asar, tidak tetap. Suatu hari bisa mencapai satu kali bayangan, dan mencapai dua kali bayangan di hari lain. Redaksi *marratain* (مرتين) jelas mengindikasikan tentang itu. Ini juga menunjukkan bahwa malaikat Jibril telah mempertimbangkan perubahan deklinasi Matahari dan lintang tempat suatu tempat.

Dengan menggunakan teori astronomi, dari hadis ini, kita bisa memahami bahwa waktu berlakunya awal waktu Asar untuk satu kali panjang bayangan dan dua kali panjang bayangan berbeda. Batas minimal panjang bayangan untuk waktu Asar adalah satu kali panjang bayangan, dan batas maksimalnya adalah dua kali panjang bayangan (sebagaimana penjelasan di muka). Ini hanya bisa dilihat dari kaca mata astronomi dengan mempertimbangkan deklinasi Matahari dan lintang tempat suatu tempat. Lebih dari itu, dengan menggunakan teori astronomi, kita bisa menentukan kapan dan dimana hadis waktu salat Asar ini disabdakan (*wurud*).

Sementara mazhab Ḥanafī menetapkan awal waktu Asar ketika telah sampai dua kali panjang bayangan benda. Dua kali panjang bayangan benda ini belum ditambah dengan panjang bayangan benda ketika Zuhur.⁵ Artinya, menurut mazhab Ḥanafī, waktu Asar akan tiba jika panjang bayangan benda telah mencapai dua kali panjang benda, ditambah dengan panjang bayangan ketika Zuhur. Jika di waktu Zuhur, menurut mazhab Ḥanafī, panjang bayangan benda telah mencapai satu kali panjang benda,

4 Muhammad Mahmud bin Ahmad Al-‘Aini, *Al-Banāyah fī Syarhi Al-Hidāyah*, (Bairut: Dar Al-Fikr, 1980), 785.

5 Muḥammad bin Abī Bakr Al-Rāzī, *Tuḥfah Al-Mulūk fī Mazhabi Al-Imāmi Abī Ḥanīfah Al-Nu‘man*, (Bairut: Dār Al-Basyāir Al-Islāmiyah, 1997), 56.

maka panjang bayangan untuk awal waktu Asar menjadi tiga kali panjang benda.

Ketentuan yang ditetapkan mazhab Ḥanafi di atas, tentu berbeda dengan ketetapan yang ditunjuk oleh hadis tersebut di atas. Lantas jika demikian, pertanyaannya kemudian adalah apa yang mendasari mazhab Ḥanafi berbeda dengan dengan jumhur dalam hal penentuan waktu Asar?

Pembahasan ini dimaksudkan untuk membatasi ruang lingkup kajian agar tidak meluas dari persoalannya, meskipun secara umum banyak masalah yang terkait dengan permasalahan awal waktu salat Asar.

Pembahasan ini bertujuan guna menemukan maksud (substansi) dari hadis-hadis yang dijadikan dasar penentuan waktu salat Asar. Dengan memadukan teori Astronomi dan sejarah turunnya (*asbab al-wurud*) hadis, pembahasan ini hendak melihat kapan dan dimana hadis ini muncul dan berlaku.

Setelah melihat Hadis itu dengan kacamata astronomi, tujuan dari pembahasan ini adalah hendak mengkompromikan perbedaan pendapat terkait penentuan awal waktu salat Asar antara jumhur ulama fikih dan Imam Ḥanafi.

Oleh karena itu, penulis merumuskan beberapa tujuan dan manfaat dari pembahasan ini sebagai berikut:

1. Menggali dasar hukum penentuan awal waktu salat Asar menurut jumhur dan Imam Ḥanafi.
2. Menjelaskan alasan mengapa terjadi perbedaan penentuan awal waktu salat Asar antara jumhur dan Imam Ḥanafi.
3. Menemukan kapan dan dimana Hadis penentuan awal waktu Asar ini muncul dan berlaku.

4. Menemukan ketentuan paling relevan menurut astronomi antara jumbuh ulama fikih dan mazhab Ḥanafi dalam hal penentuan awal waktu Asar.

Di samping itu, perlu penulis kemukakan beberapa penelitian maupun referensi lainnya yang berkaitan maupun yang serupa dengan penelitian yang hendak penulis angkat. Tujuannya semata untuk menunjukkan perbedaan dan originalitas penelitian yang akan penulis lakukan.

Siti Mufarrohah dalam skripsinya berjudul “Konsep Awal Waktu Salat Asar Imam Syafi’i dan Ḥanafi (Uji Kaurasi Berdasarkan Ketinggian Bayang-bayang Matahari di Kabupaten Semarang, diselesaikan guna memperoleh gelar serjana dari Fakultas Syari’ah IAIN Walisongo Semarang tahun 2010. Mufarrohah menguji perbedaan bayang-bayang tongkat tegak lurus untuk melihat perbedaan panjang bayangan yang dihasilkan menurut awal waktu salat Asar Syafi’i dan Ḥanafi. Penelitian ini juga berangkat dari perbedaan pendapat antara Syafi’i dan Ḥanafi terkait dengan panjang bayangan yang menjadi dasar penentuan awal waktu Asar.

Skripsi ini, menguji ketinggian bayang-bayang waktu Asar menurut dua mazhab Syafi’i dan Ḥanafi) untuk melihat mana yang lebih relevan. Penelitian ini menjadikan Kabupaten Semarang sebagai markaz pengamatan dan hanya mengamati panjang bayangan pada dua hari yakni 26 dan 29 September 2010.

Tidak hanya mengukur bayang-bayang waktu Asar, Mufarrohah juga mengamati ketinggian zawal dan Zuhur dengan meletakkan tongkat tegak dan menandai bayang-bayang Matahari pada waktu-waktu tersebut. Sebelumnya Mufarrohah telah mengetahui menghitung waktu kulminasi, waktu Zuhur dan Asar menurut dua Imam dengan mempertimbang data-data Matahari (termasuk deklinasi) dan koordinat tempat pengukuran.

Hasil pengamatan Mufarrohah menunjukkan bahwa tidak ada perbedaan signifikan antara hasil penamatan di ketinggian besar dan tempat yang memiliki ketinggian rendah dihitung dari ketinggian rata-rata air laut. Skripsi Mufarrohah juga menunjukkan waktu Asar di kabupaten lebih condong ke pendapat Imam Syafi'i yang menggunakan acuan satu kali panjang tongkat ditambah panjang saat kulminasi. Menurut pengamatannya pula, awal waktu salat Asar dengan mengacu pada pendapat Imam Ḥanafi kurang pas jika diterapkan di kabupaten Semarang. Panjang bayangan dua kali panjang tongkat, sebagai mana pendapat Ḥanafi hanya pas diterapkan di daerah kutub, sebagai mana pendapat yang dianut Sa'aduddin Djambek.⁶

Penelitian Mufarrohah ini sebatas membuktikan pendapat mana yang lebih relevan di terapkan di kabupaten Semarang dengan mengukur panjang bayangan tongkat. Mufarrohah tidak sampai pada analisis Hadis yang dijadikan landasan hukum Imam Syafi'i dan Ḥanafi dalam menentukan waktu Asar, sebagaimana yang hendak penulis lakukan.

Hasil pengukuran Mufarrohah sebenarnya bisa diprediksi. Dengan mempertimbangkan deklinasi Matahari bulan September dan posisi lintang kabupaten Semarang. Deklinasi Matahari pada saat pengukuran Mufarrohah tercatat berkisar antara -1 derajat sampai -2 derajat. Sehingga nilai Zenith-Matahari ketika kulminasi atau bahkan Zuhur, tidak terlalu besar, sekitar lima sampai enam derajat. Jika mengacu pada pendapat Imam Ḥanafi yang mengharuskan waktu Asar telah masuk ketika membentuk dua kali panjang bayangan tidak relevan. Konsekuensinya, waktu Zuhur menjadi lebih panjang dan waktu Asar akan pendek. Ini dikarenakan waktu yang ditempuh Matahari untuk membentuk bayangan dua kali panjangbenda akan lebih lama.

6 Siti Mufarrohah, "Konsep Awal Waktu Salat Asar Imam Syafi'i dan Ḥanafi (Uji Akurasi Berdaarkan Ketinggian Bayang-Bayang Matahari di Kabupaten Semarang)", (Skripsi, Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, 2010), 60.

Berbeda halnya dengan daerah Bumi yang selisih Zenit-Matahari pada saat ini bernilai 45 derajat atau dengan kata lain, untuk daerah yang nilai lintangnya di atas 45 derajat lintang Utara dan dengan nilai bujur yang sama dengan kabupaten Semarang. Di daerah yang terakhir ini, bayangan yang terbentuk ketika Zuhur sudah mencapai satu kali panjang tongkat. Sehingga waktu Asar akan tiba ketika panjang bayangan tongkat sudah mencapai dua kali lebih panjang. Itulah mengapa, Mufarrohah menarik kesimpulan dalam penelitiannya bahwa pendapat yang lebih relevan digunakan di kabupaten Semarang adalah pendapat Syafi'i. Sedangkan Pendapat Ḥanafi akan lebih relevan diterapkan di daerah Kutub.

Sayangnya, penelitian Mufarrohah hanya menfokuskan diri pada markaz kabupaten Semarang yang selisih lintangnya tidak jauh berbeda dengan nilai deklinasi pada saat pengukuran. Pengukurannya, juga, dilakukan pada bulan September yang nilai deklinasi pada saat itu tidak jauh berbeda dengan lintang tempat kabupaten Semarang. Berbeda halnya jika pengukuran ini dilakukan pada saat selisih deklinasi dengan lintang tempat, besar, sekitar bulan Mei sampai Juli. Atau akan berbeda halnya pula jika penelitian ini dilakukan pada bulan November sampai Januari. Jika ini dilakukan, besar kemungkinan kesimpulan pengamatan Mufarrohah akan berbeda, bahwa yang lebih relevan adalah pendapat Imam Ḥanafi.

Penelitian lainnya yang di dalamnya bersinggungan dengan waktu Asar adalah penelitian yang dilakukan oleh Muntaha berjudul "Analisis Terhadap Toleransi Pengaruh Perbedaan Lintang Dan Bujur Dalam Kesamaan Penentuan Awal Waktu Shalat". Karya ilmiah ini mengulas tentang koreksi waktu salat dengan perbedaan bujur dan lintang suatu tempat. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa perbedaan lintang dan bujur membawa pengaruh pada penentuan awal waktu salat.⁷ Dalam penelitian ini, Muntaha tidak

⁷ Muntaha, "Analisis Terhadap Toleransi Pengaruh Perbedaan Lintang Dan Bujur

sampai pada pembacaan secara astronomis terhadap hadis yang dijadikan landasan penetapan waktu Asar, sebagaimana yang hendak penulis teliti.

Nita Zuliana Wati dalam skripsinya di Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam IAIN Walisongo tahun 2013 juga mengangkat tentang waktu salat. Skripsi terakhir ini berjudul *Hisab Waktu Salat dalam Kitab Ilmu Falak Karya K.R Muhammad Wardan*.

Nita dalam penelitiannya berusaha mengkomparasikan hasil perhitungan waktuShalat dalam buku ini dengan hasil perhitungan kontemporer yang telah mempertimbangkan data-data bujur tempat dan deklinasi Matahari. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa antara keduanya terpaut selisih sampai dua menit yang menurut kesimpulan Nita, masih akurat untuk digunakan. Namun menurut Nita, metode yang digunakan dalam buku tersebut sudah tidak relevan digunakan mengingat waktu yang digunakan adalah waktu wasathi.

Penelitian berikutnya yang bersinggungan dengan apa yang penulis teliti adalah penelitian dengan judul "Uji Akurasi Aplikasi Pendapat Imam Syafi'i dalam kitab Al-Umm tentang awal waktu Shalat Isya' dengan Ketinggian Matahari di pantai Tegal Sambi Jepara". Penelitian ini diangkat oleh Ahmad Fajar Rifa'i sebagai kripsi di Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo pada tahun 2012. Fajar hendak menguji pendapat Imam Syafi'i dalam kitab Al-Umm ketika mendefinisikan al-syafaq dalam hadis penentuan awal waktu shalat sebagai al-syafaq al-ahmar atau mega merah.⁸

HasilobservasiRifa'idiPantaiTegalsambilmenunjukkanbahwa pendapat Imam Syafi'i mengenai kata al-syafaq yang bermakna al-syafaq al-ahmar atau mega merah sebagai fenomena masuknya

Dalam Kesamaan Penentuan Awal Waktu Salat", (Skripsi, Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, 2004).

8 Ahmad Fajar Rifa'i, "Uji Akurasi Aplikasi Pendapat Imam Syafi'i dalam kitab Al-Umm tentang awal waktu Shalat Isya' dengan Ketinggian Matahari di pantai Tegal Sambi Jepara", (Skripsi, Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, 2012).

waktu Isya sesuai dengan keadaan alam dan ilmu astronomi. Saat Matahari terbenam dan mega merah menghiasi ufuk barat sebagai akibat dari pembiasan cahaya. Siiring berkurangnya cahaya Matahari yang dipantulkan oleh ufuk barat, maka mega merah juga meredup sebelum akhirnya menghilang.

Rifa'i juga berkesimpulan bahwa nilai ketinggian Matahari untuk waktu awal waktu Salat Isya yang selama ini dipakai yakni -18 derajat, kurang relevan diterapkan di daerah pantai khususnya di Pantai Tegalsambi dan sekitarnya. Kesimpulan ini berdasar pada hasil observasi yang dilakukan Rifa'i menunjukkan ketika Matahari berada pada ketinggian -16 derajat sampai -17 derajat dengan nilai rata-rata -16 derajat 34 menit 46,21 detik, mega merah telah menghilang. Oleh karena itu, dalam skripnya Rifa'i menyarankan penggunaan ketinggian Matahari -16 derajat ditambah ketinggian Matahari saat terbenam, ditambah ihtiyat 2 menit, sudah cukup sebagai ukuran masuknya waktu Isya di daerah Pantai Tegassambi Jepara.

Penulis juga menemukan penelitian berjudul “Studi Analisis Hisab Awal Waktu Salat dalam Kitab *Natijah Al-Miqaat* Karya Ahmad Dahlan Al-Simarani”. Penelitian ini diangkat oleh Asma'ul Fauziyah sebagai skripsi di Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo tahun 2012.⁹

Fauziyah tertarik untuk meneliti kitab *Natijah al-Miqaat* lantaran dalam kitab ini tidak menggunakan data bujur tempat dan nilai perata waktu (Equation of Time). Dengan demikian, nilai negatif dari kesepakatan posisi lintang dan deklinasi matahari di daerah selatan juga tidak diperhitungkan.

Hasil penelitian Fauziyah menunjukkan bahwa perhitungan dalam kitab *Natijah al-Miqaat* menggunakan waktu istiwa', sehingga data bujur tempat dan equation of time. Fauziyah

9 Asma'ul Fauziyah, “Studi Analisis Hisab Awal Waktu Salat dalam Kitab *Natijah Al-Miqaat* Karya Ahmad Dahlan Al-Simarani”, (Skripsi, Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, 2012).

membandingkan hasil perhitungan kitab ini dengan perhitungan ephemeris yang telah mempertimbangkan nilai dari data-data astronomis. Kesimpulan dari penelitian Fauziyah menunjukkan bahwa perhitungan dengan kitab *Natijah al-Miqaat* tergolong cukup akurat, berselisih dengan hasil ephemeris dengan kisaran dari 0 sampai 2 derajat.

Terakhir, penulis menemukan penelitian dengan judul “Formulasi Penentuan Awal Waktu Shalat yang Ideal (Analisis Terhadap Urgensi Ketinggian Tempat dan Penggunaan Waktu Ihtiyat untuk Mengatasi Urgensi Ketinggian Tempat dalam Formulasi”. Yuyun Hudhoifah mengangkat judul ini sebagai skripsi pada tahun 2011 di Fakultas Syari’ah IAIN Walisongo.¹⁰

Ketertarikan Yuyun dalam mengkaji dengan tema ini berangkat dari perbedaan metode penentuan waktu Salat dalam kaitannya dengan ketinggian tempat. Beberapa software mempertimbangkan ketinggian tempat, sementara yang lainnya tidak. Para tokoh ilmu Falak seperti Slamet Hambali, Rinto Nugraha, dan Muhyiddin Khazin, memiliki metode yang berbeda dalam formulasi ketinggian tempat dalam menghitung waktu salat. Oleh karena itu, melalui penelitiannya, Yuyun hendak menemukan urgensi ketinggian tempat sebagai data yang diperhitungkan dalam penentuan waktu Salat. Yuyun juga melihat pengaruh ketinggian tempat itu dengan variabel ihtiyat yang dimasukkan dalam penentuan waktu Salat.

Hasil penelitiannya Yuyun menunjukkan bahwa mempertimbangkan faktor ketinggian tempat sangat penting (urgensi) dalam proses perhitungan waktu Salat. Sedangkan formulasi yang menurut Yuyun paling tepat adalah yang di dalamnya mempertimbangkan kerendahan ufuk dengan rumus sebagai berikut: - $(ku + ref + sd)$ dengan $dip/ku: 1,76 \sqrt{h}$ (meter)

10 Yuyun Hudhoifah, “Formulasi Penentuan Awal Waktu Shalat yang Ideal (Analisis Terhadap Urgensi Ketinggian Tempat dan Penggunaan Waktu Ihtiyat untuk Mengatasi Urgensi Ketinggian Tempat dalam Formulasi”, (Skripsi, Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, 2011).

atau $0.98 \sqrt{h}$ (feet). Sedangkan penggunaan waktu ihtiyat untuk mengatasi pengaruh ketinggian tempat dalam penyajian jadwal waktu Salat yang ideal menurut Yuyun adalah cukup dengan menggunakan toleransi waktu yaitu pengambilan rata-rata tinggi tempat dalam suatu wilayah.

B. Metode Pembahasan

Jenis penelitian dalam buku ini adalah penelitian kualitatif¹¹, dengan kualifikasi penelitian kepustakaan (*library research*). Menelusuri kitab-kitab fikih merupakan cara penulis untuk mengetahui lebih dalam tentang metode dan dasar hukum penentuan awal waktu salat Asar menurut jumah dan Imam Hanafi.

Selain itu, penulis juga akan melihat hadis yang dijadikan dasar penentuan waktu Asar dari kacamata Astronomis. Dengan memadukan teori Astronomi, dan dengan menelusuri *asbabul-wurud* dari kitab hadis dan sejarah Islam, penulis hendak menemukan maksud dan substansi perbedaan redaksi yang digunakan dalam memulai waktu Asar.

Terakhir, penulis hendak pendapat mazhab Hanafi terkait penentuan waktu Asar berdasarkan bacaan terhadap hadis penentuan waktu salat. Tujuan dari pembahasan ini adalah untuk melihat lebih jelas pandangan Hanafiyah terkait penentuan waktu Asar.

Sumber primer yang penulis jadikan rujukan dalam penelitian ini adalah kitab-kitab fikih yang mengulas tentang dasar hukum penentuan waktu Asar, juga kitab-kitab hadis yang menerangkan dasar penentuan waktu Asar, termasuk di dalamnya yang mengulas tentang *asbabul-wurud* hadis yang dijadikan landasan penentu

11 Menurut Bogdan & Taylor (1990), sebagai mana yang dikutip Imam Gunawan bahwa penelitian kualitatif adalah prosedur yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan berperilaku yang dapat diamati yang diarahkan pada latar dan individu secara holistik (utuh). Lihat Imam Gunawan, *Metode Penelitian Kualitatif (Teori & Praktek)*, (Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2013), 82.

waktu Asar. Selain itu, referensi-referensi yang berkaitan khusus dengan dasar hukum penentuan waktu Asar, masuk dalam sumber primer penelitian ini, seperti jurnal, karya tulis ilmiah, makalah dan sebagainya.

Sementara sumber sekunder adalah sumber-sumber yang diambil dari sumber yang lain yang tidak diperoleh dari sumber primer. Yakni data yang diperoleh lewat pihak lain, tidak langsung diperoleh oleh penulis dari subyek penelitiannya.

Untuk memperoleh data yang diperlukan dalam tesis ini, penulis melakukan penelusuran pustaka. Dikarenakan penelitian ini murni kepustakaan, maka—sebagaimana juga penulis kemukakan di atas—penulis hendak mengumpulkan data dari penelusuran dari kitab-kitab fikih, kitab-kitab hadis, dan buku-buku astronomi yang berkaitan.

Pada metode penelitian kualitatif, data yang sudah banyak dikumpulkan secara terus-menerus mengakibatkan variasi data kemungkinan bisa semakin bermacam-macam, oleh karena itu data yang akan didapat cukup banyak dan berjenis kata-kata yang memerlukan proses penyesuaian dengan kerangka kerja atau fokus masalah tertentu.

Kaitannya dengan ini, penulis mengambil tehnik analisis data deskriptif, yaitu yang menggambarkan metode dan dasar hukum penentuan waktu salat Asar antara jumhur dan Imam Ḥanafi. Dengan demikian, penulis dapat mengetahui gambaran mengapa antara jumhur dan Imam Ḥanafi terjadi perbedaan dalam penentuan waktu Asar. Padahal, hadis yang mereka jadikan landasan sama.

Tehnik di atas juga akan penulis terapkan, dengan tambahan perspektif astronomi guna mendapatkan gambaran yang substantif terkait maksud dari perbedaan redaksi hadis yang dijadikan dasar penentuan awal waktu salat Asar. Setelah itu, guna

mengkompromikan dua pendapat yang berbeda, penulis melihat penentuan awal waktu Asar mazhab Ḥanafi dari teori astronomi.

Guna memudahkan pembaca dalam memahami poin dan pembahasan dalam buku ini, maka akan dijelaskan mengenai sistematika penulisan dalam buku ini. Pembahasannya terdiri atas lima bab, yang diperjelas dengan sub bab yang ada.

Bab I merupakan bab pendahuluan yang meliputi latar belakang menyangkut tentang pertanyaan besar yang menjadi pembahasan dalam buku ini, manfaat dan tujuan penulisan, kajian pustaka, kajian teori, metodologi pembahasan.

Bab II merupakan pembahasan tentang teori umum waktu salat meliputi landasan hukum al-Qur'an dan Hadis, waktu salat menurut astronomi. Dalam sub bab waktu salat menurut Astronomi ini penulis menguraikan data-data yang dibutuhkan dalam penentuan waktu salat menurut astronomis. Termasuk juga diskursus tentang pengaruh data-data tersebut—khususnya data deklinasi Matahari—terhadap hasil perhitungan waktu salat.

Bab III merupakan pembahasan tentang penentuan awal waktu salat Asar Ḥanafi. Beberapa sub bab yang ada di dalamnya adalah mengenal mazhab Ḥanafi, metode penggalian hukum mazhab Ḥanafi dan penentuan waktu Asar mazhab Ḥanafi. Pembahasan ini bertujuan menjawab pertanyaan: bagaimana penentuan waktu salat Asar menurut mazhab Ḥanafi?

Bab IV membahas tentang diskursus hadis yang dijadikan landasan penentuan awal waktu Asar oleh ulama Fikih, termasuk di dalamnya jumbuh dan Imam Ḥanafi. Setelah membahas hadis tersebut dalam menurut teori astronomi, penulis kemudian memakai bacaan tersebut untuk menganalisis pendapat mazhab Ḥanafi terkait penentuan waktu Asar. Judul dalam bab ini penulis beri judul “Tinjauan Astronomis terhadap Penentuan Waktu Asar Mazhab Ḥanafi”. Beberapa sub bab di dalamnya adalah hadis *Imāmah Jibrīl*, tinjauan astronomis terhadap hadis *Imāmah Jibrīl*, dan

penentuan waktu Asar Mazhab Ḥanafi dalam tinjauan astronomis. Pembahasan dalam bab ini, untuk menjawab pertanyaan, Mengapa mazhab Ḥanafi berbeda dengan jumhur dalam hal penentuan awal waktu Asar?

Bab 2

WAKTU SALAT DALAM FIKIH DAN ASTRONOMI

A. Salat dan Dasar Hukumnya

Salat adalah bentuk paling sempurna dari ibadah. Karena ibadah merupakan media yang telah ditetapkan untuk menjembatani antara manusia dan Allah, maka salat merupakan media paling efektif yang dapat menghubungkan langsung antara manusia sebagai ciptaan (*makhlūq*) dan Allah sebagai Tuhan yang menciptakan (*Khāliq*). Inilah alasan mengapa salat memiliki kedudukan penting dalam Islam. Ia menjadi salah satu dari lima kewajiban yang memperkuat pondasi Islam. Rasul mengindikasikan, keberislaman seseorang akan rapuh jika tidak ditopang oleh salat. Salat juga menjadi salah satu media komunikasi antara muslim sebagai ciptaan (*makhlūq*) dan Allah sebagai Tuhan yang menciptakan (*Khāliq*).

Salat menjadi pengejawantahan dari perintah Allah yang mewajibkan hamba-Nya untuk berdoa, karena dalam bahasa Arab, kata *ṣalāt* berasal dari pengertian doa dan hubungan. pengertian ini tercantum dalam beberapa Firman Allah dalam Alquran, di antaranya:¹²

12 Muḥammad Syaḥrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: Al-Aḥālī li Al-Ṭibā'ati Li Al-Nasyr wa Tawzī', 1997), 482.

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (٥٦)

Sesungguhnya Allah dan malaikat-malaikat-Nya bershalawat untuk Nabi. Hai orang-orang yang beriman, bershalawatlah kamu untuk Nabi dan ucapkanlah salam penghormatan kepadanya. (Q.S. Al-Ahzab/33: 56)

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ
عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (١٠٣)

Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka dan mendoalah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketenteraman jiwa bagi mereka. dan Allah Maha mendengar lagi Maha mengetahui. (Q.S. Al-Taubah/9: 103)

... وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ ... (٩٩)

...dan memandang apa yang dinafkahkan (di jalan Allah) itu, sebagai jalan untuk mendekatkannya kepada Allah dan sebagai jalan untuk memperoleh doa Rasul... (Q.S. Al-Taubah/9: 99)

هُوَ الَّذِي يُصَلِّيْ عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ
إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا (٤٣)

Dialah yang memberi rahmat kepadamu dan malaikat-Nya (memohonkan ampunan untukmu), supaya Dia mengeluarkan kamu dari kegelapan kepada cahaya (yang terang). dan adalah Dia Maha Penyayang kepada orang-orang yang beriman. (Q.S. Al-Ahzab/33: 43)

Kata *shalāt* dalam pengertian hubungan antara hamba dengan Tuhannya dan menjadikan doa sebagai bagian yang sangat penting

dari hubungan tersebut tercantum dalam Firman Allah sebagai berikut:

وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ
مَا دُمْتُ حَيًّا (٣١)

Dan Dia menjadikan aku seorang yang diberkati di mana saja aku berada, dan Dia memerintahkan kepadaku (mendirikan) ṣalāt dan (menunaikan) zakat selama aku hidup. (Q.S. Maryam/19: 31)

Syahrūr berpendapat bahwa kata ṣalāt dalam ayat terakhir ini, di mana Allah berwasiat kepada Al-Masih, bukan dalam pengertian salat lima waktu (Zuhur, Asar, Magrib, Isa dan Subuh), namun ia adalah ṣalāt khusus yang berarti hubungan dengan Tuhan.¹³ Demikian pula dalam firman Allah melalui perkataan Luqmān:

يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ
عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (١٧)

Hai anakku, dirikanlah ṣalāt dan suruhlah (manusia) mengerjakan yang baik dan cegahlah (mereka) dari perbuatan yang mungkar dan bersabarlah terhadap apa yang menimpa kamu. Sesungguhnya yang demikian itu termasuk hal-hal yang diwajibkan (oleh Allah). (Q.S. Luqmān/31: 17)

Luqmān dalam ayat ini, tidak mungkin memerintahkan anaknya untuk mengerjakan salat sebagai mana yang umat muslim lakukan sekarang. Namun, Luqmān menyuruh anaknya untuk berdoa (ṣalāt) sebagai bentuk hubungan antara hamba dengan Tuhannya. Demikian pula dengan perintah Allah melalui ucapan Ibrāhīm:

13 Muḥammad Syaḥrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qir'āh Mu'āṣirah*, (Damaskus: Al-Aḥālī li Al-Ṭibā'ati Li Al-Nasyr wa Tawzī', 1997), 482.

رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلِ دُعَاءِ (٤٠)

Ya Tuhanku, Jadikanlah aku dan anak cucuku orang-orang yang tetap mendirikan *ṣalāt*, Ya Tuhan kami, perkenankanlah doa kami. (Q.S. Ibrāhīm/14: 40)

Termasuk juga pengertian *ṣalāt* yang dilakukan Zakariya dalam Alquran:

فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُشْرِكُ
بِيَحْيَى مُمَدَّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ
الصَّالِحِينَ (٣٩)

Kemudian Malaikat (Jibril) memanggil Zakariya, sedang ia tengah berdiri melakukan *ṣalāt* di mihrab. (Q.S. Ali ‘Imran/3: 39)

Keempat ayat Alquran terakhir diatas, menunjukkan makna *ṣalāt* secara etimologi sebagai doa dan menajadi penghubung antara hamba dengan Tuhannya.

Karena kedudukan *ṣalāt* sebagai media penghubung inilah, maka kewajiban salat tidak dapat gugur pada seseorang, meski apapun yang terjadi. Bahkan dalam keadaan terpaksa, seorang muslim tetap harus dan dapat melakukan salat, meskipun hanya dengan isyarat mata.¹⁴ Pengertian terbaliknya, jika muslim meninggalkan media penghubung dengan Tuhannya ini (dengan sengaja), berarti dia telah putus dan memutuskan hubungan dengan Tuhannya.

Di samping makna doa, menurut Muhammad Al-Magribī, terminologi *ṣalāt* juga mengandung makna “bacaan”. Makna ini tercantum dalam firman Allah¹⁵:

14 Sulaiman bin ‘Umar Al-‘Ajīlī, *Tuhfātu al-Ālihiyah*, Juz II, (Libanon: Dār Al-Kutubi Al-‘Ilmiyah, 1996), 116.

15 Muhammad Al-Magribī, *Mawāhib Al-Jalīl: Lisyarḥi Mukhtār Al-Khalīl*, (Bairut: Dār

... وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تَخَافُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (١١٠)

...dan janganlah kamu mengeraskan suaramu dalam shalatmu dan janganlah pula merendahnya dan carilah jalan tengah di antara kedua itu». (Q.S. Al-Isra'/17: 110)

Ṣalāt lima waktu yang biasa dilakukan kaum muslim, ulama *fiqh* telah mendefinisikannya secara terminologi sebagai suatu ibadah kepada Allah yang berupa perkataan-perkataan dan perbuatan-perbuatan yang dimulai dengan *takbīrāt al-ihrām* dan diakhiri dengan salam dengan syarat-syarat tertentu.¹⁶ Ulama lain mendefinisikannya dengan redaksi yang berbeda sebagai doa khusus yang dikerjakan pada waktu-waktu tertentu dan dikerjakan dala rangka mengamalkan syariah.¹⁷ Menurut Muhammad Al-Magribī, kata *ṣalāt* telah ditetapkan penggunaannya sebagai mana pengertian terakhir ini, bukan lagi menunjuk pada doa atau ibadah yang lain.¹⁸

Firman Allah dalam Alquran yang menunjuk pada pengertian di atas, salah satunya terdapat dalam Q.S. Al-Nisa/4: 103 sebagai berikut:

فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا (١٠٣)

Al-Kutubi Al-'Ilmiyah, 1995), 3.

16 Syamsuddin Muhammad Al-Syarbini, *Al-Mugni Al-Muhtaj ilā Ma'rifati M'āni Alfāz Al-Minhaj*, Juz I, (Libanon: Dār Al-Kutubi Al-'Ilmiyah, t.t.), 297.

17 Muhammad Al-Magribī, *Mawāhib Al-Jalil: Li Syarhi Mukhtār Al-Khalil*, (Bairut: Dār Al-Kutubi Al-'Ilmiyah, 1995), 3.

18 Muhammad Al-Magribī, *Mawāhib Al-Jalil: Li Syarhi Mukhtār Al-Khalil*, (Bairut: Dār Al-Kutubi Al-'Ilmiyah, 1995), 378.

Maka apabila kamu telah menyelesaikan ṣalāt (mu), ingatlah Allah di waktu berdiri, di waktu duduk dan di waktu berbaring. kemudian apabila kamu telah merasa aman, Maka dirikanlah ṣalāt itu (sebagaimana biasa). Sesungguhnya ṣalāt itu adalah fardu yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman. (Q.S. Al-Nisa/4: 103)

Salat, dalam ayat ini disebut dengan istilah kewajiban yang ditentukan waktunya (*kitāb mauqūta*).¹⁹ Artinya, salat yang telah ditentukan waktunya selama lima kali sehari itu, tidak bisa dilakukan dalam sembarang waktu. Namun pelaksanaannya harus mengikuti atau berdasarkan ketentuan yang telah ditetapkan syariat baik Alquran maupun Hadis. Inilah alasan mengapa jumbuh ulama fikih menjadikan waktu salat sebagai syarat wajibnya salat.

Mengapa ibadah salat disebut oleh Alquran sebagai *kitāb mauqūta*? Alasannya adalah bahwa sifat dasar manusia yang kerap mengabaikan sesuatu yang tidak ditentukan waktunya. Selain itu, ibadah amaliyah yang dilakukan secara rutin, dapat mendidik jiwa untuk terus berzikir kepada Allah SWT. Oleh karenanya, orang yang melalikan salat terancam tenggelam dalam kemaksiatan dan melupakan Tuhan yang menciptakannya. Mengerjakan lima kali dalam sehari semalam, merupakan batas minimal pelaksanaan salat. Untuk lebih membersihkan jiwa dan menguatkan zikir kepada Allah, seorang muslim tidak cukup hanya dengan mengerjakan yang lima waktu. Ia juga harus menambah dengan salat-salat yang bersifat pelengkap (*naḥīlah*).²⁰

Ulama berbeda pendapat terkait awal diwajibkannya ibadah salat. Semuanya sepakat, penetapan kewajiban salat pertama kali pada malam di mana Rasul diisra-mi'rajkan. Hanya saja, mereka berbeda pendapat terkait malam kapan persisnya malam Rasul melakukan isra'-mi'raj itu. Imam Nawawi, dalam satu referensi

19 QS. Al-Nisa (4): 103.

20 Aḥmad Muṣṭafa Al-Maragī, *Tafsīr Al-Maragī*, (Bairut: Bairut: Dār Al-Kutubi Al-ʿIlmiyah, 2006), 303.

mengatakan “malam ke-dua puluh tujuh dari bulan Rabiul Awal”, menurut referensi lain, Nawawi berpendapat, “di bulan Rabiul Akhir”. Sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa isra’-mi’raj jatuh pada bulan Syawal,²¹ berbeda dengan Ibnu Hajar yang berpendapat malam itu jatuh pada malam ke-dua puluh tujuh bulan Rajab.²² Terkait tahun terjadinya, ulama juga berbeda pendapat. Menurut jumhur, kira-kira lima tahun sebelum Nabi hijrah dari Mekah ke Madinah. Sementara sebagian ulama Ḥanafi berpendapat bahwa isra’-mi’raj terjadi pada satu setengah tahun sebelum Hijrah, tepatnya malam ke-tujuh belas bulan Ramadhan. Terlepas dari itu semua, mereka sepakat bahwa salat yang pertama kali dikerjakan Rasul adalah salat Zuhur.²³

Semua ulama sepakat terkait hukum salat adalah wajib. Kesepakatan (*ijma’*) ini berlandaskan pada Alquran dan hadis Nabi. Bebearapa ayat yang telah disebutkan di atas juga bisa menjadi landasan kewajiban salat. Meskipun tidak secara langsung maknanya menunjuk pada salat lima waktu, namun salat lima waktu menjadi salah satu pengewajantahan salat yang ditunjuk oleh beberapa ayat di atas.

Alquran hanya menegaskan tentang kewajiban salat, adapun waktu pelaksanaan dan tatacaranya, tidak disebutkan oleh Alquran. Beberapa ayat yang disitir ulama menjadi dasar hukum bagi kewajiban salat adalah sebagai berikut:²⁴

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ
وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ (٥)

21 Muhammad Al-Magribi, *mawāhib Al-Jalīl: Lisyarḥi Mukhtār Al-Khalīl*, (Bairut: Dār Al-Kutubi Al-‘Ilmiyah, 1995), 379.

22 Wahbah Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islāmi wa-Adillatuhu*, Jilid I, (Bairut: Dār Al-Fikr, 1984), 498.

23‘Abdu Al-Raḥmān Al-Jazīrī, *Kitāb Al-Fiqh ‘alā Mazhabī Al-Arba’ah*, Juz I, (Bairut: Dār Al-Kutubi Al-‘Ilmiyah, 2003), 163.

24 Wahbah Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islāmi wa-Adillatuhu*, Jilid I, (Bairut: Dār Al-Fikr, 1984), 498.

Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama yang lurus, dan supaya mereka mendirikan salat dan menunaikan zakat; dan yang demikian itulah agama yang lurus. (Q.S. Al-Baiyinah/98: 5)

... فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ (٨٧)

Maka dirikanlah salat, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah Pelindungmu, Maka Dialah Sebaik-baik pelindung dan sebaik-baik penolong. (Q.S. Al-Hajj/22: 78)

Dan masih banyak ayat-ayat dalam Alquran yang serupa dengan ayat-ayat di atas.

Adapun hadis yang dijadikan dasar kewajiban salat menurut para ulama di antaranya hadis Ibnu Umar yang berbunyi:

حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: بني الإسلام على خمس، شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً^{٢٥}

Hadis Ibnu 'Umar bahwasanya Nabi Saw pernah bersabda: Islam dibangun atas lima perkara: bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah, dan bahwa Muhammad adalah utusanNya; mendirikan salat; mengeluarkan zakat; puasa di bulan Ramadhan; dan berhaji bagi yang mampu pergi ke Baitullah. (HR. Bukhari dan Muslim)

25 Muhammad bin Ismā'īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, (Bairut: Dār Ibnu Kaṣīr, 2002), 12.

Hadis yang seredaksi dengan itu, diriwayatkan oleh ‘Umar ibn Khaṭṭab:

الإسلام: أنتشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول
الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان،
وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً.²⁶

Islam adalah: bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah, dan bahwa Muhammad adalah utusanNya; mendirikan salat; mengeluarkan zakat; puasa di bulan Ramadhan; dan berhaji ke Baitullah jika sanggup berjalan padanya.

B. Waktu Salat dan Dasar Hukumnya

Alquran tidak menyebutkan tatacara pelaksanaan salat, termasuk waktunya secara terperinci. Ulama kemudian mengambil landasan dari salat yang dilakukan Nabi, di samping cerita-cerita Sahabat tentang sifat-sifat salat nabi, yang kemudian dikompilasi dalam hadis-hadis yang menceritakan sifat salat Nabi. Kumpulan penjelasan ini, beserta semua pembahasan yang terkait dengan persoalan hukum lainnya, tersaji dalam satu disiplin ilmu yang disebut *Fiqh*.

Meskipun Alquran menyebutkan waktu-waktu pelaksanaan salat, namun penyebutan itu masih perlu dijelaskan agar memudahkan umat Islam dalam pelaksanaannya. Beberapa ayat-ayat Alquran yang dijadikan dasar oleh ulama fikih dalam menentukan waktu salat adalah sebagai berikut:

26 Muslim bin Ḥajjāj Al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, jil. I, (Riyaḍ: Dār Ṭaibah, 2006), 23.

أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ
الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا (٧٨)

Dirikanlah salat dari sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam dan (dirikanlah pula salat) subuh. Sesungguhnya salat subuh itu disaksikan (oleh malaikat). (Q.S. Al-Isrā'/17: 78)

Ulama berbeda pendapat dalam menafsirkan kata *dulūk al-syams* (دلوك الشمس) dalam ayat di atas. Sebagiannya berpendapat, yang dimaksud dengan *dulūk al-syams* adalah saat tergelincirnya matahari di tengah-tengah langit. Pendapat ini dianut oleh Umar, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Ibnu Jarir dan beberapa sahabat lainnya. Berbeda dengan 'Ali, Ibnu Mas'ud, 'Ubai bin Ka'ab dan beberapa lainnya yang berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *dulūk al-syams* adalah saat tenggelamnya matahari (*gurūb al-syams*/غروب الشمس).²⁷ Pendapat yang pertama menganggap yang ditunjuk oleh ayat ini adalah salat Zuhur. Sementara yang menganut pendapat yang kedua, waktu yang ditunjuk oleh ayat ini adalah waktu untuk salat Magrib²⁸. Pendapat kedua ini dianut oleh mayoritas sahabat.²⁹

Terkait tafsir redaksi *gasak al-laili* (غسق الليل) dalam ayat ini, para ahli bahasa juga berbeda pendapat dalam menafsirkannya. Ada yang berpendapat yang dimaksud dengannya adalah salat Magrib. Ada juga yang mengatakan bahwa waktu yang ditunjuk dengan *gasak al-lail* adalah waktu salat Asar.³⁰ Ada pula yang

27 Muhammad Ibn 'Alī Syaukānī, *Faṭḥu Al-Qadīr: Al-Jāmi' baina Fannai Al-Riwāyah wa Al-Dirāyah*, Jilid 3, (Kuwait: Dār Al-Nawādir, 2010), 250.

28 Muhammad ibn Ahmad Al-Qurṭubī, *Jāmi' Al-Ahkām Al-Qur'ān*, Juz 13, (Bairut: Al-Resalah, 2006), 139.

29 Fakhrudīn Muhammad Al-Rāzī, *Tafsīr Al-Fakhri Al-Rāzī*, Juz 21, (Bairut: Dār Al-Fikr, 1981), 26.

30 Muhammad Ibn Jarīr Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī: Jāmi' Al-Bayān 'An Ta'wil Aiyi Al-Qur'ān*, Juz 15, (Kairo: Dār Hajar, 2001), 32.

berpendapat bahwa yang masuk dalam *gasak al-laili* adalah salat Asar, dan dua salat malam: Magrib dan Isya. Jadi, menurut yang terakhir ini, yang dimaksud dengan ayat ke 78 dari surat Al-Isrā' ini adalah salat Zuhur (*dulūk al-syams/ دلوك الشمس* atau *zawāl al-syams/ زوال الشمس*), Asar, Magrib dan Isya.³¹

Q.S. Hūd/11 ayat ke-114

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ
يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ (١١٤)

Dan dirikanlah salat itu pada kedua tepi siang (pagi dan petang) dan pada bahagian permulaan daripada malam. Sesungguhnya perbuatan-perbuatan yang baik itu menghapuskan (dosa) perbuatan-perbuatan yang buruk. Itulah peringatan bagi orang-orang yang ingat. (Q.S. Hūd/11: 114)

Ulama tafsir juga berbeda pendapat dalam menafsirkan redaksi *ṭarafay al-nahār* (طَرَفِي النَّهَارِ) dan *zulufa min al-lail* (زُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ). Sebagiannya berpendapat dengan *ṭarafayi al-nahāri* sebagai waktu untuk salat Subuh dan Magrib, dan sebagiannya menafsirkannya dengan Subuh dan Asar. Ada juga yang menambahkan Zuhur, selain Subuh dan Asar dalam redaksi *ṭarafay al-nahār*. Sedangkan redaksi yang kedua (*zulufa min al-lail*), para ulama ada yang menafsirkannya sebagai waktu salat Isya, di samping juga ada yang menafsirkannya sebagai waktu salat Magrib dan Isya.³²

Menurut Ibnu Kaṣīr, ayat ini turun sebelum diwajibkannya salat lima waktu. Sehingga yang ditunjuk dengan ayat ini adalah salat sebelum tenggelam matahari dan salat sebelum terbit matahari.³³

31 Muhammad Ibn 'Alī Syaūkānī, *Fatḥu Al-Qadīr: Al-Jāmi' baina Fannai Al-Riwāyah wa Al-Dirāyah*, Jilid 3, (Kuwait: Dār Al-Nawādīr, 2010), 250.

32 Ismā'īl Ibn Amr Ibn Kaṣīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*, Juz 4, (Riyāḍ: Dār Al-Ṭaibah Li Al-Naṣri wa Al-Tauzī', 1999), 354-355.

33 Ismā'īl Ibn Amr Ibn Kaṣīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*, Juz 4, (Riyāḍ: Dār Al-Ṭaibah

Q.S. Ṭāhā/20 ayat ke-130

فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ
الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ
النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ (١٣٠)

Maka sabarlah kamu atas apa yang mereka katakan, dan bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu, sebelum terbit matahari dan sebelum terbenamnya dan bertasbih pulalah pada waktu-waktu di malam hari dan pada waktu-waktu di siang hari, supaya kamu merasa senang, (Q.S. Ṭāhā/20: 130)

Berbeda dengan dua ayat yang menjadi dasar awal waktu salat sebelumnya (Q.S. Al-Isrā'/١٧ ayat ke٧٨- dan Q.S. Hūd/١١ ayat ke١١٤-) di atas, yang ulama berbeda pendapat dalam memahami maksudnya. Dalam ayat ini, ulama sepakat bahwa yang ditunjuk dengan redaksi *qabla ṭulu'i al-syams* (قَبْلَ طُلُوعِ) dalam ayat ini adalah waktu salat Subuh. Sedangkan redaksi *qabla gurūbiha* (وَقَبْلَ غُرُوبِهَا) menunjuk pada waktu salat Asar.³⁴

Q.S. Qāf/50 ayat ke 39 dan 40

فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ
الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ (٣٩) وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَارَ
السُّجُودِ (٤٠)

Maka bersabarlah kamu terhadap apa yang mereka katakan dan bertasbihlah sambil memuji Tuhanmu sebelum terbit matahari dan

Li Al-Naṣri wa Al-Tauzī', 1999), 355.

34 'Alī ibn Aḥmad Al-Wāhidī, *Al-Tafsīr Al-Basīṭ*, Juz 14, (Riyāḍ: Jāmi'ah Al-Imām Muhammad bin Su'ūd Al-Islāmiyah, 2009), 557-558.

sebelum terbenam(nya). Dan bertasbihlah kamu kepada-Nya di malam hari dan Setiap selesai salat. (Q.S. Qāf/50: 39-40)

Menurut ulama tafsir, waktu salat yang ditunjuk oleh ayat ini adalah semua waktu salat yang lima. Kalimat قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ (sebelum terbit matahari), menunjuk pada salat Subuh. Sedangkan kalimat قَبْلَ الْغُرُوبِ (sebelum tenggelam matahari), menunjuk pada waktu pelaksanaan salat Asar, Ibnu Abbas menambahkan waktu salat Zuhur juga termasuk dalam tunjukkan dari redaksi ini (قَبْلَ الْغُرُوبِ). Sedangkan waktu salat Magrib dan Isya ditunjukkan oleh redaksi وَمِنَ اللَّيْلِ dalam ayat setelahnya.³⁵

Sementara itu, ulama fikih juga mendasarkan diri pada landasan hadis dalam menetapkan awal waktu salat. Beberapa hadis tersebut adalah sebagai berikut:

Hadis Riwayat Jabir:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ إِنْ النَّبِيُّ صَلَّى جَاءَهُ جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ لَهُ قُمْ فَصَلِّ الظُّهْرَ حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ ثُمَّ جَاءَهُ الْعَصْرُ فَقَالَ قُمْ فَصَلِّ الْعَصْرَ حِينَ صَارَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ ثُمَّ جَاءَهُ الْمَغْرِبُ فَقَالَ قُمْ فَصَلِّ الْمَغْرِبَ حِينَ وَجَبَتِ الشَّمْسُ ثُمَّ جَاءَهُ الْعِشَاءُ فَقَالَ قُمْ فَصَلِّ الْعِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ ثُمَّ جَاءَهُ الْفَجْرُ فَقَالَ قُمْ فَصَلِّ الْفَجْرَ حِينَ بَرَقَ الْفَجْرُ وَقَالَ سَطَعَ الْبَحْرُ ثُمَّ جَاءَهُ بَعْدَ الْغَدِ الظُّهْرَ

35 Muhammad ibn Ahmad Al-Qurṭubī, *Jāmi' Al-Ahkām Al-Qur'ān*, Juz 19, (Bairut: Al-Resalah, 2006), 460-461.

فقال قم فصله فصلى الظهر حين صار ظل كل شئى مثله
ثم جاءه العصر فقال قم فصله فصلى العصر حين صار
ظل كل شئى مثليه ثم جاءه المغرب وقتا واحدا لم يزل
عنه ثم جاءه العشاء حين ذهب نصف الليل او قال ثلث
الليل فصلى العشاء حين جاءه حين اسفر جدا فقال قم
فصله فصلى الفجر ثم قال ما بين هذين الوقتين وقت³⁶

Dari Jabir bin Abdullah r.a. berkata Jibril telah mendatangi Nabi SAW Jibril a.s lalu berkata kepadanya ; bangunlah! lalu salatlah, kemudian Nabi salat Zuhur di kala matahari tergelincir. Kemudian ia datang lagi kepadanya di waktu Asar lalu berkata: bangunlah lalu salatlah! Kemudian Nabi salat Asar di kala bayang-bayang sesuatu sama dengannya. Kemudian ia datang lagi kepadanya di waktu Magrib lalu berkata: bangunlah lalu salatlah, kemudian Nabi salat Maghrib di kala Matahari terbenam. Kemudian ia datang lagi kepadanya di waktu Isya lalu berkata: bangunlah dan salatlah! Kemudian Nabi shalat Isya di kala matahari telah terbenam. Kemudian ia datang lagi kepadanya di waktu fajar lalu berkata: bangunlah dan salatlah! Kemudian Nabi salat Fajar di kala fajar menyingsing. Atau ia berkat: di waktu fajar bersinar. Kemudian ia datang pula esok harinya pada waktu Zuhur, kemudian berkata kepadanya: bangunlah lalu salatlah, kemudian Nabi salat Zuhur di kala bayang-bayang sesuatu sama dengannya. Kemudian datang lagi kepadanya di waktu Asar dan ia berkata: bangunlah dan salatlah! kemudian Nabi salat Asar di kala bayang-bayang matahari dua kali sesuatu itu. Kemudian ia datang lagi kepadanya di waktu Magrib dalam waktu yang sama, tidak bergeser dari waktu yang sudah. Kemudian ia datang lagi kepadanya di waktu Isya di kala telah lalu separo malam, atau ia berkata: telah

36 Jalaluddin Al-Suyuti, *Sunan Al-Nasā'i*, (Bairut: Darul Kutub Al-Ilmiyah, t.t.), 251. Thayyib Muhammad, *'Aunul Ma'būd (syarhi Sunan Abi Dāwūd)*, (Bairut: Dar Al-Kutubi Al-'Ilmiyah, 1990), 40.

hilang sepertiga malam, Kemudian Nabi salat Isya. Kemudian ia datang lagi kepadanya di kala telah bercahaya benar dan ia berkata; bangunlah lalu salatlah, kemudian Nabi salat Fajar. Kemudian Jibril berkata: saat dua waktu itu adalah satu waktu salat.

Terdapat pula hadis yang menunjuk pada batasan waktu Magrib. Dari ‘Uqbah ibn ‘Āmir, bahwa Rasulullah Saw pernah bersabda:

لا تزال أمتي بخير، أو على الفطرة ما لم يؤخروا المغرب، حتى
تشتبك النجوم.³⁷

Tidak akan mendatangkan umatku dengan kebaikan atas kesucian, sampai mereka menyegerakan (mengerjakan) salat Magrib, sampai tersingkapnya (terlihat) bintang-bintang.

Menurut Wahbah Zuhayli, hadis ini menunjukkan dimakruhkannya mengakhirkan salat Magrib dan disunahkan untuk segera malaksanakannya.³⁸

C. Komponen Berpengaruh dalam Penentuan Waktu Salat

Setelah membahas konsep waktu salat yang telah dikonsepsi Astronomi, kita akan melihat beberapa komponen data atau nilai yang turut mempengaruhi perbedaan penentuan waktu salat di suatu tempat. Ini artinya, perbedaan penentuan awal waktu salat, tidak hanya berangkat dari perbedaan pembacaan dari nash (baik Alquran dan hadis), tapi juga bergantung dari nilai data-data ini. Data-data yang dimaksud beserta pengaruhnya dalam penentuan waktu salat, adalah sebagai berikut:

37 Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Juz II, (Bairut: Dār Kutub Al-‘Ilmiyah, 1996), 312.

38 Wahbah Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islāmi wa-Adillatuhu*, Jilid I, (Bairut: Dār Al-Fikr, 1984), 507.

1. Deklinasi Matahari

Bumi (Arab: *Ardl*), merupakan bagian dari benda langit yang tergabung dalam delapan planet yang mengitari Matahari. Dengan bentuknya yang menyerupai bola, Bumi memiliki diameter 12.756.776 Km pada Katulistiwa. Sementara jarak kutubnya adalah 12.713.824 Km. Oleh karena perbedaan diameter inilah, maka bentuk Bumi tidak bulat sepenuhnya, melainkan berbentuk pipih pada kutubnya (*ellipsoid*). Sementara jaraknya dengan Matahari yang ia itari rata-rata 150 juta Km atau 149.674.000 Km.³⁹

Di samping berputar pada porosnya (rotasi) yang mengakibatkan perubahan siang dan malam, planet Bumi juga berputar mengitari Matahari dari arah Barat ke Timur dengan kecepatan sekitar 30 Km perdetik. Satu kali putaran penuh (360°) memerlukan waktu 365,2425 hari (satu tahun), sehingga gerak ini disebut gerak tahunan Bumi. Jangka waktu revolusi Bumi dijadikan dasar dalam perhitungan tahun Masehi (Syamsiah). Satu tahun Masehi dihitung berumur 365 hari pada tahun biasa (*Baṣīṭah* atau *Common Year*) dan 366 hari pada tahun panjang (*Kabisaṭ* atau *Leaf year*).

Kemiringan ekliptika terhadap equator mengakibatkan adanya deklinasi Matahari. Pada saat Matahari berada persis di equator, pada tanggal 21 Maret maka harga deklinasi sama dengan 0° . Kemudian secara berangsur, Bumi berjalan ke arah Timur sehingga matahari pun bergeser ke utara equator. Pada posisi inilah deklinasi Matahari bernilai positif (+) dan semakin menambah hingga tanggal 21 Juni. Di tanggal inilah Matahari berada di titik balik Utara sehingga harga deklinasi Matahari maksimum positif adalah $23^\circ 27'$ atau 23.5 derajat.

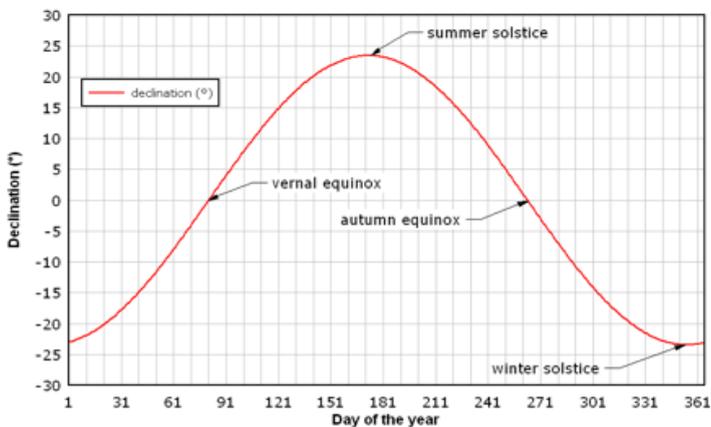
Bumi terus berjalan dengan posisi Matahari masih di Utara equator serta harga deklinasi Matahari masih positif (+) namun

³⁹ Muhyiddin Khazin, *Ilmu Falak (dalam teori dan Praktik)*, (Yogyakarta: Buana Pustaka, 2004), 39.

semakin mengecil hingga sampai tanggal 23 September. Di tanggal ini, nilai deklinasi Matahari kembali ke 0° .

Bumi berjalan terus dan posisi Matahari pun bergeser pula. Sejak tanggal 23 September Matahari bergeser ke Selatan equator. Pada posisi seperti ini, deklinasi Matahari bernilai negatif (-), dan semakin bertambah negatifnya hingga tanggal 22 Desember. Pada saat inilah Matahari berada pada titik balik Selatan sehingga harga deklinasi maksimum negatif, yaitu $-23^\circ 27'$ atau dengan rata-rata 23.5 derajat.⁴⁰

Gambar 2.1 Kurva Deklinasi Matahari Satu Tahun



Sumber: Google Emage

Dengan demikian, pergerakan Matahari selama enam bulan berada di Utara katulistiwa dan enam bulan yang lain, berada di selatan katulistiwa. Tiga bulan pertama Matahari bergerak dari katulistiwa ke arah Utara dan selatan samapai mencapai titik terjauh (tanggal 22 Juni untuk arah Utara dan tanggal 22 Desember untuk arah Selatan). Tiga bulan kedua, Matahari bergerak dari Utara dan Selatan menuju katulistiwa (tanggal 21 Maret dan 23 September pada setiap tahunnya)⁴¹.

40 Muhyiddin Khazin, *Ilmu Falak (dalam teori dan Praktik)*, (Yogyakarta: Buana Pustaka, 2004), 129-130.

41 A. Jamil, *Ilmu Falak (Teori dan Aplikasi)*, (Jakarta: Amzah, 2009), 16.

Tabel 1

Bulan	N tanggal	Tanggal	N	$\delta (^{\circ})$
Januari	0 + 1	17	17	-20,9
Februari	31 + 1	16	47	13,0
Maret	59 + 1	16	75	-2,4
April	90 + 1	15	105	9,4
Mei	120 + 1	15	135	18,8
Juni	151 + 1	11	162	23,1
Juli	181 + 1	17	198	21,2
Agustus	212 + 1	16	228	13,5
September	243 + 1	15	258	2,2
Oktober	273 + 1	15	288	-9,6
November	304 + 1	14	318	-18,9
Desember	334 + 1	10	344	-23,0

Tabel 2.1 Deklinasi Satu Tahun. Sumber: Google Emage.

Sesungguhnya, dalam Ilmu Falak, tidak hanya matahari yang diberikan istilah deklinasi. Namun semua benda langit, juga memiliki nilai deklinasi. Oleh karena itu, Susiknan Azhari dalam bukunya *Ensiklopedi Hisab Rukyah* mendefinisikan deklinasi sebagai busur pada lingkaran waktu yang diukur mulai dari titik perpotongan antara lingkaran waktu dengan lingkaran equator ke arah Utara atau Selatan sampai ke titik pusat benda langit. Harga deklinasi yang terbesar yang dicapai oleh suatu benda langit adalah 90° , yaitu manakala benda langit tersebut persis berada pada titik kutub langit.⁴²

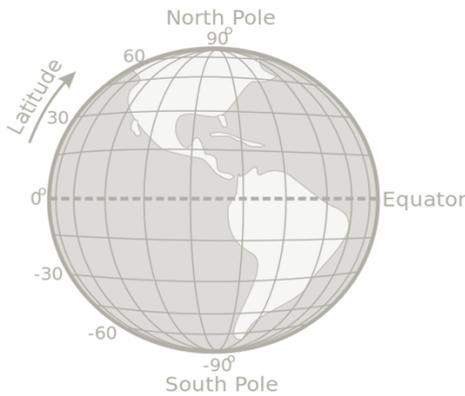
Nilai deklinasi Matahari (Arab: *Mailu Al-Asyams*) yang tidak tetap inilah yang memberi akibat pada perbedaan panjang bayangan benda akibat disinari Matahari ketika kulminasi. Perbedaan panjang bayangan, pula bergantung pada posisi benda di permukaan Bumi atau lintang tempat. Ketika Matahari berada pada titik balik Utara, maka semakin kecil atau semakin negatif lintang tempat, bayangan benda yang terbentuk juga akan semakin panjang.

42 Susiknan Azhari, *Ensiklopedi Hisab Rukyah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 53. Lihat juga: Muhyiddin Khazin, *Kamus Ilmu Falak*, (Jogjakarta: Bumi Pustaka, 2005), 51.

2. Lintang Tempat

Lintang tempat (Arab: 'Arḍu Al-Balad) merupakan nilai derajat dari jarak antara suatu tempat di permukaan bumi dihitung melalui meridian langit dari katulistiwa.⁴³ Nilai bujur katulistiwa adalah 0 derajat dan makin ke utara maupun selatan, nilainya makin besar. Namun untuk membedakan nilai bujur selatan dan utara, ilmuwan membuat konsensus untuk memberi nilai negatif pada lintang selatan dan tetap positif pada lintang utara. Jadi semakin ke utara, nilai lintang semakin besar sampai $+90^\circ$, dan sebaliknya, semakin ke selatan nilai lintang semakin kecil sampai -90° . Lihat gambar.

Gambar 2.2 Lintang tempat (*Latitude*)



Sumber: Google Emage

Daerah yang nilai lintangnya lebih dari 23.5° ke utara maupun lebih kecil dari -23.3° ke selatan tidak akan pernah dilalui matahari sepanjang tahun. Ini dikarenakan nilai deklinasi matahari (sebagaimana penjelasan di atas) sepanjang tahun berkisar antara -23.5° sampai $+23.5^\circ$. Akibatnya, benda tegak lurus yang berada di daerah yang nilai lintangnya lebih besar $+23.5^\circ$ di utara maupun -23.5° di selatan selalu membentuk bayangan, sekalipun saat kulminasi. Ini berbeda dengan daerah yang nilai lintangnya antara -23.5° sampai $+23.5^\circ$. Jika pada tanggal tertentu, nilai deklinasi sama dengan lintang tempat suatu tempat, maka benda tegak

43 Abdur Rachim, *Ilmu Falak*, (Yogyakarta: Liberty, 1983), 51.

lurus di daerah itu tidak membentuk bayangan sama sekali saat kulminasi, atau matahari akan berada persis di zenith dari daerah tersebut.

Akibat lainnya dari ketentuan ini adalah semakin ke utara atau semakin besar nilai lintangnya bayangan yang terbentuk pun semakin panjang. Begitupun daerah yang berada di selatan, semakin kecil nilai lintangnya, bayangan yang terbentuk pun semakin panjang.

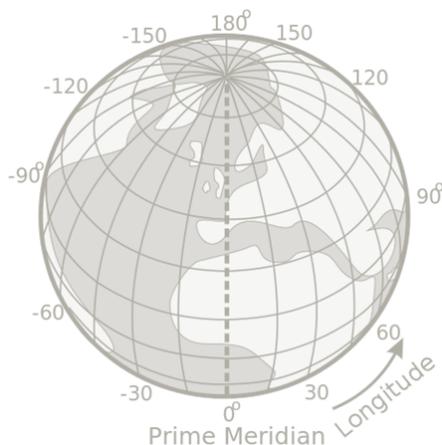
3. Bujur Tempat

Garis Bujur atau dalam bahasa Arab disebut *Tūlu Al-Balad* (طول البلد) adalah garis khayal yang membentang sepanjang busur ekuator sejajar dengan garis tengah kutub.⁴⁴ Garis ini diukur dari kota *Greenwich* di London, Inggris. Nilai bujur tempat membentang antara 0° sampai 180° . Di sebelah barat kota *Greenwich* sampai 180° disebut Bujur Barat (BB), dan daerah yang berada di timur kota *Greenwich* samapi dengan 180° disebut Bujur Timur (BT). Nilai bujur (maupun lintang) suatu tempat di permukaan bumi, dapat diketahui dengan melihat tabel-tabel koordinat, peta, atau menggunakan *Global Position System* (GPS) yang sekarang banyak tersedia di *handphone* genggam.

Daerah yang memiliki nilai garis bujur yang sama di permukaan bumi, memiliki waktu sama. Perbedaan waktu bergantung pada nilai garis bujurnya. Tempat-tempat yang berselisih 1° akan berbeda ϵ menit atau berbeda satu jam dalam 15° . Hasil ini diperoleh dari besar derajat lingkaran bumi senilai 360° dibagi dengan jumlah satu hari, yakni 24 jam atau 1440 menit.

44 Susiknan Azhari, *Ensiklopedi Hisab Rukyat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 47.

Gambar 2.3 Bujur Tempal (*Longitude*)



Sumber: Google Emage

Karena telah ditetapkan Greenwich sebagai acuan garis bujur dan perbedaan waktu bergantung pada garis bujur, maka setiap nilai garis bujur mencapai 15° , di sebelah timur akan lebih cepat satu jam. Sebaliknya, selisih bujur 15° di sebelah barat akan lebih lambat satu jam. Waktu yang ditunjukkan oleh bujur standar disebut waktu lokal atau waktu standar. Pergerakan semu matahari dari timur ke barat menyebabkan waktu bagi daerah disebelah barat dari bujur standar akan lebih kecil dari daerah yang berada di daerah timur waktu standar. Waktu lokal (biasa disebut waktu hakiki dalam ilmu falak) inilah yang menjadi acuan perhitungan waktu salat, bukan waktu berdasarkan pembagian zona waktu di masing-masing negara.

4 Perata Waktu (*Equation of Time*)

Matahari dalam melakukan perjalanan hariannya, selalu terbit di ufuk timur dan tenggelam di ufuk barat. Pada tengah hari, matahari mencapai kedudukan tertinggi pada hari itu dan ini disebut sebagai kulminasi.⁴⁵ Saat berkulminasi waktu hakiki matahari selalu menunjukkan pukul 12.00. Perjalanan semu

45 Abdur Rachim, *Ilmu Falak*, (Yogyakarta: Liberty, 1983), 1.

matahari ini, sesungguhnya tidak benar-benar rata, kadang melambat dan kadang cepat. Satu putaran kadang ditempuh kurang dari 24 jam dan kadang lebih dari 24 jam. Akibatnya, waktu hakiki itu, kadang berselisih beberapa menit dengan waktu pertengahan yang dipakai manusia secara umum yang perjalanannya benar-benar rata, 24 jam dalam sehari. Selisih antara waktu hakiki dan waktu pertengahan inilah yang disebut sebagai perata waktu.

Dengan kata lain perata waktu adalah perbedaan antara waktu tampak dan waktu rata-rata, atau perata waktu adalah perbedaan antara sudut jam matahari sejati dan matahari rata-rata. Jika perjalanan matahari lambat, maka nilai perata waktu menjadi negatif (-). Sebaliknya, jika perjalanan semu harian matahari cepat, nilai perata waktu menjadi positif (+). Dalam hal terakhir ini, matahari sejati melintasi meridian pengamat sebelum waktu rata-rata atau dengan persamaan: $E < 0$. Nilai perata waktu maksimal tidak mungkin melebihi 20 menit sepanjang tahun.⁴⁶

Perata waktu dalam bahasa Arab disebut *ta'dilu al-waqti* (تعديل الوقت) atau *ta'dilu al-zamān* (تعديل الزمان). Dalam astronomi, biasa disebut dengan *equation of time* dan dilambangkan dengan E .⁴⁷

5. Refraksi

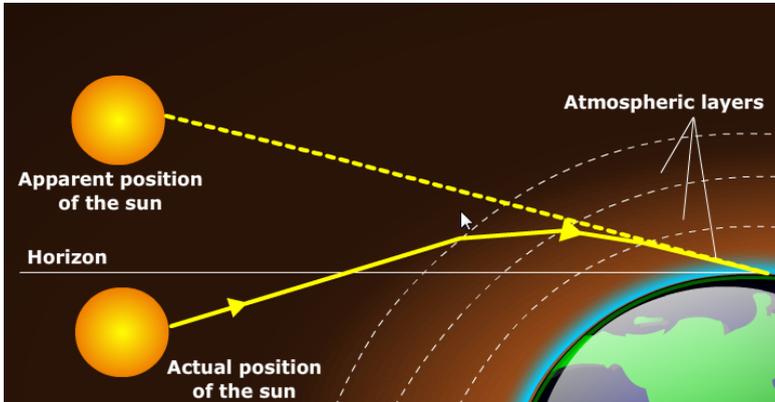
Refraksi (Arab: دقائف الاختلاف) merupakan perbedaan tinggi suatu benda langit yang terlihat dengan tinggi benda langit itu yang sebenarnya akibat dari adanya pembiasan sinar.⁴⁸ Posisi benda langit akan terlihat lebih tinggi dari posisi sebenarnya dikarenakan sinar yang dipancarkan benda tersebut samapai ke mata kita melalui lapisan-lapisan atmosfer yang berbeda-beda tingkat ketebalan udaranya—makin dekat dengan bumi, ketebalan udara makin tinggi. Oleh karena akibat dari atmosfer ini, dalam astronomi, refraksi disebut dengan istilah *atmospheric refraction*.⁴⁹

46 Jean Meeus, *Astronomical Algorithms*, (Richmond: Willmann-Bell, Inc., 1991), 171.

47 Muhyiddin Khazin, *Kamus Ilmu Falak*, (Jogjakarta: Bumi Pustaka, 2005), 79.

48 Susiknan Azhari, *Ensiklopedi Hisab Rukyat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 47

49 A.E Roy dan D. Slarke, *Astronomi: Principles And Paractice*, (Bristol: Adam Hilger,



Gambar 2.4 Refraksi. Sumber: Google Emage.

Nilai refraksi terendah suatu benda langit adalah 0° , jika suatu benda langit tersebut berada di titik zenith. Semakin rendah posisi benda langit, semakin besar pula nilai refraksinya dan mencapai nilai tertinggi pada harga $0^\circ 34.5'$.⁵⁰

Dalam perhitungan waktu salat, nilai refraksi ini penting untuk dipertimbangkan. Yang dijadikan acuan dalam perhitungan astronomi adalah kedudukan matahari sebenarnya. Sementara penentuan waktu salat, berangkat dari fenomena alam, tepatnya kedudukan matahari yang tampak dari bumi. Oleh karena itu, berkorelasi dengan perhitungan astronomi, penentuan waktu salat harus mempertimbangkan nilai refraksi.

6. Kerendahan Ufuk

Ilmu Falak membedakan ufuk atau bidang horizon menjadi tiga: ufuk hakiki, ufuk *mar'i* dan ufuk *hissi*. Yang pertama (ufuk hakiki) merupakan bidang datar yang melalui titik pusat bumi dan membelah bola langit menjadi dua bagian sama besar: setengah di atas ufuk, dan setengah yang lain di bawah ufuk. Ufuk yang berada di atas bumi, dibelah oleh zenith, dengan kata lain, jarak dari zenit

1988), 88.

⁵⁰ Slamet Hambali, *Ilmu Falak I: Penentuan Awal Waktu Salat dan Arah Kiblat Seluruh Dunia*, (Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo, 2011), 141.

ke semua ufuk hakiki (baik timur, barat, selatan maupun utara) adalah 90°.

Ufuk *hissi* atau dikenal juga dengan horizon semu, adalah bidang datar yang sejajar dengan ufuk hakiki melalui mata pengamat. Jarak antara ufuk hakiki dan ufuk *hissi* adalah sebesar jari-jari bumi ditambah tinggi pengamat dari permukaan laut. Sedangkan ufuk *mar'i* atau horizon pandang merupakan bidang datar yang terlihat oleh mata pengamat. Ufuk *mar'i* ini membelah bumi dan langit yang nampak oleh pengamat, sehingga biasa disebut kaki langit atau horizon. Akibat dari ketidak-sejajaran antara ufuk *mar'i* dengan ufuk *hissi* dan ufuk hakiki terbentuk sudut. Sudut inilah yang disebut dengan *dip* dalam astronomi atau dikenal juga dengan kerendahan ufuk (اختلاف الؤفق) dalam ilmu falak.⁵¹

Dengan pengertian lain, kerendahan ufuk merupakan perbedaan kedudukan antara horizon (kaki langit) sebenarnya atau ufuk hakiki dengan kaki langit yang terlihat (ufuk *mar'i*) seorang pengamat. Besar kecilnya kerendahan ufuk ini, dinyatakan dalam besaran sudut dan ditentukan oleh tinggi rendahnya kedudukan pengamat dari permukaan bumi atau permukaan laut. Semakin tinggi kedudukan seorang pengamat, semakin besar pula sudut kerendahan ufuknya. Begitu sebaliknya.

Dalam Astronomi, kerendahan ufuk dikenal dengan istilah *dip of the horizon*.⁵² Untuk mendapatkan harga kerendahan ufuk, astronomi telah menformulasi persamaan $\text{ku} = 0^\circ 1,76' \sqrt{m}$, untuk m sebagai tinggi tempat pengamat dari permukaan laut yang dinyatakan dalam satuan meter.

Kaitannya dengan penentuan waktu salat, khususnya awal waktu Magrib (tenggelam) dan akhir waktu Subuh (terbit),

51 Slamet Hambali, *Ilmu Falak I: Penentuan Awal Waktu Salat dan Arah Kiblat Seluruh Dunia*, (Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo, 2011), 75-76.

52 W.M. Smart, *Textbook on Spherical Astronomy*, (London: Cambridge University Press, 1986), 317.

kerendahan ufuk menjadi komponen yang mesti diperhitungkan. Patokan yang dijadikan dasar dalam perhitungan dalam penentuan waktu salat adalah ufuk mar'i, sementara dalam astronomi, ketinggian matahari, dihitung dengan patokan titik pusat bumi atau ufuk hakiki. Oleh karena itu, kerendahan ufuk sifatnya sebagai koreksi dari perbedaan acuan perhitungan tersebut.

Kerendahan ufuk memberi pengaruh pada perbedaan penentuan antara tempat-tempat yang tinggi di permukaan bumi dengan yang rendah. Untuk daerah yang lebih tinggi (di atas gunung misalnya), awal Magrib maupun akhir subuh mereka akan lebih cepat dari mereka yang berada di ketinggian yang rendah, meskipun masih dalam satu koordinat.

D. Waktu Salat dalam Rumusan Astronomi

Baik Alquran maupun hadis (sebagaimana di atas), menggambarkan waktu pelaksanaan salat, hanya sekilas dan hanya sebatas fenomena alam. Guna mendapatkan waktu detail pelaksanaan salat yang ditunjukkan oleh Alquran dan hadis itu, ulama Fikih telah merumuskan tanda-tanda yang lebih detail, namun masih tetap berwujud fenomena alam, sebagaimana penjelasan di bawah. Umat Islam tentu akan kesulitan jika hendak menunaikan lima kali dalam sehari, dengan harus mengamati fenomena alam tersebut.

Oleh karenanya, kita membutuhkan disiplin ilmu lain untuk menggambarkan kapan persisnya fenomena alam yang menandai awal dan akhir waktu salat itu muncul. Di sinilah ilmu Falak atau Astronomi Islam tampil mengambil peran. Ilmu Falak memberikan penjelasan ketinggian Matahari yang dimaksudkan ulama fikih sebagai awal dan akhir waktu salat, untuk kemudian mengkonversi ketinggian Matahari tersebut ke dalam jam yang dipakai manusia.

Karena sifat penggambaran Alquran dan hadis bersifat interpretatif, menyebabkan ulama juga berbeda pendapat terkait waktu-waktu salat ini.

Meski begitu, ulama Fikih telah merumuskan awal dan akhir waktu salat dengan melihat pada fenomena alam yang dapat diamati. Selengkapnya adalah sebagai berikut:

1. Waktu Zuhur

Waktu Zuhur masuk ketika matahari telah tergelincir dari tengah langit. Ukuran dari tergelincirnya ini, seukuran tenggelam saat dari tengah langit⁵³, atau sesaat setelah mencapai tengah langit. Untuk menandai apakah matahari telah mencapai tengah (*culmination*) atau belum, dibuktikan dengan melihat bayangan terpendek suatu benda setelah mencapai panjang ke arah barat, sebelum kemudian memanjang kembali ke arah timur.⁵⁴ Waktu Zuhur dianggap habis jika panjang bayangan suatu benda, sama dengan panjang benda yang memiliki bayangan. Panjang bayangan ini, perlu ditambah dengan dengan panjang bayangan ketika Zuhur.

Dari ketentuan di atas, Ahli Falak kemudian merumuskan waktu Zuhur ketika seluruh bundaran matahari meninggalkan meridian atau tengah langit, biasanya diambil sekitar dua menit setelah kulminasi. Untuk kemudahan, cukup diambil waktu tengah antara waktu terbit dan waktu tenggelam.⁵⁵

Ketika waktu kulminasi, menurut astronomi, saat itulah waktu hakiki menunjukkan jam 12.00 (sebagaimana penjelasan sebelumnya). Namun menurut waktu rata-rata atau waktu pertengahan, belum tentu menunjukkan pukul 12.00, tergantung pada nilai equation of time (perata waktu. Oleh karenanya waktu pertengahan pada saat matahari berada di meridian (*culmination*), dirumuskan dengan persamaan $MP = 12 - E$, dengan MP sebagai

53 Muṣṭafa Al-Khin dan Muṣṭafa Al-Bugā, *Fiḥu Al-Manhajī: 'Ala Mazhab Al-Imām Al-Syafi'i*, Juz 1, (Bairut: Dār Al-Qalam, 1992), 106.

54 Mahmūd ibn Muhammad Al-'Ainī, *Al-Banāyah fi Syarhi Al-Hidāyah*, Juz 2, (Bairut: Dār Al-Fikr, 1990), 18-19.

55 Susiknan Azhari, *Ilmu Falak (Perjumpaan Khazanah Islam dan Sians Modern)*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007), 66.

meridian Pass atau kulminasi dan E sebagai nilai perata waktu atau equation of time. Hasil dari persamaan inilah yang menjadi awal dari waktu Zuhur dan menjadi pangkal perhitungan untuk waktu-waktu salat lainnya pada hari tertentu.

2. Waktu Asar

Ditandai masuknya waktu Asar dengan bayangan suatu benda, menurut jumbuh, jika telah mencapai satu kali panjang benda tersebut.⁵⁶ Sedangkan menurut mazhab Ḥanafi, waktu Asar telah masuk jika telah mencapai dua kali dari panjang benda yang memiliki bayangan. Panjang bayangan, yang dimaksud oleh kedua pendapat ini, setelah ditambahkan bayangan ketika matahari berkulminasi atau saat Zuhur. Dengan berakhirnya waktu Zuhur, maka menjadi tanda bagi masuknya waktu Asar. Namun, dengan perbedaan penentuan awal waktu Asar ini, maka penentuan kapan waktu Zuhur juga menjadi berbeda antara Jumbuh dan mazhab Ḥanafi. Sedangkan habisnya waktu Asar, para ulama sepakat, ketika tenggelamnya Matahari.

Mazhab Maliki, membagi waktu Asar menjadi dua kategori: waktu *Ḍarūrī* dan waktu *Ikhtiyārī*. Waktu *Ḍarūrī* bermula ketika sinar matahari yang mengenai tembok mulai menguning, bukan matahari itu yang menguning. Sedangkan waktu *Ikhtiyārī* mulai dari awal waktu Asar atau ketika panjang bayangan benda sama dengan bendanya. Waktu *Ikhtiyārī* berakhir ketika memasuki waktu *Ḍarūrī* atau sinar matahari mulai menguning.⁵⁷

Akibat pengaruh deklinasi, menyebabkan tinggi matahari saat kulminasi juga berubah-ubah. Artinya, di samping perata waktu (equation of time), deklinasi dan lintang tempat juga turut berpengaruh pada ketinggian matahari saat kulminasi (lihat pembahasan sebelumnya). Untuk mengetahui tinggi matahari saat

56 Sayyid Sābiq, *Fiqh Al-Sunnah*, Juz 1, (Kairo: Al-fathu li Al-A'ālami Al-'Arabī, t.t.), 69.

57 Abdu Al-Raḥmān Al-Jazīrī, *Kitāb Al-Fiqh 'alā Mazhabi Al-Arba'ah*, Juz 1, (Bairut: Dār Al-Kutubi Al-'Ilmiyah, 2003), 167.

kulminasi, terlebih dulu harus mengetahui zenith matahari (zm) atau nilai jarak zenith suatu tempat dengan matahari pada tanggal tertentu. Jarak titik pusat matahari dan zenith saat kulminasi diperoleh dari lintang tempat dikurangi dengan harga deklinasi pada waktu itu. Oleh karenanya, nilai zm dirumuskan dengan persamaan $zm = [\varphi - \delta]^{58}$.

Dengan mempertimbangkan harga zenith matahari (zm) saat kulminasi, berarti mempertimbangkan panjang bayangan Zuhur dalam menentukan panjang bayangan Asar. Implikasinya, jika Jumhur berpendapat panjang bayangan untuk awal Asar satu kali panjang bayangan benda, maka satu kali panjang bayangan itu harus ditambah dengan panjang benda itu ketika kulminasi. Demikian juga untuk mazhab Hanafi—yang berpendapat panjang bayangan untuk asar, dua kali panjang benda—berarti dua kali panjang bayangan itu, belum termasuk panjang bayangan ketika kulminasi, sehingga dua kali panjang bayangan itu harus ditambah dengan panjang bayangan saat kulminasi.

Dengan menggunakan teori astronomi, tidak perlu lagi melihat bayangan untuk menentukan waktu Asar, namun cukup dengan melihat kedudukan atau tinggi matahari yang memberi sebab pada panjang bayangan suatu benda. Kedudukan matahari atau tinggi matahari pada posisi awal waktu Asar ini, dihitung dari ufuk sepanjang lingkaran vertikal dengan rumusan, $\cotg h_{as} = \tan zm + 1$ untuk satu kali panjang bayangan dan $\cotg h_{as} = \tan zm + 2$ untuk dua kali panjang bayangan benda, dengan h_{as} sebagai tinggi matahari ketika awal waktu Asar.⁵⁹

Setelah mengetahui ketinggian matahari pada awal waktu Asar (baik menurut Jumhur dan Hanafi), kemudian ditentukan waktu matahari pada saat menunjukkan ketinggian tersebut.

58 Slamet Hambali, *Ilmu Falak I: Penentuan Awal Waktu Salat dan Arah Kiblat Seluruh Dunia*, (Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo, 2011), 57.

59 Muhyiddin Khazin, *Ilmu Falak (dalam teori dan Praktik)*, (Yogyakarta: Buana Pustaka, 2004), 89.

Menentukan waktu ini diperoleh dari besarnya sudut waktu (t) atau waktu yang dibutuhkan matahari untuk mencapai ketinggian tersebut. Persamaannya adalah $\cos t = \sin h_{as} : \cos \varphi : \cos \delta - \tan \cos \varphi \times \tan \delta$ dengan lintang tempat dan δ untuk nilai deklinasi matahari.⁶⁰

3. Waktu Magrib

Awal waktu Magrib, ditandai dengan tenggelamnya matahari di ufuk barat. Sedangkan akhir waktu Magrib adalah ketika hilangnya mega merah (الشفق الأحمر). Mega merah yang dimaksud adalah sisa-sisa cahaya matahari yang masih terpancar di ufuk barat ketika matahari telah tenggelam. Sedikit demi sedikit, sisa-sisa cahaya ini akan menghilang dan menjadi tanda waktu magrib telah habis.⁶¹

Golongan Ḥanafi berpendapat bahwa *syafaq* (الشفق) di ufuk barat mengalami tiga perubahan: memerah, memutih dan gelap. Ketika matahari tenggelam, berkas cahaya yang terpancar berwarna merah, kemudian setelah beberapa saat cahaya itu berubah memutih dan akhirnya gelap. Menurut golongan ini, hilangnya *syafaq* yang menandai akhir waktu Magrib adalah hilangnya *syafaq* yang berwarna putih.⁶²

Astronomi atau ilmu falak merumuskan awal waktu Magrib ketika seluruh piringan matahari sudah tidak terlihat di ufuk barat. Piringan matahari berjari-jari 16 menit busur, atau bundaran matahari berdiameter 32 menit busur. Harga refraksi yang menyebabkan kedudukan matahari lebih tinggi dari kenyataan sebenarnya, juga patut dipertimbangkan dalam menentukan

60 Slamet Hambali, *Ilmu Falak I: Penentuan Awal Waktu Salat dan Arah Kiblat Seluruh Dunia*, (Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo, 2011), 142.

61 Muṣṭafa Al-Khin dan Muṣṭafa Al-Bugā, *Fiḥu Al-Manḥajī: 'Ala Mazhab Al-Imām Al-Syafi'i*, Juz 1, (Bairut: Dār Al-Qalam, 1992), 107.

62 Abdu Al-Raḥmān Al-Jazīrī, *Kitāb Al-Fiḥ 'alā Mazhabī Al-Arba'ah*, Juz I, (Bairut: Dār Al-Kutubi Al-'Ilmiyah, 2003), 168.

ketinggian matahari saat tenggelam. Nilai refraksi diasumsikan sebesar 34 menit busur.

Oleh karena itu, jarak zenith matahari (zm) untuk awal waktu Magrib adalah 90° di tambah dengan hasil koreksi refraksi dan semidiameter matahari ($34' + 16' = 50'$) menjadi $90^\circ 50'$. Nilai ini belum mempertimbangkan ketinggian tempat pengamat dari permukaan laut. Jika telah mempertimbangkan semua faktor itu, Ahli Falak merumuskan nilai ketinggian matahari saat tenggelam seharga 91° .⁶³ Ketentuan ini juga berlaku untuk ketinggian matahari saat terbit atau berakhirnya waktu Subuh. Untuk mengetahui ketinggian matahari saat tenggelam ini, dirumuskan dalam persamaan h terbit/terbenam = - ($ku + ref + sd$), untuk ku sebagai kerendahan ufuk; ref untuk refraksi; dan sd untuk semi diameter⁶⁴.

4. Waktu Isya

Waktu salat Isya bermula ketika waktu Magrib telah habis atau ketika *syafaq* di ufuk barat telah hilang. Sedangkan waktu Isya dinyatakan habis jika fajar *ṣadiq* di ufuk barat telah muncul. Pendapat ini dipegang oleh jumhur ulama fikih. Sebagian ulama lainnya ada yang berpendapat bahwa akhir dari waktu Isya adalah pertengahan malam dan sebagian lagi mengatakan sepertiga malam pertama.⁶⁵ Oleh karena perbedaan pendapat ini, menurut Muṣṭafa Al-Khin, seyogyanya mengerjakan salat Isya sebelum sepertiga malam pertama.⁶⁶ Berbeda dengan pendapat Sayyid Sābiq dalam Fiqh Al-Sunnah, bahwa disunnahkan mengakhirkan

63 Slamet Hambali, *Ilmu Falak I: Penentuan Awal Waktu Salat dan Arah Kiblat Seluruh Dunia*, (Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo, 2011), 130-131.

64 Slamet Hambali, *Ilmu Falak I: Penentuan Awal Waktu Salat dan Arah Kiblat Seluruh Dunia*, (Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo, 2011), 141.

65 Mahmūd ibn Muhammad Al-'Ainī, *Al-Banāyah fi Syarhi Al-Hidāyah*, Juz 2, (Bairut: Dār Al-Fikr, 1990), 34.

66 Muṣṭafa Al-Khin dan Muṣṭafa Al-Bugā, *Fiqhu Al-Manhajī: 'Ala Mazhab Al-Imām Al-Syafi'i*, Juz 1, (Bairut: Dār Al-Qalam, 1992), 107.

salat Isya sebelum pertengahan malam, atau mengerjakannya di pertengahan malam.⁶⁷

Adapun yang dimaksud dengan fajar *ṣadiq* adalah berkas cahaya yang memancar di ufuk timur sebagai pantulan dari cahaya matahari yang jauh di bawah ufuk. Seberkas cahaya ini, seiring waktu makin terang sampai terbitnya matahari.⁶⁸

Fenomena hilangnya *syafaq* di ufuk barat dalam astronomi dikenal dengan istilah akhir senja astronomi (*astronomical twilight*). Pada saat Magrib, *Astronomical Twilight* muncul pertama kali ketika matahari berkududukan di 6 derajat di bawah ufuk. Dalam astronomi, klasifikasi ini disebut sebagai *Civil*, dan dianggap berakhir ketika matahari telah mencapai 12 derajat di bawah ufuk. Sementara akhir dari *astronomical twilight*, berakhir pada saat matahari berkedudukan 18 derajat di bawah ufuk.⁶⁹ Namun ahli falak di banyak negara, berbeda pendapat terkait ketinggian matahari atau besaran sudut zenith matahari (*zm*) ketika fenomena *astronomical twilight* ini muncul. Perbedaan itu berkisar antara 15 derajat di bawah ufuk sampai 20 derajat.⁷⁰ Ahli falak Tanah Air mayoritas berpendapat 20 derajat untuk ketinggian awal Isya, termasuk menjadi awal waktu Subuh.⁷¹

Jika memakai -20° sebagai ketinggian untuk awal waktu Isya, maka harga sudut zenith matahari (*zm*) menjadi 90° ditambah 20° sama dengan 110° . Ini sudah memperhitungkan ketinggian matahari saat tenggelam. Artinya, tinggi -20° itu tidak terpengaruh pada berapaoun derajat yang dipakai dalam menentukan harga

67 Sayyid Sābiq, *Fiqh Al-Sunnah*, Juz 1, (Kairo: Al-fathu li Al-A'alāmi Al-'Arabī, t.t.), 72.

68 Muṣṭafa Al-Khin dan Muṣṭafa Al-Bugā, *Fiḥu Al-Manhajī: 'Ala Mazhab Al-Imām Al-Syafī'i*, Juz 1, (Bairut: Dār Al-Qalam, 1992), 107.

69 A.E Roy dan D. Slarke, *Astronomi: Principles and Paractice*, (Bristol: Adam Hilger, 1988), 82.

70 David A. King (ed), *Islamic Mathematical Astronomy*, (London: Variorum Reprints, 1986), 366-367.

71 Susiknan Azhari, *Ilmu Falak (Perjumpaan Khazanah Islam dan Sians Modern)*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007), 68-69.

derajat ketika tenggelam matahari, karena sudah langsung memperhitungkannya dari zenith matahari (zm). Sebaliknya, jika pertimbangan ketinggian matahari saat awal Isya ini dari ketinggian saat Magrib maka ketentuannya akan menjadi $h_{\text{Isya}} = 19^\circ + (-)h_{\text{tenggelam/terbit}}$. Rumusan ini berlaku untuk -20° ketinggian Isya dan 91° untuk jarak zenith matahari ketika Maghrib.⁷²

5. Waktu Subuh

Awal waktu Subuh bermula ketika terbit fajar *ṣadiq* dan berakhir ketika terbitnya matahari. Syairāzī menggunakan istilah *asfar al-ṣubḥ* (اسفر الصبح) atau ketika mulai terang untuk menggambarkan berakhirnya waktu Subuh.⁷³

Sama seperti pembagian di waktu Asar, mazhab Maliki juga membagi waktu Subuh menjadi dua: waktu *Ikhtiyārī* dan waktu *Ḍarūrī*. Waktu *Ikhtiyārī* berada di awal waktu, sejak bermulanya waktu subuh sampai terang, seukuran nampak jelas wajah seseorang di hadapan kita. Dalam keadaan akhir waktu *Ikhtiyārī* ini, bintang-bintang di langit sudah tidak nampak lagi. Sedangkan waktu *Ḍarūrī* berada di akhir waktu Subuh sejak habisnya waktu *Ikhtiyārī* sampai terbitnya matahari atau habisnya waktu subuh.⁷⁴

Rumusan Astronomis untuk awal waktu Subuh, sama persis dengan rumusan untuk awal waktu Isya. Pula harga zenith matahari (zm) untuk Subuh sama dengan Isya dalam arti ahli falak berbeda pendapat. Kesamaan ini dikarenakan fenomena yang menjadi patokan, secara astronomis, sama yakni sama-sama *astronomical twilight*. Hanya saja, untuk Isya menjadi akhir senja astronomi, namun untuk Subuh menjadi awal dari pagi astronomi.

72 Susiknan Azhari, *Ilmu Falak (Perjumpaan Khazanah Islam dan Sains Modern)*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007), 68-69

73 Ibrāhīm Ibn ‘Alī Al-Syairāzī, *Al-Muḥaẓẓab*, Juz 1. (Bairut: Dār Al-Kutubi Al-‘Ilmiyah, 1995), 107.

74 Abdu Al-Raḥmān Al-Jazīrī, *Kitāb Al-Fiqh ‘alā Mazhabī Al-Arba’ah*, Juz I, (Bairut: Dār Al-Kutubi Al-‘Ilmiyah, 2003), 168-169.

Untuk rumusan akhir subuh atau terbitnya matahari juga sama dengan rumusan untuk awal waktu Magrib (tenggelam matahari). Koreksi-koreksi yang digunakan untuk awal Subuh sama pula dengan koreksi-koreksi yang diperhitungkan untuk tenggelam matahari seperti refdraksi (*ref*), semidiameter matahari (*sd*) dan kerendahan ufuk (*ku*).

Bab 3

HADIS-HADIS WAKTU SALAT DAN TINJAUAN ASTRONOMINYA

A. Hadis *Imāmah Jibrīl*

Seperiti yang penulis jelaskan di bab sebelumnya, Alquran tidak menjelaskan waktu pelaksanaan salat secara terperinci. Oleh karenanya, ulama fikih, kemudian mendasarkan diri pada hadis dalam penentuan awal waktu salat, termasuk awal dan akhir waktu Asar. meskipun hadis juga menggambarkan waktu salat hanya sebatas fenomena alam, tetapi dalam hal ini, ia berfungsi sebagai penjelas bagi Alquran.

Hadis yang relatif paling lengkap dalam penentuan lima waktu salat, juga paling banyak dijadikan *hujjah* oleh ulama fikih adalah hadis *Imāmah Jibrīl*. Ulama fikih akrab menyebutnya demikian karena waktu-waktu yang ditunjuk dalam hadis tersebut, langsung diajarkan oleh malaikat Jibrīl, bahkan dalam redaksi lain, Jibrīl langsung yang mengimami salat Rasul dan para sahabatnya. *Matan* hadisnya adalah sebagai berikut:

أَمَّنِي جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَ الْبَيْتِ مَرَّتَيْنِ فَصَلَّى الظُّهَرَ فِي
الْأُولَى مِنْهُمَا حِينَ كَانَ الْفَيْءُ مِثْلَ الشَّرَاكِ ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ حِينَ
كَانَ كُلُّ شَيْءٍ مِثْلَ ظِلِّهِ ثُمَّ صَلَّى الْمَغْرِبَ حِينَ وَجَبَتْ الشَّمْسُ

وَأَفْطَرَ الصَّائِمُ ثُمَّ صَلَّى الْعِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ ثُمَّ صَلَّى الْفَجْرَ حِينَ بَرَقَ الْفَجْرُ وَحَرَّمَ الطَّعَامَ عَلَى الصَّائِمِ وَصَلَّى الْمَرَّةَ الثَّانِيَةَ الظُّهْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ لَوْقَتِ الْعَصْرِ بِالْأَمْسِ ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلِيهِ ثُمَّ صَلَّى الْمَغْرِبَ لَوْقَتِهِ الْأَوَّلِ ثُمَّ صَلَّى الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ حِينَ ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ ثُمَّ صَلَّى الصُّبْحَ حِينَ أَسْفَرَتِ الْأَرْضُ ثُمَّ التَّفَتَ إِلَيَّ جِبْرِيلُ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ هَذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ وَالْوَقْتُ فِيمَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ

Jibril a.s pernah dua kali mengimamiku (memimpin salat) di rumah (bait Allah) . Maka ia salat Zuhur, pada yang pertama dari dua kali itu, ketika (panjang) bayangan seperti berada di tali sandal, kemudian salat Asar ketika panjang sesuatu seperti bayangannya, kemudian salat Magrib ketika terbenam matahari, dan waktu berbuka bagi yang berpuasa, kemudian salat Isya ketika syafaq telah hilang, kemudian salat Subuh ketika fajar mulai nampak, dan waktu diharamkannya makan atas yang berpuasa. Kemudian di waktu yang kedua, (Jibril) salat Zuhur ketika panjang bayangan segala sesuatu sepanjang bendanya, seperti waktu asar sebelumnya. Kemudian salat Asar ketika panjang bayangan segala sesuatu dua kali panjang bendanya. Kemudian salat Magrib seperti waktu yang pertama, kemudian salat Isya yang kedua, ketika samapai sepertiga malam, kemudian salat Subuh ketika bumi mulai terang. Kemudian jibril berbalik menghadapku dan berkata: “Wahai Muhammad, ini adalah waktunya para Nabi sebelummu, dan waktu di antara kedua waktu ini”.

Lafal hadis dari Ibnu ‘Abbās dengan lafal ini diriwayatkan oleh Tirmizi.⁷⁵ Ia juga meriwayatkan yang hadis yang semakna

⁷⁵ Muhammad bin ‘Īsa Al-Tirmizī, *Al-Jāmi’ Al-Kabīr*, jil. I, (Bairut: Dār Al-Garbi Al-Islāmī, 1996), 195.

dengannya, melalui Jābir bin ‘Abd Allah dengan tanpa lafal “seperti waktu asar sebelumnya (لَوْ قَتَ الْعَصْرَ بِالْأَمْسِ)”.⁷⁶ Selain Tirmizi, Abū Dāwūd⁷⁷ juga meriwayatkan ḥadīs ini dari jalur Ibnu ‘Abbās. Abū Dāwūd bahkan memberi prediket ḥasan dan ṣahīḥ pada ḥadīs dari jalur Ibnu ‘Abbās ini.

Selain mereka berdua, Nasā’ī juga meriwayatkan ḥadīs *Imāmah Jibrīl* ini atau yang semakna dengannya. Nasā’ī dalam *Sunan Al-Kubrānya*⁷⁸, menyebutkan ḥadīs ini tidak kurang dari tujuh kali melalui transmisi yang berbeda. Tiga di antaranya melalui jalur Jābir bin ‘Abd Allah. Ketiga ḥadīs riwayat Jābir ini, menceritakan dua kondisi yang berbeda namun semakna penunjukannya atas lima waktu salat. Satu kondisi melalui pengajaran Jibrīl, sedangkan yang lain melalui pertanyaan Sahabat. Salah seorang sahabat mendatangi Rasul dan menanyakan perihal waktu-waktu salat. Kemudian Rasul memerintahkan sahabat itu untuk salat bersamanya (صَلَّ مَعِي). Sahabat ini yang kemudian menceritakan waktu-waktu salatnya Nabi dengan makna yang sama dengan pengajaran Jibrīl.

Redaksi ḥadīs yang melalui jawaban atas pertanyaan sahabat adalah sebagai berikut:

عن جابر قال: سَأَلَ رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
عَنْ مَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ فَقَالَ صَلَّى مَعِي فَصَلَّى الظُّهْرَ حِينَ زَاغَتْ
الشَّمْسُ وَالْعَصْرَ حِينَ كَانَ فِي كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ وَالْمَغْرَبَ حِينَ غَابَتْ
الشَّمْسُ وَالْعِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ قَالَ ثُمَّ صَلَّى الظُّهْرَ حِينَ كَانَ

76 Muhammad bin ‘Īsa Al-Tirmizī, *Al-Jāmi’ Al-Kabīr*, jil. I, (Bairut: Dār Al-Garbi Al-Islāmī, 1996), 196.

77 Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, (Bairut: Al-Resalah Al-‘Alamiah, 2009), 293.

78 Aḥmad bin Sya’īb Al-Nasā’ī, *Kitāb Al-Sunan Al-Kubrā*, jil. II, (Bairut: Mu’assisah Al-Risālah, 2001), 193-202.

فِي الْإِنْسَانِ مِثْلَهُ وَالْعَصْرَ حِينَ فِي الْإِنْسَانِ مِثْلِيهِ وَالْمَغْرِبَ حِينَ
كَانَ قَبْلَ غَيْبِ الشَّفَقِ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَارِثِ قَالَ فِي الْعِشَاءِ
أَرَى إِلَى الثُّلُثِ اللَّيْلِ.

Dari Jābir, ia berkata: seorang pemuda bertanya kepada Rasul perihal waktu-waktu salat. Dan Rasul memerintahkannya “Salatlah denganku”. Kemudian Rasul salat Zuhur ketika tergelincir matahari, dan salat Asar ketika panjang bayangan segala sesuatu sepanjang sesuatu itu, dan salat Magrib ketika tenggelam matahari, dan Isya ketika mega (syafaq) telah hilang. Jabir berkata (lagi), kemudian Rasul salat Zuhur ketika panjang bayangan seseorang sama dengan panjang orangnya, dan salat Asar ketika panjang bayangan seseorang, dua kali panjangnya, dan salat Magrib sebelum hilang mega. Dan ‘Abdullah bin Ḥārīs menambahkan: ketika Isya, aku melihat sampai sepertiga malam.

Abū Dāwūd juga meriwayatkan dengan redaksi yang serupa dari Abī Mūsā, dengan tambahan “Rasul salat Zuhur pada saat waktu Asar untuk yang pertama (فَأَقَامَ الظُّهْرَ فِي وَقْتِ الْعَصْرِ الَّذِي كَانَ قَبْلَهُ)»⁷⁹.

Imam Muslim dalam *Ṣaḥīḥnya*⁸⁰, pula meriwayatkan hadis yang serupa dengan ini, tapi melalui cerita yang berbeda. Selengkapnya riwayat Muslim ini adalah sebagai berikut:

أَنَّ رَجُلًا سَأَلَهُ عَنِ وَقْتِ الصَّلَاةِ فَقَالَ لَهُ صَلَّى مَعَنَا هَذَيْنِ
يَعْنِي الْيَوْمَيْنِ فَلَمَّا زَالَتْ الشَّمْسُ أَمَرَ بِأَنَّ يَأْذَنَ ثُمَّ أَمَرَهُ
فَأَقَامَ الظُّهْرَ ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ الْعَصْرَ وَالشَّمْسُ مُرْتَفَعَةٌ بِيَضَاءِ
نَقِيَّةٍ ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ الْمَغْرِبَ حِينَ غَابَتِ الشَّمْسُ ثُمَّ أَمَرَهُ

79 Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, (Bairut: Al-Resalah Al-‘Alamiah, 2009), 297.

80 Muslim bin Ḥajjāj Al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, jil. I, (Riyāḍ: Dār Ṭaibah, 2006), 277.

فَأَقَامَ الْعِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ الْفَجْرَ حِينَ
 طَلَعَ الْفَجْرُ فَلَمَّا أَنْ كَانَ الْيَوْمَ الثَّانِي أَمَرَهُ فَأَبْرَدَ بِالظُّهْرِ
 فَأَبْرَدَ بِهَا فَأَنْعَمَ أَنْ يُبْرَدَ بِهَا وَصَلَّى الْعَصْرَ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةً
 آخِرَهَا فَوْقَ الَّذِي كَانَ وَصَلَّى الْمَغْرِبَ قَبْلَ أَنْ يَغِيبَ الشَّفَقُ
 وَصَلَّى الْعِشَاءَ بَعْدَمَا ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ وَصَلَّى الْفَجْرَ فَأَسْفَرَ
 بِهَا ثُمَّ قَالَ أَيْنَ السَّائِلُ عَنْ وَقْتِ الصَّلَاةِ فَقَالَ الرَّجُلُ أَنَا يَا
 رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَقْتُ صَلَاتِكُمْ بَيْنَ مَا رَأَيْتُمْ

Bahwasanya seorang pemuda bertanya tentang waktu-waktu salat. Kemudian (Rasul) berkata kepadanya: “salatlah bersama kami di dua ini” maksudnya dua hari. Maka ketika tergelincir matahari, Rasul memerintahkan Bilāl untuk berazan, maka Rasul memerintahkan (salat), maka ia salat Zuhur, kemudian Rasul memerintahkannya (lagi), maka ia salat Asar dan matahari masih tinggi dan putih bersih, kemudian Rasul memerintahkan maka salat Magrib ketika tenggelam matahari, kemudian Rasul memerintahkan maka salat Isya ketika mega (syafaq) menghilang, kemudian Rasul memerintahkan maka salat Subuh ketika ketika terbit fajar. Maka ketika di hari yang kedua, Rasul memerintahkan untuk berdingin dengan salat Zuhur, maka (Rasul) berdingin dengan Zuhur, maka Rasul berteduh dengannya, dan rasul salat Asar ketika matahari masih tinggi, lebih akhir dari sebelumnya, dan salat Magrib sebelum mega menghilang, dan Rasul salat Isya setelah sepertiga malam, dan salat Subuh ketika mulai terang. Rasul kemudian bertanya: “di mana orang yang menanyakan waktu salat?” Pemuda itu menjawab: “saya wahai Rasul”. Rasul bersabda: “waktu salatmu, di antara apa yang telah kamu liat”.

Imam Muslim juga meriwayatkan dari jalur yang berbeda dengan redaksi “saksikanlah salat bersama kami (اشهد معنا الصلاة)”⁸¹.

81 Muslim bin Ḥajjāj Al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, jil. I, (Riyāḍ: Dār Ṭaibah, 2006),

Masih dalam riwayat Muslim, hadis lain dengan redaksi yang berbeda, “dan mengakhirkan Zuhur samapai mendekati waktu Asar di yang pertama (حَتَّى كَانَ قَرِيْبًا مِنْ وَقْتِ الْعَصْرِ بِالْأَمْسِ)”. Serta ada perbedaan redaksi “waktunyā, di antara dua waktu ini (الْوَقْتُ بَيْنَ هَذَيْنِ)”.⁸²

Adapun hadis-hadis yang serupa dengan hadis *Imāmah Jibrīl*, Al-Bukhārī juga meriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ*nya⁸³. Dalam riwayat Al-Bukhārī, memang tidak disebutkan secara terperinci mengenai tanda alam yang menunjukkan saat Jibrīl mengajarkan Rasul waktu salat. Namun hadis ini tetap menunjukkan bahwa Jibrīl pernah mendangai rasul dan mengajarkannya waktu-waktu salat. Dalam *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, diceritakan bahwa Mugīrah bin Syu’bah pernah mengakhirkan salatnya ketika berada di Irak, kemudian Abū Mas’ūd Al-Anṣarī mengingatkannya dengan berkata:

مَا هَذَا يَا مُغِيرَةَ أَلَيْسَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ جِبْرِيْلَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 نَزَلَ فَصَلَّى فَصَلَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ صَلَّى فَصَلَّى
 رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ صَلَّى فَصَلَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّى
 اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ صَلَّى فَصَلَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ
 صَلَّى فَصَلَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

Apa yang kau lakukan ini wahai Mugīrah? Tidakkah kau ingat bahwasanya Jibrīl pernah turun kemudian salat, Rasulullah kemudian (ikut) salat, kemudian Jibrīl salat dan Rasulullah (juga) salat.

277.

82 Muslim bin Ḥajjāj Al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, jil. I, (Riyāḍ: Dār Ṭaibah, 2006), 278.

83 Muhammad bin Ismā’īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, (Bairut: Dār Ibnu Kaṣīr, 2002), 137.

Berdasarkan penelusuran biografis, sanad hadis *Imāmah Jibrīl* ini terdiri dari para perawi yang menurut ukuran kritik hadis yang berlaku tidak menunjukkan adanya cacat. Abū Dāwūd memberi predikat hasan terhadap sanad hadis ini. Sementara *rijāl*nya, tergolong kuat menurut Abū Dāwūd. Sementara Tirmizi menggolongkan hadis ini ke golongan hadis hasan.

Perlu penulis sebutkan hadis lainnya yang juga banyak dipakai sebagai dasar penetapan waktu salat oleh ulama fikih. Hadis ini khusus menjadi dasar bagi waktu salat Zuhur hanya menyebutkan satu fenomena alam yakni panas atau terik matahari. Rasul memerintahkan untuk berdingin dengan salat Zuhur ketika terik matahari. Hadisnya diriwayatkan oleh Bukhārī⁸⁴, Muslim⁸⁵, Abū Dāwūd⁸⁶ dan Nasā'ī⁸⁷, di samping beberapa perawi lainnya. Redaksi hadisnya adalah sebagai berikut:

إِذَا كَانَ الْيَوْمُ الْحَارًّا فَأَبْرِدُوا بِالصَّلَاةِ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ
فِيحِ جَهَنَّمَ (لفظ لمسلم)

Jika di hari itu matahari terasa panas, maka berdinginlah dengan salat, karena sesungguhnya terik matahari berasal dari panas api neraka. (lafaz dari Muslim)

Hadis *Imāmah Jibrīl* merupakan hadis yang paling lengkap menjelaskan waktu-waktu salat. Hadis lain, biasanya menjelaskan hanya satu atau dua waktu salat, namun di hadis *Imāmah Jibrīl*, langsung menerangkan lima waktu salat dengan penanda fenomena alam. Tidak hanya itu, hadis ini juga menjelaskan perbedaan-perbedaan tanda bayangan untuk waktu yang sama di hari yang berbeda.

84 Muhammad bin Ismā'īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, (Bairut: Dār Ibnu Kaṣīr, 2002), 140.

85 Muslim bin Ḥajjāj Al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, jil. I, (Riyāḍ: Dār Ṭaibah, 2006), 278.

86 Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, (Bairut: Al-Resalah Al-'Alamiah, 2009), 302.

87 Aḥmad bin Sya'īb Al-Nasā'ī, *Kitāb Al-Sunan Al-Kubrā*, jil. II, (Bairut: Mu'assisah Al-Risālah, 2001), 192.

Hadis *Imāmah Jibrīl* menceritakan malaikat Jibrīl, datang kepada Nabi, lantas mengimami salat nabi beserta sahabat untuk menunjukkan waktu-waktu salat wajib (*ṣalawāt al-maktūbah*). Nabi sendiri mengakui dan mengisyaratkan pengajaran dari Jibrīl ini dengan ‘pengakuan’ di salah satu hadisnya, “*ini adalah malaikat Jibrīl yang datang kepada kalian untuk mengajarkan agama kalian* (هذا جبريل جاءكم ليعلمكم دينكم)⁸⁸”. Prosesi ‘pengajaran’ Jibrīl inilah yang kemudian direkam dan diceritakan oleh para sahabat sehingga sampai kepada kita dengan beragam redaksi tetapi mengandung makna yang sama.

Dalam hadis *Imāmah Jibrīl*, diterangkan bahwa Jibrīl mengajarkan lima waktu salat kepada Nabi dan para sahabat dalam dua hari yang berbeda. Di hari yang pertama, Rasul salat Zuhur ketika matahari hampir persis di atas kepala (*zenith*). Waktu ini—baik ditunjuk oleh Nabi melalui sabdanya, maupun diisyaratkan oleh sahabat yang menyaksikan prosesi *Imāmah Jibrīl*—menggunakan redaksi yang berbeda. Beberapa redaksi yang digunakan adalah “⁸⁹حين زالت الشمس عن بطن السماء”, “⁹⁰حين مالت الشمس”, dan “⁹¹حين كان الفيء مثل الشراك”. Semua redaksi yang dipakai ini, menunjukkan waktu yang sama, yakni ketika matahari tergelincir dari tengah langit. Redaksi yang terakhir, “⁹²حين كان الفيء مثل الشراك”, menunjukkan pada saat itu, matahari tengah berada di atas kepala, sehingga hampir tidak membentuk bayangan, atau bayangan seseorang hanya jatuh di atas tali sandalnya (⁹²مثل الشراك).

88 Aḥnād bin Sya’īb Al-Nasā’ī, *Kitāb Al-Sunan Al-Kubrā*, jil. II, (Bairut: Mu’assisah Al-Risālah, 2001), 193.

89 Muslim bin Ḥajjāj Al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, jil. I, (Riyad: Dār Ṭaibah, 2006), 277.

90 Aḥnād bin Sya’īb Al-Nasā’ī, *Kitāb Al-Sunan Al-Kubrā*, jil. II, (Bairut: Mu’assisah Al-Risālah, 2001), 198.

91 Aḥnād bin Sya’īb Al-Nasā’ī, *Kitāb Al-Sunan Al-Kubrā*, jil. II, (Bairut: Mu’assisah Al-Risālah, 2001), 195.

92 Syaraq menurut Kamus Al-Munawwir berarti tali sandal. Lihat: Ahmad Warson Munawwir, *Al Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 715.

Salat Asar di hari yang pertama, dikerjakan Rasul ketika panjang bayangan sama dengan panjang benda yang memiliki bayangan (حين كان كل شيءٍ مثل ظلّه^{٩٣}). Sementara salat Magrib, dikerjakan Rasul ketika tenggelam matahari (حين غابت الشمس). Waktu ini juga menjadi batas akhir bagi orang yang berpuasa, sehingga beberapa hadis menambahkan redaksi “وافطر الصائم”.

Waktu Isya di hari yang pertama diisyaratkan dengan hilangnya cahaya *syafaq* (حين غابت الشفق). Sementara salat Subuh, dikerjakan Rasul di hari yang pertama ketika terbit fajar (حين طلعت). Waktu ini juga menjadi batas bagi diperbolehkannya makan atau minum bagi yang berpuasa, sehingga ada tambahan redaksi dalam salah satu riwayat, “حرم الطعام على الصائم”.

Di hari yang kedua, menurut hadis *Imāmah Jibrīl*, Jibrīl menunjukkan Rasul untuk mengerjakan salat Zuhur ketika panjang bayangan sama dengan bendanya (حين كان ظلُّه مثله). Dalam salah satu riwayat Abū Dāwūd menyebutkan, “ketika waktu salat Asar di hari yang pertama (في وقت العصر الذي كان قبله). Waktu Asar, di hari yang kedua ini, dikerjakan Rasul ketika panjang bayangan telah mencapai dua kali panjang bendanya (حين كان ظلُّ كلِّ شيءٍ مثليه).

Sementara salat Magrib, dikerjakan Rasul di hari kedua ketika tenggelam matahari, masih sama dengan waktu salat Magrib di hari yang pertama (لوقتِه الأوَّل). Tetapi waktu Isya berbeda dengan hari kedua. Jika yang kedua, ketika cahaya *syafaq* telah hilang, di hari yang kedua ini, Rasul salat Isya ketika telah sampai sepertiga malam (حين ذهب ثلث الليل). Sedangkan salat Subuh tidak berbeda dengan waktu Subuh yang pertama, digambarkan dengan redaksi “حين أسفرت الأرض”.

Hadis *Imāmah Jibrīl* ditutup dengan penjelasan, baik oleh Jibril maupun Nabi sendiri, bahwa waktu lima salat fardu adalah di antara dua waktu yang telah ditunjuk Jibrīl. Salah satu dalam

93 Muhammad bin ‘Īsa Al-Tirmzī, *Al-Jāmi’ Al-Kabīr*, jil. I, (Bairut: Dār Al-Garbi Al-Islāmī, 1996), 195.

hadis *Imāmah Jibrīl* menggambarkannya dengan ungkapan dari Jibrīl yang mengatakan “wahai Muhammad, inilah waktu para Nabi sebelummu. Dan waktu (salat itu), di antara dua waktu ini (يَا مُحَمَّدُ هَذَا وَقْتُ) (الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ وَالْوَقْتُ فِيمَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ)”. Sedangkan dalam hadis yang menjelaskan jawaban Rasul terhadap sahabat yang menanyakan perihal waktu salat, ditutup dengan pernyataan dari Rasulullah yang mengatakan, “waktu salat kalian adalah di antara apa yang kalian lihat (وَقْتُ صَلَاتِكُمْ بَيْنَ مَا رَأَيْتُمْ).

B. Tinjauan Astronomis Hadis *Imāmah Jibrīl*

Pengajaran waktu salat oleh Jibrīl dalam hadis *Imāmah Jibrīl*, menggunakan dua waktu yang berbeda. Ini menunjukkan bahwa Jibrīl yang memperoleh ilmu langsung dari Allah, telah mempertimbangkan pergerakan matahari atau deklinasi matahari ketika menunjukkan lima waktu salat. Sebagaimana yang telah penulis ulas dalam bab sebelumnya, bahwa posisi semu matahari, tidak tetap posisinya menurut arah utara dan selatan, bergantung pada nilai deklinasi. Matahari bisa saja berada di sebelah selatan bumi, juga bisa berpindah ke belahan bumi utara. Perubahan posisi inilah yang memberi sebab berubahnya fenomena alam yang menjadi acuan penentuan waktu salat. Hadis *Imāmah Jibrīl* telah mempertimbangkan pergerakan matahari itu, sehingga tidak cukup hanya melihat satu fenomena alam latas mengenalisir untuk semua hari dalam setahun.

Oleh karena itu, pengajaran hadis *Imāmah Jibrīl*, menggunakan dua hari yang berbeda yang diungkapkan dengan redaksi hadis “مرتين” atau “هذين الوقتين اي اليومين”. Menurut Astronomi, dua hari ini dibedakan dengan nilai deklinasi matahari. Hari yang pertama, ketika nilai deklinasi sama dengan nilai lintang tempat. Jibrīl mendatangi Nabi ketika untuk mengajarkan waktu salat, ketika Nabi tengah berada di *baitullah*⁹⁴ atau Kakbah. Jika diketahui,

94 Muḥammad ‘Abdu Al-Raḥmān Al-Mubārakfūrī, *Tuḥfah Al-Aḥwazī: bi Syarḥi Al-Jāmi’ Al-Tirmzī*, Juz I, (Bairut: Dār Al-Fikr, t.t), 464. Lihat juga: Muḥammad Syams Al-Ḥaḡ Al-Ābādī, ‘*Aunu Al-Ma’būd: fī Syarḥi Sunan Abū Dāwūd*, (Bairut: Dār Ibn Ḥazm, 2005), 222.

nilai lintang kabah adalah $21^{\circ} 25' 21,04''$ ⁹⁵ lintang utara atau jika dibulatkan menjadi 21,5 derajat, maka di waktu yang pertama juga memiliki nilai deklinasi demikian. Pula, jika dilihat dalam tabel deklinasi, maka waktu yang menunjukkan nilai deklinasi 21,5 derajat lintang utara adalah tanggal 27 atau 28 Mei dan tanggal 15 atau 16 Juli di setiap tahunnya. Dua tanggal ini juga dimanfaatkan untuk mengetahui arah kiblat global,⁹⁶ mengingat pada dua tanggal ini, matahari melintasi kabah, Makkah, sehingga semua benda yang disinari matahari membentuk bayangan yang menghadap ke kiblat.

Lantas, ditanggal berapa dari kedua tanggal tersebut Jibril turun atau Rasul sendiri mengajarkan waktu salat kepada para sahabat? Menurut penulis, pada tanggal yang kedua yakni 15 atau 16 Juli. Deklinasi matahari dari posisinya yang pertama di equator pada tanggal 21 Maret bernilai 0 derajat, kemudian bergerak ke utara. Pada tanggal 27 atau 28 Mei, nilai deklinasi sama dengan nilai lintang tempat Makkah, atau senilai 21,5 derajat lintang utara. Kemudian matahari terus bergerak ke utara hingga mencapai puncak utara, sebelum akhirnya kembali ke arah selatan, pada tanggal 21 Juni. Tanggal ini, disebut dalam astronomi sebagai titik balik utara, atau senilai dengan deklinasi 23,5 derajat. Di perjalanan kembali ke selatan inilah, matahari kembali melintasi Makkah pada tanggal 15 atau 16 Juli. Kondisi ini menyebabkan matahari kembali melewati atas Makkah ketika *zawal* (kulminasi). Waktu inilah (tanggal 15 atau 16 Juli), menurut penulis, yang ditunjuk dalam hadis *Imāmah Jibril* sebagai hari yang pertama dari dua waktu pengajaran Jibril.

Sementara waktu yang kedua, atau digambarkan dalam hadis *Imāmah Jibril* dengan “*setelah besoknya (فلما كان الغد)*”, adalah saat di mana matahari beredah pada lintang terjauh dari Makkah

95 Slamet Hambali, Ilmu Falak: *Arah Kiblat Setiap Saat*, (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2013), 14.

96 Slamet Hambali, Ilmu Falak: *Arah Kiblat Setiap Saat*, (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2013), 14.

(penjelasan mengenai pemilihan waktu ini, akan penulis jelaskan nanti). Jika diketahui Makkah berada pada titik 21,5° lintang utara, maka titik terjauhnya adalah ketika puncak deklinasi selatan, atau dikenal dalam ilmu falak sebagai titik balik selatan. Tabel deklinasi matahari tahunan menunjukkan ketika matahari berada pada titik balik selatan atau deklinasinya berharga 23° 27' atau 23.5 derajat terjadi rata-rata pada tanggal 22 Desember di setiap tahunnya (lihat penjelasan deklinasi di bab sebelumnya).

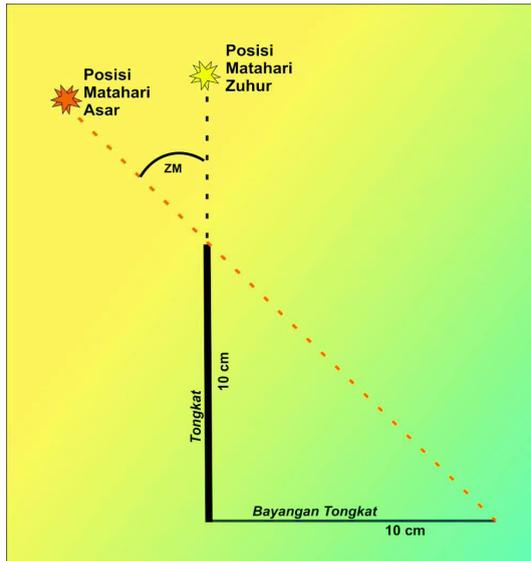
Redaksi “*setelah besoknya* (فلما كان الغد)” dalam hadis *Imāmah Jibrīl*, menunjukkan waktu ini terjadi setelah waktu yang terakhir dari matahari berada di atas Makkah. Jika ada dua kali dalam setahun, matahari berada di atas Makkah, maka jelas, yang dimaksud dengan redaksi ini adalah waktu yang terdekat, yakni tanggal 15 atau 16 Juli. Inilah alasan mengapa penulis berpendapat, waktu yang ditunjuk sebagai yang pertama dalam hadis *Imāmah Jibrīl* bukan tanggal 27 atau 28 Mei, tapi tanggal yang lebih dekat dengan waktu yang kedua (22 Desember, atau ketika deklinasi selatan terbesar), yakni tanggal 15 atau 16 Juli.

Lebih jauh, bacaan ini bisa dibuktikan dengan menganalisis lima waktu salat, khususnya waktu Zuhur dan Asar yang ditunjuk oleh hadis *Imāmah Jibrīl*, dilihat dari panjang bayangan yang terbentuk. Di hari yang pertama, Jibrīl dan Rasul mengerjakan salat Zuhur ketika tergelincir matahari dari tengah langit. Hadis menggambarannya dengan redaksi “حين زالت الشمس عن بطن السماء”⁴, “حين مالت الشمس”⁵, dan “حين كان الفيء مثل الشراك”. Ketiga redaksi ini mengandung makna yang sama bahwa waktu Zuhur dikerjakan Nabi ketika tergelincir matahari dari perut langit atau tengah langit (*zawal*).

Redaksi yang terakhir, “حين كان الفيء مثل الشراك” atau “ketika bayangan hanya sebatas tali sendal”, memberi gambaran bahwa pada saat itu, orang yang berada di bawah matahari, hampir tidak memiliki bayangan, atau bayangannya hanya jatuh pada tali sendalnya saja. Saat seperti ini hanya mungkin terjadi ketika

matahari hampir persis berada di atas kepala (*zenith*), atau matahari tengah berada di atas Makkah. Karena matahari dalam kondisi ini, berhimpitan dengan zenith, maka nilai zenith-matahari (zm) nya sama dengan nol. Teori astronomi mengidentifikasi waktu ini dengan saat deklinasi matahari bernilai sama dengan lintang tempat Makkah. Maka, bisa dipastikan bahwa, waktu Zuhur yang dimaksudkan oleh waktu yang pertama ini adalah tanggal 15 atau 16 Juli—telah penulis jelaskan alasan pemilihan tanggal ini..

Waktu Asar di hari yang pertama ini, tiba ketika panjang bayangan sama dengan panjang benda yang memiliki bayangan. Posisi matahari pada saat waktu Asar ini, bisa diketahui dengan menghitung jarak zenith-matahari (zm) ketika panjang bayangan sama dengan bendanya. Maka pertanyaannya adalah berapa besaran sudut zm , sehingga setiap benda membentuk bayangan yang sama panjang dengan bendanya? Menjawab pertanyaan ini, bisa dihitung dengan teori trigonometri.



Gambar 3.1 Ilustrasi panjang bayangan ketika Zuhur dan Asar di hari pertama

Jika diketahui panjang sebuah tongkat adalah 10 cm, dan panjang bayangan yang terbentuk juga 10 cm, maka untuk mengetahui nilai zm dapat diperoleh dengan rumus:

$$\tan ZM = \frac{\text{Panjang bayangan}}{\text{Panjang tongkat}}$$

$$\tan ZM = \frac{10}{10} = 1$$

$$ZM = 45^\circ$$

Dengan demikian, diketahui bahwa jarak zenith-matahari (zm) ketika membentuk bayangan sama panjang dengan bendanya, bernilai 45° . Jika diketahui zenith-matahari (zm) ketika tenggelam bernilai rata-rata 90° , maka nilai ZM untuk Asar adalah setengahnya, 45° . Ini artinya, waktu Asar berada di tengah-tengah antara waktu Zuhur dan waktu Magrib. Ini juga menunjukkan bahwa waktu Zuhur dan Asar memiliki panjang yang sama, yakni sama-sama menempuh jarak 45° .

Sementara di hari yang kedua, dijelaskan dalam hadis *Imāmah Jibri* bahwa Rasul salat Zuhur ketika panjang bayangan sama dengan panjang benda yang berbayangan. sebagaimana penulis singgung sebelumnya, bahwa waktu yang ditunjukkan Rasul dengan hari yang kedua ini adalah ketika matahari berada pada lintang terjauh dari Makkah, atau ketika matahari berada pada titik balik selatan rata-rata pada tanggal 22 Desember.

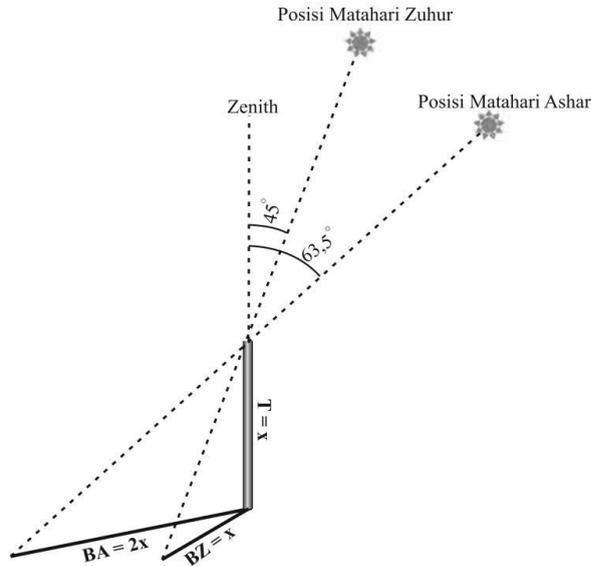
Penulis telah menunjukkan, bahwa nilai jarak zenith-matahari yang dibutuhkan untuk membentuk panjang bayangan yang sama dengan benda adalah 45° . Penulis juga telah memaparkan di bab sebelumnya, bahwa yang turut berpengaruh dalam menentukan panjang bayangan, selain deklinasi matahari adalah lintang tempat. Nilai 45° untuk membentuk satu kali panjang bayangan, diperoleh dari harga tertinggi deklinasi selatan ditambah dengan lintang tempat Makkah. Jika harga tertinggi deklinasi selatan adalah 23°

27' (dibulatkan menjadi 23.5°) dan harga lintang tempat Makkah adalah 21° 25' 21,04" lintang utara (jika dibulatkan menjadi 21,5°), maka jumlahnya menjadi 45°. Dengan nilai zenith-matahari sebesar 45° ini, maka ketika Zuhur, panjang bayangan yang terbentuk, akan sama dengan panjang benda yang memiliki bayangan. Inilah alasan mengapa penulis memilih saat matahari berada di titik balik selatan sebagai hari kedua yang ditunjuk dalam hadis *Imāmah Jibril*.

Oleh karena itu, panjang bayangan benda saat waktu Zuhur di hari yang kedua ini, sama dengan panjang bayangan waktu Asar di hari yang pertama, yakni satu kali panjang benda. Perbedaannya, jika bayangan Asar di hari yang pertama menghadap ke timur—akibat matahari berada di barat—maka bayangan Zuhur di hari yang kedua menghadap ke utara—karena matahari berada di selatan. Oleh karenanya pula, dalam salah satu riwayat Abū Dāwūd menggambarkan waktu Zuhur di hari yang kedua dengan “ketika waktu salat Asar di hari yang pertama (في وقت العصر الذي كان قبله). Redaksi hadis semacam ini, bukan lantaran Rasul mengerjakan Zuhur dan Asar di waktu yang sama, sebagaimana bacaan ulama *Ḥanafiyah* (akan penulis bahas pada bab selanjutnya), melainkan perbedaan penunjukkan waktu itu, adalah akibat perubahan deklinasi matahari.

Sedangkan waktu Asar di hari yang kedua ini, digambarkan dengan “ketika panjang bayangan semua benda, dua kali lebih panjang dari bendanya (حينَ كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَيْهِ)”. Panjang bayangan benda ketika Zuhur di hari yang pertama, telah mencapai sama panjang dengan bendanya, maka waktu Asar untuk saat yang kedua ini, akan tiba ketika panjang bayangannya telah mencapai dua kali panjang benda. Selisih antara waktu Zuhur dan Asar di hari yang kedua ini, sama dengan selisih Zuhur dengan Asar di hari yang pertama, yakni ketika menempuh satu kali panjang bayangan. Namun karena di zuhur telah mencapai satu kali panjang

bayangan, maka panjang bayangan di Asar mengharuskan dua kali panjang benda. Lihat gambar berikut!



Gambar 3.2 Ilustrasi panjang bayangan ketika Zuhur dan Asar di hari kedua

Dari persamaan untuk menghitung zenith-matahari ketika Asar di hari pertama di atas, bisa digunakan untuk menghitung zenith-matahari ketika Asar di hari yang kedua. Jika diketahui panjang bayangan dua kali panjang benda (di sini penulis mengumpakan dengan tongkat), maka bisa dihitung harga harga zenith-mataharinya dengan persamaan sebagai berikut:

$$\tan ZM = \frac{\text{Panjang bayangan}}{\text{Panjang tongkat}}$$

$$\tan ZM = \frac{20}{10} = 2$$

$$ZM = 63^\circ 26' 05,82 = 63,5$$

Dengan demikian, diketahui bahwa jarak zenith-matahari (zm) ketika membentuk panjang bayangan dua kali panjang benda,

seharga $63^{\circ}26'05,82$, dibulatkan menjadi $63,5^{\circ}$. Nilai zm $63,5^{\circ}$ ini, merupakan nilai sudut waktu pertengahan (mendekati, tidak persis) antara Zuhur dan Magrib. setelah mempertimbangkan semua komponen dalam menghitung waktu salat, seperti nilai lintang dan bujur tempat (Makkah), harga perata waktu (*equation of time*), dan deklinasi matahari pada waktu yang kedua ini.

Guna memperjelas perbandingan waktu Zuhur dan Asar di dua hari ini (15 Juli dan 22 Desember), kita bisa melihatnya melalui sistem waktu yang telah disepakati internasional dan menghitungnya dengan sistem perhitungan yang juga telah dibakukan dalam Astronomi atau ilmu Falak.

Mengingat tidak ada data yang menunjukkan tahun berapa persisnya hadis ini muncul, maka penulis menggunakan tahun perkiraan yang mendekati tahun *wurudnya* hadis *Imāmah Jibrīl*. Menurut, beberapa referensi, hadis ini turun ketika Rasul tengah berada di *baitullah*⁹⁷. Maka dalam hal markaz perhitungan, penulis mengambil titik koordinat Kabah, Makkah. Sementara tahunnya, yang paling memungkinkan adalah sebelum Rasul hijrah ke Madinah, karena masih di Makkah dan setelah kewajiban salat diberlakukan. Pendapat *Jumhur* memperkirakan kewajiban salat berlaku lima tahun sebelum hijrah (lihat bab II halaman 27). Maka yang paling mungkin untuk hadis ini turun adalah antara tahun lima sampai satu tahun sebelum hijrah. Jika dikonversi ke tahun masehi, maka diperoleh tahun 618 sampai 623 M sebagai tahun yang paling mungkin hadis *Imāmah Jibrīl* muncul. Dalam hal ini, penulis mengambil tahun pertama dari beberapa kemungkinannya, yakni tahun 618 H sebagai waktu perhitungan.

Sebelum masuk ke perhitungan waktu salat, kita membutuhkan data deklinasi matahari (δ) dan *equation of time* (E) pada tanggal tersebut. Langkah-langkahnya adalah sebagai berikut:

97 Muḥammad ‘Abdu Al-Raḥmān Al-Mubārakfūrī, *Tuḥfah Al-Aḥwazī: bi Syarḥi Al-Jāmi’ Al-Tirmzī*, Juz I, (Bairut: Dār Al-Fikr, t.t), 464. Lihat juga: Muḥammad Syams Al-Ḥaq Al-Ābādī, ‘*Aunu Al-Ma’būd: fī Syarḥi Sunan Abū Dāwūd*, (Bairut: Dār Ibn Ḥazm, 2005), 222.

Menentukan JD dengan rumus:⁹⁸

$$A = \int \left(\frac{y}{100}\right)^B = 2 - A + \int \left(\frac{A}{4}\right)$$

Dimana :

Y : untuk tahun 618

M : untuk bulan 07 (Juli)

D : untuk tanggal 15

Sehingga jika komponen tersebut dimasukkan dalam rumus di atas maka akan diperoleh nilai sebagai berikut:

$$JD = 2457950$$

Langkah selanjutnya adalah menentukan T dengan rumus:⁹⁹

$$T = \frac{JD - 2451545.0}{36525}$$

Maka diperoleh $T = -13,8143$

Dengan mengetahui T maka kita dapat menghitung:

- **Bujur rata-rata Matahari**

$$L_o = 280°.46645 + 36\ 000°.769\ 83\ T + 0°.0003032\ T^2$$

$$L_o = 15,2695$$

- **Anomali rata-rata Matahari:**

$$M = 357°52910 + 35\ 999°.050\ 30\ T - 0°.000\ 1559\ T^2 - 0°.000\ 000\ 48\ T^3$$

$$M = 215,9999$$

- **Eksentrisitas orbit Bumi:**

$$e = 0.016\ 708\ 617 - 0.000\ 042\ 037\ T - 0.000\ 000\ 1236\ T^2$$

$$e = 0,017266$$

⁹⁸ Meeus, Jean, *Astronomical Algorithms*, (Richmond: Willmann-Bell, Inc., 1991), 61.

⁹⁹ Meeus, Jean, *Astronomical Algorithms*, (Richmond: Willmann-Bell, Inc., 1991), 151-153.

- **Persamaan Matahari dari pusat C:**

$$C = + (1^{\circ}.914\ 600 - 0^{\circ}.004817\ T - 0^{\circ}.000014\ T^2) \sin M + (0^{\circ}.019\ 993 - 0^{\circ}.000\ 101\ T) \sin 2M + 0^{\circ}.000\ 290 \sin 3M$$

$$C = -1,14285$$

- **Kemiringan Ekliptika rata-rata**

$$\varepsilon_{\circ} = 23^{\circ}26'21''.448 - 46''.8150\ T - 0''.00059\ T^2 + 0''.001\ 813\ T^3$$

$$\varepsilon_{\circ} = 23,61758 = 23^{\circ}37' 03.29''$$

Dari data di atas, kita dapat menentukan bujur Matahari dengan rumus sebagai berikut:

$$\theta = L_{\circ} + C$$

$$114,1267 : \theta$$

Hingga di sini, kita dapat menentukan aksensio rekhta dan deklinasi Matahari dengan rumus:

$$\sin \delta = \sin \varepsilon \sin \theta$$

$$\delta = 21,44652163 = 21^{\circ}26' 47,48''$$

Dari data-data di atas, kita bisa mengetahui nilai *equation of time* (E) dengan rumus:¹⁰⁰

$$E = L_{\circ} - 0^{\circ}.005\ 7183 - \alpha$$

Sementara nilai α bisa kita peroleh dengan rumus:

$$\tan \alpha = \frac{\cos \varepsilon \sin L}{\cos L} = 0.917482062 \frac{\sin L}{\cos L}$$

$$01,8\ '116^{\circ}03 = 116,0505 = \alpha''$$

Maka nilai *equation of time* (E) adalah

$$E = -0,052447352 = -0^{\circ} 03' 08,81''$$

100 Meeus, Jean, *Astronomical Algorithms*, (Richmond: Willmann-Bell, Inc., 1991), 171.

Selanjutnya, menghitung waktu *zawal* atau *meridian passage* (MP) dengan rumus $12 - E$. Maka diketahui saat MP pada tanggal 15 Juli 618 adalah pukul 12 : 03 : 8,81”

Sampai di sini, kita telah mendapatkan data yang dibutuhkan untuk menghitung waktu salat pada tanggal 15 Juli 618 di Kabah, Makkah, sebagai berikut:

$$\lambda : 39^{\circ}49'34,33_{101}$$

$$E : -0^{\circ}03'08,81''$$

$$\phi : 21^{\circ}25'21,04''$$

$$\delta : 21^{\circ}26'47,48''$$

Setelah itu, kita menghitung koreksi waktu daerah (KWD) dengan rumus:

$$\text{KWD} = (\text{BD} - \text{BT}) / 15$$

Di mana:

BD : Bujur Daerah Makkah senilai 45°

BT : Bujur Tempat Makkah senilai (λ) senilai $39^{\circ}49'34,33$

Maka,

$$\text{KWD} = 0,34492 = 0^{\circ}20'41,71$$

Dari nilai KWD kita bisa menentukan waktu Zuhur, Asar, dan Magrib dengan mempertimbangkan sudut waktu untuk masing-masing waktu.

101 Slamet Hambali, Ilmu Falak: *Arah Kiblat Setiap Saat*, (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2013), 14.

- **Zuhur**

$$h_{\text{Zuhur}} : 0^\circ$$

$$\text{Waktu Zuhur} = \text{MP} + \text{KWD}$$

$$= 12^\circ 03' 8,81 + 0^\circ \{20\} \wedge \{'\} 41,71$$

$$= 12^\circ 23' 50,52$$

Maka waktu Zuhur jatuh pada pukul 12 : 23 : 50,52

- **Asar**

$$h_{\text{Asar}} : \text{coth} = 1 + \tan ZM$$

$$ZM = \phi - \delta$$

$$= 21^\circ 25' 21,04'' - 21^\circ 26' 47,48$$

$$= 0,024010522 = 0^\circ 1' 26,44''$$

$$\text{coth} = 1 + \tan 0^\circ 1' 26,44\}$$

$$= 44^\circ 59' 16,79$$

$$h_{\text{Asar}} : 44^\circ 59' 16,79$$

$$\text{cost} = \frac{\sinh - \sin\delta \sin\phi}{\cos\delta \cos\phi}$$

$$t = 48,5632413 = 48^\circ 33' 67$$

$$\text{Waktu Asar} = \text{MP} + t / 15 + \text{KWD}$$

$$= 12^\circ 03' 8,81 + 48^\circ \{33\} \wedge \{'\} 67/15 + 0^\circ 20' 41,71$$

$$= 15^\circ 38' 6,99$$

Maka waktu Asar jatuh pada pukul 15 : 38 : 6,99

- **Magrib**

$$h_{\text{Magrib}} : \bar{)})$$

ku : (kerendahan ufuk) dapat diperoleh dengan rumus :

$$ku = 0^\circ 1,76 \sqrt{m}$$

$$ku = 0^\circ 1,76 \sqrt{50}$$

$$= 00^\circ 39' 21,31''$$

ref = $0^\circ 34'$ (refraksi / pembiasan tertinggi saat ghurub)

sd = $0^\circ 16'$ semidiameter matahari rata-rata.

$$h_o = - (00^\circ 39' 21,31'' + 0^\circ 34' + 0^\circ 16')$$

$$= - 1,489252778 = -1^\circ 29' 21,31''$$

$$\cos t = \frac{\sinh - \sin \delta \sin \phi}{\cos \delta \cos \phi}$$

$$t = 100,3271145 = 100^\circ 19' 37,61$$

Waktu Magrib = MP + t / 15 + KWD

$$= 12^\circ 03' 8,81 + 100^\circ \{19\} \wedge \{ \} 37,61 / 15 + 0^\circ 20' 41,71$$

$$= 19^\circ 5' 9,03$$

Maka waktu Magrib jatuh pada pukul 19 : 5 : 9,03

Dengan menggunakan persamaan ini, di hari pertama (15 Juli), waktu Zuhur jatuh pada pukul 12 : 23 : 51, waktu Asar pada pukul 15 : 38 : 6 dan waktu Magrib pada pukul 19 : 5 : 9. Jika demikian, maka waktu Zuhur akan berjalan lebih pendek dari waktu Asar, dengan rincian: awal Zuhur dan Magrib berjarak 6 jam 41 menit 19 detik, maka pertengahannya antara Zuhur dan magrib terjadi pada pukul 15: 44: 30. Sementara Asar telah tiba pada pukul 15 : 38 : 6. Oleh karena itu, Asar lebih panjang sekitar 6 menit 24 detik.

Bagaimana dengan waktu Zuhur, Asar dan Magrib di hari kedua dari *Imāmah Jibrīl*? Jika diterapkan Rumus yang sama pada tanggal 22 Desember 618 M, dengan markaz yang sama, Makkah, maka akan diperoleh data sebagai berikut:

$$\lambda : 103^{\circ}39'49,33$$

$$E : -0^{\circ}03'11,72''$$

$$\phi : 21^{\circ}25'21,04''$$

$$\delta : -23^{\circ}34'19,5''$$

$$MP : 12^{\circ}3'11,72''$$

Dengan data-data ini, kita memperoleh waktu-waktu salat sebagai berikut:

$$\text{Zuhur pada pukul} \quad : 12 : 23 : 53$$

$$\text{Asar pada pukul} \quad : 15 : 27 : 40$$

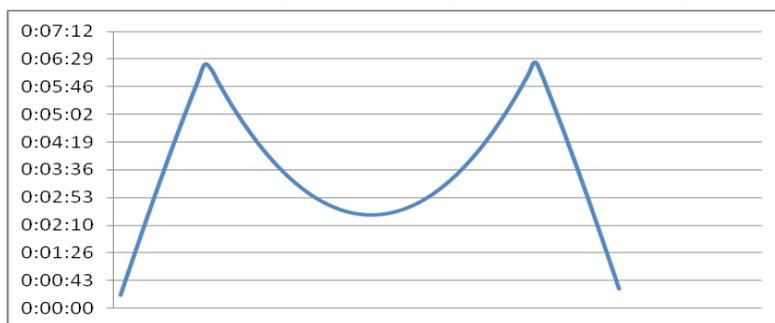
$$\text{Magrib pada pukul} \quad : 17 : 50 : 23$$

Sampai di sini, bias dilihat bahwa pada hari yang kedua dari hadis *Imāmah Jibrīl*, yakni tanggal 22 Desember atau deklinasi terbesar selatan pada tahun itu, waktu Zuhur jatuh pada pukul 12 : 23 : 53, waktu Asar pada pukul 15 : 27 : 40 dan waktu Magrib pada pukul 17 : 50 : 23. Jika demikian, maka dalam hari yang kedua ini, waktu Zuhur jatuh lebih panjang dari waktu Asar dengan rincian: awal Zuhur dan Magrib berjarak 5 jam 26 menit 30 detik, maka pertengahannya antara Zuhur dan magrib terjadi pada pukul 15: 07: 08. Sementara Asar baru tiba pada pukul 15 : 27 : 40. Oleh karena itu, jika di hari yang pertama (15 Juli) Asar lebih panjang dari Zuhur, maka di hari yang kedua ini (22 Desember), Zuhur yang justeru lebih panjang dari Asar sekitar 22 menit 32 detik.

Jika persamaan ini dibentangkan dalam jangka waktu satu tahun, maka hampir di semua hari dalam satu tahun, Zuhur lebih panjang dari waktu Asar. Akan terjadi sebaliknya, Asar lebih panjang dari Zuhur, untuk markaz Makkah, jika deklinasi matahari

mendekati lintang Makkah. Artinya, dalam konteks hadis *Imāmah Jibrīl*, mendekati hari pertama, Asar akan lebih panjang dari Zuhur dengan selisih yang beragam dari 20 detik, sampai 6 menit 20 detik. Asar lebih panjang dari Asar, terjadi pada tanggal 12 Mei sampai 28 Juli.

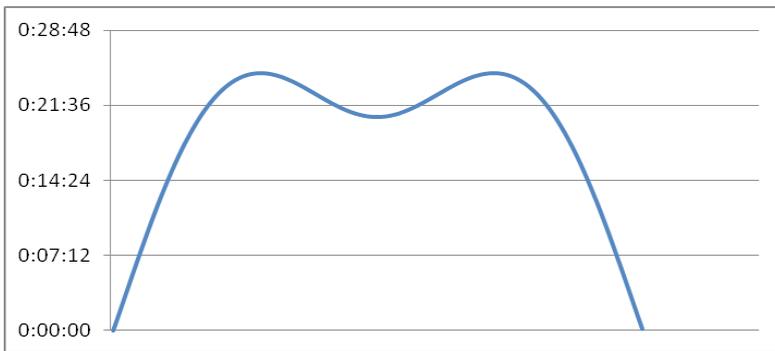
Tanggal 12 Mei, dengan deklinasi matahari sebesar $18^{\circ}40'42,96''$, Asar lebih panjang 20 detik. Makin hari, selisihnya makin besar, sampai mencapai puncak selisih pada tanggal 25 Mei dengan Asar lebih panjang 6 menit 20 detik. Kemudian kembali mengecil sampai tanggal 19 Juni dengan selisih 2 menit 25 detik. Dari tanggal 20 Juni, selisih Zuhur Asar kembali membesar sampai mencapai puncak pada tanggal 15 Juli dengan Asar lebih panjang 6 menit 24 detik. di puncak selisih inilah, hari yang kedua yang disinyalir oleh hadis *Imāmah Jibrīl* (sebagaimana penjelasan sebelumnya).



Gambar 3.3 Bagan Selisih Panjang Asar atas Zuhur pada 12 Mei – 28 Juli

Selisih dominasi panjang Asar setelah tanggal 15 Juli, kembali mengecil sampai tanggal 28 Juli dengan deklinasi matahari sebesar $18^{\circ}45'28,43''$. Nilai deklinasi ini, mendekati deklinasi tanggal 12 Mei. Setelah tanggal 28 Juli, panjang waktu Zuhur mendominasi atas Asar dengan nilai berkisar antara 1 detik sampai 24 menit 42 detik. Nilai selisih terbesar selama satu tahun, terjadi delapan hari di tanggal 15, 16, 17 sampai 18 Oktober dan 18,19 sampai 20 Februari dengan nilai deklinasi rata-rata $10^{\circ}7'$. Perjalanan Zuhur mendominasi Asar dimulai dari tanggal 29 Juli dan mencapai puncak yang pertama pada tanggal 15, 16 dan 17

Oktober, kemudian kembali mengecil sampai mencapai nilai terkecil pada tanggal 17,18,19 dan 20 Desember dengan nilai negatif deklinasi terbesar pada tahun itu, dengan rata-rata deklinasi di empat hari itu sebesar $-23^{\circ} 36' 45''$. Setelah mencapai deklinasi terbesar selatan, dominasi panjang Zuhur atas Asar juga membesar, dan kembali berpuncak di tanggal 18, 19, dan 20 Februari. Setelah memuncak di bulan Februari, dominasi panjang Zuhur kembali mengecil sehingga digantikan oleh Asar pada tanggal 12 Mei. Lihat bagan di bawah!



Gambar 3.4 Bagan Selisih Panjang Zuhur atas Asar pada 29 Juli – 11 Mei

Waktu Magrib, digambarkan dalam hadis *Imāmah Jibrīl*, ketika tenggelam matahari (حِينَ وَجَبَتْ الشَّمْسُ), dan di hari kedua digambarkan dengan “sama seperti waktu Magrib yang pertama (ثُمَّ صَلَّى الْمَغْرِبَ لَوَقْتِهِ الْأَوَّلِ)”. Oleh karenanya, hadis *Imāmah Jibrīl* menggambarkan waktu Magrib sama antara hari pertama dan hari kedua. Justeru yang berbeda redaksi adalah waktu Isya. Di hari pertama, digambarkan dengan “ketika cahaya syafaq telah hilang (حِينَ غَابَ الشَّفَقُ)”, sementara di hari kedua digambarkan dengan “ketika telah sampai sepertiga malam (حِينَ ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ)”. Sejauh ini, ilmu Falak menkosepsi awal waktu Isya sama dalam satu satu tahun yakni ketika cahaya syafaq telah hilang. Perlu kajian mendalam (dan di luar fokus kajian ini) terkait perbedaan redaksi ini, apakah

ketika di hari kedua, cahaya syafaq menghilang lebih lama sampai sepertiga malam.

C. Membaca Hadis Imāmah Jibrīl dengan Teori Limit Syaḥrūr

Secara redaksional, hadis *Imāmah Jibrīl* memang nampak bertentangan. Suatu ketika Rasul melaksanakan salat Asar ketika satu kali panjang bayangan. Di saat yang lain, justeru salat Zuhur yang dikerjakan di saat satu kali panjang bayangan itu. Jika tidak dibaca dengan kacamata astronomi, hadis ini nampak *absurd*. Untuk menghindari bacaan absurd, dan untuk dapatkan formulasi yang tepat dalam membaca hadis *Imāmah Jibrīl*, penulis hendak melihatnya dari teori limit Syaḥrūr.

Muḥammad Syaḥrūr merupakan seorang insinyur berkebangsaan Syria, dilahirkan pada tanggal 11 April 1938. Syaḥrūr menempuh pendidikan dasar dan menengah di lembaga pendidikan Abdurrahman al-Kawākibi, di tanah kelahirannya, Damaskus. Ia menyelesaikan penendidikan menengah pada tahun 1957, sebelum melanjutkan ke Moskow, Uni Soviet (sekarang Rusia) mempelajari teknik sipil atas beasiswa dari pemerintah Damaskus. jenjang pendidikan ini ditempuhnya selama lima tahun dari 1959, dan memperoleh gelar diploma (S1) pada tahun 1964.¹⁰² Kemudian kembali ke negari asalnya, Damaskus dan mengabdikan diri pada fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus hingga tahun 1965. Dalam waktu yang tidak lama Universitas Damaskus mengutusnyanya ke Dublin Irlandia di Ireland National University guna melanjutkan studinya pada jenjang magister dan dokoral dalam bidang yang sama dengan spesialisasi Mekanika Pertanahan dan Fondasi. Pada tahun 1969, Syaḥrūr berhasil menyelesaikan program magisternya, dan doktoral pada tahun 1972. Sekembalinya dari Irlandia, Syaḥrūr diangkat secara resmi menjadi dosen Fakultas

102 Moh Khusen. "From *Syarī'a 'Ayniyya* to *Syarī'a Hudūdiyya*: Syahrour's Interpretation on Qur'anic Legal Verses, al-jāmi'ah: Journal of Islamic Studies, Vol 50, No. 2 (2012), 435.

Tehnik Sipil Universitas Damaskus dan mengampu Mekanika Pertanian dan Geologi.¹⁰³

Dengan latar belakangnya sebagai ilmuwan tehnik, tidak menghalangi Syaḥrūr untuk mengkaji Islam secara serius. Berangkat dari premis-premis dari ilmu tehnik, ia merumuskan epistemologi, pendekatan dan metodenya sendiri bagi studi keislaman. Pengaruhnya, kajiannya menjadi kajian keislaman yang unik dan bersifat reformatif. Keunikan yang paling mencolok terlihat dalam pemikirannya tentang teori hukum Islam dengan ijtihadnya menggunakan *nazāriyyat al-hudūd* (نظارية الحدود), atau yang lebih dikenal dengan teori limitnya.¹⁰⁴

Teori yang merupakan trobosan dalam bidang uṣūl al-fiqh ini, menurut Hallaq, sangat dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan formalnya di bidang ilmu-ilmu alam, terutama di bidang matematika dan fisika.¹⁰⁵ Di sinilah teori limit Syaḥrūr menjadi menarik dan memiliki keunikan dengan menggunakan rumus-rumus ilmu alam (matematika) yang dikembangkan oleh Issac Newton, khususnya yang berkaitan dengan rumus persamaan fungsi [$Y=f(x)$], di samping juga bersandar pada Quran surah Al-Nisā' (04): 13 (تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ). Ayat ini, menurut Syaḥrūr, memberikan penegasan bahwa yang menetapkan batasan-batasan (*hudūd*) adalah Allah semata.¹⁰⁶

Dari karya yang pernah ditulisnya diantaranya, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qir'ah Mu'āṣirah* (1990), *Al-Daulah wa al-Mujtama'*(1994), *Al-Islām wa al-Īmān: Manzūmah al-Qiyam* (1996), *Nahw Ushūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī* (2000), dan *Tajfīf Manābi' al-Irhāb* (2008). Dari beberapa karyanya tersebut yang paling mendapatkan

103 Peter Clark. "The Shahrur's Phenomenon; A Liberal Islamic Voice From Syria" *Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol. VII, No. 3 (1996), 339.

104M. Zainal Abidin. "Reformasi Islam dan Iman" *Millah: Jurnal Studi Agama* Vol. III, No. 1 (2003), 111.

105Weal B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 248.

106Muḥammad Syaḥrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qir'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: Al-Ahālī li Al-Ṭibā'ati Li Al-Nasyr wa Tawzī, 1997), 452.

perhatian adalah *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Telaah Kontemporer Kitab dan Quran) dan kitab ini termasuk menjadi karya monumentalnya di samping kitab *Nahw Ushūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī* (Metodologi Fiqih Islam Kontemporer).¹⁰⁷

Syaḥrūr berkeyakinan bahwa Alquran tidak mungkin mengandung kesamaan istilah (anti sinonimitas). Sebagaimana jelas terlihat dalam karyanya *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān*, ia menggunakan metode klasifikasi istilah yang menjadi bahan awal teori interpretasinya, bahwa Alquran *Al-Kitāb* terbagi kepada *Al-Qur'ān* dan *Umm Al-Kitāb*.

Al-Kitāb, Syaḥrūr gunakan untuk istilah umum yang mencakup pengertian seluruh kandungan teks tertulis (*muṣḥaf*), yang dimulai dari surat al-Fātiḥah dan diakhiri surat al-Nās. Sementara *Al-Qur'ān* adalah istilah khusus yang hanya mencakup salah satu bagian dari *Al-Kitāb* yang terdiri dari ayat-ayat *mutasyābihah* yang berdimensi *al-nubuwwah* dan bersifat *istiqāmah* yang berarti garis lurus, tetap, tidak berubah yang di dalamnya terkandung kumpulan informasi dan pengetahuan tentang kealaman dan kesejarahan yang dengan itu dapat dibedakan antara benar dan salah di alam *wujūd* (realitas empiris). Jadi *Al-Qur'ān* yang berdimensi *Nubuwwah* bersifat objektif di mana ia berisi kumpulan aturan hukum yang berlaku di alam semesta dan berada di luar kesadaran manusia.

Sementara *Umm Al-Kitāb* merupakan salah satu bagian *Al-Kitāb* yang terdiri atas ayat-ayat *muḥkamāt* yang berdimensi *al-risālah* dan bersifat *ḥanifiyyah* yang berarti penyimpangan dari garis lurus, tidak tetap, berubah, dan elastis. Di dalamnya, terkandung kumpulan ajaran yang wajib dipatuhi manusia berupa ibadah, muamalah, akhlak, dan hukum halal haram. *Risālah* bersifat subjektif yang berarti kumpulan aturan hukum yang harus

107 M. In'am Esha, "Muhammad Syaḥrūr: Teori Batas," dalam *Pemikiran Islam Kontemporer*, ed. Khudori Soleh dkk, (Yogyakarta: Jendela, 2003), 296.

dijadikan sebagai bagian dari kesadaran dalam diri manusia di dalam berperilaku.¹⁰⁸

Berangkat dari konsep *ḥanifiyyah* dan *istiqāmah* ini, Syaḥrūr merumuskan teori-teorinya dengan analisis matematis khususnya yang berkaitan dengan persamaan fungsi $[Y=f(x)]$ untuk satu variabel dan $[Y=f(x,z)]$ untuk dua variable atau lebih. Bagi Syaḥrūr, persamaan fungsi ini dapat dijadikan basis teori pengembangan hukum Islam, karena hukum ini mencakup dua karakter dari hukum Islam: *istiqāmah* dan *ḥanifiyyah*. Karakter pertama, mengandung arti tetap dan universal, dalam arti berlaku secara umum dan terus-menerus. Sementara karakter yang kedua, *ḥanifiyyah*, bersifat dinamis dan cenderung kepada perubahan.¹⁰⁹

Pengembangan dari persamaan fungsi di atas, dikonsepsi Syaḥrūr menjadi teori yang aplikatif yang dikenal dengan teori limit atau teori batas (نظارية الحدود). Teori batas terdiri atas batas bawah (الحدود الأدنى) dan batas atas (الحدود الأعلى). Sebenarnya, persamaan fungsi ini memiliki ragam bentuk, tetapi secara prinsip, semuanya dapat dikategorikan menjadi enam bentuk, sebagai berikut:

1. Pertama, yang hanya memiliki batas bawah. Hal ini berlaku pada perempuan yang boleh dinikahi (QS. Al-Nisā' [4]: 22-23), jenis makanan yang diharamkan (QS. Al-Maidah [5]: 3), Al-An'ām [6]: 145-156), hutang piutang (QS. Al-Bāqarah [2]: 283-284), dan pakaian wanita (QS. Al-Nisā' [4]: 31).¹¹⁰
2. Kedua, yang hanya memiliki batas atas. Berlaku pada tindak pidana pencurian (QS. Al-Maidah [5]: 38) dan pembunuhan (QS. Al-Isrā' [17]: 33, Al-Bāqarah [2]: 178, Al-Nisā' [4]: 92).¹¹¹

108 Muḥammad Syaḥrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: Al-Ahālī li Al-Ṭibā'ati Li Al-Nasyr wa Tawzī', 1997), 445-449.

109 Muḥammad Syaḥrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: Al-Ahālī li Al-Ṭibā'ati Li Al-Nasyr wa Tawzī', 1997), 449-452.

110 Muḥammad Syaḥrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: Al-Ahālī li Al-Ṭibā'ati Li Al-Nasyr wa Tawzī', 1997), 453-462.

111 Muḥammad Syaḥrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: Al-Ahālī li Al-Ṭibā'ati Li Al-Nasyr wa Tawzī', 1997), 455-457.

3. Ketiga, yang memiliki batas atas dan bawah sekaligus. Berlaku pada hukum waris (QS. Al-Nisā' [4]: 11-14, 176) dan poligami (QS. Al-Nisā' [4]: 3).¹¹²
4. Keempat, ketentuan batas bawah dan atas berada pada satu titik atau tidak ada alternatif lain dan tidak boleh kurang atau lebih. Berlaku pada hukum zina dengan seratus kali cambuk (QS. Al-Nūr [24]: 2).¹¹³
5. Kelima, ketentuan yang memiliki batas bawah dan atas sekaligus, tetapi keduanya tidak boleh disentuh, jika menyentuhnya berarti telah melanggar aturan Tuhan. Berlaku pada hubungan laki-laki dan perempuan. Jika antara laki-laki dan perempuan melakukan perbuatan mendekati zina tetapi belum berzina, maka keduanya belum terjatuh pada batas-batas hudud Allah.¹¹⁴
6. Keenam, yang memiliki batas atas dan bawah, di mana batas atasnya bernilai positif dan tidak boleh dilampaui. Sedang batas bawahnya bernilai negatif dan boleh dilampaui. Berlaku pada hubungan kebendaan sesama manusia. Batas atas yang bernilai positif berupa riba, sementara batas bawahnya bernilai negatif berupa zakat.¹¹⁵

Dalam konteks hadis *Imāmah Jibrīl*, penulis merasa perlu membaca hadis ini dalam teori limit Syaḥrūr. Sebagai mana penulis jelaskan di sub bab sebelumnya, Rasul ketika mengajarkan waktu salat kepada sahabatnya, telah mempertimbangkan nilai deklinasi matahari. Karena nilai deklinasi ini berubah setiap tahun, maka Rasul pun mengharuskan sahabat yang ingin mengetahui

112 Muḥammad Syaḥrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: Al-Ahālī li Al-Ṭibā'ati Li Al-Nasyr wa Tawzī', 1997), 457-462.

113 Muḥammad Syaḥrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: Al-Ahālī li Al-Ṭibā'ati Li Al-Nasyr wa Tawzī', 1997), 463-464.

114 Muḥammad Syaḥrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: Al-Ahālī li Al-Ṭibā'ati Li Al-Nasyr wa Tawzī', 1997), 464.

115 Muḥammad Syaḥrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: Al-Ahālī li Al-Ṭibā'ati Li Al-Nasyr wa Tawzī', 1997), 464.

waktu salat untuk ikut salat bersama Rasul dalam dua hari. Jika nilai deklinasi tidak tetap bahkan setiap hari dalam satu tahun, lantas pertanyaannya adalah mengapa Rasul atau Jibrīl hanya menunjukkan dua hari yang berbeda, bukan menunjukkan semua hari dalam satu tahun? Menjawab pertanyaan ini, menurut penulis, hadis *Imāmah Jibrīl* harus dibaca dari teori limit Syaḥrūr di atas, tepatnya teori batas nomor tiga: yang memiliki batas atas dan bawah sekaligus.

Dua hari yang dijadikan Rasul sebagai hari pengajaran waktu salat, merupakan dua batas dalam teori limit Syaḥrūr. Hal ini disinyalir dengan redaksi penutup dalam hadis *Imāmah Jibrīl* bahwa waktu salat yang ditunjuk Rasul, berada di antara dua waktu atau dua hari itu (وَالْوَقْتُ فِيمَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ) atau redaksi مَا بَيْنَ صَلَاتِكُمْ بَيْنَ مَا رَأَيْتُمْ. Redaksi yang pertama merupakan ucapan Jibrīl kepada Rasul dengan waktu berbentuk ma'rifah (khusus). Artinya, Jibrīl hendak menegaskan bahwa waktu salat yang hendak ia tujuk itu, berada di antara dua waktu itu (berada di antara dua hari itu). Sementara redaksi yang kedua, berasal dari penegasan Rasul kepada sahabat yang bertanya perihal waktu salat. Dalam redaksi yang kedua juga Rasul menegaskan waktu salat yang ia maksud (menggunakan lafaz *ẓaraf*, بين) berada di antara dua hari itu.

Dengan demikian, kita bisa mengambil kesimpulan bahwa dalam hadis *Imāmah Jibrīl*, baik Jibrīl maupun Rasulullah hanya menunjukkan batasan maksimal dan batasan minimal. Batas minimal berada di hari pertama, ketika tidak ada bayangan untuk Zuhur dan satu kali panjang bayangan untuk Asar. sedangkan batas maksimal di hari kedua, ketika satu kali panjang bayangan benda untuk waktu Zuhur dan dua kali panjang bayangan untuk waktu Asar.

Dikarenakan hadis hanya mengisyaratkan waktu salat melalui fenomena alam, maka yang menjadi objek batas dalam hal penentuan waktu salat juga adalah fenomena alam. Dalam penentuan waktu Zuhur dan Asar juga demikian, yang dijadikan

acuan Rasul adalah panjang bayangan: di hari pertama, ketika Zuhur, benda tidak memiliki bayangan, dan ketika Asar, panjang bayangan benda sama dengan panjang benda; di hari kedua, ketika Zuhur, panjang bayangan benda sama dengan panjang benda, dan ketika Asar, panjang bayangan benda dua kali panjang benda.

Oleh karena itu, Rasul memberi batasan dalam penentuan waktu Asar bahwa paling sedikit panjang bayangan untuk Zuhur adalah nol atau tidak memiliki bayangan, dan maksimalnya panjang bayangan untuk Zuhur adalah satu kali panjang benda. Sementara paling sedikit panjang bayangan untuk waktu Asar adalah satu kali panjang bendanya, sementara maksimalnya adalah dua kali panjang bendanya.

Maka, tepat apa yang telah diformulasikan oleh Jumhur terkait penentuan awal waktu Asar, bahwa panjang bayangan benda saat awal Asar tiba adalah satu kali panjang bayangan benda ditambah panjang bayangan saat Zuhur. Jika di waktu Zuhur, benda tidak membentuk bayangan, maka panjang bayangan untuk Asar adalah satu kali panjang benda. Sementara jika di waktu Zuhur, bayangan benda telah membentuk satu kali panjang benda, maka panjang bayangan untuk Asar adalah dua kali panjang benda, atau dirumuskan dalam ilmu falak dengan persamaan $\cotg h_{as} = \tan zm + 1$.

Ketentuan ini berlaku untuk masa satu tahun, karena nilai deklinasi matahari sebagai faktor yang mempengaruhi panjang bayangan, akan kembali seperti semula setelah melewati satu tahun penuh, sebagaimana penjelasan sebelumnya. Ketentuan ini juga berlaku untuk markaz di mana hadis itu diceritakan, yakni Makkah. Ketentuan minimal Zuhur atau benda tidak membentuk bayangan, hanya mungkin berlaku di Makkah dan daerah-daerah lain yang nilai lintangnya sama atau lebih kecil dari harga maksimal deklinasi (23,5 derajat, baik deklinasi utara maupun selatan). Pemahaman sebaliknya adalah ketentuan ini, tidak mungkin berlaku untuk daerah yang nilai lintangnya tinggi, atau lebih besar

dari harga maksimal deklinasi, mengingat bayangan benda di sana, tidak pernah mencapai nol, atau bendanya selalu membentuk bayangan.

Lantas bagaimana dengan daerah yang nilai lintangnya tinggi atau lebih dari 45 derajat? Hadis *Imām Jibrīl* tidak mengkonsepsi sejauh itu. Meski begitu, Susiknan Azhari menginventarisir masalah-masalah yang mungkin muncul. Menurutnya, ada tiga kemungkinan yang mungkin dialami oleh orang yang berada dalam lintang tinggi, atau daerah kutub. Yang pertama, ada wilayah yang dalam bulan-bulan tertentu mengalami siang selama 24 jam sehari atau sebaliknya, mengalami malam selama 24 jam sehari. Kedua, ada wilayah yang pada bulan tertentu tidak mengalami hilangnya cahaya senja (mega merah) sampai datangnya waktu Subuh, sehingga sulit membedakan mega merah saat Magrib dan Subuh. Ketiga, ada wilayah yang masih mengalami pergantian malam dan siang dalam satu hari, meski siang sangat singkat atau sebaliknya.¹¹⁶

Dalam menyikapi masalah tersebut, para sarjana muslim memberikan beberapa alternatif. Saadoe'ddin Djambek menawarkan solusi untuk orang yang mengalami masalah di atas untuk langsung mengerjakan salat seluruhnya, meskipun secara estapet. Saadoe'ddin menganalogikannya dengan orang yang tertidur atau pingsan, boleh langsung mengerjakan salat yang ia tinggalkan sekaligus.¹¹⁷ Sarjana muslim lain menawarkan solusi, untuk menyesuaikan dengan jadwal salat daerah normal yang terdekat. dengan istilah lain, untuk daerah yang nilai lintangnya melebihi 45 derajat, bisa menyesuaikan dengan daerah yang nilai lintangnya 45 derajat. Pendapat ini, disepekat oleh Majelis Syari'ah

116 Susiknan Azhari, *Ilmu Falak (Perjumpaan Khazanah Islam dan Sains Modern)*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007), 70.

117 Saadoe'ddin Djambek, *Sholat dan Puasa di Daerah Kutub*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 17.

Rabiṭah Al-‘Alam Al-Islamī, Majelis Fatwa Al-Azhar Al-Syarif dan juga pendapat Ḥamidullah.¹¹⁸

Dengan demikian, hadis *Imāmah Jibrīl* hanya memberi gambaran waktu salat untuk daerah yang memiliki lintang rendah, atau nilai lintangnya tidak jauh dari nilai deklinasi maksimal.

118 Susiknan Azhari, *Ilmu Falak (Perjumpaan Khazanah Islam dan Sians Modern)*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007), 71.



Bab 4

DASAR HUKUM PENENTUAN WAKTU ASAR MAZHAB HANAFI

A. Mengenal Mazhab Hanafi

Mazhab Hanafi merupakan salah satu dari empat mazhab Sunni yang diakui dalam Islam dan sampai saat ini masih eksis. Mazhab ini didirikan oleh Imam Abu Hanifah dan diakui sebagai orang pertama yang menyusun dan mengembangkan ilmu fikih.¹¹⁹

Imam Abu Hanifah lahir di Kufah dan mengahbisikan sebagian hidupnya di sana¹²⁰, dengan nama muda Nu'man dari ayah Tsabit, dari kakek Zuwaṭa Al-Taimi Al-Kūfi.¹²¹ Dari nama kakeknya, terlihat bahwa Abu Hanifah bukan berasal dari bangsa Quraisy, tapi dari bangsa Persia.¹²² Orang tua Abu Hanifah sangat menaruh hormat dan cinta pada khalifah ke-empat, 'Ali bin Abi Ṭalib. Pernah suatu ketika, ayahnya mendatangi 'Ali Bin Abi Ṭalib dan meminta didoakan agar salah satu keturunannya menjadi ulama.¹²³ Karena

119 Abdurrahman Ra'fat Al-Basya, terj. *Ṣuwar min Ḥayāti Al-Tābi'īn*, (Jakarta: Pustaka As-Sunnah, 2011), 401.

120 Muḥammad bin Muḥammad Al-Naqīb, *Al-Mazhabu Al-Ḥanafī*, Juz I, (Riyad: Maktabah Al-Rusyd, 2001), 47.

121 Menurut Munawar Khalil, nama kakeknya bukan Marzaban, tapi Zauta bin Mah. Lihat K.H. Munawar Khalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1955), 19.

122 Muchlis M Hanafi, *Biografi Lima Imam Mazhab Imam Abu Hanifah: Peletak Dasar-Dasar Fiqih; Pendiri Mazhab Hanafi*, (Ciputat: Lentera Hati, 2013), 2.

123 K.H. Munawar Khalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, (Jakarta: Bulan

ini pula, Abu Ḥanifah sering menisbahkan diri kepada *tasyayyu'* (pengikut Syi'ah).

Abu Ḥanifah lahir dengan nama kecil Nu'man, kemudian masyhur dengan nama Imam Abu Ḥanifah. Ada perbedaan pendapat terkait alasan masyhurnya Nu'man sebagai Abu Ḥanifah. Satu riwayat menyebutkan alasannya, karena salah satu putra Nu'man ada yang bernama Ḥanifah. Riwayat lain mengatakan, lantaran kegemaran tinta membawa tinta kemana-mana, sedangkan tinta dalam bahasa Irak berarti “*dawat*” atau “tinta”. Renfrensi lain memberikan alasan bahwa disandarkannya nama Abu Ḥanifah pada Nu'man lantaran kesalihannya dalam beribadah kepada Allah sehingga orang banyak memanggilnya dengan “Hanīf”.¹²⁴ Referensi lain juga menyebutkan bahwa Nu'man sering menggunakan obat yang bernama *ḥanifah*, dari bahasa Irak.¹²⁵

Nu'man lahir pada masa Khalifah Umayyah, Abdul Malik bin Marwan, tepatnya pada tahun 80 H atau 699 M, di Kufah, salah satu kota besar di Irak. Nu'man lahir di zaman kecemerlangan yang ditandai dengan perluasan wilayah kekuasaan Islam. Zaman ini merupakan zaman yang kaya dengan pemikiran karena banyak imam besar seperti Muḥammad Al-Bāqir, Zaid Ibnu 'Ali Zain Al-'Ābidīn, Ja'far Al-Ṣadiq, Mālik bin Anas, dan Al-Laiṣ ibn Sa'ad. Di samping itu, juga penuh dengan penyewelengan, banyak tragedi, berbagai kesedihan muncul lantaran menuntut keadilan dan berbagai kesulitan-kesulitan lainnya.¹²⁶

Sejak lahir, perhatian utama Nu'man bukan pada ilmu pengetahuan, tapi lebih berfokus di pasar untuk berbisnis perdagangan, lantaran ayahnya adalah saudagar besar di

Bintang, 1955), 29.

124 K.H. Munawar Khalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1955), 20.

125 Syeikh Ahmad Farid, terj. *Min A'lāmi Al-Salafi*, (Jakarta: Darul Haq, 2012), 194.

126 Abdurahman Asy-Syarqawi, terj. *A'immah Al-Fiqh Al-Tis'ah*, (Bandung, Pustaka Hidayah, 2000), 236.

Kufah.¹²⁷ Perhatian pada ilmu Pengetahuan, utamanya Ilmu Fikih diinspirasi oleh Sya'bi, seorang ulama fikih dan hadis pada masa itu. setelah mempertimbangkan ilmu apa yang hendak ia dalam, Nu'man akhirnya menjatuhkan pilihan pada ilmu fikih dengan anggapan bisa memberi manfaat kepada sebanyak mungkin orang. Sebelumnya, dikabakan bahwa ia pernah mendalami ilmu teologi, sebelum beralih perhatian pada ilmu fikih.

Tidak hanya belajar pada ulama di kota kelahirannya, Kufah, Nu'man juga sering mengikuti kelompok-kelompok pendidikan (*ḥalaqāt*) yang ada di Baṣrah, sebuah kota lain di Irak. Awalnya, Nu'man pulang pergi antara Kufah dan Baṣrah, sebelum akhirnya memutuskan untuk tetap tinggal menuntut ilmu di Baṣrah.¹²⁸ Di samping menghabiskan waktunya untuk menuntut ilmu, Nu'man juga tetap menjalankan usaha perdagangan, melanjutkan bisnis ayahnya.¹²⁹

Abu Ḥanifah termasuk dalam golongan *tābi'īn* atau golongan orang yang pernah bertemu dengan sahabat Nabi. Beberapa sahabat yang pernah ditemui Nu'man dan meriwayatkan beberapa hadis dari mereka adalah Anas bin Mālīk, 'Abdullah bin Abi Aufa ketika di Kufah, dengan Sahal bin Sa'ad Al-Saidi di Madinah.¹³⁰ Menurut pendapat K.H. Munawar Khalil, ada tujuh sahabat yang pernah ditemui Abu Ḥanifah yaitu Anas bin Mālīk, 'Abdullāh bin Hārīs, Abdullāh bin Abi Aufa, Waṣīlah bin Al-Asqa, Ma'qil bin Yasar, Abdullāh bin Anis, Abu Ṭufail ('Amir bin Waṣīlah).¹³¹

127 Abdurahman Asy-Syarqawi, terj. *A'immah Al-Fiqh Al-Tis'ah*, (Bandung, Pustaka Hidayah, 2000), 237.

128 Lihat juga: Nurit Tsafir, *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism*, (Cambridge: Harvard University Press, 2004), 17-56.

129 Abdurahman Asy-Syarqawi, terj. *A'immah Al-Fiqh Al-Tis'ah*, (Bandung, Pustaka Hidayah, 2000), 238-241.

130 'Abdullāh Muṣṭafa Al-Marāgi, terj. *Fath Al-Mubīn fī Ṭabaqāt Al-Uṣūliyyīn*, Yogyakarta: LKPSM, 2001), 73.

131 K.H. Munawar Khalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1955), 22-23.

Meski ia masuk dalam golongan *tābi'īn*, Abu Ḥanifah juga banyak belajar dan berguru pada ulama dari golongan *tābi'īn*. Di antara tokoh-tokoh *tābi'īn* yang pernah digurui Nu'man di antaranya: 'Atha' bin Abi Rabah (w. 114 H), Aṣim bin Abu Al-Najūd, Alqamah bin Marsād, Ḥammad bin Abu Sulaiman, Al-Hakam bin Utaibah, Salamah bin Kuhail, Abu Ja'far Muhammad bin 'Ali, 'Ali bin Al-Aqmar, Ziyad bin 'Ilaqah, Sa'id bin Masruq Al-Šauri, Adi bin Šabit Al-Anṣari, Aṭīyyah bin Sa'id Al-Aufi, Abu Sufyan Al-Sa'di, Abdulkārim Abu Umayyah, Yahya bin Sa'id Al-Anṣari, Hisyam bin Urwah,¹³² Haiṣam bin Habib Al-Šawaf, Qais bin Muslim, Muhammad bin Munkadir, Nafi' (mantan hambasahaya 'Abdullah bin 'Umar yang ia merdekakan), Yazid bin Faqir dan masih banyak tokoh-tokoh Islam awal lainnya.¹³³ Dalam bidang fikih, guru Abu Ḥanifah yang paling terkenal adalah Imam Ḥammad bin Abu Sulaiman. Abu Ḥanifah berguru kepadanya dalam bidang fikih tidak kurang dari delapan belas tahun.¹³⁴

Abu Ḥanifah tidak pernah membedakan golongan (Sunni atau Syi'i) untuk dijadikan guru. Dari golongan Syi'i Nu'man pernah belajar—di antaranya—kepada keempat Imam besar dari Ahlu Bait Rasulullah yakni Zaid bin 'Ali Zainal 'Abidin (Imam Zaidiyah), Muhammad bin 'Ali (dikenal dengan nama Muhammad Baqir), Ja'far bin Muhammad (dikenal dengan Ja'far -Al-Sodiq) dan 'Abdullah bin Hasan bin Hasan.¹³⁵

Imam Abu Hanif berguru dan tumbuh besar dikala perseteruan sengit antara ulama Madinah dan ulama Hijaz (Irak). Perseteruan ini dilatari perbedaan pendapat dalam masalah fikih dan fatwa. Perseteruan mereka bahkan condong ke arah negatif, semacam

132 Syekh Ahmad Farid, terj. *Min A'lāmi Al-Salafi*, (Jakarta: Darul Haq, 2012), 205-206.

133 Muchlis M Hanafi, *Biografi Lima Imam Mazhab Imam Abu Hanifah: Peletak Dasar-Dasar Fiqih; Pendi Mazhab Hanafi*, (Ciputat: Lentera Hati, 2013), 18.

134 K.H. Munawar Khalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1955), 23.

135 Muchlis M Hanafi, *Biografi Lima Imam Mazhab Imam Abu Hanifah: Peletak Dasar-Dasar Fiqih; Pendi Mazhab Hanafi*, (Ciputat: Lentera Hati, 2013), 19.

tuduhan-tuduhan pemalsuan hadis dan lain-lain.¹³⁶ Tuduhan sebagai Mu'tazilah, Murji'ah dan tuduhan negatif lainnya tak luput dilontarkan oleh ulama Madinah yang berpegang teguh pada Hadis (*Sunnah*).¹³⁷ Ini lantaran Imam Abu Ḥanifah lebih mengutamakan logika dalam menyampaikan argumen.

Setelah gurunya, Ḥammad bin Abu Sulaiman meninggal, Abu Ḥanifah dimandatkan untuk memimpin *halaqah* yang dipinpin gurunya ini. Ketika gurunya meninggal, usia Abu Ḥanifah saat itu telah menginjak usia kematangan berfikir, empat puluh tahun. Ketika dipinpin Abu Ḥanifah, halaqah ini merupakan yang paling banyak dihadiri oleh orang-orang, meskipun di Kufah saat itu, juga banyak *halaqah* lainnya yang dipinpin oleh ulama Kufah kenamaan. Mereka diantaranya A'masy Sulaiman bin Mahran, Mis'ar bin Kidam, dan halaqah Sufyan Al-Ṣauri sebelum pindah ke Makkah pada tahun 144 H.¹³⁸

Dari halaqah itulah, Abu Ḥanifah menyebarkan ilmu pengetahuan khususnya dalam bidang fikih dan hadis. Halaqah ini telah melahirkan banyak ulama kenamaan yang kemudian dinisbatkan menjadi murid bagi Abu Ḥanifah. Di antara sekian banyak muridnya, ada empat murid beliau yang terkenal di seluruh dunia Islam sampai sekarang. Keempatnya adalah Abu Yūsuf Al-Anṣari, Muḥamad Bin Hasan Al-Syaibani, Zafar bin Huzail, dan Ḥasan bin Zayād.¹³⁹

Abu Yusuf lahir pada tahun 113 H dan merupakan orang pertama yang mengompilasi catatan-catatan pemikiran Abu Ḥanifah, meskipun beliau ebih dikenal dengan ahli hadis. Tidak

136 Brannon, M. Wheeler, *Applying The Canon In Islam: The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafī Scholarship*, (New York: University of New York Press, 1996), 17.

137 Muchlis M Hanafi, *Biografi Lima Imam Mazhab Imam Abu Hanifah: Peletak Dasar-Dasar Fiqih; Pendiri Mazhab Hanafi*, (Ciputat: Lentera Hati, 2013), 27.

138 Muchlis M Hanafi, *Biografi Lima Imam Mazhab Imam Abu Hanifah: Peletak Dasar-Dasar Fiqih; Pendiri Mazhab Hanafi*, (Ciputat: Lentera Hati, 2013), 105.

139 K.H. Munawar Khalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1955), 34.

hanya mengompilasi, Abu Yusuf pula yang menjadi aktor dibalik tersebarnya pendapat dan pemikiran Abu yang kemudian kita kenal dengan mazhab Ḥanafī.¹⁴⁰

Sementara Muhammad bin Hasan Al-Syaibani, lahir di kota Irak pada 132 H. Al-Syaibani memang tidak lama belajar pada Abu Ḥanifah, namun setelah Abu Ḥanifah meninggal ketika beliau baru berusia delapan belas tahun, ia melanjutkan belajar pada Abu Yusuf. Al-Syaibani sejak kecil bertempat tinggal di Kufah, namun setelah menyelesaikan studinya, ia pindah dan menetap di Bagdad. Di Bagdad inilah Al-Syaibani menyebarkan pemikiran-pemikiran Abu Ḥanifah, baik yang diperoleh langsung dari Abu Ḥanifah maupun melalui Abu Yusuf.¹⁴¹

Murid Abu Ḥanifah lainnya, Zafar bin Huzail, dikenal sebagai Ahli Qiyas pada mazhab Ḥanafī. Zafar juga digolongkan dalam ulama Ḥanafī yang diakui baik dalam memberikan pendapat tentang persoalan hukum. Zafar merupakan murid tertua dari keempat murid Abu Ḥanifah yang terkenal. Ia lahir pada tahun 110 di Kufah dan meninggal pada tahun 115 H.¹⁴²

Murid lainnya yang juga layak diperhitungkan adalah Ḥasan bin Zayād. Ia dikenal dengan ahli ra'yi bagi mazhab Ḥanafī, di samping juga banyak meriwayatkan perkataan-perkataan Imam Abu Ḥanifah. Ia lahir di Bagdad dan meninggal sekitar tahun 184 H. Ia mewariskan karya dalam bidang fikih dan hadis.¹⁴³

Banyak sifat-sifat terpuji yang disematkan oleh ulama-ulama yang mengenal Abu Ḥanifah yang menggambarkan kebersahaan dan keluhuran budinya. Selain kecerdasan dan ketangkasannya,

140 Muḥammad bin Muḥammad Al-Naqīb, *Al-Mazhabu Al-Ḥanafī*, Juz I, (Riyaḍ: Maktabah Al-Rusyd, 2001), 62.

141 Muḥammad bin Muḥammad Al-Naqīb, *Al-Mazhabu Al-Ḥanafī*, Juz I, (Riyaḍ: Maktabah Al-Rusyd, 2001), 65.

142 Muḥammad bin Muḥammad Al-Naqīb, *Al-Mazhabu Al-Ḥanafī*, Juz I, (Riyaḍ: Maktabah Al-Rusyd, 2001), 60.

143 Muḥammad bin Muḥammad Al-Naqīb, *Al-Mazhabu Al-Ḥanafī*, Juz I, (Riyaḍ: Maktabah Al-Rusyd, 2001), 67-68.

Abu Ḥanifah juga terkenal kedarmawanan, kelapangan dada, kebesaran jiwa, ketakwaan, *wara'* (sangat menjaga diri dari ketercelaan) dan keteguhan hati dalam mempertahankan apa yang beliau anggap benar, dan berbagai sifat terpuji lainnya.¹⁴⁴

Sifat ke-*wara'*-an dan keteguhan Abu Ḥanifah dalam mempertahankan pendirian, bahkan sampai mengantarkannya pada kehilangan nyawa. Ketika Yazid bin Amr Al-Fazzari menjadi gubernur Irak pada pemerintahan Marwān bin Muhammad, raja terakhir Bani Umayyah, terjadi krisis tahun 127 H, ia mengumpulkan para ulama untuk diberi jabatan-jabatan tertentu. Abu Ḥanifah ditawarkan jabatan mengurus perbendaharaan negara (*bait al-māl*). Abu Ḥanifah menolak jabatan itu, meski dibujuk oleh ulama-ulama yang lain, sehingga menyebabkan Abu Ḥanifah dipenjarakan dan dicambuk.¹⁴⁵

Tahun 136 H, emperium yang berkuasa pada masa itu adalah Abbasiyah dengan Abu Ja'far Al- Mansur sebagai kepanegara—setelah kepala negara pertama dari emperium Abbasiyah, Abul Abbas Al-Saffah—yang berpust di Bagdad. Abu Ḥanifah kembali ditawarkan menjadi hakim (*qāḍī*), ketika itu beliau berusia 56 tahun, namun kembali ditolaknya. Karena penolakan itu, Abu Ḥanifah dimasukkan ke dalam penjara, disiksa dan dicambuk. Karena penguasa saat itu khawatir ia akan menceritakan siksaan yang didapatnya, akhirnya Abu Ḥanifah dibunuh dengan racun.¹⁴⁶

Abu Ḥanifah meninggal pada paruh bulan Rajab tahun 150 H (767 M). Ketika itu Abu Ḥanifah sudah berusia sekitar tujuh puluh tahun dan meninggal satu orang anak bernama Hammad.

144 Muhammad Abū Zahrah, *Tārīkh Al-Maḏāhib Al-Islāmiyah*, (Kairo: Dār Al-Fikr Al-'Arabī, 1987), 360.

145 'Abdullāh Muṣṭafa Al-Marāgi, terj. *Fath Al-Mubīn fī Ṭabaqāt Al-Uṣūliyyīn*, Yogyakarta: LKPSM, 2001), 75.

146 Abdurahman Asy-Syarqawi, terj. *A'imnah Al-Fiqh Al-Tis'ah*, (Bandung, Pustaka Hidayah, 2000), 264.

Bertepatan dengan tahun dimana Imam Abu Ḥanifah meninggal, Imam Syafi'i lahir.¹⁴⁷

Abu Ḥanifah adalah ulama pertama yang meletakkan dasar-dasar bagi ilmu fikih. Ia adalah argumen bagi ilmu fikih, pemimpin fatwa dan pelopor penyusunan masalah-masalah fikih. Ia, dan dibantu oleh murid-muridnya, mencatat masalah-masalah fikih dalam buku catatan hingga mencapai lima ratus ribu masalah. Dengan metode ini, terbentuklah babak baru bagi ilmu fikih dalam hal penyusunan dan penyajian. Hasil kompilasi fikih Abu Ḥanifah ini, kemudian banyak dinukil oleh para tokoh yang mendalami ilmu di luar fikih. Para tokoh tersebut diantaranya ada yang mendalami ilmu hadis seperti Yahya bin Sa'id al-Qaṭṭan, Alin bin Madyani, Syu'bah bin Hujjaj, Abdullah bin Mubāarak. Tokoh dari ahli fikih sendiri di antaranya, Abu Yusuf, Zufar, Muhammad bin Hasan, Daud Al-Ṭā'i dan Abdurrahmān bin Qāsim.

Dengan cara ini, pemikiran dan hasil kompilasi fikih oleh Abu Ḥanifah, dibantu para murid terdekatnya, ini kemudian menyebar tidak hanya di kota Kufah, namun ke negeri-negeri di luarnya seperti Basrah, Bagdad dan kota lainnya. Sampai-sampai, jika dihitung pengikut mazhab Ḥanafi, mencapai sepertiga dari jumlah seluruh umat Islam pada abad ke 11 H.¹⁴⁸

Ulama mazhab Ḥanafi menyusun fikih dalam bab demi bab dan kitab demi kitab secara tertib. Ia mulai dari kitab ṭaharah (bersuci), kemudian disusul dengan salat beserta ibadah-ibadah lainnya, kemudian kitab muamalah dan ditutup dengan kitab persoalan waris. Salah satu keistimewaannya dengan ulama fikih lainnya adalah bahwa beliau membahas tidak hanya yang aktual, tapi juga masalah fikih yang belum terjadi pada masanya namun mungkin bisa saja terjadi di masa yang akan datang (fikih futuristik).¹⁴⁹

147 K.H. Munawar Khalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1955), 72.

148 Muchlis M Hanafi, *Biografi Lima Imam Mazhab Imam Abu Hanifah: Peletak Dasar-Dasar Fiqih; Pendiri Mazhab Hanafi*, (Ciputat: Lentera Hati, 2013), 151.

149 Muchlis M Hanafi, *Biografi Lima Imam Mazhab Imam Abu Hanifah: Peletak Dasar-*

Zaman di mana Abu Ḥanifah hidup, tidak seperti zaman kita sekarang dimana penyusunan buku dan percetakan buku mudah ditemukan di mana-mana. Kegiatan Abu Ḥanifah menulis buku tersita habis oleh kesibukannya dalam mengajar dan menjawab pertanyaan umat. Murid-muridnyalah yang kemudian mengompilasi, mengembangkan dan menyebarkan hasil pemikiran-pemikiran Abu Ḥanifah dalam bidang fikih, sehingga sekarang kita mengenalnya dengan mazhab Ḥanafi, mazhab fikih pertama dalam Islam *Sunni*.

Menurut beberapa referensi, bahwa *Ḥanafiyah* (ulama dari mazhab Ḥanafi) menggolongkan masalah-masalah fikih dalam tiga tingkatan: *masā'il al-usūl* (مسائل الأصول), *masā'il al-nawādir* (مسائل النواذر), dan *masā'il al-fatāwa wa al-waqī'āt* (مسائل الفتاوى والوقائع). Kitab yang tergolong dalam *masā'il al-usūl* digolongkan menjadi kitab-kitab *Zāhiru Al-Riwāyah* (ظاهر الرواية). Disebut dengan *Zāhiru Al-Riwāyah* (riwayat yang zahir/langsung) lantaran persoalan-persoalan dalam golongan kitab ini merupakan riwayat langsung dari murid Abu Ḥanifah, Muhammad bin Hasan Al-Syaibani di samping riwayat kepercayaan lainnya.¹⁵⁰ Berbeda dengan persoalan yang masuk dalam kategori *masā'il al-nawādir* yang secara bahasa berarti masalah-masalah yang jarang atau asing. Pemberian nama *masā'il al-nawādir*, menurut penulis, lebih disebabkan karena jarangnyanya persoalan itu muncul pada masa Abu Ḥanifah dan murid-muridnya hidup.

Kitab-kitab dalam golongan yang pertama, *Zāhiru Al-Riwāyah*, berisi masalah-masalah keagamaan yang diriwayatkan dari Abu Ḥanifah dan sahabat-sahabatnya yang terkenal seperti Abu Yusuf dan lainnya. Setelah dikemukakan dan dikupas langsung oleh Abu Ḥanifah, kemudian persoalan-persoalan itu dikompilasi dengan berbagai pendapat dari murid-murid terdekatnya.

Dasar Fiqih; Pendiri Mazhab Hanafi, (Ciputat: Lentera Hati, 2013), 136.

¹⁵⁰Muḥammad bin Muḥammad Al-Naqīb, *Al-Mazhabu Al-Ḥanafī*, Juz I, (Riyad: Maktabah Al-Rusyd, 2001), 358-359.

Kitab-kitab yang termasuk dalam golongan kitab *Zāhiru Al-Riwāyah* ini adalah *Al-Mabsūṭ* (المبسوط), *Al-Jāmi'u Al-Ṣagīr* (الجامع الصغير), *Al-Jāmi'u Al-Kabīr* (الجمع الكبير), *Al-Sairu Al-Ṣagīr* (السير الصغير), *Al-Sairu Al-Kabīr* (السير الكبير), dan kitab *Al-Ziyādāt* (الزيادات). Ke-enam kitab ini telah dihimpun dalam satu kitab yang bernama *Al-Kāfi* (الكافي) oleh Abdu Al-Faḍl Muhammad bin Ahmad Al-Marwazī (wafat 334 H) pada permulaan abad IV Hijriah. *Syarah* (penjelasan) dari kitab *Al-Kāfi* ini, disusun oleh Muhammad bin Sahal Al-Syarkasyi dengan nama kitab *Al-Mabsūṭ* (المبسوط).¹⁵¹

Masalah-masalah yang diriwayatkan dari Abu Ḥanifah beserta muridnya di luar kitab-kitab yang masuk golongan *Zāhiru Al-Riwāyah*, disebut *masā'il al-nawādir*. Kitab yang masuk dalam golongan ini adalah kitab *Hārūnīyāt* (هرونيات), kitab *Jurjanīyāt* (جرجانيات), dan kitab *Kaisānīyāt* (كيسانيات) karangan Muhammad bin Hasan Al-Syaibani. Termasuk juga kitab karangan murid Abu Ḥanifah lainnya, Hasan bin Ziyad, bernama kitab *Al-Mujarrad* (المجرد).¹⁵²

B. Metode Penggalan Hukum Mazhab Ḥanafi

Abu Ḥanifah, setelah meninggal, tidak meninggalkan karya apapun kecuali satu jilid kecil tentang dogma, *Al-fiqh Al-Akbar* (Pemahaman Lebih Besar). Ia menyampaikan kuliahnya kepada sekelompok kecil murid yang kemudian mengompilasi dan mengelaborasi ajaran-ajarannya.

Demikian juga, Abu Ḥanifah sebagai pendiri mazhab Ḥanafi, tidak menjelaskan dasar-dasar yang menjadi landasan penggalan hukumnya. Namun, para murid terdekatnya, seperti Abu Yusuf dan Muhammad bin Hasan Al-Syaibani yang menggali dasar-dasar penetapan itu dari masalah beserta jawabannya yang ia tinggalkan. Dasar-dasar penetapan itu tersebar di banyak kitab *Ḥanafiyah*

151 K.H. Munawar Khalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1955), 75.

152 Muhammad bin Muḥammad Al-Naqīb, *Al-Mazhabu Al-Ḥanafī*, Juz I, (Riyad: Maktabah Al-Rusyd, 2001), 358-364.

(ulama mazhab Ḥanafī) dan ditetapkan oleh murid-murid Abu Ḥanīfah sebagai dasar penggalian hukum dalam mazhab Ḥanafī.

Dari apa yang oleh para murid Abu Ḥanīfah jelaskan, nampak bahwa yang menjadi dasar penetapan hukum Ḥanafiyah ada tujuh yakni: Alquran, Al-Sunnah, *Ijma'* (Konsensus), *Qiyās* (Analogis), fatwa Para Sahabat, *Istiḥsān* (Preferensi Yuristik), dan '*Urf*. Ke-tujuh dasar ini tidak berdiri sendiri, namun saling menguatkan satu sama lain. Berikut adalah penjelasan beserta aplikasi hukumnya.

1. Dasar Hukum Pertama: Alquran

Sebagaimana pengertian yang telah disepakati ulama bahwa Alquran adalah kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dengan lafaz berbahasa Arab dari surat *Al-Fātihah* sebagai surat pertama dan ditutup dengan surah *Al-Nās*. Alquran semapai kepada kita dengan *mutawatir* dan tertulis dalam mushaf yang telah terkodifikasi, dan dihukumi berpahala bagi orang yang membacanya.¹⁵³

Semua ulama sepakat bahwa Alquran sumber utama hukum Islam (*fiqh*) meskipun ia bukanlah dokumen hukum atau konstitusi, karena materi hukum hanya merupakan bagian kecil dari Alquran. Alquran tidak pernah menganggap dirinya sebagai kitab perundang-undangan, namun hanya menyebut dirinya dengan nama-nama alternatif seperti *Ḥudā* (Petunjuk), *Kitāb*, dan *Ẓikr*. 6235 ayat Alquran, berkisar membahas tema moral dan keagamaan, peribadatan, manusia dan alam semesta, akhirat, bahkan sejarah peristiwa-peristiwa masa lalu dan hikayat.

Konten hukum dan praktik dalam Alquran—sering disebut sebagai *ayāt al-aḥkam* (ayat-ayat hukum)—menjadi dasar bagi apa yang dikenal sebagai yurisprudensi Alquran (*fiqh Al-Qur'ān*). Ada sekitar 350 ayat hukum dalam Alquran, yang sebagian besar diturunkan sebagai respons atas masalah-masalah aktual yang

153 Muṣṭafā Sa'īd Al-Khin, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī: Tārīkhuhu wa Taṭawwuruḥu*, (Bairut: Dāru Al-Kalīmī Al-Ṭayyīb, 2000), 129.

terjadi. Inilah alasan mengapa ayat-ayat tersebut juga dikenal sebagai aturan-aturan praktis (*al-aḥkām al-‘amaliyah*), yang terkait dengan perilaku individu.

Mazhab Ḥanafi, sebagai salah satu mazhab hukum Islam dalam Islam Sunni, tidak berbeda dalam hal menjadikan Alquran sebagai sumber hukum, meskipun ayat Alquran yang berkaitan dengan hukum tergolong sedikit dibandingkan keseluruhan ayatnya. Namun mazhab Ḥanafi berbeda dalam beberapa hal terkait pandangan mereka terhadap Alquran yang berimplikasi terhadap hukum yang mereka terapkan. Beberapa pandangan mazhab Ḥanafi terkait Alquran sebagai sumber hukum beserta implikasi hukumnya akan dijelaskan sebagai berikut:

Pertama, mazhab Ḥanafi berbeda dengan jumhur dalam melihat apakah yang termasuk dalam lingkup Alquran adalah *naẓamnya*¹⁵⁴ atau hanya maknanya saja. Menurut Jumhur, Alquran adalah nama bagi *naẓam* dan maknanya sekaligus. Oleh karenanya, tidak disebut Alquran jika ia diterjemahkan ke dalam bahasa selain bahasa Arab menurut Jumhur.¹⁵⁵

Berbeda dengan pendapat Jumhur ini, mazhab Ḥanafi menganggap Alquran bukan termasuk *naẓam*, namun hanya maknanya saja. Abu Ḥanifah memang tidak pernah secara langsung mengutarakan demikian, namun pandangan itu dilihat dari implikasi hukum yang beliau simpulkan. Mereka membolehkan untuk orang membaca *Al-Fātihah* di dalam salat, dapat menggantinya dengan bahasa setempat, tidak harus dengan bahasa Arab.¹⁵⁶ Mazhab Ḥanafi melihat bahwa *naẓam* Alquran yang berbahasa Arab, hanya alternatif, bukan tujuan (esensi). Sebagai alternatif, ia bisa saja gugur bagi orang yang tidak mampu melaksanakannya. Sementara yang esensial dari salat adalah

¹⁵⁴*naẓam* yang dimaksud di sini adalah ungkapan-ungkapan dalam Alquran, yang berbahasa Arab, yang menunjukkan pada suatu makna.

¹⁵⁵ Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl Al-Fiḥ*, (Kairo: Dār Al-Fikr Al-‘Arabī, 2010), 88.

¹⁵⁶‘Alī Al-Qārī Al-Ḥanafī, *Syarḥ Kitāb Al-Fiḥ Al-Akbar*, (Bairut: Bairut: Dār Kutub Al-‘Ilmiyyah, t.t), 254.

bermunajat, maka yang esensial bisa saja diperoleh walaupun dengan yang alternatif.¹⁵⁷

Pandangan ini berbeda dengan Jumah yang tidak membolehkan membaca Alquran dengan bahasa lain di dalam salat, baik ketika uzur maupun tidak. Jika tidak mampu membaca *Al-Fātihah* dengan bahasa Arab, maka diganti dengan bacaan *zikir*.

Lebih jauh mazhab Ḥanafi melihat, Alquran pertama kali diturunkan dengan bahasa *Quraisy* yang merupakan bahasa yang paling fasih saat itu. Ketika membaca Alquran dengan bahasa tersebut dirasa sulit oleh seluruh Arab, maka Rasulullah membolehkan membaca selain dengan bahasa *Quraisy*, bahkan sampai 7 cara membaca. Jika orang Arab diperbolehkan meninggalkan bahasa mereka—bahkan orang *Quraisy* diperbolehkan membaca dengan bahasa Tamim misalnya—meski ia sangat fasih atas bahasanya sendiri, maka diperbolehkan pula bagi orang non-Arab meninggalkan bahasa Arab, karena ketidak-mampuannya dalam berbahasa Arab.¹⁵⁸

Kedua, lafal yang bersifat umum (*‘am*) dalam Alquran sebelum dikhususkan penunjukannya (*di-takhṣīṣ*), semua satuannya menunjuk pada pemahaman pasti, jelas dan tegas (*qaṭ’i*).

Terkait dengan persoalan hukum, sangat sedikit dari ayat Alquran yang memberi ketentuan spesifik. Selebihnya dari ayat-ayat hukum, hanya meletakkan prinsip-prinsip umum yang memungkinkan seseorang *mujtahid* menentukan aturan umum tersebut sesuai kebutuhan dan kondisi suatu masyarakat. Dengan hanya menjelaskan prinsip-prinsip umum ini, tanpa rincian spesifik, Alquran telah memberikan benih-benih hukum yang valid, lestari dan tak lekang zaman.¹⁵⁹ Prinsip-prinsip umum itu,

157‘Abd Al-‘Azīz Aḥmad Al-Bukhārī, *Kasyfu Al-Asrār ‘an Uṣūli Fakhri Al-Islām Al-Bazdawī*, jil. I, (Bairut: Dār Al-Kitābi Al-‘Arabī, 2008), 24.

158‘Abd Al-‘Azīz Aḥmad Al-Bukhārī, *Kasyfu Al-Asrār ‘an Uṣūli Fakhri Al-Islām Al-Bazdawī*, jil. I, (Bairut: Dār Al-Kitābi Al-‘Arabī, 2008), 24.

159 Muhammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, (Jakarta: Mizan Publika, 2013), 30.

dikenal dengan istilah ‘*am* sedangkan yang khusus dikenal dengan istilah *khaṣ*.

Jumhur ulama sepakat bahwa lafal Alquran yang *khaṣ* (khusus) menunjuk pada tunjukkan yang pasti (*qaṭ’i*). Namun para ulama berbeda pendapat terkait tunjukkan lafal Alquran yang bersifat umum (‘*am*) sebelum ada *naṣṣ* yang men- *takhṣiṣ*nya, apakah bermakna *qaṭ’i* ataukah *ẓanni* (spekulatif). Mayoritas ulama berpendapat bahwa tunjukkan lafal ‘*am* itu adalah *ẓanni*. Berbeda dengan pendapat mayoritas mazhab Ḥanafī.

Mayoritas Ḥanafīyah berpendapat bahwa *dalālah* (tunjukan) dari ayat yang bersifat ‘*am*, beserta semua satuannya adalah pasti, jelas dan tegas (*qaṭ’i*). Mereka beralasan, bila suatu lafal telah ditetapkan untuk satu makna, maka makna itu senantiasa menyertai lafal itu selama tidak ada dalil yang menunjukkan makna yang berbeda. Lafal khusus, jika telah menunjukkan pada satu makna, maka makna itu tetap selama tidak ada makna majaz yang menyertainya. Demikian juga lafal umum (‘*am*), pada dasarnya, ia bermakna pasti selama tidak ada dalil lain yang menunjukkan maknanya menjadi spekulatif (*ẓanni*). Ayat Alquran yang berbunyi: “*perempuan yang berzina, dan laki-laki yang berzina, maka deralah masing-masing dari keduanya, seratus kali dera*”¹⁶⁰, mencakup semua *penzina*, baik laki-laki maupun *penzina perempuan*, kecuali bila ada dalil yang mengkhususkannya.¹⁶¹

Pendapat Ḥanafīyah ini berkonsekuensi pada tidak dibenarkannya mengkhususkan keumuman Alquran dengan dalil *ẓanni*, seperti khabar ahad dan qiyas. Ini dikarenakan Alquran dan Sunnah, keumumannya bersifat pasti dalam ketetapanannya (*qaṭ’i al-ṣubūt*) dan pasti dalam tunjukkannya (*qaṭ’i al- dalālah*). Jika ini diterima, maka tidak boleh mengkhususkannya dengan yang

160 Q.S. Al-Nūr/24: 2.

161 Muṣṭafā Sa’id Al-Khin, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī: Tārīkhuhu wa Taṭawwuruḥu*, (Bairut: Dāru Al-Kalīmī Al-Ṭayyīb, 2000), 133.

masih bersifat spekulatif. Men-*takhṣiṣ* berarti merubah, sedangkan yang bisa merubah *qaṭ'i*, tidak bisa dengan *ẓanni*.¹⁶²

Pendapat mazhab Ḥanafi bahwa 'am itu *qaṭ'i*, juga akan memberi konsekuensi konflik antara ayat yang *qaṭ'i*, dan ayat lainnya yang juga *qaṭ'i*.¹⁶³ Artinya, antara yang lafal umum dan lafal khusus sangat mungkin terjadi kontradiksi. Ini terjadi bila ada *naṣṣ* umum dan *naṣṣ* khusus, masing-masing menunjuk pada makna lain. Dalam persoalan ini, mungkin untuk masuk dalam salah satu dari empat permasalahan—termasuk pemecahannya—di bawah ini.

- a. Jika tidak diketahui kronologi turunnya atau keberlakuannya antara 'am dan *khaṣ*. Dalam kondisi seperti ini, hukum kontradiksi (*ta'āruḍ*) tetap melekat pada keduanya, yang kemudian disandarkan pada penguat (*tarjih*). Bila penguatnya tidak ditemukan, maka persoalan selesai pada kenyataan kronologis dan tidak diberlakukan salah satu dari keduanya dalam hal-hal yang ditunjukkan oleh *khaṣ*.
- b. Jika diketahui kronologinya, ini menjadi pembang dalam hal sebab turunnya (*asbāb Al-Nuzūl*) jika keduanya ayat Alquran atau sebab diutarakannya (*asbāb Al-wurūd*) jika keduanya adalah hadis.¹⁶⁴ Dalam hal ini lafal *khaṣ* menjadi pengkhusus bagi 'am. Contohnya adalah firman Allah pada Q.S. Al-Baqarah/2: 275, “dan mengaharamkan riba” (وَحَرَّمَ الرِّبَا), mengkhususkan bagi firman Allah “padahal Allah telah mengaharamkan jual beli” (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ).
- c. Diketahui kronologinya bahwa 'am datang lebih dulu dari *khaṣ*. Dalam kondisi ini, *khaṣ* menghapus keberlakuan hukum (me-*nasakh*) sebatas yang diterima keduanya bila ketetapan

¹⁶² Muṣṭafā Sa'īd Al-Khin, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī: Tārīkhuhu wa Taṭawwuruhi*, (Bairut: Dāru Al-Kalīmī Al-Ṭayyib, 2000), 132.

¹⁶³ Muhammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, (Jakarta: Mizan Publika, 2013), 139.

¹⁶⁴ Lihat juga: 'Abdullāh 'Azīz Al-Barzanjī, *Al-Ta'āruḍ wa Al-Tarjih baina Al-Adillati Al-Syar'iyyah*, Juz. 1, (Bairut: Dār Kutub Al-'Ilmiyyah, 1993), 171.

keduanya, sama. Contoh dalam kondisi ini adalah firman Allah dalam Q.S. Al-Nūr/24, ayat 4 dan 6.

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ
فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا
وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٤) وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ
وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ
شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ (٦)

Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, Maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. dan mereka Itulah orang-orang yang fasik. Q.S. Al-Nūr/24: 4.

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ
فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ (٦)

Dan orang-orang yang menuduh isterinya (berzina), Padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, Maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, Sesungguhnya Dia adalah Termasuk orang-orang yang benar. Q.S. Al-Nūr/24: 6.

Ayat yang pertama bersifat umum ('am), mencakup semua suami dan selain mereka. Sedangkan ayat yang kedua bersifat khusus (khas) hanya mencakup para suami. Karena telah diketahui bahwa ayat khas turun setelah ayat 'am, maka ayat 'am atau ayat yang turun pertama menjadi terhapus (di- nasakh) keumuman keberlakuannya.

- d. Jikadiketahui kronologisnya bahwa ‘am datang belakangan setelah *khaṣ*, baik dalam keadaan bersambung maupun terpisah, maka yang berlaku adalah yang ‘am dan menghapus keberlakuan *khaṣ*. Contoh dalam kasus ini adalah hadis Nabi yang mengharuskan bersuci dari kencing onta (*‘Irniyyīn*). Hadis *Irniyyīn* ini bersifat khusus pada kencing onta, terhapus keberlakuannya dengan hadis umum tentang semua air kencing yang datang belakangan yang berbunyi:

إِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْ بَوْلٍ فَتَنَزَّ هُوَ مِنْهُ^{١٦٥}

Sungguh kebanyakan dari azab kubur, disebabkan karena kecing, maka sucikanlah diri kalian dari padanya.

2. Dasar Hukum Ke-dua: Hadis Nabi (*Al-Sunnah*)

Hadis adalah segala perkataan, perbuatan dan ketetapan yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw. Berangkat dari pengertian ini, ulama kemudian memberi klasifikasi pada hadis menjadi tiga macam yakni *al-sunnah al-qauliyah* atau hadis yang berupa perkataan Nabi, *al-sunnah al-fi’liyah* atau hadis yang berupa perbuatan Nabi dan *al-sunnah al-taqrīriyah* atau hadis yang berupa ketetapan Nabi. Contoh yang pertama adalah perkataan Rasul: صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته (berpuasalah karena melihat Hilal dan berbukalah juga karena melihatnya). Contoh untuk yang kedua adalah salat dan haji sebagaimana yang telah Nabi contohkan dan samapai kepada kita. Sementara untuk contoh *al-sunnah al-taqrīriyah* adalah ketika rasul menemukan sahabat yang memakan keledai liar (Arab: حمار الوحش), namun Rasul tidak berkomentar atau melarang itu, yang kemudian dimaknakan sebagai kebolehan dari Rasul.¹⁶⁶

165 ‘Alī bin ‘Umar Al-Dārquṭnī, *Sunan Al-Dārquṭnī*, juz I, (Bairut: Dār Al-Ma’rifah, 2001), 311.

166 Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, (Kairo: Dār Al-Fikr Al-‘Arabī, 2010), 105.

Sunnah merupakan dasar kedua yang menjadi sandaran Abu Ḥanifah dalam menentukan ketetapan hukum. Kedudukannya jatuh setelah Alquran, sebab ia merupakan penjelas dari Alquran. Sunnah menjelaskan universalitas Alquran, seperti penjelasan hukum salat, puasa, zakat, haji; dan sekaligus membatasi keumumannya.¹⁶⁷

Meski begitu, para ulama sepakat bahwa Sunnah adalah sumber syariah dan aturan-aturannya yang terkait halal dan haram, memiliki pijakan yang sama dengan Alquran. Sunnah Rasul adalah sumber yang didukung Alquran, dan para muslim diperintahkan untuk menaatinya. Perkataan Nabi, seperti yang dikatakan Alquran, mendapat inspirasi dari Tuhan (Q.S. Al-Najm/53: 3). Teladan dan ajarannya yang bertujuan untuk menetapkan aturan hukum, merupakan sumber yang mengikat.¹⁶⁸

Terkait dengan sumber hukum yang kedua ini, mazhab Ḥanafi memiliki beberapa ketentuan yang berbeda dengan Jumhur atau ulama lainnya. Berikut akan penulis jelaskan beberapa ketentuan—beserta contoh kasus penerapannya—yang berbeda itu untuk mendapat gambaran terkait landasan penetapan hukum mazhab Ḥanafi.

Ketentuan pertama, mazhab Ḥanafi tidak menerima hadis *aḥad*. Hadis *aḥad* (tunggal) merupakan hadis yang diriwayatkan oleh satu atau dua orang, yang tidak sampai pada derajat *mutawātir* (bersambung), bahkan tidak sampai *masyhūr*.¹⁶⁹ Apabila terdapat hadis *aḥad* terkait problematika yang menimpa banyak orang, dan hal itu telah akrab terdengar di telinga banyak orang, maka mazhab Ḥanafi tidak menjadikan hadis itu sebagai landasan.

167 Muṣṭafā Sa'īd Al-Khin, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī: Tārīkhuhu wa Taṭawwuru*, (Bairut: Dāru Al-Kalīmī Al-Ṭayyib, 2000), 136.

168 Muhammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, (Jakarta: Mizan Publika, 2013), 31.

169 Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, (Kairo: Dār Al-Fikr Al-'Arabī, 2010), 108.

Alasan mereka, perkara yang menyangkut problematika banyak orang, menghendaki penyebaran kepada sebanyak mungkin orang (Sahabat). Seperti menyentuh kemaluan, jika ia termasuk dari salah satu yang membatalkan *wuḍu'*, maka menurut mereka, Rasul tentu akan menyebarkanluaskannya, tidak cukup memberitahukan hanya kepada seorang saja, karena itu menyangkut keabsahan salat mereka. Namun, ketika hadis itu hanya ditransmisikan oleh satu orang saja, padahal terdapat banyak faktor yang memungkinkan hadis itu ditransmisikan oleh banyak sahabat, maka ada kecacatan pada hadis tersebut.¹⁷⁰

Penyangkalan ini, ditolak tegas oleh Imam Syafi'i. Menurutnya, ketika Nabi hendak memiliki pesan yang hendak disampaikan, ia tidak selalu mengundang semua penduduk Madinah untuk menyaksikannya. Nabi berbicara kepada orang-orang secara acak, dan kepada orang banyak. Akan tidak adil, jika kita hanya menerima hadis yang dilaporkan oleh jumlah orang yang besar dan menolak hadis yang dilaorkan oleh sedikit orang. Lebih jauh menurut Syafi'i, yang diperlukan dalam semua kasus adalah menverifikasi autentisitas hadis melalui *isnād* (mata rantai penyampaian) yang dapat diandalkan dan bukan yang lain.¹⁷¹

Meski begitu, kritikan Syafi'i ini tentu tidak berpengaruh besar pada pendapat Abu Ḥanifah mengingat Syafi'i lahir ketika Ḥanifah wafat. Para ulama Ḥanafi juga lebih memilih ayat-ayat yang jelas (*ẓāhir*) dari Alquran, daripada ketetapan dari hadis *aḥad*.

Implikasi hukum dari penolakan *Ḥanafiyah* terhadap hadis *aḥad* adalah bahwa mereka membolehkan seorang perempuan dewasa mengikat akad pernikahannya sendiri. Sementara tiga mazhab fikih lainnya, mensyaratkan kehadiran wali yang sah

170 Muṣṭafā Sa'īd Al-Khin, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī: Tārīkhuhu wa Taṭawwuruḥu*, (Bairut: Dāru Al-Kalimi Al-Ṭayyib, 2000), 138.

171 Muhammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, (Jakarta: Mizan Publika, 2013), 103.

untuk mengikatkan pernikahan tersebut. Mayoritas merujuk pada hadis tunggal yang menyatakan:

لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَالِيٍّ^{١٧٢}

Tidak boleh ada pernikahan tanpa wali. (HR. Abû Dāwûd)

Sementara *Ḥanafiyah* lebih memilih merujuk kepada Alquran yang berbunyi:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ (٢٣٠)

Kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah Talak yang kedua), Maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga Dia kawin dengan suami yang lain. (Q.S. Al-Bāqarah/2: 230)

Adanya kata *tankiḥa* (تَنْكِحَ) dalam bentuk feminim tunggal telah memungkin para ulama *Ḥanafi* menyimpulkan bahwa seorang perempuan dewasa dapat mengikatkan pernikahannya sendiri. Di sini teksnya dicirikan dengan *ẓāhir* (nyata) terkait perwalian karena ia merupakan tema sekunder dalam teks, di mana tema utamanya adalah perceraian, sehingga menjadi alasan mengapa hal ini (*ẓāhir*) dianggap sebagai bukti yang lebih lemah. Namun, *Ḥanafiyah* lebih memilihnya ketimbang hadis tunggal (*aḥad*) di atas.¹⁷³

Ulama *Ḥanafiyah* juga tidak berpendapat mengangkat tangan ketika hendak *ruku'* dan bangun darinya (*i'tidal*). Pendapat ini lebih disebabkan karena transmisi dari hadis yang menjadi landasan penetapan mengangkat tangan itu berisifat tunggal (*aḥad*). Hadisny diriwayatkan oleh Ibnu 'Umar bahwa ia berkata:

172 Abû Dāwûd, *Sunan Abû Dāwûd*, Juz II, (Bairut: Dār Kutub Al-'Ilmiyah, 1996), 95.

'Alī bin 'Umar Al-Dārquṭnī, *Sunan Al-Dārquṭnī*, juz III, (Bairut: Dār Al-Ma'rifah, 2001), 144.

173 Muhammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, (Jakarta: Mizan Publika, 2013), 140.

رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَ فِي الصَّلَاةِ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى يَكُونَ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ، وَكَانَ يَفْعَلُ ذَلِكَ حِينَ يُكَبِّرُ لِلرُّكُوعِ وَيَفْعَلُ ذَلِكَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ وَيَقُولُ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ وَلَا يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي السُّجُودِ.¹⁷⁴

Ibnu 'Umar berkata, aku melihat Rasulullah saw ketika berdiri hendak salat, mengangkat tangannya seukuran bahunya, dan melakukan yang demikian (mengangkat tangan seukuran bahu) ketika hendak ruku', dan ketika mengangkat kepalanya dari ruku' dan mengucap "sami'a Allahu liman hamidahu". Namun ketika bangundari sujud, Rasul tidak melakukan demikian. (H.R. Bukhari).

Mazhab Ḥanafī tidak mengamalkan hadis ini lantaran pembahasannya menyangkut problematika orang banyak yang mestinya familier di kalangan Sahabat. Namun, nyatanya hadis ini tidak familier.¹⁷⁵

Ketentuan kedua, mazhab Ḥanafī menolak hadis yang oleh perawinya sendiri menolak dan mengamalkan yang berbeda dengan ketentuan hadis itu. Apabila salah seorang sahabat meriwayatkan sebuah hadis, kemudian Sahabat ini mengingkari hadis yang diriwayatkannya setelah ditransmisikan ke perawi yang lain, maka mazhab Ḥanafī menganggap keberlakuan hadis itu gugur. Gugurnya keberlakuan hadis ini, lantaran perawi yang pertama menolak secara tegas hadis yang diriwayatkannya dengan semisal perkataan “kau telah berbohong atas namaku, padahal aku tidak pernah meriwayatkan hadis ini, atau yang semisal dengan hadis ini”.

174 Muhammad bin Ismā'īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, (Bairut: Dār Ibnu Kaṣīr, 2002), 182.

175 'Abd Al-'Azīz Aḥmad Al-Bukhārī, *Kasyfu Al-Asrār 'an Uṣūli Fakhri Al-Islām Al-Bazdawī*, jil. III, (Bairut: Dār Al-Kitābi Al-'Arabī, 2008), 18.

Argumentasi mazhab Ḥanafi menolak hadis semacam ini adalah bahwa jika perawi pertama maupun perawi setelahnya saling membohongi, maka sudah tentu dalam hadis itu sudah terdapat kecacatan yang mengakibatkan hadisnya tidak bisa diamalkan.

Selain menolak hadis karena penolakan perawinya, mazhab Ḥanafi juga menolak hadis yang oleh perawinya sendiri, justru mengamalkan hal yang berbeda dari ketentuan hadis yang diriwayatkannya. Mereka beralasan, bahwa yang lebih tau dengan kondisi hadis yang diriwayatkannya adalah perawi itu sendiri. Jika ternyata penentangan perawi itu menganggap hadis itu telah *dinasakh* (dihapus) atau tidak *ṣahīh*, maka batallah berhujah dengan hadis itu. Atau jika penentangan perawi itu disebabkan karena ia lupa atau bahkan menganggap remeh hadis itu, maka kondisi ini juga menyebabkan batalnya keberlakuan hadis itu. Keadaan yang terakhir, karena lupa atau menganggap remeh, menunjukkan si perawi bukan perawi yang baik, dan menyebabkan tidak bisa beramal dengan hadisnya.¹⁷⁶

Kebolehan menikah tanpa wali, menjadi salah satu implikasi hukum dari pendapat Ḥanafiyah di atas, termasuk juga dasar hukum lainnya. Mayoritas ulama Ḥanafiyah berpendapat sahnya nikah seorang perempuan tanpa disertakan walinya. Mereka lebih memilih hadis yang memberikan hak penuh pada seorang janda untuk menikahkannya dirinya. Hadis tersebut berbunyi:

الأيام أحق بنفسها من وليها^{١٧٧}

Seorang janda lebih berhak atas dirinya dibanding walinya.(HR. Abū Dāwūd)

176 'Abd Al-'Azīz Aḥmad Al-Bukhārī, *Kasyfu Al-Asrār 'an Uṣūli Fakhri Al-Islām Al-Bazdawī*, jil. III, (Bairut: Dār Al-Kitābi Al-'Arabī, 2008), 63.

177 Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Juz II, (Bairut: Dār Kutub Al-'Ilmiyah, 1996), 98.

Ulama *Ḥanafiyah* menolak hadis yang datang dari ‘Ā’isah, bahwa rasul pernah bersabda:

أَيُّ امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلِيهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ
فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ. فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَانْ تَشَاجَرُوا فَالْسلْطَانُ وِليٌّ مَنْ لَا
وِليَّ لَهُ^{١٧٨}.

Siapapun wanita yang menikah tanpa izin walinya, maka pernikahannya batal, pernikahannya batal, pernikahannya batal. Jika si suami telah berhubungan badan dengannya, maka ia berhak atas mahar sebagai imbalan. Pemerintah (hakim), merupakan wali bagi orang yang tidak memiliki wali. (HR. Abû Dāwûd & Dārquṭnī)

Mereka menolak hadis ini lantaran perawinya sendiri, ‘Ā’isah, mengamalkan yang bertentangan dengan tunjukkan hadis ini. ‘Ā’isah pernah menikahkan putri saudara laki-laknya yang bernama Ḥafṣah binti ‘Abdi Al-Raḥmān dengan Munzir bin Zubair, tanpa izin walinya yang saat itu tidak ada.

Hashim Kamali melihat pendapat Abu Ḥanifah membolehkan perempuan menikah sendiri mereka sendiri membuktikan kepeduliannya pada kebebasan individu serta keengganannya untuk menerapkan batasan-batasan yang tidak perlu terhadap hal ini. Abu Ḥanifah berpandangan bahwa baik masyarakat maupun pemerintah, tidak memiliki otoritas untuk mencampuri kebebasan pribadi selagi si individu belum melanggar hukum. Perwalian atas diri sendiri, harus dibatasi pada kebutuhan orang yang bertanggung jawab, dan ini tidak lagi diperlukan setelah orang tersebut mencapai usia balig/dewasa.¹⁷⁹

178 ‘Alī bin ‘Umar Al-Dārquṭnī, *Sunan Al-Dārquṭnī*, juz III, (Bairut: Dār Al-Ma’rifah, 2001), 144.

.Abû Dāwûd, *Sunan Abû Dāwûd*, Juz II, (Bairut: Dār Kutub Al-‘Ilmiyah, 1996), 95

179 Muhammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, (Jakarta: Mizan Publika, 2013), 92.

Ketentuan ketiga, ulama mazhab Ḥanafī (*Ḥanafiyah*) mengambil dalil (*berḥujjah*) dari hadis *mursal*.

Dilihat dari ketersambungan sanad hingga Rasulullah, hadis dibedakan menjadi *muttaṣil* (bersambung) dan *gair al-muttaṣil* (tidak bersambung). Hadis yang sanadnya tidak sampai kepada Rasul ini disebut sebagai hadis *mursal* (terputus), atau disebut juga dengan *munqati'*. Sebagian ulama masih menolerir hadis *mursal* selama keterputusan itu pada *tabi'i* (generasi kedua) yang tidak menyebut sahabat (generasi pertama) yang mentransmisikan hadis itu. Ahmad bin Hambal menolak hadis *mursal*, kecuali dalam keadaan darurat. Syafi'i pada dasarnya menolak, namun bisa menerima dengan persyaatan yang sangat ketat.¹⁸⁰

Ḥanafiyah memiliki pandangan yang berbeda dengan pendapat jumbuh. Mereka menerima dan *berḥujjah* dengan hadis *mursal*, bahkan sebagian mereka ada yang menganggap hadis *mursal* lebih kuat dan menganggap lebih *rājih* ketika terjadi pertentangan. Mereka membangun argumen dari *ijma'* (konsensus) para Sahabat bahwa mereka menerima berita yang sangat banyak dari 'Abdullah bin 'Abbas padahal ia dengar hanya sedikit. Di samping itu mereka berargumen, jika orang yang *siqah* (tidak suka berbohong) sangat yakin dengan berita yang dia bawa berasal dari Rasul, maka tentu beritanya bisa dibenarkan.¹⁸¹

Ketentuan mazhab Ḥanafī ini didukung dengan pandangan mereka pada tidak batalnya wuduk seseorang yang bersentuhan kulit dengan lawan jenis yang bukan *muhrim*. Mereka *berḥujjah* dengan hadis Ibrāhīm Al-Taimī dari 'Aisyah:

180 Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, (Kairo: Dār Al-Fikr Al-'Arabī, 2010), 111.

181 Muṣṭafā Sa'īd Al-Khin, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī: Tārīkhuhu wa Taṭawwuruḥu*, (Bairut: Dāru Al-Kalimī Al-Ṭayyib, 2000), 144.

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبَّلَهَا وَلَمْ يَتَوَضَّأْ¹⁸²

Bahwasanya Rasulullah saw pernah menciumnya dan Rasul tidak berwudu' (HR.Abū Dāwud & Tirmzī)

Ulama mazhab Ḥanafi tetap berargumen dengan hadis ini meskipun hadisnya mursal lantaran Ibrāhīm Al-Taimī tidak pernah mendengar langsung dari 'Aisyah.¹⁸³ Ini berbeda dengan pendapat jumbuh yang dikuatkan dengan ayat dalam Alquran surah Al-Nisā'/04 ayat yang ke 43. Terkait dengan argumentasi Jumbuh ini, ulama mazhab Ḥanafi berpendapat bahwa kata *lāmastum al-nisā'* (لا مستم النساء) dalam ayat itu sebagai hubungan seksual, bukan bersentuhan kulit sebagaimana pendapat Syafi'i.¹⁸⁴

Ketentuan keempat, mazhab Ḥanafi lebih mendahulukan *qiyās* atas *khbar aḥad*.¹⁸⁵ Mereka berargumen bahwa dalam hadis *aḥad*, kemungkinan adanya kelalaian atau kebohongan lebih besar yang tidak mungkin ada dalam *qiyās*. Pendapat ini, menurut mereka juga diperkuat dengan apa yang telah dipraktekkan Sahabat.¹⁸⁶ Ibnu Abbas ketika mendengar *khbar* Abu Hurairah terkait berwudu' karena memakan makanan yang tersentuh api (dibakar), ia menolak dan tidak mengamalkannya. Ia berkata, "seandainya kamu berwudu' dengan air hangat, apakah engkau juga akan berwudu' lagi karenanya?". Ibnu Abbas juga menolak *khbar* Abu Hurairah terkait harusnya berwudu' setelah memikul

182 Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Juz II, (Bairut: Dār Kutub Al-'Ilmiyah, 1996), 337. Muhammad bin 'Isa Al-Tirmzī, *Al-Jāmi' Al-Kabīr*, jil. I, (Bairut: Dār Al-Garbi Al-Islāmī, 1996), 128.

183 Muṣṭafā Sa'īd Al-Khin, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī: Tārikhuhu wa Taṭawwuruhu*, (Bairut: Dāru Al-Kalimī Al-Ṭayyib, 2000), 148.

184 Muhammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, (Jakarta: Mizan Publika, 2013), 134.

185 Muḥammad bin Muḥammad Al-Naqīb, *Al-Mazhabu Al-Ḥanafī*, Juz I, (Riyāḍ: Maktabah Al-Rusyd, 2001), 403.

186 Kholidah. "Metodologi Hukum Imam Al-Syafi'i (Upaya Menjembatani *Ahl Ra'y* dan *Ahl Hadis*)" *Fitrah: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 10, No. 1, (2002), 17.

janazah. Ibnu Abbas berkata, “jika demikian, maka kita juga diwajibkan karena membawa kayu kering.”¹⁸⁷

3. Dasar Hukum Ke-tiga: Fatwa Sahabat

Ahli usul fikih mendefinisikan *Ṣaḥābah* sebagai muslim yang hidup, bergaul bersama Rasul saw dalam waktu yang cukup lama dan menimba ilmu langsung dari Rasul saw. Risalah nabi Muhammad, bisa kita teriam sekarang, lantaran ditransmisikan melalui para Sahabat dari Nabi. Merekalah yang menerima penjelasan-penjelasan dan maksud dari Syariah pertama kali. Oleh karenanya, fatwa yang mereka keluarkan, oleh jumbuhur dijadikan sebagai sumber hukum Islam, di bawah Alquran dan Sunnah.

Menjadikan fatwa Sahabat sebagai sumber hukum dilandasi oleh dalil *naqli* (tertulis), dan dalil *aqli* (logika). Adapun dalil *naqli*nya adalah firman Allah:

وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ
اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ (١٠٠)

Orang-orang yang terdahulu lagi yang pertama-tama (masuk Islam) dari golongan Muhjirin dan Anṣār dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah riḍa kepada mereka dan merekapun riḍa kepada Allah... (Q.S. Al-Taubah/9: 100)

Adapun dalil *aqli*, ualam sepakat bahwa dari semua manusia, para sahabatlah orang-orang yang paling dekat dengan Nabi. Karena mereka yang paling banyak bergaul dengan Nabi, selalu bersama Nabi, serta mengikuti langsung hukum-hukum yang telah ditetapkan Nabi, maka itu menjadi lebih dari cukup alasan berpegang pada apa yang merek fatwakan.¹⁸⁸

187 Muṣṭafā Sa‘īd Al-Khin, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī: Tārīkhuhu wa Taṭawwuruḥu*, (Bairut: Dāru Al-Kalimi Al-Ṭayyib, 2000), 148.

188 Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, (Kairo: Dār Al-Fikr Al-‘Arabī, 2010), 211.

Pandangan mazhab Ḥanafi tidak berbeda dengan Jumbuh dalam hal ini, menjadikan fatwa Sahabat sebagai salah satu dasar hukum. Statemen Abu Ḥanifah yang cukup terkenal memperkuat pandangan ini. Abu Ḥanifah pernah berkata, “Aku berpegang pada Kitab Allah, tapi jika aku tidak mendapatkan di sana, maka aku berpegang dengan Sunnah Rasulullah saw, tapi aku tidak mendapatkan di keduanya, maka aku berpegang pada perkataan sahabatnya. Aku mengambil fatwa yang aku pilih dari mereka dan menolak yang juga aku pilih dari mereka”.¹⁸⁹

Ulama mazhab Ḥanafi mengambil pandangan ini didasari pada beberapa dalil di antaranya firman Allah dalam Q.S. Al-Taubah/9: 100 di atas. Mereka berkomentar terkait ayat itu bahwa Allah memuji para sahabat dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik. Orang-orang yang mengikuti mereka hanya pantas menerima pujian ini lantaran mereka mengikuti Sahabat dengan baik pula. Redaksi yang dipakai Alquran menunjukkan bahwa merujuk kepada pendapat Sahabat bukan merujuk kepada Alquran atau Sunnah, lantaran pujian Allah dalam ayat ini lantaran mengikuti mereka para Sahabat bukan karena mengikuti Alquran atau Sunnah.

Mereka juga berdalil dengan hadis Nabi:

عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّشِيدِينَ مِنْ بَعْدِي^{١٩٠}

Hendaklah kalian mengikuti Sunnahku dan Sunnah orang-orang setelahku. (HR. Abû Dāwûd)

Selain dua dalil ini, mazhab Ḥanafi juga berargumen bahwa para sahabat adalah orang yang menyaksikan langsung proses turunnya Alquran, paling mengerti tentang metode Rasul dalam menjelaskan hukum, lebih memahami kondisi Rasul serta maksud sabdanya. Di

189 Muṣṭafā Sa‘id Al-Khin, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī: Tārīkhuhu wa Taṭawwuruḥu*, (Bairut: Dāru Al-Kalimi Al-Ṭayyib, 2000), 153

190 Abû Dāwûd, *Sunan Abû Dāwûd*, Juz VII, (Bairut: Dār Kutub Al-‘Ilmiyah, 1996), 16.

samping, kehatian-hatian mereka dalam menjaga dan mengoreksi hadis dan kegigihan mereka dalam berijtihad dan mencari kebenaran serta kesungguhan mereka dalam mengamalkan apa yang telah ditetapkan Rasul.¹⁹¹

Demi perpegang pada dasar hukum fatwa Sahabat ini, ulama *Hanafiyah* membangun hukumnya di antaranya ketika menetapkan batas maksimal orang yang mengandung (hamil). Menurut mereka, batas maksimal bagi orang yang mengandung atau hamil adalah dua tahun. Pendapat ini didasarkan pada fatwa 'Aisyah. Dalam menetapkan ukuran Haid, mazhab Hanafi juga berlandaskan pada sumber hukum ini. Menurut mereka, minimal haid adalah tiga hari dan tiga malam. Pendapat ini, mengikut pada fatwa Anas.¹⁹²

4. Dasar Hukum Ke-empat: *Ijmā'* (Konsensus)

Secara etomologi *Ijmā'* menegandung beberapa makna di antaranya *'aẓam*, *ittifāq* (kesepakatan), mengikat puting susu unta, mengumpulkan sesuatu setelah terpisah, persiapan, pengeringan, dan juga bisa bermakna pengendali onta.¹⁹³ Sedangkan *Ijmā'* (konsensus) dalam terminologi *uṣul al-fiqh* bermakna kesepakatan para imam Islam sebagai *mujtahid* atas perkara-perkara hukum dalam Islam setelah masa Nabi Muhammad saw.¹⁹⁴ Maka *Ijmā'* bisa dimulai dari seorang ahli hukum (*fāqih*) serta disimpulkan dan dibuat mengikat terhadap suatu persoalan tanpa ada unsur paksaan dari manapun.¹⁹⁵ Konsensus itu bisa berbentuk perbuatan (*fi'li*), perkataan (*qauli*), maupun ikut bersepakat dengan tidak berkomentar apapun (*sukūti*). Sedangkan lawanan dari terminologi *Ijmā'* ini adalah *ikhtilāf*.

191 Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, *I'lām Al-Mauqī'in*, Juz IV, (Riyad: Dār Ibnu Al-Jauziyyah, 2002), 5.

192 'Abd Al-'Azīz Aḥmad Al-Bukhārī, *Kasyfu Al-Asrār 'an Uṣūli Fakhri Al-Islām Al-Bazdawī*, jil. III, (Bairut: Dār Al-Kitābi Al-'Arabī, 2008), 218.

193 Muṣṭafā Sa'īd Al-Khin, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī: Tārīkhuhu wa Taṭawwuruhu*, (Bairut: Dāru Al-Kalimī Al-Ṭayyib, 2000), 158.

194 Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, (Kairo: Dār Al-Fikr Al-'Arabī, 2010), 198.

195 Muhammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, (Jakarta: Mizan Publika, 2013), 85

Hasil sebuah ijtihad belum mengikat secara penuh selama belum mendapat jastifikasi dari *Ijmā'*. Sebagai sumber hukum yang mengikat, kehendak kolektif dan konsensus (*Ijmā'*) suatu masyarakat dan para sarjana, menjamin kontinuitas serta adaptasi terhadap perubahan melalui pengenalan hukum-hukum baru yang mencerminkan kebutuhan-kebutuhan sah suatu masyarakat dan visi para sarjananya. *Ijmā'* menjadi sarana untuk evolusi gagasan dan mengintegrasikan pencapaian pendidikan dan kebudayaan suatu masyarakat ke dalam jalinan Syariah.¹⁹⁶

Ulama telah sepakat menjadikan *Ijmā'* ini sebagai salah satu sumber bagi yurisprudensi Islam, tidak terkecuali mazhab Ḥanafi. Menurut Abu Ḥanifah, *Ijmā'* merupakan argumentasi hukum yang wajib diamalkan. *Ijmā'* dalam terminologi Abu Ḥanifah mencakup semua jenis *Ijmā'*, baik *Ijmā' fi'li*, *Ijmā' qauli*, *Ijmā' sukūti*. Namun mereka memberi beberapa syarat untuk *Ijmā' sukūti*:¹⁹⁷

- a. Diketahui bahwa hal itu telah sampai pada masyarakat masa itu dan mereka tidak melakukan pengyangkalan terhadapnya.
- b. Bahwa *Ijmā'* itu terbebas dari kebencian dan karena paksaan (kerelaan).
- c. Telah berlaku masa yang memungkinkan seseorang untuk melakukan telaah terhadap hal yang dikategorikan sebagai *Ijmā'*.
- d. Persoalan itu tidak terulang terus dalam rentan waktu yang lama. Jika fatwa itu terulangterus dalam waktu yang lama, maka masuk dalam kategori *Ijmā'*.
- e. Persoalan itu termasuk dalam ranah *ijtihad*.

196 Muhammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, (Jakarta: Mizan Publika, 2013), 70

197 Muhammad bin 'Ali Al-Syaukanī, *Irsyād Al-Fuḥūl* (Riyāḍ: Dār Al-Faḍīlah, 2000), 399.

Hendaknya hal itu terjadi sebelum sebelum penetapan mazhab supaya dapat menetapkan fatwa bagi orang yang mengikuti fatwa itu (*muqallid*).

5. Dasar Hukum Ke-lima: *Qiyās* (Analogi)

Secara bahasa *qiyās* (قياس) mengandung makna al-taqdīr (التقدير) atau mengukur dan al-samāwāh (السماء) atau menyamakan. Ulama *uṣūl al-fiqh* memberi devisi *qiyās* sebagai penjelasan hukum syara' yang tidak terdapat dalam Alquran dan Sunnah dengan jalan mengelaborasi (penggabungan) perkara-perkara yang tidak tertuang dalam *naṣṣ* dengan perkara yang sudah familiar dan pembahasannya telah jelas dalam *naṣṣ*.¹⁹⁸

Dengan istilah lain, sebagai metode penalaran dalam berijtihad, *qiyās* berjalan dengan didasarkan pada penalaran analogis yang umum ditemukan antara kasus yang lama dengan kasus yang baru atau yang tengah dihadapi.¹⁹⁹ Selaras dengan ini, Al-Gazali mendefinisikan *qiyās* sebagai mempersamakan sesuatu yang diketahui (*far'u*), dengan sesuatu yang pula diketahui (*aṣl*) dalam hal menetapkan hukum pada keduanya atau meniadakan hukum dari keduanya disebabkan ada hal yang sama pada keduanya (*'illat*), dalam penetapan hukum atau meniadakan hukum. Dari devinisi ini, bisa diketahui bahwa *qiyās* memiliki beberapa unsur yang harus ada padana yakni: perkara asal (*aṣl*), perkara baru (*far'u*), hal yang disamakan (*'illat*), dan hukum pada perkara asal.²⁰⁰

Dikarenakan yurisprudensi dalam Islam terbentuk dari dua bentuk: tekstual (*naṣṣ*) dan substansial di dalam *naṣṣ*, maka yang kedua harus digali dengan jalan *qiyās*. Imam Syafi'i menegaskan: "apayang diturunkan kepada umat Muslim, semuanya mengandung hukum. Karenanya, jika telah nyata dalam *naṣṣ*, maka harus diikuti,

198 Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, (Kairo: Dār Al-Fikr Al-'Arabī, 2010), 518.

199 Muhammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, (Jakarta: Mizan Publika, 2013), 220.

200 Muṣṭafā Sa'īd Al-Khin, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī: Tārīkhuhu wa Taṭawwuruḥu*, (Bairut: Dāru Al-Kalimi Al-Ṭayyib, 2000), 161.

namun jika belum nyata, maka harus digali dengan jalan *qiyās*". Artinya, yurisprudensi Islam bisa diketahui bisa dengan cara langsung dari Alquran dan Sunnah, mapun bisa dengan menggali makna yang terkandung di dalam keduanya. Yang kedua inilah yang menajadi lahan untuk *qiyās*.²⁰¹

Mazhab Ḥanafi bukan saja dikatehauai menggunakan *qiyās* dalam penggalian hukum, mereka malah, di kalangan *mujtahid*, dikenal sebagai yang paling banyak menggunakan *qiyās*. Mereka digolongkan ke dalam *ahlu al-ra'yi* (pendukung logika) sementara yang padanannya disebut *ahlu al-ḥadīṣ* (pendukung sunnah). Klasifikasi ini tentu bukan karena pengamalan salah satu dari keduanya dan menafikkan yang lain, namun lebih karena dominasi yang digunakan dalam setiap penetapan hukum. *Ahlu al-ḥadīṣ* umunya akan merujuk pada teks eksplisit dalam menjawab persoalan baru, dan jika gagal menemukan, mereka akan cenderung menahan diri dari kajian lebih lanjut. Sebaliknya, *ahlu al-ra'yi* terutama mazhab Ḥanafi, cenderung memperluas kajian ke dalam pemikiran dan maksud dari teks dengan menggunakan modalitas penalaran analogis (*qiyās*).²⁰²

Mazhab Ḥanafi berdalil ketika menggunakan *qiyās* dari Alquran, hadis dan Ijma'. Dalil Alquran, mereka menukil Firman Allah yang berbunyi:

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ (٢)

Maka ambillah (Kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, Hai orang-orang yang mempunyai wawasan. (Q.S. Al-Ḥasyr/59: 2)

Dalam ayat ini, menurut mahzab Ḥanafi, Allah memerintahkan untuk mengambil *i'tibar* (pelajaran). *I'tibar* yang dimaksud dalam ayat ini adalah berpindah dari sesuatu menuju yang lain. Mereka

201 Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, (Kairo: Dār Al-Fikr Al-'Arabī, 2010), 518.

202 Muhammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, (Jakarta: Mizan Publika, 2013), 220.

menukil perkataan Abū ‘Abbas terkait denda gigi, “ber*i’tibar*lah dengan jari jemari, bahwa dendanya sama”. Abū ‘Abbas memakai kata *i’tibar* untuk menggambarkan maksud perpindahan hukum denda jari-jemari ke denda gigi.

Adapun dalil hadis, mereka berargumen bahwa Rasulullah saw pernah mengutus Sa’ad bin Mu’az untuk memutuskan perkara Bani Quraizah dengan pendapatnya, dan beliau memerintahkan pasukan Sa’ad untuk menaati keputusannya. Maka Sa’ad memerintahkan supaya kaum laki-laki dibunuh, sementara kaum wanitanya ditawan. Mendengar hal itu, Rasul bersabda:

لَقَدْ حَكَمْتَ فِيهِمْ بِحُكْمِ الْمَلِكِ ٢٠٣

Sungguh engkau telah menghukumi sebagaimana hukum Allah. (HR. Bukhari)

Dalam kasus-kasus yang tidak pernah ada sebelumnya, para Sahabat telah sepakat untuk menggunakan *qiyās* dalam penyelesaiannya. Contoh dalam hal salah satunya adalah ketika Ali berkata ketika Umar ragu dalam memberi putusan terhadap persoalan pembunuhan secara kelompok. Ali berkata kepada Umar, “wahai pemimpin kaum mukmin, bagaimana pendapat anda bila sekelompok orang bersekutu dalam pencurian? Apakah anda akan memotong tangan mereka?” setelah Umar mengiyakan pertanyaan itu, Ali kemudian berkata, “begitu pula dengan pembunuhan berjamaah”. Artinya, dalam hal ini, Ali meng*qiyās*kan pembunuhan dengan pencurian.²⁰⁴

C. Dasar Hukum Ke-enam: *Istihsān*

Al-Sarakhsi, menukil dari perkataan Abu Ḥanifah, mendefinisikan *Istihsān* sebagai meninggalkan *qiyās* dan mengambil

203 Muhammad bin Ismā‘il Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, (Bairut: Dār Ibnu Kaṣīr, 2002), 749.

204 Muṣṭafā Sa‘īd Al-Khin, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī: Tārīkhuhu wa Taṭawwuruḥu*, (Bairut: Dāru Al-Kalīmī Al-Ṭayyib, 2000), 163.

apa yang lebih diterima oleh sebanyak mungkin orang. Ada juga yang mendefinisikan *istihsān* sebagai mengambil kemudahan yang di dalamnya diuji dengan khusus dan umum. Ada pula yang berpendapat, *istihsān* berarti mengambil kelonggaran dan mencari ketenangan. Pendapat lain juga mengatakan, *istihsān* berarti mengambil toleransi dan mengutamakan sesuatu yang mengandung kenyamanan. Simpulan dari pengertian-pengertian ini adalah bahwa *istihsān* berarti meninggalkan kesukaran menuju kemudahan.

Semangat ini, menurut Abu Ḥanifah, dilegitimasi oleh Alquryan yang berbunyi:

... يُرِيدُ اللهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ (١٨٥)

Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. (Q.S. Al-Baqarah/2: 185)

Abu Ḥanifah juga berhujjah dengan hadis, bahwa Rasul pernah berpesan kepada Mu'az dan Abī Mūsā tatkala Rasul mengutusnyanya ke Yaman. Rasul berpesan:

يَسِّرًا وَلَا تَعَسِّرَ أَمْرًا وَلَا تُنَفِّرًا. ٢٠٥

Hendaklah kalian memudahkan, dan jangan mempersulit. Dekati mereka dan jangan membuat orang lari. (HR. Bukhari)

Menurut Al-Gazali, *istihsān* mengandung tiga pemahaman. Yang pertama adalah sesuatu yang menyampaikan pada pemahaman. Pengertian kedua adalah dalil yang memberi pengaruh pada diri mujtahid. Sedangkan makna yang ketiga, sebagaimana yang dijeaskan oleh Al-Karkhi, murid Abu Ḥanifah, bahwa *istihsān* bukan

205 Muhammad bin Ismā'il Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, (Bairut: Dār Ibnu Kaṣīr, 2002), 747.

sekedar perkataan yang tidak berdasar, tapi *istiḥsān* juga berdasar dengan Alquran dan Sunnah.²⁰⁶

Namun, Al-Āmidī mendefinisikan *istiḥsān* sebagai berpindah dari hukum yang sudah diberikan kepada yang sebandingnya, kepada hukum yang berlawanan dengannya lantaran adanya sebab yang dianggap lebih kuat.²⁰⁷

Sementara Abū Zahrah mengomentari definisi Al-Karkhi ini sebagai yang paling jelas menggambarkan hakikat *istiḥsān* dalam pandangan mazhab Ḥanafī. Definisi ini menurut Zahrah, menggambarkan semua jenis *istiḥsān* dan menunjuk pada azas dan substansinya. Sebab, *istiḥsān* ini adalah penetapan hukum yang berbeda yang berbeda dengan kaedah umum karena *istiḥsān* mengharuskannya keluar dari kaedah umum dan mendekati ke syariah. Definisi ini juga menggambarkan bahwa *istiḥsān* dengan berbagai macam bentuk dan macamnya, merupakan pengamalan kaedah yang bersifat *juz'i* (cabang) ketika berhadapan dengan kaedah *kulli* (umum), dan seorang mujtahid harus mampu keluar dari kaedah umum agar bisa lebih dekat dengan tujuan syariah (*maqāsid al-syarī'ah*) yakni kemaslahatan.²⁰⁸

Menurut Hashim Kamali, *istiḥsān*nya Ḥanafī lebih mirip doktrin equitas dalam yurisprudensi Barat. Artinya, dengan *istiḥsān*, mujtahid diberikan kewenangan untuk menemukan solusi alternatif terhadap suatu persoalan dalam keadaan ketika penerapan hukum yang ada menghasilkan keadaan yang kaku dan tidak memuaskan. Ḥanafī menambahkan *istiḥsān* dalam penggalian hukumnya sebagai doktrin penyeimbang, ketika penerapan analogi secara ketat akan membawa pada kesesuaian dan hasil-hasil yang tidak diinginkan.²⁰⁹

206 Abū Ḥāmid Al-Gazālī, *Al-Mustaṣfā: min 'Ilmi Al-Uṣūl*, juz II, (Madinah: Al-Jāmi'ah Al-Islāmiyah, 2008), 467.

207 'Alī bin Muhammad Al-Āmidī, *Al-Iḥkām fī Uṣūl Al-Aḥkām*, jil. IV, (Riyād: Dār Al-Ṣamī'ī, 2003), 192.

208 Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, (Kairo: Dār Al-Fikr Al-'Arabī, 2010), 262.

209 Muhammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, (Jakarta: Mizan Publika,

Meski demikian, metode penggalian hukum khas Ḥanafi ini ditolak keras oleh beberapa kalangan, khususnya oleh Syafi'i. Menurutny, *istiḥsān* Ḥanafi terlalu mengandalkan logika dan lebih memagang semangat ketimbang syariah.²¹⁰ Pandangan Syafi'i ini disebabkan oleh pandangannya yang lebih memegang bukti kasatmata dari teks. Lagipula, menurut Al-Gazali, orang yang menolak *istiḥsān*, lebih condong disebabkan karena ketidaktahuan makna *istiḥsān*.²¹¹ Demikian pula ditegaskan Muhammad Zāhid Kauşari dalam kitabnya, *Fiqh Ahli Al-Irāq wa Ḥadīsihim*, bahwa para penolak telah menutup diri terlebih dahulu dan tidak medalami substansi dan maksud *istiḥsān*.²¹²

Abu Ḥanifah sebagai pendiri mazhab Ḥanafi dianggap sebagai orang yang pertama kali berijtihad dengan *istiḥsān*. Mujtahid yang berdalil dengan *istiḥsān* mengambil hujjah dari AlQuran, Sunnah, juga *Ijma'*. Allah memuji dan memberi sanjungan kepada orang yang mengikuti perkataan yang paling baik. Allah berfirman:

الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (١٨)...

Yang mendengarkan Perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya... (Q.S. Al-Zumar/39: 18)

Ayat dalam Alquran semuanya baik, tapi Allah memerintahkan untuk mengikuti yang paling baik. Di samping itu, Allah juga berfirman dalam surah yang sama:

وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ ... (٥٥)

2013), 138 & 124.

210 Muhammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, (Jakarta: Mizan Publika, 2013), 107.

211 Abū Ḥāmid Ḥāzālī, *Al-Mustaşfā: min 'Ilmi Al-Uşūl*, juz II, (Madinah: Al-Jāmi'ah Al-Islāmiyah, 2008), 467.

212 Muhammad Zāhid Kauşari, *Fiqh Ahli Al-Irāq wa Ḥadīsihim*, (Kairo: Dār Al-Başair, 2009), 28.

Dan ikutilah Sebaik-baik apa yang telah diturunkan kepadamu dari Tuhanmu... (Q.S. Al-Zumar/39: 55)

Kedua ayat ini memerintahkan untuk mengikuti apa yang paling baik dari yang telah diturunkan. Ini menunjukkan kebolehan meninggal sebagian untuk memilih sebagian lain yang lebih baik. Semangat ayat ini, sama dengan semangat *istiḥsān*.²¹³

Sementara dalil dari Sunnah, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya. Adapun dalil dari *ijma'*, mereka beranalogi dengan apa yang dianggap baik oleh masyarakat. Misalnya, masyarakat menganggap baik orang yang masuk kamar mandi umum tanpa menentukan upah dan mengganti air, juga tidak menentukan berapa lama seseorang harus di dalam kamar mandi. Demikian juga untuk persoalan minum air dari para pemberi minum tanpa menentukan gantinya dan jumlah air yang telah diminum. Alasan kuat mereka adalah bahwa berdebat dalam masalah sepele semacam itu merupakan kesia-siaan.²¹⁴

1. Dasar Hukum Ke-tujuh: Al-'Urf (Adat)

'Urf (عرف) dalam bahasa Arab memiliki makna yang beragam namun dua yang paling menonjol. Yang pertama, 'urf menunjuk pada sesuatu yang datang silih berganti dan menyambung satu sama lain. Sementara makna yang kedua, 'urf bermakna *ma'rūf* (kebaikan) sebagai lawanan dari *munkar* (kejelekan).

Karakteristik semua makna 'urf adalah menjadikan jiwa tenang dan nyaman. Istilah *jā'a al-quṭā 'urfan 'urfan* (جاء القطا عرفا عرفا) menunjuk pada kucing yang datang silih berganti. Makna lain yang dikandung 'urf adalah pengetahuan atau 'irfan. Istilah yang menunjuk pada makna ini adalah 'arafa fulānan 'irfānan wa ma'rifatan (عرف فلانا عرفانا ومعرفة). Istilah *Hāzā amrun ma'rūfun* (هذا

213 'Alī bin Muhammad Al-Āmidī, *Al-Iḥkām fī Uṣūl Al-Aḥkām*, jil. IV, (Riyād: Dār Al-Ṣamī'ī, 2003), 191.

214 'Alī bin Muhammad Al-Āmidī, *Al-Iḥkām fī Uṣūl Al-Aḥkām*, jil. IV, (Riyād: Dār Al-Ṣamī'ī, 2003), 191.

(امر معروف) secara bahasa bermakna ini perkara yang baik, namun di dalamnya terkandung kenyamanan dan ketenangan. Sebab, tunjukkan makna itu, disebabkan karena jiwa merasa nyaman padanya. Ada juga makna lain dari kata 'urf yakni menunjuk pada tempat yang tinggi. Istilah 'urf *al-jabal* menunjuk pada puncak gunung karena ketinggianya.²¹⁵

Sedangkan secara terminologi, 'urf bermakna keadaan yang sudah tetap pada jiwa manusia, dibenarkan oleh akal, dan diterima pula oleh tabiat yang langgeng. 'Urf juga merupakan *hujjah* (argumentasi), namun lebih dekat kandungannya pada pemahaman. Demikian pula dengan adat, yakni sesuatu yang dikehendaki manusia dan ia terulang secara kontinu. Oleh karenanya, dalam setiap referensi *usūl al-fiqh*, terma 'urf dan adat sering ditukarbalikkan mengingat keduanya bermuara pada satu kata.

Menurut Ibnu 'Ābidīn, kata adat terambil dari kata *al-mu'āwidah*, karena keterulangannya. Karena keterulangannya ini, ia diapandang baik oleh diri dan akal. Antara adat dan 'urf memang tidak memiliki keterkaitan apa-apa dari segi bahasanya, tapi karena keterkaitan segi makna inilah penggunaan kata adat dan 'urf dalam *usūl al-fiqh* kerap saling melengkapi.²¹⁶

Dilihat hubungannya dengan syariah, adat/'urf dibedakan menjadi tiga jenis:

- a. Sesuatu yang telah dikenal oleh masyarakat dan telah mendapat legitimasi dari syariah. Yang dimaksud dalam kategori ini adalah sesuatu yang telah menjadi adat dalam masyarakat dan oleh *syāri'* (pembuat hukum) telah menjelaskan hukumnya semisal wajib atau haram. Semua ulama sepakat terkait jenis ini bahwa ia wajib diamalkan, baik yang lebih dahulu adalah penetapan *syāri'* atau adat itu telah

215 Muṣṭafā Sa'īd Al-Khin, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī: Tārīkhuhu wa Taṭawwuruhu*, (Bairut: Dāru Al-Kalīmī Al-Ṭayyīb, 2000), 167.

216 Ibnu 'Ābidīn, *Majmū'ah Rasā'il Ibnu 'Ābidīn*, jil. II, (Bairut: Kutub Nādirah, t.t), 114.

berlangsung lama kemudian ditetapkan oleh *syāri*. 'Urf jenis ini bersifat statis, ia tetap berlaku untuk kondisi dan zaman apapun. Jika mengganti hukum yang masuk kategori ini, berarti *menasakh* (menghapus) hukum, sementara *menasakh* hukum, tidak diketerapkan pasca Rasul wafat.

- b. Sesuatu yang telah dikenal dan berlaku di suatu masyarakat, sementara adat itu bertentangan dengan apa yang telah ditetapkan *syāri*. Terkait 'urf jenis ini, Ibnu 'Ābidīn menegaskan bahwa ia tidak boleh diamalkan, dengan ungkapan "'urf tidak berlaku jika bertentangan dengan *naṣṣ* misalnya mabuk-mabukan, berjudi, dan segala macam yang telah diharamkan *naṣṣ*".
- c. Jenis yang ketiga dari 'urf adalah sesuatu yang berlaku di masyarakat seperti gaya bahasa berbicara, aktifitas-aktifitas dalam masyarakat yang tidak terdapat ketentuan spesifiknya dalam *naṣṣ*. Jenis 'urf inilah yang masuk dalam diskusi ulama *fiqh* maupun *usūl al-fiqh*.

Penggunaan 'urf sebagai salah satu dasar dalam penggalian hukum berdasar pada Alquran dan Sunnah. Dasar pertama yakni firman Allah:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (١٩٩)

Jadilah Engkau Pema'af dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh. (Q.S. Al-A'raf/7: 199)

Menurut Ibnu 'Ābidīn, yang dimaksud dengan 'urf dalam ayat ini adalah adat manusia dan semua yang telah berlangsung dalam interaksi mereka.

Sementara dalil Sunnah mereka berpegang pada Hadis Rasul:

مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ

Apa yang dianggap baik oleh masyarakat muslim, maka baik pula di sisi Allah.(HR. Ahmad)

Meskipun berdasar dalil Alquran dan Sunnah, namun yang berpegang pada sumber hukum ini, memberi syarat pada penggunaan 'urf. Mereka memberi dua syarat pada penggunaan 'urf sebagai sumber hukum Islam. Syarat yang pertama adalah bahwa 'urf berlaku umum, tidak terbatas pada masyarakat tertentu. Sedangkan syarat yang kedua adalah bahwa 'urf sudah berlaku ketika persoalan yang akan ditetapkan hukumnya, muncul. Artinya, 'urf yang akan dijadikan sebagai sandaran hukum sudah ada sebelum adanya kasus yang akan ditetapkan hukumnya.²¹⁷

D. Dasar Hukum Penentuan Awal Waktu Asar Mazhab Ḥanafi

Ulama mazhab Ḥanafi (*Ḥanafiyah*) berbeda dengan jumhur dalam hal menentukan tanda bagi masuknya waktu salat Asar. Jumhur menetapkan, awal waktu Asar ditandai dengan panjang bayangan benda telah sama dengan panjang benda yang memiliki bayangan. Satu kali panjang itu, menurut jumhur, sebelum ditambah dengan panjang bayangan benda itu ketika Zuhur (*culmination*). Sementara ulama mazhab Ḥanafi menetapkan awal waktu Asar ditandai dengan panjang bayangan telah mencapai dua kali panjang benda ditambah dengan panjang saat kulminasi.

Berbedaan pandangan ini tidak terlepas dari perbedaan metodologi dan perbedaan yang terkait dengan pengetahuan, pemahaman dan penafsiran terhadap teks keagamaan.²¹⁸

217 Muṣṭafā Sa'īd Al-Khin, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī: Tārīkhuhu wa Taṭawwuruḥu*, (Bairut: Dāru Al-Kalīmī Al-Ṭayyib, 2000), 172.

218 Muhammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, (Jakarta: Mizan Publika, 2013), 133.

Sebagaimana penjelasan di awal, Abu Ḥanifah sebagai pendiri mazhab Ḥanafi, tidak meninggalkan karya apapun kecuali satu jilid kecil tentang dogma, *Al-Fiqh Al-Akbar* (Pemahaman Lebih Besar). Ia juga tidak menjelaskan dasar-dasar yang menjadi landasan penggalan hukumnya, termasuk landasan penentuan awal waktu Asar. Namun, para murid terdekatnya yang kemudian mengelaborasi dari statemen Abu Ḥanifah tentang awal waktu Asar.

Ulama *Ḥanafiyah* bersilang menjadi dua pendapat terkait penentuan awal waktu Asar. Pendapat pertama menyatakan waktu asar bermula ketika panjang bayangan benda dua kali dari panjang bendanya. Sementara yang kedua ketika panjang bayangan telah sama dengan benda yang memiliki bayangan. Kedua pendapat ini sama-sama mendasarkan diri pada pernyataan Abu Ḥanifah yang ditransmisikan oleh murid langsung dari Abu Ḥanifah melalui jalur yang berbeda. Pendapat pertama diriwayatkan oleh Muhammad bin hasan Al-Syaibani, sedangkan yang kedua melalui Hasan bin Ziyad.²¹⁹

Persilangan pendapat ini berangkat dari perbedaan pandangan terkait akhir waktu Zuhur. Mereka sepakat bahwa waktu Zuhur berakhir ketika panjang bayangan sama dengan benda. Namun ulama *Ḥanafiyah* berselisih pandangan pada apakah setelah sampai panjang bayangan benda sama dengan benda seketika itu langsung masuk waktu Asar ataukah antara Zuhur dan Asar ada jeda waktu.

Beberapa kitab referensi mazhab Ḥanafi, menyebutkan secara terbalik riwayat dari perbedaan pandangan ini. Syamsu Al-Dīn Al-Syarkhasī dalam kitab *Al-Mabsūṭ* di antaranya menyebutkan beberapa periwayatan.²²⁰ Riwayat Abu Yusuf menyatakan waktu

219 Ibnu Nujaim Al-Iqtisādiyah, *Rasāil Ibnu Nujaim Al-Iqtisādiyah (Rasāil Al-Zainiyyah fī Mazhab Al-Ḥanafīyyah)*, (Kairo: Dār Al-Salām, 1999), 105.

220 Syamsu Al-Dīn Al-Syarkhasī, *Kitāb Al-Mabsūṭ li Syamsu Al-Ddīn Al-Syarkhasī*, Juz I, (Bairut: Dār Al-Ma'rifah, t.t), 142.

Zuhur berakhir, ketika bayangan sama dengan benda, dan tidak masuk waktu Asar sampai panjang bayangan mencapai dua kalinya. Sementara menurut riwayat Muhammad Al-Syaibani, Zuhur dinyatakan berakhir ketika panjang bayangan telah sama dan langsung masuk waktu Asar. Al-Syarkhasi menambahkan bahwa pendapat Al-Syaibani yang demikian meskipun dalam beberapa kitabnya, Al-Syaibani tidak pernah menyinggung akhir waktu Asar.

Sedangkan dalam riwayat Hasan bin Ziyad, jika bayangan telah sama panjang dengan benda, maka waktu Zuhur dinyatakan habis, dan waktu Asar masuk ketika panjang bayangan dua kali. Waktu jeda antara Zuhur dan Asar, menurut riwayat terakhir ini, disebut waktu *Muhmal* (waktu terabaikan), sama halnya dengan waktu antara Subuh dan Zuhur.

Berbeda dengan itu, Maḥmud bin Aḥmad Al-‘Ainanī dalam *Al-Banāyah fī Syarḥ Al-Hidāyah*nya menyebutkan sebaliknya. Menurutnya, pendapat yang menyatakan akhir waktu Zuhur ketika bayangan telah sampai dua kali panjang benda, justeru diriwayatkan. Sementara pendapat yang menyatakan akhir waktu Zuhur ketika bayangan telah sama panjang dengan benda, dinukil dari riwayat Abu Yusuf. Pendapat lainnya yang juga menyatakan bersumber dari Abu Ḥanifah, riwayat Asad bin ‘Umar, bahwa jika panjang bayangan sama dengan benda, menjadi tanda berakhirnya waktu Zuhur, dan Asar tiba jika panjang bayangan segala sesuatu telah sama dengan panjang benda ditambah bayangan ketika Zuhur (kulminasi). Pendapat lainnya yang diriwayatkan oleh Al-Ma’lā dari Abu Yusuf, bahwa waktu Zuhur berakhir sesaat sebelum panjang bayangan mencapai dua kali, dan waktu Asar masuk jika telah sempurna panjang bayangan dua kali benda. Pendapat yang terakhir ini dikuatkan juga oleh Abū Ḥasan Al-Karkhī.²²¹

221 Maḥmud bin Aḥmad Al-‘Ainanī, *Al-Banāyah fī Syarḥ Al-Hidāyah*, Juz II, (Bairut: Dār Al-Fikr, 1990), 19.

Meski menyebutkan banyak pendapat dari riwayat yang berbeda, namun Maḥmud Al-‘Ainanī menegaskan bahwa riwayat Muhammad Al-Syaibani, lebih valid (*masyhūr*) bersumber dari Abu Ḥanifah.²²² Riwayat Al-Syaibani yang dikuatkan Maḥmud Al-‘Ainanī menyatakan waktu Zuhur berakhir ketika panjang bayangan benda telah mencapai dua kali panjang benda yang sekaligus menjadi tanda bagi masuknya waktu Asar.

Penegasan Maḥmud Al-‘Ainanī ini juga diamini oleh Ibnu Nujaim Al-Iqtiṣādiyah dalam *Rasāilnya*. Menurutnya, riwayat dari Muhammad Al-Syaibani ini yang *masyhūr* (terkenal), juga dipilih oleh banyak guru besar (*masyāyikh*) mazhab Ḥanafi, karena dianggap lebih valid (*ṣaḥīḥ*) secara periwayatan dan lebih kuat dalilnya. Oleh karenanya, menurut Ibnu Nujaim, bagi yang mengikuti (*muqallid*) pendapat mazhab Ḥanafi, wajib hukumnya mengikuti pendapat ini dan tidak boleh beramal dengan pendapat yang selainnya.²²³

Dengan demikian, meskipun beragam pendapat, namun mereka telah menetap pendapat yang dianggap paling *masyhūr* terkait penetapan awal waktu salat Asar bagi kalangan mereka, mazhab Ḥanafi. Mereka beralasan dengan hadis dari Abī Sa‘īd Al-Khudrī bahwa Rasulullah saw bersabda:

أَبْرِدُوا بِالظُّهْرِ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ ۲۲۴

Berdinginlah dengan salat Zuhur, karena sesungguhnya panas menyengat (matahari) dari neraka Jahannam. (HR. Bukhari dan Muslim)

222 Maḥmud bin Aḥmad Al-‘Ainanī, *Al-Banāyah fī Syarḥ Al-Hidāyah*, Juz II, (Bairut: Dār Al-Fikr, 1990), 19.

223 Ibnu Nujaim Al-Iqtiṣādiyah, *Rasāil Ibnu Nujaim Al-Iqtiṣādiyah (Rasāil Al-Zainiyyah fī Mazhab Al-Ḥanafīyyah)*, (Kairo: Dār Al-Salām, 1999), 107.

224 Muhammad bin Ismā‘īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, (Bairut: Dār Ibnu Kaṣīr, 2002), 140.

.Muslim bin Ḥajjāj Al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, jil. I, (Riyāḍ: Dār Ṭaibah, 2006), 279

Mereka berpendapat, ketika matahari pada posisi di tengah langit (konjungsi) sampai pada posisi terbentuknya bayangan benda sama dengan benda, masih termasuk yang ditunjukkan oleh redaksi panas yang menyengat (شِدَّةُ الْحَرِّ) dalam hadis ini. Sementara panas yang menyengat itu, menurut tunjukkan hadis ini, adalah waktu bagi salat Zuhur. Ini juga menunjukkan bahwa waktu Asar tiba jika panas yang menyengat itu telah hilang, yakni ketika matahari pada posisi membentuk bayangan dua kali panjang benda yang berbayangan.²²⁵

Selain itu, mereka juga berhujjah dengan hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu ‘Umar bahwa Nabi bersabda:

مَثَلُكُمْ وَمَثَلُ أَهْلِ الْكِتَابَيْنِ كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَأْجَرَ أَجْرَاءَ
فَقَالَ مَنْ يَعْمَلُ لِي مِنْ غُدْوَةٍ إِلَى نِصْفِ النَّهَارِ عَلَى قِيْرَاطٍ
فَعَمِلْتُ الْيَهُودَ ثُمَّ قَالَ مَنْ يَعْمَلُ لِي مِنْ نِصْفِ النَّهَارِ إِلَى
صَلَاةِ الْعَصْرِ عَلَى قِيْرَاطٍ فَعَمِلْتُ النَّصَارَى ثُمَّ قَالَ مَنْ
يَعْمَلُ لِي مِنَ الْعَصْرِ إِلَى أَنْ تَغِيْبَ الشَّمْسُ عَلَى قِيْرَاطَيْنِ
فَأَنْتُمْ هُمْ فَغَضِبْتُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى فَقَالُوا مَا لَنَا أَكْثَرَ
عَمَلًا وَأَقَلَّ عَطَاءً قَالَ هَلْ نَقَصْتُمْ مِنْ حَقِّكُمْ قَالُوا لَا
قَالَ فَذَلِكَ فَضْلِي أَوْتِيهِ مِنْ أَشَاءَ^{٢٢٦}

Perumpamaan kalian dibandingkan Ahlu Al-Kitāb (Yahudi dan Nasrani) seperti seseorang yang menyewa para pekerja yang dia berkata: “siapa yang bekerja untukku dari pagi hingga pertengahan

225Mahmud bin Aḥmad Al-‘Ainanī, *Al-Banāyah fī Syarḥ Al-Hidāyah*, Juz II, (Bairut: Dār Al-Fikr, 1990), 22.

226 Muhammad bin Ismā‘il Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, (Bairut: Dār Ibnu Kaṣīr, 2002), 541.

siang dengan upah satu qīrāt”, maka orang-orang Yahudi melaksanakannya. Kemudian dia berkata: “siapa yang mau bekerja untukku dari pertengahan siang hingga salat Asar, dengan upah satu qīrāt”, maka orang-orang Nasrani mengerjakannya. Kemudian orang itu berkata lagi: “siapa yang mau bekerja untukku dari Asar hingga terbenamnya Matahari, dengan upah dua qīrāt”, maka kalianlah orang yang mengerjakannya. Maka orang-orang Yahudi dan Nasrani protes dengan berkata: “bagaimana bisa kami yang mengerjakan lebih banyak pekerjaan, namun lebih sedikit upah yang kami terima”. Kemudian orang itu berkata: “apakah ada hak kalian yang aku kurangi?” mereka menjawab: “tidak ada”. Orang itu kemudian berkata: “itulah karunia dariku yang aku memberikannya kepada siapa yang aku kehendaki”. (HR. Bukhari)

Dalam riwayat yang valid, Abu Ḥanifah berargumen dalam penetapan waktu Asar dengan hadis ini. Menurutnya, tunjukkan dari hadis ini adalah bahwa waktu Asar mesti lebih pendek dari waktu Zuhur.²²⁷ Pemahaman yang diperoleh dari hadis ini bahwa kaum Muslim yang diberikan kelebihan dengan sedikit amal dan lebih banyak ganjaran. Sedikit amal, menunjuk pada sedikitnya waktu yang digunakan dalam beramal. Dalam hadis di atas, waktu bagi kaum muslim untuk beramal dalam waktu yang paling pendek adalah dari waktu Asar samapai terbenam matahari. Berbeda dengan waktu lebih panjang dianalogikan oleh hadis ini dengan waktu antara pertengahan siang sampai Asar atau waktu waktu Zuhur. Oleh karenanya, Abu Ḥanifah mengambil argumen dari hadis ini bahwa waktu Asar mesti lebih pendek dari waktu Zuhur.²²⁸

Oleh karena waktu Asar lebih pendek dari waktu Zuhur, mazhab Ḥanafī lebih memilih dua kali panjang bayangan sebagai

227 Syamsu Al-Ddīn Al-Syarkhasī, *Kitāb Al-Mabsūṭ li Syamsu Al-Ddīn Al-Syarkhasī*, Juz I, (Bairut: Dār Al-Ma’rifah, t.t), 143.

228 ‘Uṣman bin ‘Alī Al-Zaila’ī Al-Ḥanafī, *Tabyīn Al-Ḥaqā’iq*, (Būlāq: Al-Maṭba’ah Al-Amiriyah Al-Kubra, t.t), 79.

awal waktu Asar, karena Asar jatuh lebih lambat dari pada ketika panjang bayangan baru satu kali panjang benda.

Mazhab Ḥanafi dengan Abū Ḥanifah sebagai *founding father*, muncul dan mulai bertumbuh di Kufah, salah satu kota di Irak. Jika dilihat dari data koordinat geografis, Kota Kufah terletak di lintang utara dengan nilai rata-rata 32 derajat 3 menit dan berada di bujur Timur dengan harga rata-rata 44 derajat 22 menit.²²⁹ Nilai ini menunjukkan kota Kufah berada di luar jalur deklinasi matahari maksimal utara dengan nilai 23,5 derajat.

Dengan istilah lain, Matahari tidak pernah melalui titik zenith Kufah. Implikasinya, bayangan benda yang tersinari matahari akan selalu terbentuk sepanjang tahun di kota Kufah meskipun ketika Zuhur. Bahkan pada tanggal-tanggal tertentu bisa mencapai 1,5 kali panjang benda. Tanggal yang dimaksud adalah ketika matahari berada pada deklinasi terjauh dari Kufah yakni ketika titik balik selatan, atau sekitar tanggal 22 Desember di setiap tahunnya. Nilai jarak zenith-matahari (ZM) sekitar tanggal 22 Desember adalah 55.5 derajat. Dengan nilai ZM demikian, telah cukup untuk membentuk 1,5 kali panjang bayangan dari bendanya diambil dari persamaan $\tan 55,5$ derajat.

Sedangkan bayangan terpendek dalam satu tahun yang paling mungkin terbentuk adalah ketika nilai deklinasi Matahari mendekati lintang Kufah, atau ketika Matahari berada pada titik balik utara atau sekitar tanggal 21 Juni. Jika maksimal deklinasi di Utara pada tanggal 21 Juni adalah 23.5 derajat, maka dengan lintang tempat Kufah 32 derajat 3 menit di utara diperoleh nilai zenith-matahari sekitar 8,5 derajat. Dengan nilai z_m 8,5 derajat, bayangan yang terbentuk adalah sekitar 7 kali lebih pendek dari benda yang memiliki bayangan.

Jika penentuan waktu Asar di dasarkan pada panjang bayangan yang terbentuk, maka wajar jika Imam Abū Ḥanifah menetapkan

229 Data dari aplikasi Google Earth.

dua kali panjang bayangan untuk awal waktu Asar. Alasannya, ketika Zuhur, di Kufah, bayangan telah terbentuk, bahkan mencapai dua setenagh kali panjang bayangan benda. Maka dalam hal ini, Asar akan tiba jika bayangan benda telah mencapai dua setengah kali panjang dari bendanya.

Persamaan di atas juga mengandung makna bahwa Waktu Asar akan terlalu cepat jika ditetapkan panjang bayangan telah mencapai satu kali panjang benda karena sepanjang tahun, benda selalu membentuk bayangan meskipun pendek, hanya seperenam kali panjang benda. Hal ini berbeda dengan daerah yang mungkin dalam satu tahun, bayangan tidak terbentuk, yakni daerah yang nilai lintangnya lebih kecil sama dengan nilai deklinasi maksimal.

Oleh karena itu, tidak hanya faktor dalil syar'i yang melarbelakangi mazhab Ḥanafi menetapkan dua kali panjang bayangan untuk awal waktu Asar. Faktor lainnya adalah bahwa mazhab Ḥanafi tumbuh dan berkembang di daerah yang memiliki lintang tinggi, di luar batas nilai deklinasi maksimal.

E. Penentuan Waktu Asar Mazhab Ḥanafi dalam Tinjauan Astronomis

Secara redaksional, hadis *Imāmah Jibrīl* memang nampak bertentangan. Suatu ketika Rasul melaksanakan salat Asar ketika satu kali panjang bayangan. Di saat yang lain, justeru salat Zuhur yang dikerjakan di saat satu kali panjang bayangan itu. Jika tidak dibaca dengan kaca mata astronomi, hadis ini nampak *absurd*. Untuk menghindari bacaan absurd, dan untuk dapatkan formulasi yang tepat dalam membaca hadis *Imāmah Jibrīl*, ia harus dibaca dari perspektif astronomi sebagaimana bacaan di bab sebelumnya. Jika tidak demikian, maka hadis *Imāmah Jibrīl* bisa saja batal secara hukum sebagaimana yang telah divonis oleh ulama *Ḥanafiyah*.

Ḥanafiyah menolak hadis *imāmah Jibrīl*, lantaran di dalamnya terdapat ambiguitas. Pada waktu yang pertama, malaikat Jibril datang menyuruh nabi salat Asar ketika panjang bayangan satu

kali benda, dan di lain hari, Jibril datang lagi dan menyuruh salat Zuhur ketika panjang benda telah sama. *Khabar* ini menurut mereka batal (*fāsīd*), mengingat ada hadis lain yang memberi penegasan bahwa tiap-tiap salat memiliki waktunya masing-masing, dan tidak mungkin satu salat dikerjakan dalam waktu yang sama.²³⁰

Menyikapi hadis *imāmah Jibrīl*, beberapa *Ḥanafiyah* menganggap hadis itu telah dimansuhkan oleh hadis yang memerintahkan berdingin dengan salat Zuhur (seperti telah penulis sebutkan di atas). Pendapat ini di antaranya dipegang oleh Ibnu Nujaim²³¹ dan Al-Zaila’ī²³². Sementara Syarkhasī dalam *Al-Mabsūṭ*nya menta’wil hadis *imāmah Jibrīl* ini. Menurutnnya, yang dimaksud dengan nabi salat Zuhur di waktu yang kedua pada saat bayangan benda sama dengan bendanya, dalam hadis itu adalah bukan persis sepanjang satu kali benda, tapi mendekati itu (قرب منه). Sedangkan yang dimaksud oleh redaksi hadis yang menyatakan Nabi salat Asar pada waktu yang pertama dengan bayangan sama dengan benda, adalah ketika sempurna dan lebih sedikit (تم وزاد عليه).²³³

Ta’wil Ḥanafiyah ini, menurut penulis terlalu mamaksa dan sangat jauh dari pesan yang hendak disampaikan Rasul melalui hadis *imāmah Jibrīl*. Dua hari yang dijadikan Rasul sebagai hari pengajaran waktu salat, merupakan dua batas: batas maksimal dan batas minimal panjang bayangan ketika awal waktu Asar untuk satu tahun.

Hal ini disinyalir dengan redaksi penutup dalam hadis *Imāmah Jibrīl* bahwa waktu salat yang ditunjuk Rasul, berada di antara dua waktu atau dua hari itu (وَالْوَقْتُ فِيمَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ) atau redaksi وَقْتُ صَلَاتِكُمْ بَيْنَ مَا رَأَيْتُمْ. Redaksi yang pertama merupakan ucapan Jibrīl

230 Syamsu Al-Dīn Al-Syarkhasī, *Kitāb Al-Mabsūṭ li Syamsu Al-Ddīn Al-Syarkhasī*, Juz I, (Bairut: Dār Al-Ma’rifah, t.t), 143.

231 Ibnu Nujaim Al-Iqtiṣādiyah, *Rasāil Ibnu Nujaim Al-Iqtiṣādiyah (Rasāil Al-Zainiyyah fi Mazhab Al-Ḥanafiyah)*, (Kairo: Dār Al-Salām, 1999), 112.

232 ‘Uṣman bin ‘Alī Al-Zaila’ī Al-Ḥanafī, *Tabyīn Al-Ḥaqā’iq*, (Būlāq: Al-Maṭba’ah Al-Amiriyah Al-Kubra, t.t), 79.

233 Syamsu Al-Dīn Al-Syarkhasī, *Kitāb Al-Mabsūṭ li Syamsu Al-Ddīn Al-Syarkhasī*, Juz I, (Bairut: Dār Al-Ma’rifah, t.t), 143.

kepada Rasul dengan waktu berbentuk ma'rifah (khusus). Artinya, Jibrīl hendak menegaskan bahwa waktu salat yang hendak ia tujuk itu, berada di antara dua waktu itu (berada di antara dua hari itu). Sementara redaksi yang kedua, berasal dari penegasan Rasul kepada sahabat yang bertanya perihal waktu salat. Dalam redaksi yang kedua juga Rasul menegaskan waktu salat yang ia maksud (menggunakan lafaz *zaraf*, بين) berada di antara dua hari itu.

Dengan demikian, bisa diambil kesimpulan bahwa dalam hadis *Imāmah Jibrīl*, baik Jibrīl maupun Rasulullah hanya menunjukkan batasan maksimal dan batasan minimal. Batas minimal berada di hari pertama, ketika tidak ada bayangan untuk Zuhur dan satu kali panjang bayangan untuk Asar. Sedangkan batas maksimal di hari kedua, ketika satu kali panjang bayangan benda untuk waktu Zuhur dan dua kali panjang bayangan untuk waktu Asar.

Dikarenakan hadis hanya mengisyaratkan waktu salat melalui fenomena alam, maka yang menjadi objek batas dalam hal penentuan waktu salat juga adalah fenomena alam. Dalam penentuan waktu Zuhur dan Asar juga demikian, yang dijadikan acuan Rasul adalah panjang bayangan: di hari pertama, ketika Zuhur, benda tidak memiliki bayangan, dan ketika Asar, panjang bayangan benda sama dengan panjang benda; di hari kedua, ketika Zuhur, panjang bayangan benda sama dengan panjang benda, dan ketika Asar, panjang bayangan benda dua kali panjang benda.

Oleh karena itu, Rasul memberi batasan dalam penentuan waktu Asar bahwa paling sedikit panjang bayangan untuk Zuhur adalah nol atau tidak memiliki bayangan, dan maksimalnya panjang bayangan untuk Zuhur adalah satu kali panjang benda. Sementara paling sedikit panjang bayangan untuk waktu Asar adalah satu kali panjang bendanya, sementara maksimalnya adalah dua kali panjang bendanya.

Maka, dengan analisis ini, tepat menurut penulis, apa yang telah diformulasikan oleh Jumhur terkait penentuan awal waktu

Asar, bahwa panjang bayangan benda saat awal Asar tiba adalah satu kali panjang bayangan benda ditambah panjang bayangan saat Zuhur. Jika di waktu Zuhur, benda tidak membentuk bayangan, maka panjang bayangan untuk Asar adalah satu kali panjang benda. Sementara jika di waktu Zuhur, bayangan benda telah membentuk satu kali panjang benda, maka panjang bayangan untuk Asar adalah dua kali panjang benda, atau dirumuskan dalam ilmu falak dengan persamaan $\cotg h_{as} = \tan zm + 1$. Angka 1 pada akhir, merupakan angka tambahan panjang untuk Asar setelah panjang bayangan ketika Zuhur.

Ketentuan ini berlaku untuk masa satu tahun, karena nilai deklinasi matahari sebagai faktor yang mempengaruhi panjang bayangan, akan kembali seperti semula setelah melewati satu tahun penuh, sebagaimana penjelasan sebelumnya. Ketentuan ini juga berlaku untuk markaz di mana hadis itu diceritakan, yakni Makkah. Ketentuan minimal Zuhur atau benda tidak membentuk bayangan, hanya mungkin berlaku di Makkah dan daerah-daerah lain yang nilai lintangnya sama atau lebih kecil dari harga maksimal deklinasi (23,5 derajat, baik deklinasi utara maupun selatan). Pemahaman sebaliknya adalah ketentuan ini, tidak mungkin berlaku untuk daerah yang nilai lintangnya tinggi, atau lebih besar dari harga maksimal deklinasi, mengingat bayangan benda di sana, tidak pernah mencapai nol, atau bendanya selalu membentuk bayangan.

Lantas bagaimana dengan daerah yang nilai lintangnya tinggi atau lebih dari 45 derajat? Hadis *Imāmah Jibrīl* tidak mengkonsepsi sejauh itu. Meski begitu, Susiknan Azhari menginventarisir masalah-masalah yang mungkin muncul. Menurutnya, ada tiga kemungkinan yang mungkin dialami oleh orang yang berada dalam lintang tinggi, atau daerah kutub. Yang pertama, ada wilayah yang dalam bulan-bulan tertentu mengalami siang selama 24 jam sehari atau sebaliknya, mengalami malam selama 24 jam sehari. Kedua, ada wilayah yang pada bulan tertentu tidak mengalami

hilangnya cahaya senja (mega merah) sampai datangnya waktu Subuh, sehingga sulit membedakan mega merah saat Magrib dan Subuh. Ketiga, ada wilayah yang masih mengalami pergantian malam dan siang dalam satu hari, meski siang sangat singkat atau sebaliknya.²³⁴

Dalam menyikapi masalah tersebut, para sarjana muslim memberikan beberapa alternatif. Saadoe'ddin Djambek menawarkan solusi untuk orang yang mengalami masalah di atas untuk langsung mengerjakan salat seluruhnya, meskipun secara estapet. Saadoe'ddin menganalogikannya dengan orang yang tertidur atau pingsan, boleh langsung mengerjakan salat yang ia tinggalkan sekaligus.²³⁵ Sarjana muslim lain menawarkan solusi, untuk menyesuaikan dengan jadwal salat daerah normal yang terdekat. dengan istilah lain, untuk daerah yang nilai lintangnya melebihi 45 derajat, bisa menyesuaikan dengan daerah yang nilai lintangnya 45 derajat. Pendapat ini, disepakati oleh Majelis Syari'ah Rabi'ah Al-'Alam Al-Islami, Majelis Fatwa Al-Azhar Al-Syarif dan juga pendapat Hamidullah.²³⁶

Dengan demikian, hadis *Imamah Jibril* hanya memberi gambaran waktu salat untuk daerah yang memiliki lintang rendah, atau nilai lintangnya tidak jauh dari nilai deklinasi maksimal.

Pertanyaannya kemudian adalah, bagaimana dengan kasus *Hanafiyah* yang nilai lintangnya lebih dari nilai deklinasi maksimal namun tidak sampai batas maksimal kriteria lintang tinggi?

Demikianlah alasan mengapa mazhab Hanafi berbeda dengan jumhur dalam hal penentuan awal waktu Asar. Mereka berpaling dari hadis yang dipakai oleh jumhur, *imamah Jibril*, bahkan

234 Susiknan Azhari, *Ilmu Falak (Perjumpaan Khazanah Islam dan Sains Modern)*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007), 70.

235 Saadoe'ddin Djambek, *Sholat dan Puasa di Daerah Kutub*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 17.

236 Susiknan Azhari, *Ilmu Falak (Perjumpaan Khazanah Islam dan Sains Modern)*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007), 71.

sebagiannya membatalkan keberlakuannya, karena dianggap ambigu.

Hadis *imāmah Jibrīl* tidak akan dianggap ambigu seandainya mereka membacanya dengan kacamata Astronomi—sebagaimana yang telah penulis ulas sebelumnya—bahwa deklinasi matahari senantiasa berubah dan mempengaruhi panjang bayangan yang terbentuk di daerah tertentu. Sehingga panjang bayangan waktu Asar selalu berubah seiring dengan berubahnya deklinasi matahari.

Mereka berpaling dari hadis *imāmah Jibrīl* dan justeru mendasarkan diri pada hadis tentang *ijārah* (upah) yang, menurut penulis, tidak ada kaitan sama sekali dengan penentuan waktu salat. Muhammad bin Ismā'īl Al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ*nya mengklasifikasi hadis itu ke dalam bab tentang *ijārah*, dan hanya mazhab Ḥanafī yang menjadikan hadis ini sebagai dasar penentuan waktu Asar.

Lagi pula, ketentuan hukum yang diambil mazhab Ḥanafī dari hadis tentang upah ini, berbeda jauh dengan ketentuan hukum yang ditunjuk oleh hadis *imāmah Jibrīl* dilihat dari aspek astronomis. Di bab sebelumnya penulis telah menunjukkan bahwa dari bacaan astronomis terhadap hadis *imāmah Jibrīl*, menunjukkan bahwa dalam satu tahun, panjang Zuhur mendominasi atas panjang Asar. Oleh karena itu, tidak beralasan, menurut penulis, mazhab Ḥanafī mengambil dalil waktu salat Asar dari hadis tentang upah ini.

Adapun hadis dari Abī Sa'īd Al-Khudrī yang juga menjadi dasar penentuan waktu Asar mazhab Ḥanafī, menurut penulis, tidak bertentangan dengan hadis *imāmah Jibrīl*. Hadis *imāmah Jibrīl* menunjuk waktu salat dengan fenomena alam. Sementara hadis dari Abī Sa'īd, khusus menunjuk waktu Zuhur dengan fenomena alam yang berbeda. Perbedaan fenomena alam yang digunakan bukan berarti menunjuk pada waktu yang berbeda. Dalam hadis *imāmah Jibrīl* mengisyaratkan waktu Zuhur dengan menggunakan posisi matahari atau saat matahari tergelincir

dari tengah langit. Sementara hadis dari hadis dari Abī Sa'īd Al-Khudrī mengisyaratkan waktu Zuhur dengan terik matahari (شدة الحر). Sehingga kedua hadis ini menunjuk pada waktu yang sama, yakni ketika matahari tergelincir dari tengah langit, saat itu pula teriknya sangat menyengat.

Adapun hadis yang dijadikan argumen oleh Syamsu Al-Dīn Al-Syarkhasī dalam *Al-Mabsūṭnya*, bahwa tiap-tiap salat memiliki waktunya masing-masing, dan tidak mungkin satu salat dikerjakan dalam waktu yang sama. *Matan* hadis yang disampaikan oleh Al-Syarkhasī dalam *Al-Mabsūṭnya* adalah sebagai berikut:

لَا يَدْخُلُ وَقْتُ الصَّلَاةِ حَتَّى يَدْخُلَ وَقْتُ صَلَاةٍ أُخْرَى

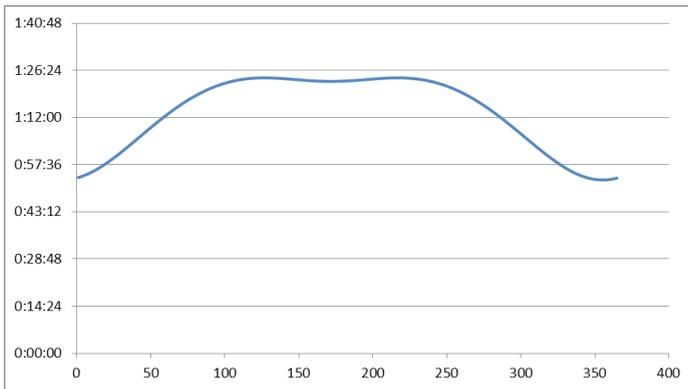
Tidak masuk waktu salat sampai berakhir waktu salat yang lain.

Penulis tidak menemukan *matan* hadis ini dalam kitab-kitab kompilasi yang telah disepakati sebagai kitab hadis refresentatif (*kutub al-sittah*). Al-Syarkhasī juga tidak menyebutkan siapa periwayat hadis ini.

Terlepas dari kualitas hadis ini, menurut penulis, hadis ini juga tidak mengandung pertentangan dengan hadis *imāmah Jibrīl*. Tidak ada dalam hadis *imāmah Jibrīl* yang menunjuk waktu salat saling tumpang tindih. Hanya saja, masing-masing waktu salat, diisyaratkan denan fenomena alam yang berbeda. Hadis *imāmah Jibrīl* juga telah mempertimbangkan peredaran matahari sehingga jika tidak dibaca dengan kacamata astronomi, terlihat tumpang tindih. Pada satu waktu waktu salat Asar ketika panjang bayangan sama dengan panjang benda, namun di saat yang lain, akibat peredaran matahari, justeru salat Zuhur yang dikerjakan pada saat panjang bayangan sama dengan panjang benda.

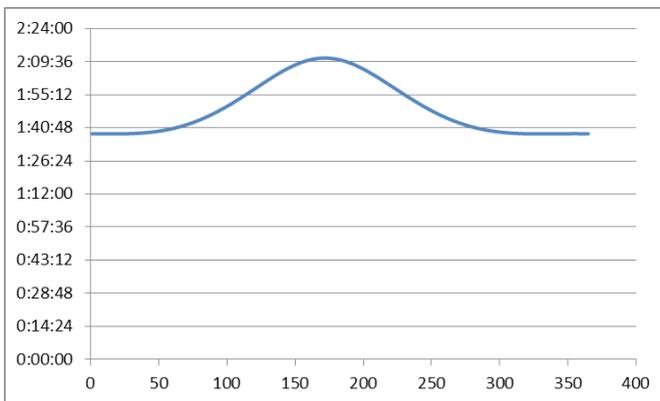
Dilihat dari posisi geografis, Kota Kufah yang menjadi titik tumbuh dan perkembangan mazhab Ḥanafī, berada di sebelah utara condong ke barat (barat laut) dari kota Makkah yang

menjadi markaz hadis *imāmah Jibrīl*. Sebagaimana penulis jelaskan di bab sebelumnya, kota Kufah berbeda dengan Mekah yang dilalui oleh matahari dalam satu tahun. Kota Kufah tidak. Dengan menggunakan formulasi yang ditetapkan oleh mazhab Ḥanafi—yakni untuk awal waktu Asar dua kali panjang bayangan ditambah panjang bayangan ketika Zuhur—maka, selisih Zuhur dan Asar akan terlalu panjang, dalam satu tahun berkisar antara 53 menit sampai 1 jam 24 menit. Lihat bagan di bawah ini.



Gambar 4.1 Bagan selisih panjang waktu Zuhur dan waktu Asar mazhab Ḥanafi

Data ini juga berarti waktu Asar terlalu pendek dibandingkan dengan panjang Zuhur. Panjang waktu Asar berdasarkan konsep mazhab Ḥanafi dalam satu tahun nilainya terbentang antara antara 1 jam 38 menit sampai 2 jam 11 menit. Lihat bagan di bawah ini.



Gambar 4.2 Bagan panjang waktu Asar mazhab Ḥanafi

Berdasarkan bacaan astronomis terhadap waktu Asar yang diajarkan Rasul dalam hadis *imāmah Jibrīl*, sebagaimana juga penulis singgung sebelumnya, bahwa formulasi yang tepat untuk penentuan awal waktu Asar adalah apa yang telah dikonsepsi oleh jumbuh. Waktu Asar akan tiba jika telah sempurna satu kali panjang bayangan benda ditambah panjang bayangan saat Zuhur. Jika di waktu Zuhur, benda tidak membentuk bayangan, maka panjang bayangan untuk Asar adalah satu kali panjang benda. Sementara jika di waktu Zuhur, bayangan benda telah membentuk satu kali panjang benda, maka panjang bayangan untuk Asar adalah dua kali panjang benda, atau dirumuskan dalam ilmu falak dengan persamaan $\cotg h_{as} = \tan zm + 1$. Angka 1 pada akhir, merupakan angka tambahan panjang untuk Asar setelah panjang bayangan ketika Zuhur.

Menurut penulis, konsepsi ini juga dapat meng-cover daerah di mana mazhab Ḥanafi muncul, Kota Kufah. Jika panjang bayangan ketika Zuhur telah mencapai 1,5 dari panjang benda, maka Asar akan tiba jika panjang bayangan telah sempurna 2,5 dari panjang benda yang berbayangan. Sedangkan pada tertentu, bayangan yang terbentuk ketika Zuhur saat itu pendek, maka waktu Asar akan tiba jika telah sampai satu kali panjang bayangan ditambah dengan panjang bayangan ketika waktu Zuhur yang pendek itu. ketentuan ini menurut penulis lebih sesuai dengan semangat atau nilai yang telah diajarkan Rasul dalam hadis *imāmah Jibrīl*.



DAFTAR PUSTAKA

-
- 'Ābidīn, Ibnu. *Majmū'ah Rasāil Ibnu 'Ābidīn*, jil. II. Bairut: Kutub Nādirah, t.t.
- 'Alī ibn Aḥmad Al-Wāhidī, *Al-Tafsīr Al-Basīṭ*, Juz 14. Riyād: Jāmi'ah Al-Imām Muhammad bin Su'ūd Al-Islāmiyah, 2009.
- 'Alī Syaūkānī, Muhammad Ibn. *Fathu Al-Qadīr: Al-Jāmi' baina Fannai Al-Riwāyah wa Al-Dirāyah*, Jilid 3, (Kuwait: Dār Al-Nawādir, 2010) , 250.
- A.E Roy dan D. Slarke, *Astronomi: Principles And Paractice*. Bristol: Adam Hilger, 1988.
- Abdu Al-Raḥmān Al-Jazīrī, *Kitāb Al-Fiqh 'alā Mazhabī Al-Arba'ah*, Juz I, (Bairut: Dār Al-Kutubi Al-'Ilmiyah, 2003), 167.
- Abidin, M. Zainal. "Reformasi Islam dan Iman" *Millah: Jurnal Studi Agama* Vol. III, No. 1 2003.
- Abû Dāwûd, *Sunan Abû Dāwûd*, Juz II, (Bairut: Dār Kutub Al-'Ilmiyah, 1996), 312.
- Al-'Ainānī, Maḥmud bin Aḥmad. *Al-Banāyah fī Syarḥ Al-Hidāyah*, Juz II. Bairut: Dār Al-Fikr, 1990.
- Al-'Ainī, Mahmūd ibn Muhammad. *Al-Banāyah fī Syarhi Al-Hidāyah*, Juz 2. Bairut: Dār Al-Fikr, 1990.

- Al-‘Aini, Muhammad Mahmud bin Ahmad. *Al-Banāyah fī Syarhi Al-Hidāyah*. Bairut: Dar Al-Fikr, 1980.
- Al-‘Ajilī, Sulaiman bin ‘Umar. *Tuhfātu al-Ālihiyah*, Juz II. Libanon: Dār Al-Kutubi Al-‘Ilmiyah, 1996.
- Al-Ābādī, Muḥammad Syams Al-Ḥaq. ‘*Aunu Al-Ma’būd: fī Syarhi Sunan Abū Dāwūd*. Bairut: Dār Ibn Ḥazm, 2005.
- Al-Āmidī, ‘Alī bin Muhammad. *Al-Iḥkām fī Uṣūl Al-Aḥkām*, jil. IV. Riyāḍ: Dār Al-Ṣamī‘ī, 2003.
- Al-Barzanjī, ‘Abdullāh ‘Azīz. *Al-Ta’arūḍ wa Al-Tarjīḥ baina Al-Adillati Al-Syar’iyyah*, Juz. I. Bairut: Dār Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1993.
- Al-Basya, Abdurrahman Ra’fat. terj. *Ṣuwar min Ḥayāti Al-Tābi’in*, (Jakarta: Pustaka As-Sunnah, 2011), 401.
- Al-Bukhārī, ‘Abd Al-‘Azīz Aḥmad. *Kasyfu Al-Asrār ‘an Uṣūli Fakhri Al-Islām Al-Bazdawī*, jil. I, (Bairut: Dār Al-Kitābi Al-‘Arabī, 2008), 24.
- Al-Bukhārī, ‘Abd Al-‘Azīz Aḥmad. *Kasyfu Al-Asrār ‘an Uṣūli Fakhri Al-Islām Al-Bazdawī*, jil. III, (Bairut: Dār Al-Kitābi Al-‘Arabī, 2008), 18.
- Al-Bukhārī, Muhammad bin Ismā’il. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Bairut: Dār Ibnu Kaṣīr, 2002.
- ‘Alī bin ‘Umar. *Sunan Al-Dārquṭnī*, juz III. Bairut: Dār Al-Ma’rifah, 2001.
- Al-Gazālī, Abū Ḥāmid. *Al-Mustaṣfā: min ‘Ilmi Al-Uṣūl*, juz II. Madinah: Al-Jāmi’ah Al-Islāmiyah, 2008.
- Al-Ḥanafī, ‘Alī Al-Qāri. *Syarh Kitāb Al-Fiḥ Al-Akbar*. Bairut: Bairut: Dār Kutub Al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Al-Ḥanafī, ‘Uṣman bin ‘Alī Al-Zaila’ī. *Tabyīn Al-Ḥaqā’iq*. Būlāq: Al-Maṭba’ah Al-Amiriyah Al-Kubra, t.t.
- Al-Iqtiṣādiyah, Ibnu Nujaim. *Rasāil Ibnu Nujaim Al-Iqtiṣādiyah (Rasāil*

- Al-Zainiyyah fī Mazhab Al-Ḥanafīyyah*). Kairo: Dār Al-Salām, 1999.
- Al-Jauziyyah, Ibnu Qayyim. *I'lām Al-Mauqī'in*, Juz IV, (Riyad: Dār Ibnu Al-Jauziyyah, 2002), 5
- Al-Jazirī, 'Abdu Al-Raḥmān. *Kitāb Al-Fiqh 'alā Mazhabī Al-Arba'ah*, Juz I. Bairut: Dār Al-Kutubi Al-'Ilmiyah, 2003.
- Al-Khin, Muṣṭafā Sa'id. *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī: Tārīkhuhu wa Taṭawwuruhu*. Bairut: Dāru Al-Kalimi Al-Ṭayyib, 2000.
- Al-Magribī, Muhammad. *Mawāhib Al-Jalīl: Lisyarḥi Mukhtār Al-Khalīl*. Bairut: Dār Al-Kutubi Al-'Ilmiyah, 1995.
- Al-Marāgi, 'Abdullāh Muṣṭafa. terj. *Fath Al-Mubīn fī Ṭabaqāt Al-Uṣūliyyīn*. Yogyakarta: LKPSM, 2001.
- Al-Maragī, Aḥmad Muṣṭafa. *Tafsīr Al-Maraḡī*. Bairut: Bairut: Dār Al-Kutubi Al-'Ilmiyah, 2006.
- Al-Mubārakfūrī, Muḥammad 'Abdu Al-Raḥmān. *Tuḥfah Al-Aḥwazī: bi Syarḥi Al-Jāmi' Al-Tirmzī*, Juz I. Bairut: Dār Al-Fikr, t.t.
- Al-Naisābūrī, Muslim bin Ḥajjāj Ṣaḥīḥ Muslim, jil. I, (Riyad: Dār Ṭaibah, 2006), 279.
- Al-Naqīb, Muḥammad bin Muḥammad. *Al-Mazhabu Al-Ḥanafī*, Juz I. Riyad: Maktabah Al-Rusyd, 2001.
- Al-Nasā'ī, Aḥmad bin Sya'īb. *Kitāb Al-Sunan Al-Kubrā*, jil. II. Bairut: Mu'assisah Al-Risālah, 2001.
- Al-Qurṭubī, Muhammad ibn Ahmad. *Jāmi' Al-Ahkām Al-Qur'ān*, Juz 13. Bairut: Al-Resalah, 2006.
- Al-Rāzī, Fakhruddīn Muhammad. *Tafsīr Al-Fakhri Al-Rāzī*, Juz 21. Bairut: Dār Al-Fikr, 1981.
- Al-Rāzī, Muḥammad bin Abī Bakr. *Tuḥfah Al-Mulūk fī Mazhabī Al-Imāmi Abī Ḥanīfah Al-Nu'man*. Bairut: Dār Al-Basyāir Al-Islāmiyah, 1997.

Al-Suyuṭi, Jalaluddin. *Sunan Al-Nasā'i*. Bairut: Darul Kutub Al-Ilmiyah, t.t.

Al-Syairāzī, *Al-Muhazzab*, Juz 1. Bairut: Dār Al-Kutubi Al-'Ilmiyah, 1995.

Al-Syarkhasī, Syamsu Al-dīn. *Kitāb Al-Mabsūṭ li Syamsu Al-Ddīn Al-Syarkhasī*, Juz I. Bairut: Dār Al-Ma'rifah, t.t.

Al-Tirmẓī, Muhammad bin 'Īsa. *Al-Jāmi' Al-Kabīr*, jil. I. Bairut: Dār Al-Garbi Al-Islāmī, 1996.

Al-Zuhaili, Wahbah. *The Islamic Jurisprudence and Its Evidences (Al-Fiqh Al-Islāmi wa-Adillatuhu)*. Bairut: Dār Al-Fikr, 1997.

Asy-Syarqawi, Abdurahman. terj. *A'immah Al-Fiqh Al-Tis'ah*. Bandung, Pustaka Hidayah, 2000.

Baker, Robert H. *Astronomy (A textbook for University and College Student)*. New York: D. Van Nostrand Company, 1958.

Brannon, M. Wheeler, *Applying The Canon In Islam: The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafī Scholarship*, (New York: University of New York Press, 1996), 17.

David A. King (ed), *Islamic Mathematical Astronomy*, (London: Variorum Reprints, 1986), 366-367.

Dāwūd, Abū. *Sunan Abū Dāwūd*. Bairut: Al-Resalah Al-'Alamiah, 2009.

Djambek, Saadoe'ddin. *Sholat dan Puasa di Daerah Kutub*. Jakarta: Bulan Bintang, 1974.

Esha, M. In'am. "Muhammad Syaḥrūr: Teori Batas," dalam *Pemikiran Islam Kontemporer*, ed. Khudori Soleh dkk. Yogyakarta: Jendela, 2003.

Farid, Syeikh Ahmad. terj. *Min A'lāmi Al-Salafi*, (Jakarta: Darul Haq, 2012), 205-206.

Fauziyah, Asma'ul. "Studi Analisis Hisab Awal Waktu Salat dalam

- Kitab *Natijah Al-Miqaat* Karya Ahmad Dahlan Al-Simarani”. *Skripsi*, Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, 2012.
- Hallaq, Weal B. *A History of Islamic Legal Theories*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 248.
- Hanafi, Muchlis M. *Biografi Lima Imam Mazhab Imam Abu Hanifah: Peletak Dasar-Dasar Fiqih; Pendiri Mazhab Hanafi*. Ciputat: Lentera Hati, 2013.
- Hudhoifah, Yuyun. “Formulasi Penentuan Awal Waktu Shalat yang Ideal (Analisis Terhadap Urgensi Ketinggian Tempat dan Penggunaan Waktu Ihtiyat untuk Mengatasi Urgensi Ketinggian Tempat dalam Formulasi”. *Skripsi*, Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, 2011.
- Ibn Kaṣīr, Ismā’īl Ibn Amr. *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm*, Juz 4. Riyāḍ: Dār Al-Ṭaibah Li Al-Naṣri wa Al-Tauzī’, 1999.
- Jamil, A. . *Ilmu Falak (Teori dan Aplikasi)*. Jakarta: Amzah, 2009.
- Jean Meeus, *Astronomical Algorithms*. Richmond: Willmann-Bell, Inc., 1991.
- Kamali, Muhammad Hashim. *Membumikan Syariah*. Jakarta: Mizan Publika, 2013.
- Kauṣarī, Muhammad Zāhid. *Fiqh Ahli Al-Irāq wa Ḥadīsihim*. Kairo: Dār Al-Baṣāir, 2009.
- Khalil, Munawar. *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*. Jakarta: Bulan Bintang, 1955.
- Kholidah. “Metodologi Hukum Imam Al-Syafi’i (Upaya Menjembatani *Ahl Ra’y* dan *Ahl Hadis*)” *Fitrah: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 10, No. 1, 2002.
- Khusen. Moh. “From *Syarī’a ‘Ayniyya* to *Syarī’a Ḥudūdiyya*: Syahrour’s Interpretation on Qur’anic Legal Verses, al-*jāmi’ah*: Journal of Islamic Studies, Vol 50, No. 2 2012.

- Meeus, Jean, *Astronomical Algorithms*, (Richmond: Willmann-Bell, Inc., 1991), 61.
- Mufarrohah, Siti. “Konsep Awal Waktu Salat Asar Imam Syafi’i dan Ḥanafi (Uji Akurasi Berdaarkan Ketinggian Bayang-Bayang Matahari di Kabupaten Semarang)”. *Skripsi*, Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, 2010.
- Muhammad Ibn Jarīr Ṭabarī, *Tafsīr Al- Ṭabarī: Jāmi’ Al-Bayān ‘An Ta’wīl Aiyi Al-Qur’ān*, Juz 15, (Kairo: Dār Hajar, 2001), 32.
- Muhyiddin Khazin, *Ilmu Falak (dalam teori dan Praktik)*, (Yogyakarta: Buana Pustaka, 2004), 39.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 715.
- Muntaha. “Analisis Terhadap Toleransi Pengaruh Perbedaan Lintang Dan Bujur Dalam Kesamaan Penentuan Awal Waktu Salat”. *Skripsi*, Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, 2004.
- Al-Naisābūrī, Muslim bin Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*, jil. I. Riyāḍ: Dār Ṭaibah, 2006.
- Al-Khin, Muṣṭafa dan Al-Bugā, Muṣṭafa. *Fiḥu Al-Manhajī: ‘Ala Mazhab Al-Imām Al-Syafi’i*, Juz 1. Bairut: Dār Al-Qalam, 1992.
- Clark, Peter. “The Shahrurur’s Phenomenon; A Liberal Islamic Voice From Syiria” *Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol. VII, No. 3, 1996.
- Rachim, Abdur. *Ilmu Falak*. Yogyakarta: Liberty, 1983.
- Rifa’i, Ahmad Fajar. “Uji Akurasi Aplikasi Pendapat Imam Syafi’i dalam kitab Al-Umm tentang awal waktu Shalat Isya’ dengan Ketinggian Matahari di pantai Tegal Sambi Jepara”. *Skripsi*, Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, 2012.
- Sayyid Sābiq, *Fiqh Al-Sunnah*, Juz 1, (Kairo: Al-fathu li Al-A’alāmi Al-‘Arabī, t.t.), 69.

- Hambali, Slamet. *Ilmu Falak I: Penentuan Awal Waktu Salat dan Arah Kiblat Seluruh Dunia*. Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo, 2011.
- Azhari, Susiknan. *Ensiklopedi Hisab Rukyat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Khazin, Muhyiddin. *Kamus Ilmu Falak*. Jogjakarta: Bumi Pustaka, 2005.
- Azhari, Susiknan. *Ensiklopedi Hisab Rukyat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Syaḥrūr, Muḥammad. *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*. Damaskus: Al-Aḥālī li Al-Ṭibā'ati Li Al-Nasyr wa Tawzī', 1997.
- Al-Syarbini, Syamsuddīn Muhammad. *Al-Mugni Al-Muhtaj ilā Ma'rifati M'āni Alfāz Al-Minhaj*, Juz I. Libanon: Dār Al-Kutubi Al-'Ilmiyah, t.t.
- Thayyib, Muhammad, 'Aunul Ma'būd (syarhi Sunan Abī Dāwūd), (Bairut: Dar Al-Kutubi Al-'Ilmiyah, 1990), 40.
- Tsafirir, Nurit. *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- Smart, W.M. *Textbook on Spherical Astronomy*. London: Cambridge University Press, 1986.
- Zuhayli, Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islāmi wa-Adillatuhu*, Jilid I. Bairut: Dār Al-Fikr, 1984.
- Zahrah, Muhammad Abū. *Uṣūl Al-Fiqh*. Kairo: Dār Al-Fikr Al-'Arabī, 2010.



BIODATA PENULIS

Drs. H. Muktamar, MH lahir di Kediri Lobar pada 5 Maret 1965. Alumni Ponpes Al-Ishlahuddini Kediri, lulus Fakultas Syariah th. 1991, meraih gelar Magister Hukum dari Unram Mataram th. 2005. Pernah menjabat Kaprodi Ahwal Syakhshiyah periode th. 2007-2011 Fakultas Syariah IAIN Mataram. Saat ini bekerja sebagai dosen tetap mengajar mata kuliah Hukum Perkawinan Islam dan Hukum Waris Islam dengan jabatan Lektor Kepala di Prodi HKI Fakultas Syari'ah UIN Mataram.

Penelitian yang pernah dilakukan al: 1. Konsep Zakat Produktif dalam Pandangan Tuan Guru di Lombok. 2. Studi Pandangan Tuan Guru di Lombok tentang Dana Talangan Haji. 3. Perkawinan di Bawah Tangan Perspektif Hukum Islam dan Peraturan Perundang-undangan di Indonesia. 4. Talak liar dan Masalahnya di Lingkungan Masyarakat Lombok Barat (Studi Analisis Perspektif Pluralisme Hukum Progresif). 5. Studi Analisis Praktek Hibah Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif di Kabupaten Lombok Barat)

Sedangkan buku yang pernah ditulis sejak dua tahun terakhir adalah: 1. Pariwisata Syari'ah Sebagai Aset Perekonomian dalam Bingkai Maqashid al-Syari'ah (Ditulis bersama Prof. Dr. H. Musawar, MAg). 2. Tradisi Hukum Keluarga Pada Masyarakat Sasak Lombok.

Muhamad Saleh Sofyan, merupakan dosen program studi Ilmu Falak Fakultas Syariah, UIN Mataram. Jenjang S1 dan S2 diselesaikannya di UIN Walisongo melalui Program Beasiswa Santri Berprestasi (PBSB) dari Kementerian Agama. Sebelumnya, ia mondok dan menyelesaikan pendidikan formal di Pondok Pesantren Al-Ishlahuddiny. Hingga saat ini, di sela-sela waktu luang menyelesaikan tugas kampus, ia masih mengabdikan di almamaternya, Al-Ishlahuddiny, Kediri, Lombok Barat, NTB.

Ia lahir dan dibesarkan dari keluarga petani di pedalaman Lombok Tengah, tepatnya di Lembak Desa Dakung, Kecamatan Praya Tengah. Ia dikaruniai seorang putri dengan pasangan tercintanya, Zikriati Mahyani.