

BAB III

TEKS-TEKS TENTANG AWAL BULAN KAMARIAH, METODE *ISTINBĀṬ* TERHADAPNYA DAN LATAR BELAKANG SOSIO-HISTORIS

A. Teks-teks tentang Awal Bulan Kamariah

1. Al-Qur'an

Banyak sekali ayat-ayat al-Qur'an yang membahas tentang peredaran Bulan dan Matahari. Kita sah menyebut ayat-ayat tersebut dengan "ayat falak", namun dalam arti umum; yakni ayat-ayat yang membahas astronomi dan tidak berhubungan dengan ibadah. Kebanyakan ayat-ayat ini bermaksud untuk menegaskan eksistensi dan kekuasaan Allah SWT atas alam semesta, atau ayat tentang ketauhidan.

Bulan, dalam term bahasa Indonesia dapat memiliki dua cabang makna di dalam bahasa Arab. Adapun yang pertama adalah bulan dalam arti *as-syahr*, yakni: ungkapan bagi edaran Bulan pada garis edarnya. Sedangkan yang kedua adalah Bulan dalam arti "*al-qamar*" yang berarti substansi (*jauhar* atau *jism*)⁹⁸ yang memiliki sifat-sifat *jismiyah* (kebendaan/material) yang berpisah dari Bumi dan mengelilinginya.⁹⁹ Sedangkan kata "*al-hilāl*" memiliki korelasi yang erat dengan "*al-qamar*", yakni suatu keadaan pertama bulan (*al-*

⁹⁸ Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhrī ar-Razī al-Masyūr bi at-Tafsīr ar-Rāzī wa Mafātīḥ al-Ghaib*, (Beirut: Dār al-Fikr, Cet I: 1981, Vol V), hal 131.

⁹⁹ Muhammad Ali bin Ḥasan al-Ḥilli, *al-Kaūn wa al-Qur'ān: Kitāb Yabḥas 'an 'Ilm al-Falak*, (Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cet I: 2010), hal 66

qamar) dapat dilihat oleh manusia. Sedangkan menurut Ibn al-Haisam, hilal adalah bulan pada dua malam terakhir dan dua malam permulaan bulan Kamariah, di antara empat hari itulah yang disebut *al-qamar*.¹⁰⁰ Al-Qur'an menyebut kata "*ahillah*" (lafaz jama' dari *hilāl*) sebanyak satu kali, yakni dalam surat al-Baqarah ayat 189.

Al-Qur'an menyebut kata "*asy-syahr*" dalam bentuk derivasi nominalnya (*jama'*, *muṣanā* dan *mufrad*) sebanyak 21 kali, yakni:

No	Surat	Ayat	Status Tanzil
1	Al-Baqarah (2) (<i>Mufrad</i>)	185 (dua kali)	Madāniyyah
2	Al-Baqarah (2) (<i>Mufrad</i>)	194 (dua kali)	Madāniyyah
3	Al-Baqarah (2) (<i>Mufrad</i>)	217	Madāniyyah
4	Al-Mā'idah (5) (<i>Mufrad</i>)	2	Madāniyyah
5	Al-Mā'idah (5) (<i>Mufrad</i>)	97	Madāniyyah
6	Sabā' (34) (<i>Mufrad</i>)	12 (dua kali)	Makiyyah
7	Al-Qadr (97) (<i>Mufrad</i>)	2	Makiyyah
8	At-Taubah (9)	36 (<i>dua kali = satu jama' taksir dan satu mufrad</i>).	Madāniyyah
9	Al-Aḥqāf (36) (<i>Mufrad</i>)	15	Madāniyyah
10	An-Nisā' (4) (<i>bentuk mutsana</i>)	92	Madāniyyah

¹⁰⁰ Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhrī ar-Razī...* (Vol V), hal 130.

11	Al-Mujādilah (58) (<i>bentuk mutsana</i>)	4	Madāniyyah
12	Al-Baqarah (2) (<i>bentuk jama'</i>)	19	Madāniyyah
13	Al-Baqarah (2) (<i>bentuk jama'</i>)	226	Madāniyyah
14	Al-Baqarah (2) (<i>bentuk jama'</i>)	234	Madāniyyah
15	At-Taubah (9) (<i>bentuk jama'</i>)	2	Madāniyyah
16	At-Taubah (9) (<i>bentuk jama'</i>)	5	Madāniyyah
17	At-Talaq (65) (<i>bentuk jama'</i>)	4	Madāniyyah ¹⁰¹

Tabel: 3. 1

Sedangkan, Al-Qur'an menyebut "*al-qamar*" sebanyak 27 kali, dan memiliki sisi berbeda di dalam keterangannya, tetapi dalam misi yang sama, yakni hidayah ketauhidan.¹⁰² Adapaun ayat-ayat yang dimaksud adalah sebagai berikut:

No	Surat	Ayat	Status Tanzil
1	Al-An'ām (6)	77	Makiyyah
2	Al-An'ām (6)	96	Makiyyah
3	Al-A'rāf (8)	54	Makiyyah
4	Yūnus (10)	5	Makiyyah
5	Yūsuf (12)	4	Makiyyah
6	Ar-Ra'd (13)	3	Madāniyyah

¹⁰¹ Muhammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufāhras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm*, (Cairo: Maktabat Dār al-Kutūb al-Miṣriyyah, 1363 H), hal 390.

¹⁰² Māzin al-Ma'mūn, *al-Ulūm al-Falakiyyah 'inda Āli al-Baīt Ṣallā Allah 'Alaihi wa Sallam*, (Lebanon: Dār al-'Ulūm, Cet I: 2007), hal 173-176.

7	Ibrāhīm (14)	33	Makiyyah
8	An-Naḥl (16)	12	Makiyyah
9	Al-Anbiyā' (21)	33	Makiyyah
10	Al-Ḥajj (22)	18	Madāniyyah
11	Al-'Ankabūt (26)	61	Makiyyah
12	Luqmān (31)	29	Madāniyyah
13	Al-Fāṭir (35)	13	Makiyyah
14	Yāsīn (36)	39	Makiyyah
15	Yāsīn (36)	40	Makiyyah
16	Az-Zumar (39)	5	Makiyyah
17	Al-Fuṣilat (41)	37 (dua kali)	Makiyyah
18	Al-Qamar (54)	1	Makiyyah
19	Ar-Raḥmān (55)	5	Madāniyyah
20	Nūḥ (71)	16	Makiyyah
21	Al-Mudaṣīr (74)	32	Makiyyah
22	Al-Qiyāmah (75)	8	Makiyyah
23	Al-Qiyāmah (75)	9	Makiyyah
24	Al-Insiqāq (84)	18	Makiyyah
25	Asy-Syams (94)	2	Makiyyah
26	Al-Furqān (25)	61	Makiyyah ¹⁰³

Tabel: 3.2

¹⁰³ Muhammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras...* hal 553.

Terkait dengan fiqh awal bulan Kamariah, penulis membagi ayat-ayat bulan (*ayāt al-qamar*) menjadi dua, yakni:

1. *Ayat al-qamar* yang memiliki keterkaitan langsung dengan ibadah, yakni puasa dan haji. Dan hanya ada dua, yakni al-Baqarah ayat 185 dan 189. Inilah yang akan menjadi *core studies* dalam skripsi ini.
2. *Ayat al-qamar* yang tidak memiliki keterkaitan dengan ibadah.

Hubungan antara kedua macam ayat tersebut bahwa ayat yang kedua dapat dijadikan sebagai dasar epistemologis dalam penentuan awal bulan Kamariah. Sudah diketahui bersama bahwa fatwa rukyah mendominasi dan menomerduakan ayat-ayat hisab. Padahal *ayāt al-kauniyyah* yang disebutkan oleh al-Qur'an ini mayoritas dapat dibuktikan secara empiris seiring perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, atau dalam arti lain dapat dibuktikan dalam *ayāt al-kauniyyah*, tetapi *at-taqniyyah al-'ilmiyyah* dan *al-istinbāt bi al-muktasyafāt al-'ilmiyyah* tidak pernah terjadi.

2. Al-Hadits

Ketika membicarakan *al-Ḥadīṣ* (dalam literatur klasik disebut dengan as-Sunnah) yang memiliki keterkaitan dengan fiqh awal bulan Kamariah, kiranya sangat banyak untuk dihimpun satu persatu. Dalam hal ini, penulis hanya mencantumkan beberapa hadits yang

menerangkan tentang awal bulan Kamariah yang biasanya dijadikan dasar dalam perumusan fiqh, tidak seperti dalam tabel ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan kata kunci tertentu.

Adapun hadits-hadits yang mampu penulis kumpulkan dapat disimak sebagaimana dalam tabel:

No	Kitab	No	Kitab/Bab
1	<i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	1906-1913	<i>Kitāb aṣ-Ṣiyām</i> , bab 11-13. ¹⁰⁴
2	<i>Ṣaḥīḥ Muslim</i>	1080	<i>Kitāb aṣ-Ṣiyām</i> , bab 2, no. 2-20. ¹⁰⁵
3	<i>Sunan at-Tirmidzī</i>	687-691	<i>Kitāb aṣ-Ṣiyām</i> , No. 4-7. ¹⁰⁶
4	<i>Sunan Abū Dāwud</i>	2319-2333	<i>Kitāb aṣ-Ṣiyām</i> , bab 4-9. ¹⁰⁷
5	<i>Sunan an-Nasā'i</i>	2111-2143	<i>Kitāb aṣ-Ṣiyām</i> , bab 7-17. ¹⁰⁸
6	<i>Sunan Ibnu Mājjah</i>	1652-1658	<i>Kitāb aṣ-Ṣiyām</i> , bab 6-8. ¹⁰⁹
7	<i>Sunan Ibnu Hibbān</i>	3441-3459	<i>Kitāb aṣ-Ṣiyām</i> , bab 3, no. 1-18. ¹¹⁰
8	<i>Al-Muwaṭṭā'</i>	(-) 1-4	<i>Kitāb aṣ-Ṣiyām</i> , bab 1. ¹¹¹
9	<i>Mustadrāk 'Alā</i>	1539-1549	<i>Kitāb aṣ-Ṣiyām</i> , No. 8-18. ¹¹²

¹⁰⁴ Abū 'Abd Allah Muhammad bin Islā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Damaskus: Dār Ibn Katsir, Cet I 2002). hal 459-460.

¹⁰⁵ Abū al-Ḥasan Muslim bin al-Ḥajaj an-Nisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Riyadh: Dār at-Tayyibah, Cet I: 2006), hal 481-483.

¹⁰⁶ Abū 'Isa Muhammad bin 'Isa at-Tirmidzī, *al-Jāmi' al-Kabīr*, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmi, Cet I: 1996, Vol II), hal 66-70.

¹⁰⁷ Abū Sa'ūd Sulaiman bin al-Asy'aṣ al-Azdī as-Sajistānī, *Sunan Abī Dāwud*, (Damaskus: Dār ar-Risālah al-'Ālamīyah, Edisi Khusus (1): 2009, Vol III) hal 12-22.

¹⁰⁸ Abū 'Abd ar-Rahman Aḥmad bin Syu'aib bin 'Alī an-Nasā'i, *Sunan an-Nasā'i*, (Riyad: Baīt al-Afkār ad-Daulīyah, tt) , hal 236-239.

¹⁰⁹ Abū 'Abd Allah Muhammad bin Yazīd Ibn Mājjah al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājjah*, (Riyad: Bait al-Afkār, tt), hal 181-182.

¹¹⁰ Abū Hatim Muhammad bin Ḥibbān al-Khurāsānī, *al-Iḥṣān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, (Beirut: Dār al-Ma'rīfah, Cet I: 2004), hal 959-963.

¹¹¹ Malik bin Anas, *al-Muwaṭṭā'*, (Beirut: Dār al-Ikhyā' at-Turāṣ al-'Arabī, Cet I: 1985, Vol I), hal 286-288.

	<i>Ṣaḥīḥaini li al-Ḥākim</i>		
10	<i>Sunan al-Kubrā al-Baiḥaqī</i>	7922-7941	<i>Kitāb aṣ-Ṣiyām</i> , bab 10. ¹¹³
11	<i>Musnad ad-Dārimī</i>	1831-1839	<i>Kitāb aṣ-Ṣiyām</i> , bab 2-6. ¹¹⁴

Tabel: 3.3

Para ulama sepakat bahwa hadits merupakan *dalīl naqlī* yang menduduki drajad kedua di dalam urutan sumber hukum Islam. Kesepakatan ini berdasarkan beberapa ayat al-Qur'an, di antaranya: Alī 'Imrān ayat 31, 32 dan 132, al-Aḥzāb ayat 71, al-Ḥasyr ayat 7, an-Nisā' 59, dan 80.¹¹⁵ Ayat-ayat tersebut mengisyaratkan bahwa mengikuti Sunnah merupakan wujud ketaatan seorang muslim kepada Allah dan Rasul-Nya. Imam Syafi'ī mengatakan bahwa Allah tidak menciptakan seorangpun setelah masa Rasulullah kecuali untuk mengikutinya.¹¹⁶

B. Pemahaman terhadap Teks-teks Awal Bulan Kamariah

1. Pemahaman *Nuṣuṣ asy-Syar'iyyah* Secara Umum

¹¹² Abū 'Abd Allah Muhammad bin 'Abd Allah al-Ḥākim an-Nisābūrī, *al-Mustadrāk 'alā Ṣaḥīḥain*, (Cairo: Dār al-Ḥarāmīn, Cet I: 1997, Vol I), hal 584-587.

¹¹³ Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥasan bin 'Alī al-Baiḥaqī, *as-Sunnan al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cet III: 2003, Vol IV), hal 343- 347

¹¹⁴ Abū Muhammad 'Abd Allah bin 'Abd ar-Rahman bin al-Faḍl ad-Dārimī, *Kitāb al-Musnad al-Jāmi'*, (Beirut: Syirkat Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, Cet I: 2013), hal 416-418

¹¹⁵ Muhammad asy-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Haqq fī 'Ilm al-Uṣūl*, (Riyad: Dār al-Faḍīlah, Cet I: 2000, Vol I), hal 189. Dan, Muhammad Sulaimān al-Asyqar, *Af'āl ar-Rasūl Ṣallā Allāh 'Alaihi wa Sallam wa Dilālatuhā 'alā al-Aḥkām asy-Syar'iyyah*, (Beirut: Mu'assasat ar-Risālah, Cet VI: 2003, Vol I), hal 25.

¹¹⁶ Muhammad bin Husain bin Hasan al-Jizani, *Ma'ālim Usūl al-Fiqh 'inda Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, (al-Mamlakah al-'Arabiyyah as-Sa'ūdiyyah: Dār al-Jauzī, Cet I: 1999), hal 125.

Naṣṣ-naṣṣ, baik al-Qur'an maupun *al-Ḥadīṣ* menggunakan redaksi bahasa Arab. Tentunya, untuk menemukan pemahaman yang sahih harus memahami petunjuk gaya bahasa Arab.¹¹⁷ Oleh karena itu, disebutkan oleh *uṣūliyyūn* bahwa dasar dari ilmu Uṣūl al-Fiqh adalah bahasa Arab di samping '*Ilm al-Kalām* dan hukum.¹¹⁸

Al-Qur'an dan *al-Ḥadīṣ* memiliki dua sisi kejelasan petunjuknya (*dilālah*), di antaranya:

1. *Ad-dilālah al-qaṭ'īyah* (petunjuk pasti), yakni ayat atau hadits yang menunjukkan satu makna dan tidak ada lagi kesempatan untuk melakukan *ta'wīl*.
2. *Ad-dilālah aẓ-ẓanniyyah* (petunjuk persangkaan), adalah kebalikan dari yang pertama, yakni ayat atau hadits yang memiliki makna lebih dari satu, seperti *lafāẓ musytarāk*, *āmm* dan *muṭlaq*.

Sedangkan dalam segi keberlakuannya (*wurūd*) antara keduanya memiliki perbedaan. Adapun dari al-Qur'an adalah *qaṭ'īy al-wurūd* (*qaṭ'īy aṣ-ṣubūt*), yakni tidak ada keraguan atas keaslian lafaz al-Qur'an ini, karena diriwayatkan secara *mutawātir* yang berfaidah menghapus keraguan atas kesahihannya.¹¹⁹ Sedangkan hadits tidak

¹¹⁷ Abd al-Waha. Khalāf, '*Ilm Uṣūl al-Fiqh wa al-Khulāṣah at-Tasyrī' al-Islāmī*, (Mesir: Maṭ'ba'ah al-Madani, Cet I: 1996), hal 134.

¹¹⁸ Syams ad-Dīn Bun Ṣana' Mahmūd bin 'Abd ar-Rahmān bin Aḥmad al-Aṣfahānī, *al-Bayān al-Mukhtaṣar Syarh Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib*, (Jedah: Dār al-Madani, Cet I: 1986, Vol I), hal 33.

¹¹⁹ Wahbah Zuhailī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Fikr, cet I: 1999) , hal 32

demikian, yakni ada hadits *qaṭ'iy al-wurūd* dan *ẓannīy al-wurūd*.¹²⁰ Itulah mengapa sebelum melakukan pemaknaan *matn*, hadits harus dilakukan kritik *sanad* terlebih dahulu.

Adapun perkara yang berkesempatan menerima *ijtihād* (*al-mujtahad fih*) adalah yang tidak dijelaskan oleh keduanya secara *qaṭ'iy* dan disepakati oleh umat (*al-mujma' 'alaih*).¹²¹

Analisis bahasa pada dasarnya tidak berkembang karena di dalam menganalisisnya harus kembali kepada idiom-idiom yang populer pada masa Rasulullah.¹²² Jadi tidak jarang para *uṣūliyyūn* ketika menafsirkan lafaz di dalam ayat tertentu menampilkan contoh dari sya'ir yang berkembang sebelum atau semasa Rasulullah dalam rangka menguatkan bahwa kata tersebut dalam kurun waktu itu bermakna seperti “ini” dan merujuk kepada susunan dan makna suatu lafaz dalam bahasa Persia dalam menafsirkan lafaz *Musytarāk*.

Dalam rangka memahami *dilālat al-alfāz*, dalam studi *uṣūl al-fiqh* para *uṣūliyyūn* terbagi menjadi tiga aliran, yakni:

1. *Ṭuruq al-Mutakallimīn*: yakni aliran pemikiran *uṣūl al-fiqh* dalam menetapkan kaidah usul fiqh yang berusaha mengungkap dalil-dalil dan petunjuk dari *naṣṣ*, bahasa, kalam dan logika, dan tidak meghiraukan cabang (*furū'*)

¹²⁰ Wahbah Zuhaili, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*,... hal 37

¹²¹ Muhammad asy-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl*, (Vol II),... 1034

¹²² Fazlur Rahman, *Islam*, diterjemahkan oleh Ahsin Mohammad dengan judul “Islam”, (Bandung: Penerbit Pustaka, Cet I: 1984), hal 48.

dalam fiqh.¹²³ Aliran pertama ini membagi petunjuk lafaz menjadi dua, yakni: *manṭūq*¹²⁴ dan *mathūm*¹²⁵ yang terbagi menjadi dua: *mathūm muwāfaqah*¹²⁶ dan *mathūm al-mukhālafah*.¹²⁷

2. *Ṭuruq al-Ḥanafīyyah*, yakni aliran yang menetapkan kaidah *uṣūliyyah* yang bersandar kepada ketetapan para imam mazhabnya di dalam perkara *furū'īyyah ijtihādiyyah*. Dalam aliran ini kaidah *uṣūliyyah* masuk di dalam *furū'īyyah*.¹²⁸ Aliran kedua ini membagi petunjuk lafaz menjadi empat, yakni: 1) '*Ibārat an-Naṣṣ*,¹²⁹ 2) *Isyārat an-Naṣṣ*¹³⁰, 3) *Dilālat an-Naṣṣ*¹³¹ dan, 4) *Dilālat al-Iqtidā'* (dalam beberapa buku diebut *iqtidā' an-naṣṣ*).¹³²

¹²³ Wahbah az-Zuhailī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*,.. hal 17.

¹²⁴ *Manṭūq* adalah hukum yang ditunjukkan oleh lafaz didalam pembicaraannya (*maḥāl an-Nuṭq*). *al-Qāmuṣ al-Mubīn fī Iṣṭilāḥāt al-Uṣūliyyīn*, (Riyad: Dār az-Zahīm, Cet I: 2002), hal 279

¹²⁵ *Mathūm* adalah hukum yang ditunjukkan lafaz, akan tetapi berada di balik lafaz itu. Hal itu tidak disebutkan oleh lafaz, namun masuk di dalam substansi hukum tersebut. *al-Qāmuṣ al-Mubīn fī Iṣṭilāḥāt al-Uṣūliyyīn*,.. hal 276.

¹²⁶ *Al-Mathūm al-Muwāfaqah* adalah hukum yang tidak disebutkan itu sama sama dengan apa yang disebutkan di dalam lafaz. *Mathūm* ini terdiri dari tiga tingkatan, yakni: a) Faḥwā al-Khiṭāb, jika *mathūm* lebih dari pada *malḥūz*, b) Laḥn al-Khiṭāb, jika *mathūm* sama dengan yang diutarakan lafaz. *al-Qāmuṣ al-Mubīn fī Iṣṭilāḥāt al-Uṣūliyyīn*,.. hal 281.

¹²⁷ *Mathūm Mukhālafah* adalah hukum yang di balik hukum yang disebutkan oleh lafaz untuk tidak adanya pengikat yang membatasi hukum dalam lafaz yang disebutkan. Musthafā Sa'īd al-Khinn, *Aṣar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā'*, (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, Cet VII: 1998), hal 144 dan 138.

¹²⁸ Wahbah az-Zuhailī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*,.. hal 18.

¹²⁹ '*Ibārat an-Naṣṣ*, dalam istilah *uṣūl al-fiqh* adalah susunan makna di mana lafaz di dalam *naṣṣ* disusun untuknya. Para *uṣūliyyūn* yakin bahwa al-Mutakallim (Allah) berfirman berangkat dari makna kamudian dimanifestasikan dalam bentuk susunan bahasa, yakni dalam sekala *mufrad* maupun *jumlah*. Dalam arti lain, '*Ibārat an-Naṣṣ*, ini adalah makna yang paling dekat dengan lafaz. Baca: Maḥmūd Ḥāmid Uṣmān, *al-Qāmuṣ al-Mubīn* .. hal 205

¹³⁰ *Isyārat an-Naṣṣ* adalah makna yang ditunjukkan oleh bahasa, namun bukan merupakan arti terdekat dari lafaz. Akan tetapi suatu pandangan yang *talāzum* dari makna *Ibārat an-Naṣṣ*. Menurut al-Jurjānī, *Istidlāl* dengan makna *Isyārah* ini berarti mengamalkan ketetapan

3. *Ṭuruq al-Muta'akhirīn*, yakni aliran yang berusaha mengombinasikan antara dua aliran di atas. Yakni mengaplikasikan kaidah *uṣūliyyah* dan menetapkannya dengan dalil-dalil syar'i, dan mengaplikasikan ke dalam masalah *furū'iyah*.¹³³

Semua metode *lafziyyah* ini memicu banyaknya perbedaan yang terkadang dapat menjurus kepada perpecahan. Perbedaan kemampuan pemahaman satu imam dengan imam lain membuat kesimpulan secara subyektif menurut pemahamannya masing-masing. Pemahaman *naṣṣ* seperti itu bersifat mikroskopik, sehingga pada perdebatan yang terjadi hanya berputar-putar di antara teks tersebut dan akan terbentuk formalisme dalam berhukum Islam.

2. Pemahaman terhadap Ayat Bulan Kamariah.

a. *Ayāt al-Qamar* yang Berhubungan dengan Ibadah.

1) Al-Baqarah Ayat 185.

Secara redaksional ayat ini mengaitkan ibadah dengan fenomena alamiah (*Kauniyyah*), dalam ayat ini

yang ditimbulkan dari susunan bahasa, namun bukan arti terdekat dari susunan itu sendiri. Mahmūd Hāmid Usmān, *al-Qāmuṣ al-Mubīn fī Iṣṭilāḥāt al-Uṣūliyyīn*,.. hal 53.

¹³¹ *Dilālat an-Naṣṣ* adalah makna yang dipahami dari maksud dan sesuatu yang dirasionalisasikan berdasarkan dari *naṣṣ* tersebut. Hal ini ketika dicontohkan memiliki kemiripan dengan *mafhūm al-muwaffaqah* dalam aliran *mutakallimūn*. Abd al-Wahāb Khalāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, hal 140.

¹³² *Dilālat al-Iqtidā'* adalah suatu makna yang tidak tercantum dalam susunan kata di dalam *naṣṣ* tetapi harus di *taqdīr*kan (dikira-kirakan) suatu lafaz di antaranya agar dapat diambil kesimpulan yang memiliki nilai hukum. Jadi *iqtidā'* *an-naṣṣ* ini harus keluar dari lafaz. Musthafā Sa'īd al-Khinn, *Aṣar al-Ikhtilāf*,.. hal 127 dan 136.

¹³³ Wahbah az-Zuhailī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*,.. hal 19.

adalah ibadah haji. Adapun redaksi ayat 185 dari surat al-Baqarah adalah sebagai berikut:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ
وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ
فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ
أُخْرَىٰ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ
وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ
وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Artinya: (Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al Quran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). karena itu, Barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, Maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan Barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), Maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur.¹³⁵

Menurut *Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī*, ayat tersebut berhubungan dengan seseorang yang mengetahui masuknya bulan. Terjadi perbedaan di dalam menafsirkan “فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ”, yakni:

¹³⁴ Al-Qur'an dan Terjemahnya, Depag R.I, hal 41.

¹³⁵ Al-Qur'an dan Terjemahnya, Depag R.I, hal 41.

1. *Maf'ūl* dari *syahida* dibuang dengan kira-kira (*taqdīr*) berupa lafaz “*al-Balad*” dan “*al-Bait*”. Sedangkan *asy-Syahr* di sana di-*naṣab*-kan karena kedudukannya sebagai *ẓaraf zamān*. Otomatis makna dari *Syahida* berubah menjadi “*ḥādīr*”, kesebalikan dari musafir. Sehingga arti dari ayatnya adalah: “ketika kalian hadir di daerah kalian pada bulan Ramadhan, maka hendaknya kalian berpuasa”.
2. Sedangkan pendapat kedua, *maf'ūl* dari *syahida* adalah lafaz *asy-Syahr*. Sehingga bermakna “jika kalian mengetahui bulan (Ramadhan) dengan akal atau pengetahuannya (*ma'rifat*), maka hendaknya kalian berpuasa”.¹³⁶

Kedua pendapat di atas juga menjadi obyek atensi dari al-Baiḍāwī. Perbedaanya adalah: al-Baiḍāwī lebih memilih untuk me-*rājih*-kan yang pertama, sedangkan ar-Rāzī sebaliknya.¹³⁷ Namun penulis lebih memilih yang kedua, karena pendapat kedua itulah yang menjadi fokus dari studi di sini, dengan pertimbangan sebagai berikut: Adapun yang pertama jika diteruskan akan sampai kepada

¹³⁶ Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhrī ar-Razī*, .. (Vol V), hal 95.

¹³⁷ Nasīr ad-Dīn Abī al-Khair ‘Abd Allah bin ‘Umar bin Muhammad asy-Syirāzī asy-Syāfi‘ī al-Baiḍāwī, *Manār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta’wīl al-Ma’rūf bi at-Tafsīr al-Baiḍāwī*, (Beirut: Dār al-Ihyā’ at-Turāṣ al-Arabī, tt, Vol I), hal 125.

masalah *rukḥṣah* dalam berpuasa, dan lebih condong menuju *fiqh as-Siyām* dalam sub yang lain. Sedangkan yang kedua lebih condong terhadap fiqh awal bulan Kamariah, dan jika dilanjutkan pembahasan akan semakin menjurus kepada permasalahan hisab-rukayah.

Lafaz “*syahida*” dalam konteks ini berhubungan dengan benda nyata. Secara bahasa, “*syahida*” bermakna “*al-khabr al-qāṭi*” yakni berita yang dipastikan kebenarannya.¹³⁸ Jika dinisbatkan kepada makna *bāṭiniyah* maka berarti “*al-khubr*” yakni mengetahui sesuatu secara hakiki.¹³⁹ Untuk yang pertama, kabar pasti ini ditafsirkan dengan berita seseorang yang adil untuk masuknya bulan Ramadhan dan minimal dua orang untuk masuknya bulan Syawal. Hal ini tentunya dapat berubah-ubah antara satu pendapat dengan pendapat lain, mengingat perbedaan perspektif para *fuqahā'* yang berbeda untuk mematahkan keraguan tentang berita hilal tersebut.

Adapun yang kedua adalah berkaitan dengan bagaimana seseorang dapat mengetahui bulan (*asy-syahr*) dengan patokan hilal. Di sini termuat pertanyaan

¹³⁸ Al-Imām Ibn Manẓūr al-Ifriqī, *Lisān al-‘Arab*, (al-Mamlakah al-‘Arabiyyah as-Sa’ūdiyyah: Wizārat asy-Syu’ūn al-Islāmiyyah wa al-Auqāf wa ad-Da’wah wa al-Irsyād, tt, Vol IV), hal 220.

¹³⁹ Al-Imām Ibn Manẓūr al-Ifriqī, *Lisān al-‘Arab*,.. (Vol IV), hal 308.

bagaimanakah hubungan antara seseorang yang melihat hilal dengan obyek yang dilihatnya itu (hilal)? Secara redakisonal tidak ada *qayyid* yang menunjukkan metode baku dalam mencapai kepastian dan keabsahan mengetahui hilal. Itu artinya al-Qur'an membebaskan umat Islam dalam menentukan metode mengetahui awal dan akhir bulan Kamariah. Dalam arti lain, menggunakan metode apapun boleh, asalkan dapat mengetahui posisi benda langit (bulan) tersebut. Sehingga *'illat* puasa adalah peristiwa alamiah masuknya bulan Ramadhan.

Namun, para *fuqahā'* selalu merujuk kepada hadits-hadits untuk mengikat kebebasan metode mengetahui hilal. Hadits-hadits ini memiliki fungsi tertentu dalam menerjemahkan al-Qur'an menjadi hukum. Untuk fungsi dan kedudukan hadits-hadits awal bulan Kamariah yang disandingkan (*bi nisbah ilā*) ayat-ayat awal bulan Kamariah akan dibahas pada sub-bab tersendiri.

2) Al-Baqarah Ayat 189

Ayat selanjutnya yang membahas tentang bulan dan memiliki keterkaitan dengan ibadah adalah ayat 189. Hal ini berbeda dengan ayat 185 yang berhubungan dengan puasa. Di ayat 189 ini Allah SWT mengaitkannya dengan

permasalahan haji secara khusus, dan secara umum juga masuk dalam keumuman penentuan bulan Kamariah. Adapun redaksi dari ayat 189 adalah sebagai berikut:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِةِ ۗ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ۗ
وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ
اتَّقَى ۗ وَاتُّوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ
تَفْلِحُونَ ۗ

Arinya: Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit (hilal). Katakanlah: "hilal itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadat) haji; dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya, akan tetapi kebajikan itu ialah kebajikan orang yang bertakwa. dan masuklah ke rumah-rumah itu dari pintu-pintunya; dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung.¹⁴¹

Menurut al-Baiḍāwī, ayat ini bercerita tentang bagaimana hilal dijadikan oleh Allah SWT sebagai patokan dalam menentukan waktu yang berhubungan dengan urusan dunia maupun keagamaan.¹⁴² Adapun yang pertama adalah menentukan kapan waktu berdagang, berburu dan kegiatan sosial lain. Sedangkan yang kedua adalah agar

¹⁴⁰ Al-Qur'an dan Terjemahnya, Depag R.I, hal 42.

¹⁴¹ Al-Qur'an dan Terjemahnya, Depag R.I, hal 42.

¹⁴² Nasir ad-Din Abi al-Khair 'Abd Allah bin Umar bin Muhammad asy-Syirāzī asy-Syāfi'ī al-Baiḍāwī, *Manār at-Tanzīl*, .. (Vol I), hal 127.

mengetahui kapan masuknya waktu ibadah haji serta awal dan akhir puasa.¹⁴³

Hikmah penempatan ibadah khusus dalam suatu bulan serta metode menentukan masuknya bulan dengan menggunakan sistem penanggalan Kamariah, khususnya penggunaan hilal sebagai patokan bertujuan untuk mempermudah penentuan itu sendiri bagi mereka. Pasalnya, ketika menggunakan sistem Syamsiyah yang berdasarkan hisab, tentu hal itu membutuhkan ilmu khusus yang hanya sedikit orang yang mengetahui perihal hisab pada saat itu, sehingga berimplikasi sangat menyulitkan (*ḥaraj*) umat muslim awal.¹⁴⁴ Karena sangat jarang masyarakat Arab pada masa itu yang mengetahui perihal hisab, seperti yang diungkapkan dalam hadits:

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا الاسود بن قيس حدثنا سعيد بن عمرو أنه سمع ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: انا أمة امية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا و هكذا، يعني مرة تسعة و عشرين و مرة ثلاثين.¹⁴⁵

Artinya: Menceritakan kepada kami Adam, menceritakan kepada kami Syu'bah, menceritakan kepada kami al-Aswad bin Qais, menceritakan kepada kami Sa'id bin Amr, bahwa ia mendengar Ibnu Umar R.A dari Nabi SAW berkata: Kami adalah umat ummi, tidak bisa menulis dan menghitung. Bulan itu seperti ini,

¹⁴³ Ahmad Mustafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, (Mesir: Mustafā al-Bābī, Cet I: 1946, Vol II), hal 84.

¹⁴⁴ Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad ibn Ahmad bin Rusyd al-Qurtubi, *Syarh Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, (Pakistan: Dār as-Salam, Cet I: 1995, Vol II), hal 682.

¹⁴⁵ Abu 'Abd Allah Muhammad bin Isma'il al-Bukhārī, *Sahih al-Bukhārī*,.. hal 460.

dan ini, yakni sekali (berjumlah) 29 dan sekali 30 (hari).

Menurut al-Wāḥidī, berdasarkan riwayat Qatādah, *asbāb an-nuzūl* dari ayat tersebut adalah pertanyaan orang-orang Arab kepada Rasulullah: “kenapa hilal-hilal itu diciptakan?”, lalu Allah menurunkan ayat ini.¹⁴⁶

As-Suyūṭī mengatakan bahwa dalam riwayat lain yang di-*takhrīj* oleh Abū Nu’aim dan Ibn ‘Asākir di dalam *Tārīkh Dimasyqī* melewati jalur as-Suddī as-Saghīr dari Kalbī dari Abū Ṣālih dari Ibnu Abbās: bahwasanya Mu’az bin Jabal dan Ṣa’labah bin Ghunmah¹⁴⁷ bertanya kepada Rasulullah: “Wahai Rasulullah!, apakah (rahasia) hilal ketika ia muncul tipis seperti garis, lalu bertambah sehingga semakin besar hingga sempurna dan bulat, lalu ia tak henti-hentinya terus berkurang dan menipis hingga kembali seperti semula, tidak diam dalam satu keadaan? Lalu, turunlah ayat tersebut.¹⁴⁸

Ibnu Taimiyyah mengatakan bahwa ayat ini berhubungan dengan empat ayat lain yang secara spesifik

¹⁴⁶ Al-Imam Abu Hasan Ali bin Ahmad al-Wāḥidī, *Asbāb an-Nuzūl al-Qur’an*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Cet I 1991), hal 96.

¹⁴⁷ Dalam riwayat lain ‘bin Ghanam’ dan bin ‘Unmah, bandingkan dengan: Abu al-Qasim Jār Allah Mahmud bin Umar az-Zamakhsharī al-Khawārrizm, (Beirut : Dār al-Ma’rifah, Cet III: 2009), hal 116 dan, al-Imam Abu Hasan Ali bin Ahmad al-Wāḥidī, *Asbāb an-Nuzūl al-Qur’an*,... hal 97.

¹⁴⁸ Jalāl ad-Din ‘Abd ar-Rahman as-Suyuti, *Lubāb an-Nuqul fī Asbāb an-Nuzūl*, (Beirut: Mu’assasat al-Maktabah at-Tsaqafiyah, Cet I: 2002), hal 34

memuat tentang lima hukum syara' yang terikat dengan bulan. Seperti pendapat al-Baiḍāwī di atas, bahwa semua ibadah yang terikat oleh waktu selalu berpatokan kepada bulan Kamariah. Adapun lima hukum syara' itu adalah:

- 1) Puasa yang disebutkan di dalam surat al-Baqarah ayat 185.
- 2) Haji, sebagai penguat dalam al-Baqarah ayat 189 yang terdapat dalam ayat 197.
- 3) Permasalahan *īlā'* dan *'iddah* yang terdapat dalam al-Baqarah ayat 226.
- 4) Permasalahan puasa pembebasan pengingkaran sumpah (*kafārah al-yamīn*) dalam surat al-Mujādilah ayat 4.¹⁴⁹

Memang di dalam ayat ini, baik ulama yang mengakui rukyah maupun hisab membenarkan bahwa bulan Kamariah berpatokan terhadap Bulan, dan ditandai dengan munculnya hilal. Namun di sini tidak ada *'ibārat an-naṣṣ*, *isyārat an-naṣṣ*, *dilālat an-naṣṣ* dan, *dilālat al-iqtidā'*, *mantūq* maupun *mathūm* yang menyatakan metode *iṣbāt al-hilāl*.

¹⁴⁹ Ibn at-Taimiyyah al-Ḥarānī ad-Dimasyqī, *Ru'yat al-Hilāl wa al-Ḥisāb al-Falakī au al-Aḥkām al-Muta'alliqah bi al-Hilāl*, (Riyad: Dār at-Tab'ah, Cct I: 1412 H), hal 46.

Dengan begitu ayat ini membebaskan umat muslim dalam metode menentukan awal bulan Kamariah, baik menggunakan rukyah, hisab atau yang lainnya.

b. *Ayāt al-Qamar* yang Tidak Berhubungan dengan Ibadah.

Selain kedua ayat di atas, ada beberapa ayat yang bercerita tentang keteraturan peredaran Bulan dan Matahari. Ayat tipe ini kebanyakan diturunkan dalam surat *Makiyyah*, yang secara tipologis memuat tentang dalil-dalil ketauhidan dan peletakan dasar-dasar syari'at.¹⁵⁰ Dengan begitu, ayat-ayat yang membahas tentang *kaun* ini berfungsi sebagai “pancingan” kepada masyarakat Arab agar mau berfikir bahwa ada eksistensi zat pencipta di balik fenomena semesta yang dilihat sehari-hari, salah satunya adalah pergerakan Matahari dan Bulan, dengan harapan kesadaran itu akan menuntunya menuju keimanan.

Allah ketika menyebutkan dalil tentang *isbāt al-ilāhiyyah* menggunakan premis berupa keterangan tentang falak atau materi-meteri lain yang lebih kecil di dalam semesta (*al-'unsūriyyah*). Adapun ayat-ayat falak memiliki tiga kriteria, yakni: 1) penciptaan langit dan bumi, 2) pergantian siang dan malam, 3) penuturan tentang pergerakan benda-benda langit.

¹⁵⁰ Manā' Khalīl Qaṭṭān, *Mabaḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Cairo: Maktabah Mahbah, Cet VII: 1995), hal 59.

Sedangkan *al-ayāt al-'unsūriyah* biasanya mengungkapkan tentang penciptaan dan keadaan manusia, hewan dan makhluk-makhluk lain.¹⁵¹

Sebagai contohnya dapat disimak dalam dalam beberapa ayat di bawah ini:

Surat az-Zumar ayat 5:

خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ
النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ
مُّسَمًّى ۗ أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّورُ ﴿٥﴾¹⁵²

Artinya: Dia menciptakan langit dan bumi dengan (tujuan) yang benar; Dia menutupkan malam atas siang dan menutupkan siang atas malam dan menundukkan Matahari dan bulan, masing-masing berjalan menurut waktu yang ditentukan. ingatlah Dialah yang Maha Perkasa lagi Maha Pengampun.

Surat Yunus ayat 5:

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا
عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ۗ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ
الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥﴾¹⁵³

Artinya: Dia-lah yang menjadikan Matahari bersinar dan bulan bercahaya dan ditetapkan-Nya manzilah-manzilah (tempat-tempat) bagi perjalanan bulan itu, supaya kamu mengetahui bilangan tahun dan perhitungan (waktu). Allah tidak menciptakan yang demikian itu melainkan


¹⁵¹ Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhrī ar-Razī*, (Vol XXVI), hal 243-244.

¹⁵² Al-Qur'an dan Terjemahnya, Depag R.I, hal 735.

¹⁵³ Al-Qur'an dan Terjemahnya, Depag R.I, hal 41.




dengan hak. Dia menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya) kepada orang-orang yang mengetahuinya.¹⁵⁴

Surat Ar-Rahmān ayat 5:

155  وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ

Artinya: Matahari dan Bulan (beredar) menurut perhitungan.¹⁵⁶

Surat Yasin ayat 38-40:

وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ 
وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ  لَا الشَّمْسُ
يُنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ
يَسْبَحُونَ 

Artinya: dan Matahari berjalan ditempat peredarannya. Demikianlah ketetapan yang Maha Perkasa lagi Maha mengetahui (38). dan telah Kami tetapkan bagi Bulan manzilah-manzilah, sehingga (setelah Dia sampai ke manzilah yang terakhir) Kembalilah Dia sebagai bentuk tandan yang tua (39). Tidaklah mungkin bagi Matahari mendapatkan bulan dan malampun tidak dapat mendahului siang. dan masing-masing beredar pada garis edarnya. (40).¹⁵⁸

¹⁵⁴ Bagi Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī ayat ini posisi bulan bisa diketahui dengan hisab. Secara tidak langsung ar-Rāzī tidak menyebutkan menggunakan hisab. Akan tetapi, berdasarkan keyakinan bahwa Allah telah mengatur sedemikian rupa pergerakan Matahari dan bulan sebagai Sunatullah, menunjukkan bahwa hakikat pergerakan itu dapat dihitung secara akurat dengan ilmu hisab. Baca: Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhrī ar-Razī*, (Vol 17)... hal 37.

¹⁵⁵ Al-Qur'an dan Terjemahnya, Depag R.I, hal 875.

¹⁵⁶ Ahmad al-Mursī Husain Jauhar menyatakan bahwa Allah menciptakan peredaran bulan secara teratur. Keteraturan ini bersifat tetap, yakni tidak menalami perubahan. Ketika peredaran ini diteorisasi mejadi ilmu falak, tentunya menjadi sebuah instrumen yang dapat memprediksi posisi tersebut dengfan tepat. Baca: Ahmad al-Mursī Husain Jauhar, *al-I'jāz al-'Ilmī li al-Qur'an al-Karīm bin al-Ayāt al-Qur'aniyyah wa an-Nazriyāt al-'Ilmiyyah*, (al-Manṣūrah: Maktabat Jazīrat al-Ward, Cet I: 2000), hal 157.

¹⁵⁷ Al-Qur'an dan Terjemahnya, Depag R.I, hal 700.

¹⁵⁸ Mahir Ahmad aṣ-Ṣauḥfi menyatakan bahwa revolusi bulan mengelilingi bumi tidak berdasarkan *zahirat al-qamar*, akan tetapi dengan hitungan sebenarnya, sebagaimana Allah menggariskannya. Hal ini secara tidak langsung memposisikan bahwa hisab adalah asal dari penentuan awal bulan Kamariah. Sebab rukyah berdasarkan pada *zuhūr al-qamar*, yakni ketika ia memang bisa dilihat. Baca: Mahir Ahmad aṣ-Ṣauḥfi, *Mausu'ah al-Kauniyyah al-Kubrā*, (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, Cet I: 2007, Vol IV), hal 483.

Ar-Ra'd ayat 2:

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۖ كُلٌّ لِّأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدِيرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿١٥٩﴾

Artinya: Allah-lah yang meninggikan langit tanpa tiang (sebagaimana) yang kamu lihat, kemudian Dia bersemayam di atas 'Arasy, dan menundukkan Matahari dan Bulan. masing-masing beredar hingga waktu yang ditentukan. Allah mengatur urusan (makhluk-Nya), menjelaskan tanda-tanda (kebesarannya), supaya kamu meyakini Pertemuan (mu) dengan Tuhanmu.¹⁶⁰

Pada ayat-ayat di atas ketika membahas pergerakan Matahari dan Bulan, Allah sering menyertakan keteraturan. Keteraturan ini, di dalam beberapa literatur tafsir seperti Tafsir ar-Rāzī, disebut telah ditetapkan sebelum Allah menciptakan keduanya. Dari sini, penulis berpendapat bahwa ayat-ayat falak tersebut dapat dijadikan bangunan dasar epistemologis penggunaan hisab dalam penentuan awal bulan Kamariah. Jika memang teratur, ketika pergerakan tersebut divisualisasikan dalam bentuk angka-angka astronomis, tentunya memiliki validitas yang dapat dipertanggungjawabkan secara sains dan teologis.

¹⁵⁹ Al-Qur'an dan Terjemahnya, Depag R.I, hal 360.

¹⁶⁰ Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī menjelaskan bahwa ketentuan peredaran Bulan dan Matahari diatur oleh Allah sebelum menciptakan keduanya. Ini berarti Allah menggariskan takdir bagi keduanya untuk dapat dihitung baik dalam kecepatan dan waktu terbin serta tenggelamnya. Baca: Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsir al-Fakhrī ar-Razī*, (Vol 18)... hal 238.

Namun, seperti yang telah diketahui bahwa hal itu tidak terjadi karena metode rukyah masih dirasa paling pas dengan tuntunan Rasulullah. Begitu banyaknya hadits-hadits yang memerintahkan untuk rukyah, sehingga, bantuan hadits-hadits itu meredupkan ayat-ayat tentang *al-qamar* yang kedua ini.

Posisi sains umum (*wordly-sciences*) menurut Fazlur Rahman memang diposisikan di bawah ilmu-ilmu agama. Di dalam bukunya yang berjudul *Revival and Reform in Islam*, menyatakan bahwa ulama-ulama konservatif memandang ilmu-ilmu duniawi tidak memiliki manfaat bagi tujuan agama.¹⁶¹

3. Pemahaman terhadap Hadits Awal Bulan Kamariah

Al-Hadīs jika disandingkan dengan al-Qur'an memiliki tiga fungsi, yakni:

- a. Menguatkan hukum yang ada dalam al-Qur'an,
- b. Menguraikan (*tafsīl*), menafsirkan terhadap lafaz *mujmal*, mengikat (*taqyīd*) terhadap lafaz *mutlaq*, dan mengkhususkan (*takhṣīs*) terhadap ayat 'āmm,
- c. Menetapkan atau memunculkan hukum yang tidak disebut oleh al-Qur'an¹⁶²,

¹⁶¹ Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam*, hal 119. Kalimat Rahman tersebut sebenarnya diarahkan kepada al-Ghazālī dalam kitabnya yang berjudul *Jauhar al-Qur'ān*.

¹⁶² Abd al-Waha. Khalāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* ,.. hal 39-40.

Sama seperti *asbāb nuzūl al-Qurʿān* dalam al-Qurʿan, di balik munculnya sebagian hadits tersebut terdapat kejadian yang melatarbelakangi, yang disebut dengan *asbāb wurūd al-hadīṣ*. Mengetahui *asbāb al-wurūd* ini berfaedah menuntun seseorang “kembali” menuju kejadian masa lalu, kapan dan di mana hadits itu muncul, dalam rangka memberikan gambaran yang jelas terhadap pandangan dan kehendak Rasulullah terhadap kejadian itu, serta cara penyelesaiannya.¹⁶³

a. Kritik *Sanad*

Sebelum melakukan pemaknaan dan *istinbāṭ* dari *matn*, terlebih dahulu harus dilakukan kritik *sanad* untuk menentukan diterima atau tidaknya *matn* tersebut. Hal ini mengingat bahawa hadits merupakan tradisi yang ditransmisikan secara verbal oleh para periwayat lintas generasi.

Ulama hadits (*Ahl al-Ḥadīṣ*) menetapkan dua macam syarat, yakni di dalam *sanad* dan *matn*, agar hadits dapat diterima. Adapun macam yang pertama adalah yang berkaitan dengan *sanad*, yakni:

- 1) Rawi di dalam *sanad* harus memiliki ingatan kuat (*ḍabt*), agar lafaz yang ditransmisikan itu sama dengan aslinya.

¹⁶³ Jalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Rahmān as-Suyūṭī, *al-Luma’ fī Asbāb al-Hadīṣ*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, Cet I: 2004), hal 10.

- 2) Memiliki kecerdasan dan akhlak yang baik dan selamat dari sifat buruk yang dapat mendorong untuk melakukan penyimpangan dan pemalsuan terhadap hadits.
- 3) Kedua sifat ini harus ada di salam setiap rawi di dalam *isnād*, jika tidak maka akan gugur di dari drajad kesahihan.

Sedangkan dua syarat yang lain berhubungan dengan *matn*, terdiri dari:

- 1) *Matn* tidak boleh *syāẓ*.
- 2) Tidak ada cacat (*illah*) di dalam *matn*.¹⁶⁴

Dalam studi *uṣūl al-fiqh* para *uṣūliyyūn* membagi hadits menjadi tiga dari segi *isnād*-nya. Klasifikasi ini terlihat lebih sederhana ketimbang di dalam *‘ulūm al-ḥadīṣ* karena hanya ingin mencari status *wurūd* (*ẓannī* atau *qaṭ‘īy*) *matn* untuk kemudian dilanjutkan dengan *istinbāṭ* darinya. Adapun klasifikasi yang dimaksud adalah:

- 1) *Al-Ḥadīṣ al-Mutawattir*

Yakni suatu riwayat yang diriwayatkan oleh banyak orang yang secara akal sehat jumlah tersebut mustahil untuk menyepakati kebohongan dalam riwayat

¹⁶⁴ Muhammad al-Ghazālī, *as-Sunnah an-Nabawiyah bain Ahl al-Fiqh wa al-Ḥadīṣ*, (Cairo: Dār asy-Syurūq, Cet III: 1989), hal 14-15.

tersebut.¹⁶⁵ Adapun jumlah periwayat yang sah dikatakan *mutawattir* masih diperdebatkan oleh para ulama. Setidaknya ada 6 pendapat, diantaranya: 1) jumlah di atas 40, 2) *rāwī* berjumlah 10, as-Suyūṭī berkata bahwa hadits yang diriwayatkan oleh 10 sahabat adalah *mutawattir*, 3) *rāwī* berjumlah 10, 4) *rāwī* berjumlah 12, 5) *rāwī* berjumlah 15, 5) *rāwī* berjumlah 20, 6) tidak ditentukan dengan jumlah tertentu, akan tetapi hadits harus bersifat indrawi, dan secara naluriah dapat menghilangkan keraguan atas kemungkinan persepakatan berbohong. Hadits ini terbagi menjadi dua, yakni:

- a) *Murawātir Lafẓī*, yakni lafaz yang dilafalkan oleh para rawi sama, atau dengan lafaz lain yang sama, tanpa ada pertimbangan lain.
- b) *Mutawātir Ma'nawī*, yakni lafaz yang dilafalkan berbeda, yakni memuat dalam kejadian yang berlainan, tetapi antara satu sama lain memiliki kesesuaian makna, teradapat kesatuan makna yang esensial di antara riwayat-riwayat.¹⁶⁶

2) *Al-Ḥadīṣ al-Masyhūr*

¹⁶⁵ Abd al-Wahāb Khalāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*,... hal 41.

¹⁶⁶ Jalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Rahmān as-Suyūṭī, *Qaṭf al-Azhār al-Mutanāsīrah fī al-Akhhbār al-Murawātirah*, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, Cet I: 1985), hal 6-11.

Yakni hadits yang diriwayatkan oleh para perawi banyak, namun tidak sampai pada derajat *mutawattir*. Perbedaannya adalah bahwa dalam hadits *mutawattir* semua generasi mencapai jumlah minimal rawi *mutawattir*, sedang yang kedua hanya sebagian dari generasi *isnād* yang mencapai *mutawattir*.¹⁶⁷

3) *Al-Ḥadīṣ al-Āḥād*

Dalam studi ‘*Ulūm al-Ḥadīṣ*’ disebut juga dengan *Khabar al-Wāḥid* adalah hadits yang disepanjang *isnād* tidak ada yang mencapai derajat *mutawattir*.¹⁶⁸

b. Pemaknaan *Matn al-Ḥadīṣ*

Prinsip pemaknaan atau *istinbāt* dari *matn* hadits sama dengan pemaknaan terhadap lafaz di dalam al-Qur’an yang memuat tentang *ad-dilālah al-lughawiyyah* (petunjuk bahasa) dan pemahaman atas bahasa.¹⁶⁹

Adapun hadits yang sering digunakan oleh Abu Hanifah, Malik dan asy-Syafi’i di dalam merumuskan fiqh awal bulan Kamariah adalah hadits riwayat al-Bukhārī 1909:

¹⁶⁷ Badr ad-Dīn Abū ‘Abd Allah bin ‘Abd Allah az-Zarkasyī, *at-Taḥkīrah fī al-Āḥādīṣ al-Musytahirah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Cet I: 1986), hal 7.

¹⁶⁸ Abd al-Wahāb Khalāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, ... hal 42.

¹⁶⁹ ‘Abd al-‘Azīz al-Khiyāṭ, *Ṭuruq al-Istidlāl bi as-Sunnah wa al-Istinbāt Minhā*, (Cairo: Dār as-Salām, Cet I: 1986), hal 18.

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا محمد بن زياد قال: سمعت ابا هريرة رضي الله عنه يقول: قال النبي صلى الله عليه وسلم ~ او قال: قال ابو القاسم صلى الله عليه وسلم ~: صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته، فإن غبي عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين.¹⁷⁰

Artinya: Menceritakan kepada kami Adam, menceritakan kepada kami Syu'bah, menceritakan kepada kami Muhammad bin Ziyad berkata: “aku mendengar Abu Hurairah R.A berkata: Rasulullah SAW. berkata – Abu al-Qasim berkata SAW. – puasalah kalian karena melihatnya (hilal) dan idul fitrilah karena melihatnya, jika kalian tertutup awan maka sempurnakanlah hitungan Sya’ban 30 hari.

Hadits ini menurut Ibn Hajar al-‘Asqalanī dalam *Fatḥ al-Bārī* merupakan redaksi yang paling jelas di antara hadits-hadits lain dalam pembahasan serupa, karena tidak membutuhkan penafsiran lain (dalam arti membutuhkan *ta’wīl* maupun *taqḍīr* untuk menentukan *dilālat al-iqtidā’*).¹⁷¹ Pertama-tama seseorang harus menggunakan rukyah, jika terhalang oleh awan atau yang lain maka Sya’ban disempurnakan menjadi 30 hari. Term “*akmilū*” inilah yang melahirkan terminologi “*Istikmāl*”.

Secara *lughawiyyah*, memang hadits ini mewajibkan umat Islam melakukan rukyah dalam rangka mengetahui awal bulan Kamariah. Sesuai dengan *al-qawā’id al-uṣūliyyah al-lughawiyyah*, bahwa bentuk perintah (*al-amr*) memberikan

¹⁷⁰ Abu ‘Abd Allah Muhammad bin Isma’il al-Bukhārī, *Ṣahīh al-Bukhārī*,.. hal 459-460.

¹⁷¹ Al-Ḥāfiẓ Aḥmad bin Hajar al-‘Asqalanī, *Fatḥ al-Bārī*, (Riyad: Dār at-Ṭayyibah, Cct I: 2005, Vol V), hal 241.

faidah kewajiban, baik secara bahasa maupun syara'.¹⁷² Dari segi *manṭūq* dan *'ibārat an-naṣṣ*, rukyah adalah wajib, dan tidak boleh dengan yang lain. Dari segi *mafhūm mukhālafah* hadits tersebut berbunyi “tidak ada penentuan bulan Kamariah kecuali dengan rukyah”.

Sedangkan Imam Ahmad bin Hambal, dan sebagian ulama lain yang lebih moderat dalam menyikapi rukyah dan hisab bertumpu dengan hadits Muslim 1080:

حدثنا يحيى بن يحيى قال: قرأت عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه ذكر رمضان: لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فاقدروا له.¹⁷³

Artinya: Menceritakan kepada kami Yahya bin Yahya berkata: “aku membaca dari Malik dari Nafi’ dari ‘Abd Allah bin ‘Umar R.A. Bahawa Rasulullah SAW menuturkan mengenai Ramadhan: “janganlah kamu berpuasa hingga kalian melihat hilal, dan jangan kalian beridul fitri hingga kalian melihatnya (hilal), jika kalian tertutupi mendung, maka kira-kirakanlah”.

Dalam kitab *Syarkh Muslim* karya Syaraf ad-Dīn an-Nawawī, para ulama berbeda pendapat dalam menafsirkan lafaz “فاقدروا له”. Ibn Surāij, Ibnu Qutaibah dan Maṭraf menafsirkan: ketika terdapat penghalang di langit maka kembali kepada hisab posisi bulan (*ḥisāb al-manāzil*). Sedangkan asy-Syafi’ī, Abu Hanifah dan Malik menafsirinya

¹⁷² Muhammad asy-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl*,.. hal 444.

¹⁷³ Abū al-Ḥasan Muslim bin al-Ḥajaj an-Nisābūri, *Saḥīḥ Muslim*, .. hal 481.

dengan hadits 1909 dari al-Bukhārī di atas. Dengan begitu, “فأقَدروا له” berarti “sempurnakanlah jumlah hari menjadi 30”, yakni *istikmāl*.¹⁷⁴

Sedangkan “فأقَدروا له” dalam perspektif Hanābilah bermakna “*al-ihtiyāf bi aṣ-ṣiyām*”, sehingga *istikmāl* tidak wajib untuk dilakukan ketika langit terhalang. *Yaum asy-syakk* menurut Hanābilah hanya jika saat langit cerah dan hilal tidak berhasil dilihat. Jadi, ketika langit terhalang pada malam ke 30 Sya’ban, masyarakat langsung *tabyīt an-niyah* (niat puasa wajib pada malam hari). Jika mendapatkan kejelasan (*bayyinah*) pada hari esok bahwa hari itu adalah Ramadhan, maka wajib meneruskan, jika masih Sya’ban, maka boleh membatalkan puasanya.¹⁷⁵ Bagi mereka, berpuasa di akhir Sya’ban lebih baik dari pada tidak (*iftār*) di awal Ramadhan (jika memang diragukan).

Fungsi hadits ini mengikat (*taqyīd*) ayat tentang hilal dengan rukyah. Kata “*syahida*” di dalam al-Baqarah ayat 189 yang masih *muṭlaq*¹⁷⁶ di *taqyīd* oleh hadits rukyah ini. Sehingga yang terjadi adalah meredupkan pengamalan *ayat al-*

¹⁷⁴ Muḥyī ad-Dīn Abū Zakariyā Yahya bin Syaraf an-Nawawī, *Syarḥ Muslim*, (al-Mamlakah al-‘Arabiyyah as-Sa’ūdiyyah: Mu’assasat Qurṭubah, Cet II: 1994, Vol VII), hal 266.

¹⁷⁵ Abd ar-Rahman al-Jaziri, *Kitāb al-Fiqh ‘ala Mazāhib al-Arba’ah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Cet II: 2003, Vol I), hal 498-499.

¹⁷⁶ *Muṭlaq* adalah sebutan bagi lafaz yang menunjukkan makna suatu entitas yang tidak diikat oleh suatu *qayyīd*. *al-Qāmuṣ al-Mubīn fi Iṣṭilāḥāt al-Uṣūliyyīn*,.. hal 273.

Qamar yang menggambarkan keteraturan pergerakan Bulan dan Matahari.

Menurut penulis, hal ini cenderung mengantarkan kepada pengamalan parsial ayat al-Qur'an yang secara umum menerangkan *al-qamar*, *asy-syahr* dan *al-hilāl*. Ketiganya merupakan satu substansi (*jauhar*) dengan *accident (al-a'raḍ)* yang berbeda.

4. *Ijmā'* *Ulamā'* (Konsensus)

Al-Ijmā' di dalam studi *uṣūl al-fiqh* berarti “mufakat (*al-ittifāq*) para mujtahid dan ulama pada suatu masa setelah wafatnya Rasulullah terhadap suatu masalah fiqh”. Yang dimaksud dengan kesepakatan adalah kesamaan pendapat secara umum para mujtahid pada masa tertentu ketika suatu masalah fiqh muncul. Indikasi yang berlanjut darinya adalah tidak diterimanya pendapat mujtahid setelahnya yang berbeda pendapat dalam masalah yang telah disepakati itu. *Ijmā'* menurut *ahl al-'ilm* merupakan argumen syari'at (*al-ḥujjah asy-syar'iyah*) dan wajib untuk diikuti.¹⁷⁷

Mengingkari *al-Ijmā'* adakalanya dapat membuat seseorang menyandang status *fāsiq* atau bahkan kafir. Adapun yang membuat seseorang menjadi *fāsiq* adalah pengingkaran terhadap *mujma' 'alaih* yang terbukti sahih. Sedangkan yang berakibat mengkafirkan adalah *mujma' 'alaih* yang disepakati oleh seluruh umat muslim dan didasari

¹⁷⁷ Muhammad bin Husain bin Hasan al-Jizani, *Ma'ālim Usūl al-Fiqh*,.. hal 165.

oleh *naṣṣ* al-Qur'an maupun Sunnah secara *qaṭ'iy*.¹⁷⁸ Jika memang begitu, timbul satu pertanyaan, yakni “bagaimana jika mengingkari pendapat para ulama tentang fiqh awal bulan Kamariah?”

Tentu untuk menjawabnya harus diketahui terlebih dahulu kewajiban rukyah itu berstatus *al-mujma' 'alaih* atau tidak. Mekanisme mengetahui suatu pendapat telah disepakati oleh para ulama atau tidak, setelah melewati kontroversi *imkāniyyat al-ijmā'*, adalah melewati analisa pendapat-pendapat yang bersumber dari mazhab-mazhab fiqh. Hal ini adalah keniscayaan bahwa aliran pemikiran dalam *istinbāt* dan berfatwa bersumber dari pendapat atau metode yang dirumuskan oleh *mujtahid mustaqill muṭlaq*.¹⁷⁹

Para ulama di dalam menentukan awal bulan Kamariah telah bersepakat, bahwa kewajiban puasa Ramadhan hanya dengan rukyah hilal dan *istikmāl*. Dan sebagai konsekuensi, ramai-ramai menolak hisab posisi Bulan (*hisāb al-manāzil*) dan bintang (*tanjīm*) sebagai acuan masuknya bulan Ramadhan.¹⁸⁰ Selebihnya, hanyalah perdebatan-perdebatan kecil di sekitar itu, seperti di dalam *maṭla'*, kesaksian hilal di siang hari, jumlah saksi dan cara berhati-hati ketika diragukan masuk bulan Ramadhan atau belum.

¹⁷⁸ Sa'd bin Nāsir asy-Syaṣrī, *Qawāḍi al-Istidlāl bi al-Ijmā'*: *al-I'tirāqāt al-Wāridah 'ala al-Istidlāl bi ad-Dalīl mi al-Ijmā' wa al-jawāb 'anhā*, (Mesir: Kunūz Isybiliyā, tt), hal 42-43

¹⁷⁹ Al-Imām Abu Ḥamid bin Muhammad al-Ghāzālī, *al-Mustaṣfā fi 'Ilm al-Uṣūl*, (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, tt, Vol II), hal 297.

¹⁸⁰ Al-Imam 'Abd al-Wahab asy-Syar'rani, *Kitāb al-Mīzān*, (Beirut: 'Ālam al-Kutub, Cet I: 1989, Vol II), hal 273. Bandingkan dengan: Abu 'Abd Allah Muhammad bin 'Abd ar-Rahman ad-Dimasyqī al-Utsmani asy-Syafi'i, *Rahmat al-Ummah fi Ikhtilāf al-'A'immaḥ*, (al-Madinah al-Munawwarah: al-Maktabah at-Tafiqiyyah, tt), hal 89.

Kesimpulan yang dapat diambil adalah: secara *Ijmā'* rukyah adalah metode yang sah secara syara' dalam menetapkan masuknya bulan Ramadhan. Apabila ada yang menggunakan hisab, tidak sedikit dari pengikut para imam ini segera membantahnya dengan orang yang mengingkari *Ijmā'* serta penguatan dengan dalil-dalil al-Qur'an dan Sunnah.

C. Latar Belakang Sosio-Historis Pada Masa Turunya Ayat-Ayat Awal Bulan Kamariah.

1. Situasi Makro Arab

a. Kondisi Sosial Masyarakat Arab

Makrosituasi yang diarahkan Rahman di dalam menganalisis latar belakang sosio-historis adalah sebagai berikut:

*Of course, before coming to the study of specific texts in the light of specific situation in general study of the macrosituation in terms of society, religion, customs, and institutions, indeed, of life as a whole in Arabia on the eve of Islam and particularly in and around Mecca - not excluding the Perso-Byzantine Wars-will have to be made.*¹⁸¹

Adapun dalam literatur sejarah, wilayah Arab meliputi bentang yang sangat luas, yakni di sebelah timur berbatasan dengan Sinus Persiacus. Sebelah selatan berbatasan dengan Hindia, dan sebelah barat dengan Laut Merah (Sinus Arabianus). Adapun sebelah utara banyak pendapat dari para ahli. Namun dari

¹⁸¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...* hal 6.

pendapat-pendapat itu, menurut Jawad Ali yang paling kuat adalah Teluk ‘Uqbah.¹⁸²

Dari wilayah yang terbentang begitu luas, para ahli sejarah membagi masyarakat Arab menjadi tiga: yakni *al-badwu* dan *al-muhtadir* dan *al-haḍr*. Adapun yang pertama adalah masyarakat nomaden yang hidup dibawah rumah-rumah non-permanen. Tempat yang dipilih biasanya yang memiliki sumber air untuk bertahan hidup bagi masyarakat dan hewan gembala, yakni lembah-lembah dan padang rumput. Adapun masyarakat badui biasanya dicirikan dengan watak keras dan kasar. Hal ini cukup masuk akal akibat kehidupan mereka yang sangat keras, yakni berada di dalam tekanan dan kewaspadaan terhadap hewan buas, bencana alam yang datang setiap saat dan, kelompok lain yang menyerang untuk merebut sumber mata air.¹⁸³

Namun dalam studi ini penulis akan memfokuskan kepada kondisi masyarakat di sekitar Makkah dan Madinah. Hal ini menggunakan pertimbangan bahwa Rasulullah SAW yang menjadi perantara turunya al-Qur’an, yang salah satunya akan penulis bahas di sini, hidup di daerah Makkah dan Madinah. Karena, jika kita membentangkan pembahasan terlalu luas, ditakutkan studi

¹⁸² Jawad Ali, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-‘Arab qabl al-Islām*, (Baghdad: Jami’at Baghdad, Cet II: 1993, Vol I), hal 143

¹⁸³ Muhammad Ṭāhir al-Kurḍī al-Makkī, *at-Tārīkh al-Qawīm li Makkah wa Bait Allah al-Karīm*, (Beirut: Dār al-Khaḍr, Cet I: 2000, Vol I), hal 82-83.

makroskopik yang seharusnya mengerucut menuju obyek justru akan semakin meluas dan sulit mencari korelasi antara latar belakang sosio-historis dan ayat tentang awal bulan Kamariah.

Sedangkan masyarakat *al-mutaḥāḍir* (sebagian sejarawan mengatakan *al-badwi al-muḥtaḍir*) adalah masyarakat nomaden, tetapi nasibnya lebih baik daripada masyarakat nomaden yang disebutkan di awal. Ṭāhir al-Kurḍī mengatakan perbedaan paling mencolok antara masyarakat *al-badwi* dan *al-badwi al-mutaḥāḍir* adalah ketersediaan air yang membuatnya berpindah. Dalam arti lain dapat dikatakan bahwa masyarakat ini menduduki tempat-tempat strategis untuk bertahan hidup dalam waktu yang cukup lama. Masyarakat ini biasanya hidup di pinggiran sungai-sungai besar. Sumber mata pencaharian adalah produksi barang-barang dari bambu atau rotan (*al-qaṣab*), pelepah kurma dan rumput yang dibuat kertas (*burdi*) serta cocok tanam. Sebagian dari mereka bahkan berhasil merubah nasib dari *al-mutaḥāḍir* menjadi berperadaban (*tamaddun*) yang ditandai dengan perubahan jenis rumah, yakni dari rumah tenda dari kulit binatang menjadi rumah semi permanen dari tumbuh-tumbuhan, lalu menjadi rumah permanen yang terbuat dari batu bata merah.¹⁸⁴

¹⁸⁴ Muhammad Ṭāhir al-Kurḍī al-Makkī, *at-Tārīkh al-Qawīm li Makkah wa Bait Allah al-Karīm*,... (Vol I), hal 84.

Adapun yang terakhir adalah *al-ḥaḍr*, yakni masyarakat berperadaban yang bertempat tinggal di kota-kota. Tentu masyarakat ini memiliki perbedaan yang jauh dengan kedua masyarakat yang disebutkan sebelumnya.¹⁸⁵

b. Kondisi Keberagaman Masyarakat Arab

Agama di tanah Arab pra-Islam dapat dibagi menjadi tiga, yakni *Watāniyyah* (totemisme) atau *Ṣanamiyyah* (paganisme) dan agama tauhid. Menurut Samih Daghim, *watāniyyah* dan *ṣanamiyyah* adalah kepercayaan, sedangkan yang kedua adalah agama resmi, yakni agama wahyu. Adapun yang pertama dapat dikatakan sebagai kepercayaan asli (*al-mu'taqadah al-aṣliyah*) yang dianut oleh masyarakat Arab secara turun-temurun. Sedangkan yang kedua diwakili oleh Yahudi dan Nasrani yang datang kemudian hari seiring dakwah para misionaris dan interaksi dengan budaya lain melewati perdagangan.¹⁸⁶

Adapun perbedaan antara *Wasāniyyah* dan *Ṣanamiyyah* adalah praktik yang dijalankan dalam menyembah tuhan mereka. Adapun yang pertama disandarkan kepada kata “*wasān*”, yakni benda yang biasanya berupa batu dengan berbagai bentuk yang dianggap suci. Batu ini disembah oleh masyarakat karena dianggap sebagai representasi tuhan. Sedangkan *Ṣanamiyyah* berasal dari kata

¹⁸⁵ Muhammad Ṭāhir al-Kurḍī al-Makkī, *at-Tārīkh al-Qawīm*, .. hal 84.

¹⁸⁶ Samih Daghim, *Adyān wa Mu'taqadāt al-'Arab qabl al-Islām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnāni, Cct I: 1995), hal 91

“*ṣanam*”, yakni patung ukiran yang biasanya berbentuk manusia atau hewan yang terbuat dari kayu, perak dan bahan-bahan tambang lain. *Ṣanam* ini biasanya dijadikan persembahan kepada tuhan.¹⁸⁷

Paganisme pada dasarnya merupakan agama politeisme, yakni kepercayaan bahwa tuhan berjumlah banyak. Berhala-berhala yang disembah biasanya merupakan representasi entitas leluhur dan penjaga kehidupan yang dipercaya sebagai pelindung dan pemberi rizki. Masyarakat pada umumnya meletakkan sesembahan mereka di Ka’bah dan bangunan-bangunan khusus untuk beribadah dan sebagian kecil meletakkannya di rumah masing-masing.

Di tempat-tempat ibadah biasanya terdapat para pengabdikan yang bertugas menjaga berhala-berhala ini serta membawa kemanapun ketika *qabilah* berpindah. Dan di perkemahan peristirahatan di tengah perjalanan mereka, para penjaga ini akan memimpin peribadahan.

Adapun ibadah yang dilakukan oleh para masyarakat nomaden adalah kurban yang dipersembahkan atas nama tuhan, haji dan umrah serta doa-doa di segala urusan mereka.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Samih Daghim, *Adyān wa Mu’taqadāt...* hal 91.

¹⁸⁸ Muhammad Ibrahim al-Fayumi, *Tārīkh al-Fikr ad-Dīnī al-Jāhili*, (Pakistan: Dār al-Fikr al-Arabī, Cet VI: 1994), hal 503-513.

Kepercayaan ini menyebar sangat luas di tanah Arab dan menjadi kepercayaan mayoritas. Menurut Jawad Ali, ada dua riwayat tentang penyebaran kepercayaan Paganisme ini, antaranya:

- a) Kepercayaan ini menyebar sebagai buah dari interaksi antar *qabīlah* pada masa Jahiliyah. Interaksi ini dapat diklasifikasi menjadi dua, yakni interaksi internal dan eksternal. Dari keduanya kita dapat membagi lagi menjadi beberapa sektor, yakni: *pertama*, ekonomi berupa hubungan perdagangan. *Kedua*, hubungan sosial, yakni berupa pernikahan antar suku. *Ketiga*, politik berupa diplomasi *intertribe* dan konsolidasi dalam mewujudkan keamanan atas nama tuhan. *Keempat*, berupa pemikiran tentang tuhan yang diajarkan oleh para tetua.¹⁸⁹
- b) Pengaruh ‘Amr bin Luhai al-Khaẓa’ī yang mengutus Jarham dengan membawa berhala bernama Hubal. Berhala itulah yang kemudian menjadi tuhan tertinggi bangsa Quraisy. ‘Amr bin Luhai merupakan seorang dukun (*Kāhin*) agung dari tanah Syam. Dakwah yang dilakukan adalah menyebarkan mitos-mitos yang bermuara kepada keagungan Hubal yang begitu tinggi dan manusia harus menyembah dan meminta

¹⁸⁹ Muhammad Sahil Taqqus, *Tārikh al-‘Arab qabl al-Islam*, (Beirut: Dāar an-Nafāis, Cet I: 2009), hal 244-246.

perlindungannya. Masyarakat Makkah khususnya ketika terpengaruh oleh kepercayaan ini memasukkan Hubal ke dalam tempat suci peninggalan Ibrahim, yakni Ka'bah.¹⁹⁰

Kemudian agama wahyu adalah Yahudi dan Nasrani. Sampainya dakwah Yahudi dan Nasrani dilatarbelakangi oleh hubungan antara masyarakat Arab sendiri dengan saudagar Nasrani dari Syam dan Yaman dari perjalan dua musim: yakni musim panas dan dingin.¹⁹¹ Selain itu juga kepindahan masyarakat yang dari saudagar-saudagar negeri tetangga juga membuat aroma Yahudi dan Nasrani semakin kental. Pada akhir masa Jahiliyah, Paganisme di Makkah semakin berkurang karena tergerus tradisi kedua agama Semitik tersebut.¹⁹²

Agama Yahudi sejak sebelum datangnya Islam memiliki pengaruh yang kuat di Yatsrib (Madinah) dari pada Hijaz. Faktor utama masuknya pengaruh Yahudi di Ya'srib karena repesi dan penghancuran rumah ibadah oleh kerajaan Romawi yang berujung dengan imigrasi besar-besaran dari negeri Kan'an ke Ya'srib. Para

¹⁹⁰ Muhammad Sahil Taqqus, *Tārikh al-'Arab qabl al-Islam*,..... hal 256.

¹⁹¹ Perjalanan ini telah dijelaskan di dalam al-Qur'an surat al-Qurays ayat: 2." (yaitu kebiasaan mereka bepergian pada musim dingin dan musim panas". Menurut Husain haikal, dari perjalanan inilah masyarakat Makkah yang meyoritas pedagang mengambil dagangan mereka dari luar Makkah sehingga mengenal tradisi keagamaan Yahudi dan Nasrani. baca: Muhammad Husain Haikal, *Hayāt Muhammad*, (Cairo: Dār al-Ma'ārif, Cet XIV: 2001), hal 98.

¹⁹² Khalil 'Abd a-Karim, *Qurays min al-Qabīlah ila ad-Daulah*, edisi Indonesia diterjemahkan oleh M. Faishal Fatawi dengan judul *Hegemoni Quraisy: Agama, Budaya, Kekuasaan*, (Yogyakarta: LkiS, Cet II: 2012), hal 113.

imigran Yahudi ini untuk selanjutnya berhasil menyebarkan akidahnya, dan banyak dari masyarakat Arab yang menjadi Yahudi. Dengan begitu masyarakat Yahudi yang ada di sekitar Yaṣrib terdiri dua etnis, yakni etnis Kan'aniyyin dan Arab asli.¹⁹³

Masyarakat Yahudi pada waktu itu tidak bersatu, justru banyak yang bertentangan di antara mereka sehingga meskipun secara individu memiliki kualitas, tetapi secara *jamā'ī* sangat lemah. Kepemimpinan agama (ke-rabian) di dalam Yahudi memiliki sistem semacam monarki. Yakni perpindahan kepemimpinan dari dalam satu keluarga yang dinilai paling taat untuk diserahkan kepada anak-turunnya.¹⁹⁴

Interaksi masyarakat Muslim dan Yahudi pada awal perkembangan Islam terksan harmonis. Hal ini bisa dilacak ketika Rasulullah menguasai Yaṣrib pasca hijrah mengadakan perkumpulan dengan masyarakat Yahudi dan Paganis guna membahas peradilan yang sekiranya dapat mencakup seluruh masyarakat agama tanpa terkecuali. Rasulullah membuka lebar kebebasan berkeyakinan, berfikir dan berpendapat. Bahkan setelah itu Rasulullah mengadakan perjanjian yang merekatkan antar individu dan jama'ah. Keharmonisan lain adalah beberapa sahabat

¹⁹³ Khalil 'Abd a-Karim, *Qurays min al-Qabīlah ila ad-Daulah*,... hal 114-119.

¹⁹⁴ Sami Hamdan Abu Zuhri, *Yahūd al-Madīnah fī 'Ahd an-Nabawī: Auḍā'uhum al-Ijtimā'iyah wa al-Iqtisādiyyah wa ats-Tsawāfiyah*, (Thesis: Tidak Diublikasikan, al-Ja.mi'ah al-Islāmiyya, Gaza), hal 62.

tercatat pernah mengawini perempuan Yahudi. Diantaranya adalah Talḥah bin ‘Ubaid Allah dan Khuzifah.¹⁹⁵ Namun keadaan itu tidaklah berlangsung cukup lama. Pada masa itu masyarakat muslim Madinah cukup toleran, namun Yahudi menusuk dari belakang dengan memusuhi masyarakat muslim dengan melakukan monopoli perdagangan.

Sedangkan untuk agama Nasrani (Masehi) memiliki pengaruh yang lebih kuat terhadap bangsa Arab. Hal ini dilatarbelakangi oleh beberapa faktor, yakni: geografis, historis, politis dan ekonomi. Secara geografis memang banyak negeri tetangga Arab yang menganut agama masehi. Bahkan agama Nasrani menjadi agama resmi (dengan dinisbatkan kepada mayoritas). Namun pengaruh paling besar adalah dari Kerajaan Ghassanah (*Ghassān*) yang semua pemimpinnya menjadi beragama Nasrani.¹⁹⁶

Sedangkan menurut Muhammad Ibrāhīm al-Fayūmī bahwa faktor politis yang menyebabkan tersebarnya agama Nasrani adalah penyerangan orang-orang Habsyi. Bahkan beberapa kali penyerangan Nasrani ini berhasil menggoyahkan suku Quraisy dalam pemeliharaan patung-patung di Ka’bah. Sedangkan secara

¹⁹⁵ Sami Hamdan Abu Zuhri, *Yahūd al-Madīnah fī ‘Ahd an-Nabawī....*, hal 108.

¹⁹⁶ Khalil ‘Abd a-Karim, *Qurays min al-Qabīlah ila ad-Daulah...* hal 134.

ekonomi adalah hubungan perdagangan antara masyarakat Arab dan Syam dalam dua musim.

Pengaruh Nasrani di wilayah Arab pada dasarnya lebih kuat dibandingkan Yahudi. Hal ini karena agama Masehi yang pada mulanya berupa agama misionaris ini disokong oleh otoritas politik yang kuat, yakni: negara Romawi dan Habsyi serta negeri kecil yakni Ghassanah dan Munazirah.

Untuk menghimpun pengaruh Nasrani dalam budaya tersebut terdapat tiga poin: *pertama*: internalisasi Agama Tauhid yang semakin lama akan menggantikan Paganisme Arab. *Kedua*: kuatnya pemikiran kabar gembira tentang kedatangan agama sempurna (Islam). *Ketiga*, pengaruh wacana-wacana keagamaan yang ditinggalkan oleh agama Nasrani. Hal ini dapat dilacak dalam sya'ir-sya'ir Arab Jahiliyah yang digubah oleh penyair Nasrani.¹⁹⁷

Dari keterangan singkat pengaruh agama Yahudi dan Nasrani di atas menunjukkan kepada kita bahwa penyebaran agama tersebut turut berperan dalam perubahan tradisi agama yang telah bercokol cukup lama, yakni tradisi Paganisme atau *Wasaniyah*.

c. Kondisi Adat Istiadat Masyarakat Arab

Dalam *Tārīkh al-Qawīm* dijelaskan bahwa untuk menjelaskan adat masyarakat Arab setidaknya harus menilikinya

¹⁹⁷ Khalil 'Abd a-Karim, *Qurays min al-Qabīlah ila ad-Daulah*,... hal 138 – 152.

dari tiga klasifikasi masyarakat, yakni *al-badwi* (masyarakat nomaden), *al-mutaḥādir* (masyarakat menetap) dan *al-ḥaḍar* (masyarakat berperadaban). Hal ini, menurut para sejarawan, dikarenakan ketiganya memiliki adat, moral, nilai dan bahkan bahasa yang berbeda.¹⁹⁸

Adapun masyarakat nomaden biasa merampok kafilah-kafilah haji atau paling tidak memintai pajak keamanan. Adapun hukum yang berlaku berupa hukum adat atau hukum agama nenek moyang, atau kebiasaan yang disahkan oleh tetua. Tidak ada hukum yang terkodifikasi pada saat itu, sehingga adat sering kali berposisi sebagai hukum resmi.¹⁹⁹

Tradisi yang berlaku di Arab sebelum Islam pada dasarnya berasal dari pemikiran keagamaan yang mendarah daging di sana. Dengan begitu, mustahil jika penulis tidak menyertakan beberapa point tentang pemikiran keagamaan dalam melacak adat yang ada di masyarakat Arab.

Adapun tradisi yang paling masyhur di kalangan masyarakat Arab adalah haji. Tradisi haji ini sudah ada sebelum Islam. Biasanya para peziarah berasal dari seluruh jazirah Arab baik yang beragama Yahudi, Nasrani, Majusi, Paganisme dan

¹⁹⁸ Muhammad Ṭāhir al-Kurḍī al-Makkī, *at-Tārīkh* .. hal 82.

¹⁹⁹ Muhammad Ṭāhir al-Kurḍī al-Makkī, *at-Tārīkh al-Qawīm* .. hal 83.

Totemisme. Hal ini menandakan bahwa pada saat itu haji bukanlah sebuah even keagamaan, akan tetapi lebih bersifat kultural.

Pada waktu musim haji, para kafilah haji biasanya membawa barang-barang seperti wewangian yang diperlukan dalam peribadahan dari Sana'a, kebutuhan pangan seperti gandum, barang-barang industri, minyak zaitun, biji-bijian dan sutera dari pasar Basra dan Damaskus, serta barang-barang tambahan seperti tenun sutra, kulit, senjata dan perhiasan dari negeri Timur, seperti China dan India, yang dibawa oleh pedagang Yaman.²⁰⁰

Barang dagangan yang dibawa pada musim haji ini biasanya laris keras karena langsung digunakan sebagai peribadatan mereka ketika waktu haji. Adapun praktik yang dilaksanakan oleh para peziarah haji pada saat itu tergantung dari keyakinannya masing-masing. Sebagian orang melatunkan *sya'ir-sya'ir*, puji-pujian dan khutbah.²⁰¹ Dengan begitu, even haji selain sebagai tradisi tahunan, juga sebagai pasar akbar yang sangat menguntungkan bagi pedagang luar.

Sedangkan bagi masyarakat Makkah, kedatangan musim haji merupakan lapangan pekerjaan dadakan karena banyak yang

²⁰⁰ Hasan Ibrahim Hasan, *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī wa al-Dīnī wa al-Ṭāqāfī wa al-Ijtimā...*, hal 54

²⁰¹ 'Ali Khusni al-Kharbutuli, *al-Ka'bah 'ala Marr al-'Usūr*, (Cairo: Dār al-Ma'ārif, Cet II: 1986), hal 49-52.

menawarkan diri sebagai pemandu kafilah-kafilah yang datang dari luar.

Penduduk Makkah selalu merindukan haji jatuh pada musim panas. Hal ini cukup beralasan karena dalam mengurus haji pada musim panas lebih mudah ketimbang pada musim dingin. Keinginan ini memicu menjamurnya tradisi *nasī'* yang membolak-balikkkan urutan bulan Kamariah menurut kepentingan mereka.

d. Institusi Sosial Masyarakat Arab

Institusi sosial masyarakat Arab secara sosiologis masih berupa suku-suku yang menjelma semacam negara kecil. Adapun otoritas tertinggi adalah tetua suku yang memegang kuasa agama dan hukum. Struktur sosial yang ada dalam internal suku adalah: tentara, petani, pekerja dan pedagang. Kepala suku inilah yang menentukan apa yang harus dilakukan oleh segenap masyarakat suku. Dalam situasi khusus para pemimpin suku menentukan perang, bercocok tanam dan waktu-waktu untuk beribadah.²⁰²

Di Makkah, pemegang hukum tertinggi adalah *ijtihād* orang-orang yang memiliki kedudukan tinggi di sana. Adapun kedudukan tinggi yang dimaksud adalah orang-orang kaya dan para saudagar. Hal ini sudah menjadi tradisi orang Makkah.²⁰³

²⁰² Dazīrah Tasaqāl, *al-'Arab fī 'Aṣr al-Jāhili*, (Beirut: Dār aṣ-Ṣadāqah al-'Arabiyah, Cet I: 1995), hal 48.

²⁰³ Jawad Ali, *Tārīkh al-'Arab qabl al-Islam*, (tanpa informasi apapun,) hal 73.

Keadaan ini dipicu oleh sekat ekonomi antara masyarakat Makkah yang teramat lebar. Karena sulitnya masyarakat miskin untuk berdikari disebabkan oleh gersangnya iklim dan tidak adanya modal untuk berdagang menjadikan orang-orang kaya memegang kuasa. Kekuasaan inilah yang membuat setiap ucapan orang-orang kaya sangat dipatuhi dan sejajar dengan hukum.²⁰⁴

Para pembesar yang terdiri dari orang-orang kaya dan pembesar suku sering mengadakan pertemuan untuk bermusyawarah terkait aturan-aturan perang. Adapun majlis ini dalam lisan masyarakat jazirah Arab dikenal dengan sebutan “*Dār an-Nadwah*” dan anggotanya dikenal dengan sebutan “*Ahl al-Hall wa al-Aqdi*”. Seiring bergulirnya waktu, *Dār an-Nadwah* menjadi sebuah nama tempat pekumpulan. Adapun *Dār an-Nadwah* dalam arti sebuah balai rung pertemuan ini didirikan oleh Quṣay bin Killab dan diturunkan kepada anak-turunnya, yakni garis keturunan ‘Abd ad-Dār.²⁰⁵

Ada satu Qanun tak tertulis yang diceritakan oleh al-Qur’an ayat az-Zukhruf ayat 22. Konon, kata ini selalu terucap setiap kali meredam perselisihan ketika rapat *Dār an-Nadwah*, yakni: “*Innā wajadnā abā’anā ‘ala ummatin wa anā ‘alā asārihim muqtadūn*” (Sesungguhnya Kami mendapati bapak-bapak Kami menganut

²⁰⁴ Jawad Ali, *Tārīkh al-‘Arab qabl al-Islam, ...*, hal 75.

²⁰⁵ Jawad Ali, *Tārīkh al-‘Arab qabl al-Islam, ...*, hal 75.

suatu agama, dan sesungguhnya Kami orang-orang yang mengikuti jejak mereka). Menurut Jawad Ali, kalimat ini merupakan wujud hegemoni para pembesar, khususnya pembesar Quraisy ketika memutuskan suatu permasalahan di tengah masyarakat.²⁰⁶

Berdasarkan cerita di atas, dapat kita simpulkan bahwa institusi sosial dan politik yang ada di Arab, khususnya Makkah dipegang oleh orang-orang yang memiliki kemuliaan dengan parameter kekayaan dan nasab keturunan. Setiap masyarakat diwajibkan patuh kepada pembesar suku yang bermusyawarah. Sedangkan dalam setiap pertemuan majelis *Dār an-Nadwah* wakil-wakil pembesar suku ini selalu kalah di bawah dominasi suku Qurays. Dalam arti lain, secara tidak langsung sebenarnya suku Quraisy-lah yang berkuasa atas segenap suku-suku.

2. Situasi Mikro Arab

Secara makroskopik, kondisi masyarakat saat turunnya ayat-ayat *al-qamar* adalah pengaruh dari kondisi makrosituasi. Oleh karena itu, kita tidak boleh melewatkan sejumlah premis-premis soial, budaya dan institusi sosial yang telah disebutkan di atas.

Pada sub-sub bab ini penulis akan menuliskan beberapa poin yang berhubungan dengan masalah falakiyah yang memiliki pengaruh dari pada premis-premis di atas. Sehingga, menurut teori Fazlur

²⁰⁶ Jawad Ali, *Tārīkh al-‘Arab qabl al-Islam, ...*, hal 75.

Rahman, dapat dijadikan sebagai dasar untuk menarik nilai-nilai general untuk diaplikasikan dalam studi reformulasi ini.

Seperti yang telah disebutkan secara singkat di bab sebelumnya, bahwa masyarakat Arab pra-Islam sangat bergantung kepada musim haji, baik secara ekonomi, sosial dan politik. Musim haji secara kultural, sebagai turunan dari tradisi keagamaan Ibrahimi, jatuh pada bulan Zulhijah. Adapun lebih lengkapnya tradisi agama Ibrahimi yang menancap kuat dalam masyarakat Arab adalah:

- 1) Melaksanakan haji,
- 2) (Pada) bulan yang telah ditentukan.
- 3) Memuliakan (*tahrīm*) bulan-bulan tertentu, tiga diantaranya berurutan, yakni: Zulkaidah, Zulhijjah dan Muharram.

Namun, semakin lama tradisi ini memberatkan masyarakat karena:

- 1) Penghormatan tiga bulan mulia yang tidak boleh melakukan aktivitas seperti peperangan, sehingga ditakutkan air-air yang dikuasai akan direbut oleh kabilah-kabilah lain yang tidak memiliki tradisi penghormatan seperti mereka.
- 2) Ketidakkonsistenan jatuhnya musim haji dalam satu musim.

Kedua masalah tersebut dinilai sangat mengganggu keseimbangan hidup masyarakat. Terkadang musim haji jatuh pada musim bercocok tanam, sehingga masyarakat yang seharusnya sibuk untuk mengurus lahan pertanian harus rela meninggalkan untuk berhaji atau paling tidak menjadi pemandu dalam beberapa waktu. Akibat dari sini adalah tanaman pertanian sering gagal dan keuntungan menjadi berkurang.²⁰⁷

Dari sisi kekuatan fisik, perjalanan dan manasik haji pada musim-musim tertentu sangat memberatkan. Sehingga dapat mengancam keselamatan jiwa. Dalam segi ekonomi, terkadang musim haji tidak bertepatan dengan musim dimana perdagangan sedang ramai karena beberapa kebun di Makkah belum panen.²⁰⁸

Permasalahan yang rumit di berbagai bidang tersebut disikapi dengan keinginan masyarakat Arab yang menginginkan musim haji jatuh pada satu musim, yang mana udaranya seimbang, mudah dan aman untuk bepergian, bertepatan dengan ramainya perdagangan dan tidak mengganggu urusan pertanian mereka. Lantas keinginan tersebut disikapi dengan merubah tradisi berurutannya tiga *asyhur al-hurum*. Selain itu, larangan perang pada bulan-bulan mulia harus mengikuti kepentingan sosial dan politik. Yakni, ketika pada bulan mulia ada permasalahan yang mengharuskan perang (*aṣḥāb al-ḥurūb*),

²⁰⁷ Musa Jār Allah ar-Rausi, *Nizām an-Nasī' fi al-'Arab qabl al-Islām*, (Mesir: Maktabat as-Sa'ādah, Cet I: 1935), hal 2.

²⁰⁸ Musa Jār Allah ar-Rausi, *Nizām an-Nasī' ...* hal 3

masyarakat akan meminta kepada otoritas untuk merubah urutan bulan mulia.²⁰⁹

Adapun otoritas yang dimaksud untuk merubah urutan bulan adalah “al-Qalammas” seorang dari Bani Kinanah yang dianggap cakap dalam perhitungan bulan. Konon, ilmu tersebut didapat dari kalangan Yahudi yang telah lebih dulu memakai sistem Kabisat. Adapun anak turun dari al-Qalammas yang memegang otoritas *an-nasī'* adalah Abu Ṭumāmah Junadah bin ‘Auf bin ‘Umayyah bin Qalā’ bin ‘Abādi bin Qalā’ bin Khuzaifah. Al-Qalammas biasanya berkhotbah di padang Arafah pada akhir musim haji untuk menentukan haji tahun berikutnya. Terkadang al-Qalammas mengakhirkan bulan Muharram dan menjadikan bulan Safar sebagai bulan pertama dan Muharram sebagai bulan terakhir menduduki bulan Zulhijjah. Dengan begitu, haji pada bulan Muharram berjumlah dua kali. Pada haji berikutnya hal tersebut juga terulang tetapi yang diakhirkan adalah dua bulan yang pertama, yakni Muharram dan Safar, dengan begitu bulan *ar-Rābi’ al-Awwal* akan menjadi bulan pertama dalam tahun selanjutnya. Hal itu terus berlanjut kepada bulan-bulan lain seiring bergulirnya tahun, sehingga pada waktunya hitungan ini akan kembali kepada hitungan semula.²¹⁰

²⁰⁹ Musa Jār Allah ar-Rausi, *Nizām an-Nasī'*, ... hal 4..

²¹⁰ Carlo Nallino, *Ilm al-Falak: Tārikhuhā*, , hal 88-89.

Permasalahan *an-nasī'* ini telah dihapuskan oleh al-Qur'an dalam surat at-Taubah ayat 36 dan 37:

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ
 خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ۗ ذَٰلِكَ الدِّينُ
 الْقَيِّمُ ۗ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ ۗ وَقَتِلُوا الْمُشْرِكِينَ
 كَافَّةً كَمَا يُقْتَلُونَكُمْ كَافَّةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿٣٦﴾
 إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ ۖ يُضِلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا تَحِلُّونَهُ
 عَامًا وَحُرْمُونَهُ عَامًا لِيُؤَاطِعُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحِلُّوا مَا حَرَّمَ
 اللَّهُ ۗ زَيْنٌ لَهُمْ سُوءٌ أَعْمَلِهِمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ
 الْكَافِرِينَ ﴿٣٧﴾²¹¹

Artinya: Sesungguhnya bilangan bulan pada sisi Allah adalah dua belas bulan, dalam ketetapan Allah di waktu Dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya empat bulan haram. Itulah (ketetapan) agama yang lurus, Maka janganlah kamu Menganiaya diri kamu dalam bulan yang empat itu, dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya, dan ketahuilah bahwasanya Allah beserta orang-orang yang bertakwa. (36). Sesungguhnya mengundur-undur bulan Haram itu adalah menambah kekafiran. disesatkan orang-orang yang kafir dengan mengundur-undur itu, mereka menghalalkannya pada suatu tahun dan mengharamkannya pada tahun yang lain, agar mereka dapat mempersuaikan dengan bilangan yang Allah mengharamkannya, Maka mereka menghalalkan apa yang diharamkan Allah. (syaitan) menjadikan mereka memandang perbuatan mereka yang buruk itu. dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafiri (37).²¹²

Secara substansial *an-nasī'* merupakan permasalahan yang timbul dari selisih antara sistem penanggalan Kamariah dan

²¹¹ Al-Qur'an dan Terjemahnya, Depag R.I, hal 75-76.

²¹² Al-Qur'an dan Terjemahnya, Depag R.I, hal 75-76

Syamsiyah. Selisih sekitar 10 hari tersebut membuat penanggalan Kamariah maju 10 hari setiap tahunnya. Perbedaan hari di dalam tahun Kamariah dan Syamsiyah berakibat pada ketidakkonsistenan jatuhnya bulan Kamariah jika dipaskan dengan bulan Syamsiyah. Oleh karena musim-musim berdasarkan penanggalan Syamsiyah, sebisa mungkin seharusnya bulan-bulan Kamariah yang memiliki implikasi langsung dengan ibadah-ibadah agama Ibrahimiyah yang telah menjadi tradisi di sana harus bertepatan dengan kepentingan sosial-ekonomi mereka. Mereka takut jika urusan tradisi haji justru menjadi mudharat bagi kepentingan keduniawian, lantas masyarakat merekayasa dengan mengakhirkan *al-asyhur al-hurum* sesuai keinginan mereka.²¹³

Dari premis *an-nasī'* ini, sebenarnya masyarakat Arab sudah mengenal dua sistem penanggalan. Bahkan, menurut Carlo Nalino masyarakat Arab sudah bisa melakukan perhitungan dalam menentukan tahun dan bulan. Sahil Taqūs dalam *Tārīkh al-'Arab qabl al-Islām* menyebutkan bahwa perdaban ilmu falak Arab pra-Islam cukup tinggi pada waktu itu meskipun dalam konteks sekarang dapat dikatakan ketinggalan zaman. Pada masa itu masyarakat Arab dalam bepergian berpatokan dengan munculnya bintang tertentu. Dalam hal ini Ibn Maqbal, seorang penyair Arab masa Jahiliyah pernah berya'ir:

²¹³ Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhrī ar-Razī* ... (Vol XIV), hal 58.

اصبحن لم يتركن من ليلة السرى # لذي الشوق الا عقبه الدبران.²¹⁴

Artinya: (bintang-bintang) itu tak sekalipun meninggalkan malam-malam para musafir # bagi mereka yang memiliki pasar kecuali ekor bintang Aldebaran.

Penyair lain bersenandung:

اني علي أوني و اجراري # أومي بالمنزل و الدراري²¹⁵

Artinya: diriku damai beserta baktriaku # bersafar dengan orbit Bulan dan bintang-bintang.

Berdasarkan kedua sya'ir ini, dapat disimpulkan bahwa masyarakat Arab sudah cukup cakap dalam menggunakan posisi bintang-bintang dan Bulan sebagai pemandu perjalanan mereka. Aldebaran (*ad-Dabarān*) atau yang biasa disebut “*Bull's Eye*”, secara bahasa berarti “pengikut” (*the follower*) yakni terlihat membuntuti bintang Pleiades. Bintang ini berwarna kemerah-merahan dan juga disebut sebagai yang paling terang dalam konstelasi Taurus, sehingga sangat mudah digunakan sebagai petunjuk dalam perjalanan.²¹⁶ Hal ini dapat kita katakan sebagai pengetahuan praktis masyarakat Arab dalam menggunakan benda-benda langit.

Sedangkan dari sisi teoritis atau perhitungan (*hisāb*) yang dipahami oleh bangsa Arab berasal dari nenek moyang mereka dengan

²¹⁴ Abu 'Abd Allah bin Muslim bin Qutaibah ad-Dainurī, *Kitāb al-Anwā' fī Mawāsim al-'Arab*, (India: Dairatu'l-Ma'rifat Osmania, Cet I: 1978), hal 187.

²¹⁵ Abu 'Abd Allah bin Muslim bin Qutaibah ad-Dainurī, *Kitāb al-Anwā' fī Mawāsim al-'Arab*,.. hal 187

²¹⁶ John Daintith dan William Gould, *The Fact on File Dictionary of Astronomy*, (New York: Fact on File, Inc: Cet V: 2006), hal 8.

riwayat bangsa Babilonia dari Akadiyun, dari ‘Amuriyun dan bangsa Kaldaniyun. Bangsa Arab menggunakan sistem kabisat dari mereka. Bangsa-bangsa kuno itu berhasil membangun dasar-dasar ilmu nجوم yang diadopsi oleh masyarakat Arab dalam menentukan posisi bintang-bintang, pembagian buruj, prediksi posisi Bulan dan Matahari. Bahkan, mereka sudah mampu menghitung gerhana dengan tanda-tanda fenomena langit.²¹⁷

Fakta sejarah tentang kemajuan ilmu falak di tanah Arab ini nampak kontradiksi dengan sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Bukhārī no. 1913:

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا الاسود بن قيس حدثنا سعيد بن عمرو أنه سمع ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: انا أمة امية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا و هكذا، يعني مرة تسعة و عشرين و مرة ثلاثين.²¹⁸

Hadits tersebut menceritakan bahwa masyarakat Arab tidak mengerti baca, tulis dan hitung-hitungan. Namun secara historis, sebagaimana kita ketahui bahwa masyarakat Arab cukup cakap jika hanya menghitung awal bulan Kamariah.

Di sini, makna “*lā naḥsib*” sepertinya harus direkonstruksi. Sebab terjadi kontradiksi antara makna literal dan nilai-nilai historis tentang perkembangan ilmu falak pada masa pra-Islam. Adapun

²¹⁷ ‘Irfan Muhammad Hammur, *al-Mawāsīm wa Ḥisāb az-Zamān ‘ind al-‘Arab qabl al-Islām*, (Beirut: Mu’assasat ar-Riḥāl al-Ḥadīṭah, Cet I: 2000), hal 11-12.

²¹⁸ Abū ‘Abd Allah Muhammad bin Islā’īl al-Bukhārī, *Saḥīḥ al-Bukhārī*,..., hal 460.

rekonstruksi dalam makna hisab ini penulis akan menggunakan analisis hermeneutis, dan akan dibahas pada bab ke-empat.