

**WACANA ALOKASI PENYEMBELIHAN DAN
PENDISTRIBUSIAN *DAM HAJI TAMATTU'* KE
INDONESIA DALAM PARADIGMA *TAḤQĪQ
AL-MANĀT* DAN PENDEKATAN *AL-WASĀIL
WA AL-MAQĀṢID***



Oleh:

Muhammad Fikri Adrian

NIM : 23913044

T E S I S

**Diajukan kepada
PROGRAM STUDI
MAGISTER ILMU AGAMA ISLAM
JURUSAN STUDI ISLAM
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA**

YOGYAKARTA

2025

**WACANA ALOKASI PENYEMBELIHAN DAN
PENDISTRIBUSIAN *DAM HAJI TAMATTU'* KE
INDONESIA DALAM PARADIGMA *TAḤQĪQ
AL-MANĀT* DAN PENDEKATAN *AL-WASĀIL
WA AL-MAQĀṢID***



Oleh:

Muhammad Fikri Adrian

NIM : 23913044

Dosen Pembimbing:

Prof. Dr. Tamyiz Mukharrom, M.A.

T E S I S

**Diajukan kepada
PROGRAM STUDI
MAGISTER ILMU AGAMA ISLAM
JURUSAN STUDI ISLAM
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA**

**Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna
Memperoleh Gelar Magister Hukum Islam**

YOGYAKARTA

2025

HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Fikri Adrian
NIM : 23913044
Konsentrasi : Magister Ilmu Agama Islam
Judul : Wacana Alokasi Penyembelihan dan
Pendistribusian *Dam Haji Tamattu'* ke
Indonesia dalam Paradigma *Tahqīq al-Manāṭ*
dan Pendekatan *al-Wasāil Wa al-Maqāṣid*

Menyatakan bahwa tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya. Apabila di kemudian hari terbukti bahwa tesis ini adalah hasil plagiasi, maka saya siap untuk dicabut gelar magister yang dianugerahkan dan mendapatkan sanksi sesuai ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 5 Desember 2025

Yang menyatakan,



Muhammad Fikri Adrian

HALAMAN PENGESAHAN



FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM

Gedung K.H. Wahid Hasyim
Kampus Terpadu Universitas Islam Indonesia
Jl. Kaliurang km 14,5 Yogyakarta 55584
T. (0274) 898444 ext. 4511
F. (0274) 898463
E. ia@uii.ac.id
W. ia.uii.ac.id

PENGESAHAN TESIS

Tesis ini telah diujikan dalam Sidang Tesis Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Program Studi Magister Ilmu Agama Islam yang dilaksanakan pada:

Hari, Tanggal : Jum'at, 19 Desember 2025
Judul Tesis : **WACANA ALOKASI PENYEMBELIHAN DAN
PENDISTRIBUSIAN DAM HAJI TAMATTU' KE
INDONESIA DALAM PARADIGMA TAḤQĪQ AL-
MANĀT DAN PENDEKATAN AL-WASĀIL WA AL-
MAQĀŠID**
Disusun oleh : Muhammad Fikri Adrian
Nomor Mahasiswa : 23913044
Konsentrasi : Hukum Islam

Sehingga dapat diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Magister Hukum (M.H.) dari Program Studi Magister Ilmu Agama Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.

TIM PENGUJI:

Ketua
Dzulkifli Hadi Imawan, Lc., M.Kom.I., Ph.D

Penguji I
Dr. Maulidia Mulyani, S.H., M.H

Penguji II
Dr. M. Roem Syibly, S.Ag, MSI

Pembimbing
Prof. Dr. Tamyiz Mukharrom, M.A.



Yogyakarta, 13 Januari 2026
Fakultas Ilmu Agama Islam
Yogyakarta,

Dr. Drs. Asmuni, MA

HALAMAN NOTA DINAS



FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM
Gedung K.H.A. Wahid Hasyim, Lantai 2
Kampus Terpadu Ulii Jl. Kaliurang KM 14.5
Sleman Yogyakarta 55584

PROGRAM STUDI
ILMU AGAMA ISLAM
PROGRAM MAGISTER
Website : master.islamiciui.ac.id
Email: msi@uii.ac.id

NOTA DINAS

Nomor: 147/Kaprodi.MIAI-S2/20/Prodi.MIAI.S2/XII/2025

Tesis berjudul : **WACANA ALOKASI PENYEMBELIHAN DAN
PENDISTRIBUSIAN DAM HAJI TAMATTU' KE
INDONESIA DALAM PARADIGMA TAHQIQ AL-MANĀT
DAN PENDEKATAN AL-WASĀIL WA AL-MAQĀŠID**

Ditulis oleh : Muhammad Fikri Adrian

NIM : 23913044

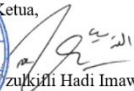
Konsentrasi : Hukum Islam

Telah dapat diujikan di depan Dewan Penguji Tesis Program Studi Ilmu Agama
Islam Program Magister, Jurusan Studi Islam, Fakultas Ilmu Agama Islam,
Universitas Islam Indonesia.



Yogyakarta, 05 Desember 2025

Ketua,


Zulkifli Hadi Imawan, L.c., M.Kom.I., Ph.D.

PERSETUJUAN

Judul : **WACANA ALOKASI PENYEMBELIHAN
DAN PENDISTRIBUSIAN *DAM HAJI
TAMATTU'* KE INDONESIA DALAM
PARADIGMA *TAḤQĪQ AL-MANĀṬ* DAN
PENDEKATAN *AL-WASĀIL WA AL-
MAQĀṢID***

Nama : Muhammad Fikri Adrian
NIM : 23913044
Konsentrasi : Magister Ilmu Agama Islam

Disetujui untuk diuji oleh Tim Penguji Tesis Program Studi Magister
Ilmu Agama Islam Jurusan Studi Islam Fakultas Ilmu Agama Islam
Universitas Islam Indonesia

Yogyakarta, 5 Desember 2025
Pembimbing,



Prof. Dr. Tamyiz Mukharrom, M.A

HALAMAN PERSEMBAHAN

Dengan penuh rasa syukur, saya memanjatkan puji ke hadirat Allah SWT, yang telah menganugerahkan kekuatan, kelancaran, dan kemudahan dalam setiap tahap perjalanan penyusunan tesis ini. Salawat dan salam turut saya sampaikan kepada Baginda Nabi Muhammad SAW, teladan sempurna yang ajarannya terus menuntun langkah umat manusia hingga hari ini.

Tesis ini saya persembahkan pertama-tama untuk diri saya sendiri, sebagai penghargaan atas ketekunan dan kesabaran dalam menempuh proses panjang yang tidak selalu mudah. Persembahan ini juga saya tujukan kepada kedua orang tua saya, yang doa, kasih sayang, dan dukungannya menjadi sumber kekuatan yang tidak pernah surut. Kepada para guru dan pembimbing yang dengan ketulusan membagikan ilmu, bimbingan, serta inspirasi, karya ini saya dedikasikan sebagai bentuk penghormatan atas peran besar mereka dalam membentuk cara pandang dan perjalanan intelektual saya. Tidak lupa, kepada sahabat-sahabat terdekat yang selalu hadir memberi semangat, menemani dalam kebahagiaan, dan menguatkan dalam masa-masa sulit, persembahan ini saya haturkan dengan penuh apresiasi. Semoga segala kebaikan dan dukungan yang diberikan menjadi bagian dari keberkahan yang menyertai langkah-langkah saya ke depan.

MOTTO

” An intellectual is someone whose mind watches itself. I like this, because I am happy to be both halves, the watcher and the watched. ”¹

(Seorang intelektual adalah seseorang yang pikirannya mengawasi dirinya sendiri. Saya menyukai ini, karena saya senang menjadi kedua bagian tersebut, sang pengawas dan yang diawasi.)

¹ Lihat: Albert Camus, *NOTEBOOKS 1935-1942* (Alfred A. Knopf, 1963).

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi dimaksudkan sebagai pengalih-hurufan dari abjad yang satu ke abjad yang lain. Transliterasi Arab-Latin di sini ialah penyalinan huruf-huruf Arab dengan huruf-huruf Latin beserta perangkatnya. Dan transliterasi ini mengacu pada Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158 Tahun 1987, Nomor: 0543b//U/1987.

A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf. Dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus.

Berikut ini daftar huruf Arab yang dimaksud dan transliterasinya dengan huruf latin:

Tabel 0.1: Tabel Transliterasi Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ša	š	es (dengan titik di atas)

ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	d	De
ذ	Ḍal	ḏ	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	r	Er
ز	Zai	z	Zet
س	Sin	s	Es
ش	Syin	sy	es dan ye
ص	Ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	`ain	`	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	g	Ge
ف	Fa	f	Ef
ق	Qaf	q	Ki
ك	Kaf	k	Ka

ل	Lam	l	el
م	Mim	m	em
ن	Nun	n	en
و	Wau	w	we
هـ	Ha	h	ha
ء	Hamzah	‘	apostrof
ي	Ya	y	ye

B. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau *monoftong* dan vokal rangkap atau *diftong*.

1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tabel 0.2: Tabel Transliterasi Vokal Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
َ	Fathah	A	a
ِ	Kasrah	I	i
ُ	Dammah	U	u

2. Vokal Rangkap

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

Tabel 0.3: Tabel Transliterasi Vokal Rangkap

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ي...	Fathah dan ya	ai	a dan u
و...	Fathah dan wau	au	a dan u

Contoh:

- كَتَبَ kataba
- فَعَلَ fa`ala
- سَأَلَ suila
- كَيْفَ kaifa
- حَوْلَ haula

C. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda sebagai berikut:

Tabel 0.4: Tabel Transliterasi *Maddah*

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ...إ...ى	Fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
ى...	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
و...و	Dammah dan wau	ū	u dan garis di atas

Contoh:

- قَالَ qāla
- رَمَى ramā
- قِيلَ qīla
- يَقُولُ yaqūlu

D. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk ta' marbutah ada dua, yaitu:

1. Ta' marbutah hidup
Ta' marbutah hidup atau yang mendapat harakat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah "t".
2. Ta' marbutah mati
Ta' marbutah mati atau yang mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah "h".
3. Kalau pada kata terakhir dengan ta' marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta' marbutah itu ditransliterasikan dengan "h".

Contoh:

- رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ raudah al-atfāl/raudahtul atfāl
- الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ al-madīnah al-munawwarah/al-madīnatul munawwarah
- طَلْحَةَ talhah

E. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda tasydid, ditransliterasikan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh:

- نَزَّلَ nazzala
- الْبِرَّ al-birr

F. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas:

1. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiyah
Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf “l” diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.
2. Kata sandang yang diikuti huruf qamariyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan dengan sesuai dengan aturan yang digarisikan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiyah maupun qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan tanpa sempang.

Contoh:

- الرَّجُلُ ar-rajulu
- الْقَلَمُ al-qalamu
- الشَّمْسُ asy-syamsu
- الْجَلَالُ al-jalālu

G. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan sebagai apostrof. Namun hal itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Sementara hamzah yang terletak di awal kata dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

- تَأْخُذُ ta'khužu
- شَيْءٌ syai'un
- النَّوْءُ an-nau'u
- إِنْ inna

ABSTRAK

Wacana Alokasi Penyembelihan dan Pendistribusian *Dam Haji Tamattu'* ke Indonesia dalam Paradigma *Tahqīq al-Manāṭ* dan Pendekatan *al-Wasā'il Wa al-Maqāṣid*

Muhammad Fikri Adrian
23913044

Penelitian ini menganalisis konstruksi hukum *dam haji tamattu'* dalam fikih klasik serta menguji relevansi ketentuan penyembelihan dan distribusinya dalam konteks globalisasi ibadah haji dan ketimpangan ekonomi antara Arab Saudi dan Indonesia. Berangkat dari ketegangan antara kepatuhan formal terhadap fikih klasik dan realisasi tujuan sosial ibadah haji, penelitian ini merumuskan kemungkinan rekonstruksi distribusi *dam* melalui pendekatan *Tahqīq al-Manāṭ* dan paradigma *al-Wasā'il wa al-Maqāṣid*. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif berbasis kepustakaan dengan metode deskriptif-analitis, komparatif, dan kontekstual. Sumber data meliputi ayat-ayat al-Qur'an, hadis, kitab fikih klasik lintas mazhab, literatur ushul fiqh dan *maqāṣid al-syarī'ah*, serta fatwa-fatwa dan kajian kontemporer. Analisis difokuskan pada penelusuran *'illat* kewajiban *dam* dan evaluasi relasi antara tujuan hukum dan mekanisme pelaksanaannya. Hasil penelitian ini menunjukkan beberapa temuan utama. Pertama, kewajiban *dam haji tamattu'* memiliki dasar normatif yang kuat dalam sumber-sumber hukum Islam dan bersifat *ta'abbudī*, sehingga tidak dapat dihapus atau digantikan dengan bentuk kewajiban lain. Namun demikian, perbedaan pandangan para *fuqaha* terkait aspek teknis penyembelihan dan distribusi *dam* menunjukkan bahwa ranah operasional pelaksanaannya tidak bersifat final dan terbuka terhadap ijtihad. Kedua, ketentuan penyembelihan *dam* yang

diwajibkan di Tanah Haram pada dasarnya lahir dari kondisi sosial dan historis tertentu, khususnya kebutuhan masyarakat fakir miskin di Makkah pada masa awal Islam. Dalam konteks penyelenggaraan haji kontemporer yang bersifat global dan ditandai oleh ketimpangan ekonomi antarnegara pengirim jamaah, ketentuan tersebut memunculkan persoalan relevansi dan efektivitas dalam mewujudkan tujuan kemaslahatan. Ketiga, melalui pendekatan *Tahqīq al-Manāṭ*, penelitian ini menegaskan bahwa ‘*illat* kewajiban *dam haji tamattu’* tidak berkaitan secara esensial dengan lokasi geografis penyembelihan, melainkan dengan adanya keringanan manasik yang diperoleh jamaah. Oleh karena itu, aspek lokasi penyembelihan tidak dapat diposisikan sebagai unsur substantif hukum, melainkan sebagai konsekuensi operasional yang terikat pada konteks sosial dan struktural tertentu pada masa pembentukan fikih klasik. Keempat, melalui paradigma *al-Wasā’il wa al-Maqāṣid*, penelitian ini menunjukkan bahwa mekanisme distribusi *dam* merupakan sarana hukum (*wasīlah*) yang bersifat instrumental dan terbuka untuk dievaluasi serta direkonstruksi berdasarkan tingkat efektivitasnya dalam mewujudkan tujuan hukum (*maqāṣid al-sharī’ah*), khususnya kemaslahatan sosial dan perlindungan kelompok rentan. Penelitian ini menyimpulkan bahwa kemungkinan pengalihan atau perluasan distribusi *dam* ke negara asal jamaah, seperti Indonesia, dapat dipahami sebagai bentuk ijtihad yang sah secara metodologis dan normatif, selama tidak menegasikan substansi kewajiban *dam* itu sendiri. Rekonstruksi tersebut justru berpotensi memperkuat realisasi keadilan distributif, mencegah pemborosan, serta meneguhkan solidaritas sosial umat dalam pelaksanaan ibadah haji di tengah kompleksitas konteks global kontemporer.

Kata Kunci: *dam tamattu’*, *tahqīq al-manāṭ*, *al-wasā’il wa al-maqāṣid*, distribusi daging *dam*, fikih haji kontemporer.

ABSTRACT

Discourse on the Allocation of Slaughtering Sites and Distribution of *Tamattu' Hajj Dam* to Indonesia in the Paradigm of *Tahqīq al-Manāṭ* and the Approach of *Al-Wasāil Wa Al-Maqāṣid*

Muhammad Fikri Adrian
23913044

This study analyzes the legal construction of the *tamattu' hajj dam* (sacrificial animal or compensatory fine as is obligatory for those performing Hajj in the *Tamattu'* method) in classical fiqh and examines the relevance of the provisions on slaughter and distribution in the context of the globalization of the hajj and economic inequality between Saudi Arabia and Indonesia. Dealing with the tension between formal compliance with classical Fiqh and the realization of the social objectives of the Hajj, this study formulates the possibility of reconstructing the distribution of dam through the *Tahqīq al-Manāṭ* approach and the *al-Wasā'il wa al-Maqāṣid* paradigm. This study employs a qualitative, literature-based approach using descriptive-analytical, comparative, and contextual methods. Data sources include verses from the Qur'an, Hadith, Classical Fiqh books across schools of thought, *Ushul Fiqh* and *Maqashid Sharia* literature, and contemporary fatwas and studies. The analysis focuses on tracing the *'illat* (legal reason) of the obligation of *dam* and evaluating the relationship between legal objectives and their implementation mechanisms. The findings of this study demonstrate several key points. First, the obligation of *Tamattu' Hajj Dam* has a strong normative foundation and is *ta'abbudī* in nature, and therefore cannot be abolished or replaced. Nevertheless, differences of opinion among the *fuqaha* regarding the

technical aspects of slaughtering and distribution indicate that the operational dimension of *dam* remains open to *ijtihad*. Second, the requirement that the slaughter be carried out in the Haram Land essentially emerged from particular social and historical conditions, especially those related to the welfare needs of the local poor. In the contemporary implementation of the Hajj, which is global in character and marked by economic disparities among pilgrim-sending countries, this provision raises questions of relevance and effectiveness. Third, through the *Tahqīq al-Manāṭ* approach, this study confirms that the *‘illat* (legal rationale) underlying the obligation of *Tamattu‘ Hajj Dam* is not essentially connected to the geographical location of the slaughter, but rather to the ritual facilitation granted to the pilgrims. Consequently, the location of slaughter cannot be regarded as a substantive legal element, but rather as an operational outcome shaped by a specific social and structural context at the time of classical fiqh formation. Fourth, by employing the *al-Wasā’il wa al-Maqāṣid* paradigm, this study demonstrates that the mechanism of *dam* distribution constitutes a legal means (*wasīlah*) that is instrumental in nature and subject to evaluation based on its effectiveness in realizing legal objectives (*Maqāṣid al-Sharī‘ah*), particularly social welfare and the protection of vulnerable groups. This study concludes that the possibility of transferring or expanding the distribution of *dam* to pilgrims’ countries of origin, such as Indonesia, may be regarded as a form of *ijtihad* that is methodologically and normatively valid, provided that it does not negate the substance of the *dam* obligation itself. Such a reconstruction has the potential to enhance distributive justice, prevent waste, and strengthen social solidarity among the *ummah* within the increasingly complex context of contemporary Hajj pilgrimage.

Keywords: *dam tamattu', tahqīq al-manāt, al-wasā'il wa al-maqāṣid, distribution of dam meat, contemporary hajj fiqh*

January 06, 2026

TRANSLATOR STATEMENT

The information appearing herein has been translated
by a Center for International Language and Cultural Studies of
Islamic University of Indonesia
CILACS UII Jl. DEMANGAN BARU NO 24
YOGYAKARTA, INDONESIA
Phone/Fax: 0274 540 255

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ الْفَاتِحِ لِمَا أُغْلِقَ،
وَالْحَاتِمِ لِمَا سَبَقَ، نَاصِرِ الْحَقِّ بِالْحَقِّ، وَالْهَادِي إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ، وَعَلَى آلِهِ
وَصَحْبِهِ حَقٌّ قَدْرِهِ وَمَقْدَارِهِ الْعَظِيمِ، أَمَّا بَعْدُ.

Puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT atas limpahan rahmat, taufik, hidayah, dan inayah-Nya. Berkat pertolongan-Nya, penulis dapat melalui seluruh rangkaian proses penelitian dan akhirnya menyelesaikan tesis ini dengan penuh rasa syukur. Salawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada junjungan Nabi Muhammad SAW, beserta keluarga, para sahabat, dan seluruh pengikut beliau hingga akhir zaman.

Tesis yang berjudul **“Wacana Alokasi Penyembelihan Dan Pendistribusian *Dam Haji Tamattu’* Ke Indonesia Dalam Paradigma Tahqīq al-Manāṭ Dan Pendekatan al-Wasāil wa al-Maqāṣid”** ini lahir melalui proses panjang yang tidak mungkin terselesaikan tanpa dukungan berbagai pihak. Sepanjang perjalanan penelitian hingga penulisan, penulis menerima begitu banyak bantuan, bimbingan, serta dorongan yang sangat berarti. Atas segala bentuk perhatian tersebut, dengan penuh hormat dan ketulusan penulis menyampaikan ucapan terima kasih kepada:

1. Bapak Prof. Fathul Wahid, S.T., M.Sc., Ph.D., selaku Rektor Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.
2. Bapak Dr. Drs. Asmuni, M.A., selaku Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Program Studi Magister Ilmu Agama Islam, Jurusan Studi Islam, Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.
3. Bapak Dr. Anton Priyo Nugroho, S.E., M.M., selaku Ketua Jurusan Studi Islam Program Studi Magister Ilmu Agama Islam, Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.
4. Bapak Dzulkifli Hadi Imawan, Lc., M.Kom.I., Ph.D., selaku Ketua Program Studi Magister Ilmu Agama Islam, Jurusan Studi Islam, Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.
5. Bapak Prof. Dr. Tamyiz Mukharrom, M.A selaku pembimbing tesis yang telah memberikan arahan, koreksi, dan motivasi selama proses penyusunan penelitian ini.
6. Kedua orang tua penulis, Bapak H.R Mursin, S.E. dan Ibu Hj. Siti Jahronah, S.Ag., atas segala doa, dorongan, dan dukungan baik secara moral maupun material.
7. Guru-guru penulis, Prof. Dr. Muhammad Salim Abu Ashi, Syaikh Abdul Aziz al-Syihawi, Dr. Yusri Gabr al-Hasani, Habib Ali Zainal Abidin Abdurrahman al-Jufri serta Dr. Hisyam al-Kamil yang telah memberikan inspirasi dalam penentuan topik tesis ini.

8. Sahabat penulis, yang dengan sabar membimbing serta memberikan dukungan selama penulis menempuh pendidikan di Kota Yogyakarta.
9. Partner penulis, yang senantiasa menyemangati penulis agar cepat menyelesaikan tesis ini.
10. Seluruh teman-teman penulis di Magister Ilmu Agama Islam yang tidak dapat disebutkan namanya satu per satu. Terima kasih atas kehangatannya selama ini.

Penulis menyadari bahwa tesis ini masih memiliki banyak kekurangan. Oleh karena itu, penulis sangat mengharap kritik dan saran yang konstruktif demi penyempurnaan karya ini. Besar harapan penulis, tesis ini dapat memberikan manfaat bagi penulis secara pribadi serta bagi para peneliti dalam bidang Studi Islam pada umumnya. *Aamiin yaa Rabbal 'alamin.*

Yogyakarta, 5 Desember 2025

Penulis,



Muhammad Fikri Adrian

DAFTAR ISI

HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN.....	iii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iv
HALAMAN NOTA DINAS	v
PERSETUJUAN.....	vi
HALAMAN PERSEMBAHAN	vii
MOTTO	viii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	ix
ABSTRAK	xviii
ABSTRACT	xx
KATA PENGANTAR	xxiii
DAFTAR ISI.....	xxvi
BAB I PENDAHULUAN.....	1
1.1 Latar Belakang Masalah.....	1
1.2 Rumusan Masalah.....	7
1.3 Tujuan dan Manfaat Penelitian	7
1.3.1 Tujuan Penelitian.....	7
1.3.2 Manfaat Penelitian	8
1.4 Sistematika Pembahasan	9
BAB II.....	13
KAJIAN PUSTAKA DAN LANDASAN TEORI	13
2.1 Kajian Pustaka	13

2.1.1	Problem Akademik.....	18
2.1.2	Gap Teoretik.....	19
2.1.3	Gap Jenis dan Pendekatan Penelitian.....	20
2.1.4	Gap Hasil Penelitian.....	21
2.2	Landasan Teori	22
2.2.1	Ibadah Haji.....	22
2.2.2	<i>Tahqīq al-Manāṭ</i>	34
2.2.3	Maqāṣid al-Syarīʿah	43
2.2.4	Ijtihad Progresif.....	52
BAB III.....		57
METODE PENELITIAN.....		57
3.1	Pendekatan Penelitian dan Jenisnya	58
3.2	Data dan Sumber Data	59
3.3	Seleksi Sumber	61
3.4	Teknik Pengumpulan Data	61
3.5	Teknik Analisis Data	62
BAB IV.....		65
HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN		65
4.1	Hasil Penelitian	65
4.1.1	Dam Tamattu' dalam Paradigma Fikih Klasik.....	65
4.1.2	Konteks Sosio-Ekonomi Global dalam Pelaksanaan Ibadah Haji	83
4.1.3	Analisis Alokasi Penyembelihan dan Distribusi Dam Haji dengan Pendekatan <i>Tahqīq al-Manāṭ</i>	89
4.1.4	Analisis Paradigma <i>al-Wasā'il wa al-Maqāṣid</i> dalam Konteks Lokasi Penyembelihan dan Distribusi <i>Dam Tamattu'</i>	94
4.2	Hasil Pembahasan	97
BAB V		101
PENUTUP		101

5.1	Kesimpulan.....	101
5.2	Saran	102
DAFTAR PUSTAKA.....		105
LAMPIRAN-LAMPIRAN.....		119

BAB I

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang Masalah

Ibadah haji merupakan salah satu pilar utama dalam Islam yang memiliki karakteristik unik, karena memadukan dimensi ritual yang bersifat *tauqīfī* dengan dimensi sosial yang berorientasi pada kemaslahatan umat. Dalam kerangka fikih, setiap rangkaian ibadah haji tidak hanya dipahami sebagai kewajiban individual, tetapi juga sebagai praktik keagamaan yang mengandung implikasi sosial, ekonomi, dan moral.² Salah satu bentuk pelaksanaan ibadah haji yang telah dikenal sejak masa Nabi Muhammad SAW dan dilembagakan dalam tradisi fikih klasik adalah *haji tamattu'*, yaitu pelaksanaan umrah pada bulan-bulan haji yang diikuti dengan *tahallul* dan kemudian ihram kembali untuk haji pada musim yang sama.³

Konsekuensi normatif dari pelaksanaan *haji tamattu'* adalah kewajiban menyembelih *dam* sebagai kompensasi atas keringanan *syar'i* yang diperoleh jamaah, khususnya kemudahan untuk berihram haji dari Mekah tanpa harus kembali ke *miqāt*.⁴ Ketentuan ini memiliki landasan tekstual yang eksplisit dalam QS. al-Baqarah [2]: 196 serta diperkuat oleh konsensus ulama (*ijmā'*) sejak periode

² Mahmudi Affan Rangkuti, "Multiplier Effect Ekosistem Ekonomi Dam Haji: Urgen dan Esensi Prospektif Policy," *Jurisprudensi: Jurnal Ilmu Syariah, Perundang-Undangan dan Ekonomi Islam* 16, no. 1 (2024): 147–63, <https://doi.org/10.32505/jurisprudensi.v16i1.7268>.

³ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Al-Wasith fi al-Madzhah* (Dar al-Salam, 1997). Jilid. 2. Hal 615.

⁴ Ahmad bin Muhammad bin Ali bin Hajar al-Haytami, *Al-Minhaj al-Qawim* (Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000). Hal. 294.

klasik.⁵ Dalam kerangka fikih tradisional, kewajiban *dam* dipahami sebagai bagian integral dari sistem ibadah haji yang telah mapan, di dalamnya juga termasuk ketentuan pelaksanaan, lokasi penyembelihan, maupun mekanisme distribusi manfaatnya.⁶

Para fuqaha klasik menegaskan bahwa penyembelihan *dam* haji tamattu' harus dilakukan di wilayah Haram, dengan preferensi di Mina, dan hasilnya diperuntukkan bagi fakir miskin setempat.⁷ Ketentuan tersebut jelas dibangun dalam konteks sosio-historis tertentu, ketika struktur masyarakat Muslim masih bersifat regional, mobilitas jamaah relatif terbatas, serta distribusi kemiskinan berada dalam lingkup geografis yang tidak terlalu jauh dari pusat pelaksanaan ibadah.⁸ Dalam konteks tersebut, prinsip lokalitas penyembelihan dan distribusi *dam* memiliki rasionalitas sosial dan logistik yang kuat serta berfungsi efektif dalam merealisasikan kemaslahatan.

Namun demikian, perubahan besar yang terjadi pada era modern menghadirkan tantangan serius terhadap relevansi operasional ketentuan fikih klasik tersebut. Globalisasi, kemajuan teknologi transportasi dan logistik, serta transformasi struktur ekonomi umat Islam telah mengubah secara fundamental konteks empiris pelaksanaan ibadah haji.⁹ Ibadah haji tidak lagi sekadar peristiwa regional, melainkan ritual global yang melibatkan jutaan umat Islam dari berbagai belahan dunia dengan latar belakang sosial-

⁵ Abdullah bin Ahmad Ibn Qudamah, *Al-Mughni* (Dar 'Alam al-Kutub, 1997). Jilid. 5. Hal. 360.

⁶ Abu Zakariya Yahya bin Syarf al-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzab (Al-Muniriyah, 1928)*. Jilid 9. Hal 190.

⁷ Ibn Qudamah, *Al-Mughni*. Jilid. 5. Hal. 302.

⁸ Abdul Rahman Al-Kilani, "Revisiting Al-Hadyu and Al-Udhiyyah Sacrifice Rituals: Unveiling Their Significance in Relation to The Major Objectives of The Hajj Pilgrimage." *Malaysian Journal of Syariah and Law* 11, no. 1 (2023): 79–90, <https://doi.org/10.33102/mjssl.vol11no1.442>.

⁹ Rievy Dzarivauri, "Reformasi Kebijakan Arab Saudi: Vision 2030 dan Implikasinya pada Sektor Perekonomian," *Jurnal Analisis Sosial Politik* 7, no. 1 (2023): 25–30.

ekonomi yang sangat berbeda.¹⁰ Perubahan ini menuntut pembacaan ulang terhadap praktik-praktik ibadah yang memiliki implikasi sosial luas, termasuk praktik penyembelihan dan distribusi *dam haji tamattu'*.

Problematika ini menjadi semakin nyata ketika ditinjau dari aspek distribusi kemiskinan global umat Islam. Negara tempat pelaksanaan haji, Arab Saudi, secara statistik memiliki tingkat kemiskinan yang relatif rendah jika dibandingkan dengan negara-negara pengirim jamaah haji, khususnya Indonesia.¹¹ Sebaliknya, Indonesia masih menghadapi persoalan kemiskinan struktural, kerentanan pangan, dan ketimpangan akses terhadap protein hewani dalam skala besar.¹² Perbedaan daya beli, garis kemiskinan, dan standar kesejahteraan antara kedua negara tersebut menciptakan kesenjangan yang signifikan dalam kebutuhan sosial-ekonomi masyarakatnya.

Dalam konteks inilah muncul paradoks implementatif dalam praktik *dam haji tamattu'*. Setiap tahun, ratusan ribu jamaah haji Indonesia melaksanakan *haji tamattu'* dan berkewajiban menyembelih *dam* di tanah haram. Volume penyembelihan ini menghasilkan jumlah daging yang sangat besar, namun manfaatnya terdistribusi pada komunitas fakir miskin yang secara relatif terbatas

¹⁰ Aiza Binti Maslan @ Baharudin dkk., “Visualization of Global Research Trends on Religious Tourism and Hajj Pilgrims from 2000 to 2022: A Literature Review and Bibliometric Analysis,” *International Journal of Religion* 5, no. 6 (2024): 351–68, <https://doi.org/10.61707/r8d9vk88>.

¹¹ Lihat: Arab Development Portal, *Poverty Rate*, 2025, <https://data.arabdevelopmentportal.com/Datacatalog/Dataset/escwa/poverty/Poverty%20Rate>. dan CEIC, *Saudi Arabia GDP per Capita 1963 - 2022, 2023*, <https://www.ceicdata.com/en/indicator/saudi-arabia/gdp-per-capita>. (Diakses pada 5 Oktober 2025)

¹² ANTARA, *Indonesia's poverty rate falls to 20-year low in March 2025*, 2025, <https://en.antaranews.com/news/368941/indonesias-poverty-rate-falls-to-20-year-low-in-march-2025>. dan Badan Pusat Statistik, *Understanding the Differences in Poverty Rates Reported by the World Bank and Statistics Indonesia (BPS)*, 2025, <https://www.bps.go.id/en/news/2025/05/02/702>. (Diakses pada 5 Oktober 2025)

dan berada dalam konteks ekonomi yang lebih mapan.¹³ Pada saat yang sama, masyarakat miskin di Indonesia—yang secara sosiologis memiliki kedekatan emosional dan spiritual dengan jamaah haji—justru tidak memperoleh manfaat langsung dari ibadah tersebut.

Situasi ini diperparah oleh keterbatasan infrastruktur distribusi dan penyimpanan daging di wilayah Haramain. Dalam praktiknya, tidak jarang terjadi surplus daging yang sulit didistribusikan secara optimal, bahkan berpotensi terbuang.¹⁴ Fenomena ini menunjukkan adanya ketidakseimbangan antara pemenuhan aspek formal-ritual ibadah dan realisasi maslahat sosial yang menjadi salah satu tujuan utama syariat.¹⁵ Dengan kata lain, praktik yang secara normatif sah justru berpotensi kehilangan daya guna sosialnya dalam konteks global kontemporer.

Paradoks tersebut menimbulkan pertanyaan mendasar dalam kajian hukum Islam, yaitu sejauh mana kesetiaan pada bentuk formal-ritual dapat dipertahankan tanpa mengorbankan tujuan substantif syariat. Pertanyaan ini menjadi semakin relevan ketika hukum Islam diposisikan tidak hanya sebagai sistem normatif, tetapi juga sebagai instrumen etis yang bertujuan mewujudkan keadilan dan kemaslahatan umat. Dalam kerangka *Maqāṣid al-Syārī'ah*, distribusi manfaat ibadah kurban tidak dapat dilepaskan dari tujuan pemeliharaan atas jiwa dan harta, serta dari upaya penguatan solidaritas sosial di antara umat Islam.¹⁶

¹³ Moh. Khoeron dan Muhammad Marjan Madyansyah, *Menag Ajak MUI Bahas Hukum Sembelih Dam Haji di Indonesia*, Desember 2024, <https://kemenag.go.id/foto/menag-ajak-mui-bahas-hukum-sembelih-dam-haji-di-indonesia>. (Diakses pada 5 Oktober 2025)

¹⁴ Mahfudzi, “Peran Islam Terhadap Praktek Ekonomi dalam Dam Haji,” *Kordinat: Jurnal Komunikasi antar Perguruan Tinggi Agama* 17, no. 1 (2018): 129–46.

¹⁵ Tarmizi Tahir dan Syeikh Hasan Abdel Hamid, “Maqasid Al-Syari’ah Transformation in Law Implementation for Humanity,” *International Journal Ihya’ Ulum al-Din* 26, no. 1 (2024): 119–31, <https://doi.org/10.21580/ihya.26.1.20248>.

¹⁶ Damanhuri Basyir, “The Practice of Qurban: Integrating Economic, Social, and Environmental Dimensions,” *El-Sunan: Journal of Hadith and Religious Studies* 2, no. 2 (2024): 156–65, <https://doi.org/10.22373/el-sunan.v2i2.5950>.

Merespons problematika tersebut, wacana mengenai kemungkinan alokasi penyembelihan dan pendistribusian *dam haji* ke negara asal jamaah, mulai berkembang dalam diskursus akademik dan kebijakan.¹⁷ Wacana tersebut tidak dimaksudkan untuk menegaskan otoritas fikih klasik atau merelatifkan *nash*, melainkan sebagai upaya kontekstualisasi hukum Islam agar tetap relevan dan fungsional dalam realitas yang telah berubah secara drastis. Perdebatan juga mengemuka di kalangan ulama kontemporer, yaitu antara pendekatan yang menekankan sifat *tauqīfī* dan sakralitas tempat ibadah¹⁸ dengan pendekatan yang mengedepankan fleksibilitas hukum demi optimalisasi *maqāṣid*.¹⁹

Meskipun demikian, kajian-kajian yang ada menunjukkan keterbatasan metodologis yang signifikan. Sebagian besar penelitian masih berfokus pada deskripsi pendapat fikih klasik atau pada polemik normatif pro dan kontra, tanpa melakukan analisis sistematis terhadap *'illat* hukum yang melandasi ketentuan lokalisasi penyembelihan dam. Selain itu, relasi antara sarana (*al-wasā'il*) dan tujuan (*al-maqāṣid*) dalam praktik *dam haji tamattu'* belum dikaji secara mendalam sebagai satu kesatuan analitis. Kondisi ini menunjukkan adanya kesenjangan penelitian, yakni belum adanya kajian komprehensif yang mengintegrasikan pendekatan *Tahqīq al-Manāṭ* dengan paradigma *al-Wasā'il wa al-Maqāṣid* dalam merespons problematika kontemporer fikih haji.

Padahal, *Tahqīq al-Manāṭ* memiliki posisi strategis dalam metodologi hukum Islam untuk memverifikasi apakah suatu

¹⁷ Lihat: Mutho'am Mutho'am, "Rekonstruksi Pelaksanaan Dam Haji Tamattu' Bagi Jamaah Haji Indonesia Berbasis Kemaslahatan Umat" (Disertasi, Universitas Islam Sultan Agung, 2021), <http://repository.unissula.ac.id/25025/>.

¹⁸ Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz, *Fatawa Tata'allaq bi Ahkam al-Hajj wa al-Umrah wa al-Ziyadah* (Wizarah al-Syuun al-Islamiyah wa al-Awqaf wa al-Da'wah wa al-Irsyad, 2000). Hal. 91.

¹⁹ Lihat: Dar al-Ifta al-Misriyyah, *Hukm Dzabh Dam al-Fidyah Kharij al-Haram*, 2023, <https://dar-alifta.org/ar/fatwa/details/18781>.

ketentuan hukum didasarkan pada *'illat* yang bersifat *ta'li'i* dan kontekstual, ataukah bersifat *tauqifi* yang tidak dapat dialihkan.²⁰ Melalui pendekatan *Tahqiq al-Manāṭ*, dimungkinkan analisis kritis terhadap dasar hukum lokalisasi penyembelihan dam, antara lain apakah ia merupakan tujuan hukum atau sekadar sarana untuk mencapai tujuan tertentu. Sementara itu, paradigma *al-Wasā'il wa al-Maqāsid* menyediakan kerangka evaluatif untuk menilai efektivitas sarana hukum dalam mewujudkan tujuan syariat di tengah perubahan sosial.²¹

Integrasi kedua pendekatan tersebut menjadi krusial agar hukum Islam tidak terjebak dalam formalisme ritual yang terlepas dari realitas empiris umat, sekaligus tidak tereduksi menjadi rasionalisme utilitarian yang mengabaikan batas-batas normatif syariah. Pendekatan ini memungkinkan analisis yang seimbang antara komitmen terhadap otentisitas teks dan kebutuhan kontekstualisasi hukum dalam skala global.

Dalam konteks Indonesia sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia dan kontributor jamaah haji terbesar, kajian mengenai alokasi *dam haji tamattu'* memiliki urgensi akademik dan praktis yang tinggi. Secara akademik, penelitian ini berkontribusi pada pengembangan metodologi fikih kontemporer, khususnya dalam wilayah fikih ibadah yang selama ini relatif minim disentuh oleh pendekatan *maqāsid* aplikatif. Secara praktis, penelitian ini berpotensi menjadi rujukan konseptual bagi perumusan kebijakan pengelolaan *dam haji* yang lebih berkeadilan, efisien, dan berorientasi pada kemaslahatan umat.

Berdasarkan kerangka latar belakang tersebut, penelitian ini secara khusus memfokuskan diri pada analisis wacana alokasi

²⁰ Samirah al-Ghali, *Al-Ijtihad Bitahqiq al-Manath wa Atsaruhu fi Tawjih al-Fatawa al-Mu'ashirah* (Resalah Publishers, 2019). Hal. 38.

²¹ Ahmad al-Raysuni, *Al-Fikr al-Maqasidi Qawaiduhu wa Fawaiduhu* (Majalah al-Zaman - Mathba'ah al-Najah al-Jadidah, 1999). Hal. 78.

penyembelihan dan pendistribusian *dam haji tamattu'* ke Indonesia melalui paradigma *Tahqīq al-Manāṭ* dan pendekatan *al-Wasā'il wa al-Maqāṣid*. Fokus ini dimaksudkan untuk menguji kemungkinan rekonstruksi operasional *dam haji* yang tetap setia pada prinsip normatif syariah sekaligus mampu merespons tantangan sosial-ekonomi kontemporer secara lebih substantif.

1.2 Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan oleh penulis, maka dirumuskan masalah penelitian ini, yaitu:

- a. Bagaimana konstruksi hukum *dam haji tamattu'* dalam fikih klasik, dan sejauh mana konstruksi tersebut membuka ruang ijtihad dalam konteks kontemporer?
- b. Bagaimana relevansi penerapan ketentuan klasik tentang penyembelihan dan distribusi *dam* dalam konteks globalisasi dan ketimpangan ekonomi antara Arab Saudi dan Indonesia?
- c. Bagaimana paradigma *Tahqīq al-Manāṭ* dan pendekatan *al-wasā'il wa al-maqāṣid* dapat digunakan untuk merekonstruksi hukum distribusi *dam haji tamattu'*?

1.3 Tujuan dan Manfaat Penelitian

1.3.1 Tujuan Penelitian

- a. Menganalisis konstruksi hukum *dam haji tamattu'* dalam fikih klasik, termasuk dasar normatif, pola *istinbāt*, serta batas-batas argumentatifnya, guna menilai sejauh mana konstruksi tersebut membuka ruang ijtihad dalam merespons dinamika dan kebutuhan konteks kontemporer.
- b. Mengelaborasi relevansi penerapan ketentuan klasik mengenai penyembelihan dan distribusi *dam haji tamattu'*

dalam situasi globalisasi dan realitas ketimpangan ekonomi antara Arab Saudi dan Indonesia, dengan menimbang aspek kemaslahatan, keadilan distribusi, dan efektivitas sosial.

- c. Merumuskan rekonstruksi hukum distribusi *dam haji tamattu'* melalui penerapan paradigma *Tahqīq al-Manāṭ* dan pendekatan *al-Wasā'il wa al-Maqāṣid*, sehingga diperoleh formulasi hukum yang tetap berakar pada kerangka normatif fikih, namun responsif terhadap konteks sosial-ekonomi global.

1.3.2 Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan memberikan kontribusi dalam pengembangan kajian *Tahqīq al-Manāṭ* serta kajian *Maqāṣid al-Syarī'ah*, khususnya terkait dengan pengembangan kedua teori tersebut dalam hukum Islam dan relevansinya terhadap wacana alokasi pembayaran Dam haji ke Indonesia. Adapun manfaat penelitian ini dapat dijabarkan sebagai berikut:

a. Manfaat Akademik

- 1) Memberikan kontribusi konseptual dalam pengembangan wacana kontemporer ihwal fikih haji, khususnya terkait dinamika hukum *dam haji tamattu'* antara konstruksi klasik dan kebutuhan kontekstual.
- 2) Memperkaya kajian ijtihad kontemporer melalui penguatan penggunaan teori *Tahqīq al-Manāṭ* dan paradigma *al-wasā'il wa al-maqāṣid* sebagai perangkat metodologis dalam rekonstruksi hukum Islam.
- 3) Menawarkan kerangka analisis baru dalam memahami relasi antara ketentuan normatif fikih dan realitas globalisasi serta ketimpangan ekonomi lintas negara.

b. Manfaat Praktis

- 1) Menjadi rujukan akademik dan normatif bagi lembaga keagamaan, otoritas haji, dan pemangku kebijakan dalam merumuskan kebijakan penyembelihan dan distribusi dam haji yang lebih berkeadilan dan berorientasi pada kemaslahatan.
- 2) Memberikan landasan argumentatif bagi pengembangan praktik distribusi *dam* haji yang adaptif terhadap kondisi sosial-ekonomi jamaah haji Indonesia tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar fikih.
- 3) Menjadi bahan pertimbangan bagi kajian lanjutan mengenai reformulasi hukum ibadah dalam konteks global dan transnasional.

1.4 Sistematika Pembahasan

Agar alur argumentasi dalam penelitian ini dapat dipahami secara jelas, pembahasan disusun ke dalam lima bab utama yang saling terhubung dan membentuk satu kesatuan analisis ilmiah yang koheren. Penyusunan sistematika ini bertujuan memberikan gambaran mengenai urutan logis penelitian sejak perumusan masalah hingga kesimpulan akhir.

Bab I merupakan Pendahuluan, yang memuat latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, serta sistematika pembahasan. Bab ini berfungsi untuk memberikan konteks awal mengenai alasan pentingnya mengkaji Wacana Alokasi Penyembelihan dan Pendistribusian *Dam Haji Tamattu'* dalam Paradigma *Tahqīq al-Manāṭ* dan Pendekatan *al-Wasā'il wa al-Maqāṣid* serta menjelaskan arah penelitian

secara garis besar. Seluruh komponen dalam bab ini menjadi fondasi untuk memahami fokus dan urgensi penelitian.

Bab II berisi Tinjauan Pustaka dan Kerangka Teori. Pada bagian ini, peneliti memetakan hasil-hasil penelitian terdahulu yang berkaitan dengan Fikih Haji, Paradigma *Tahqīq al-Manāṭ*, Pendekatan *Maqāṣid al-Syarī'ah*, Konsep *al-Wasā'il wa al-Maqāṣid*, serta Konsep Ijtihad Progresif. Tinjauan pustaka ini bertujuan untuk melihat kontribusi dan kekurangan penelitian terkait sehingga posisi penelitian ini dapat ditentukan secara jelas. Selanjutnya, kerangka teori menjelaskan konsep-konsep yang digunakan sebagai pisau analisis, termasuk Fikih Haji Klasik, *Tahqīq al-Manāṭ*, *Maqāṣid al-Syarī'ah*, Konsep *al-Wasā'il wa al-Maqāṣid*, serta Pendekatan Ijtihad Progresif. Bab ini menjadi fondasi teoretis dalam menganalisis Wacana Alokasi Penyembelihan dan Pendistribusian *Dam Haji Tamattu'*.

Bab III memaparkan Metode Penelitian, yang mencakup jenis penelitian, pendekatan, sumber data, teknik seleksi sumber, teknik pengumpulan data, serta teknik analisis data. Bab ini menjelaskan bagaimana penelitian dilakukan, bagaimana sumber-sumber dikumpulkan dan dianalisis, serta mengapa pendekatan yang digunakan dianggap tepat untuk mengkaji wacana alokasi penyembelihan dan pendistribusian *dam haji tamattu'* melalui dua perspektif teori sekaligus.

Bab IV merupakan inti pembahasan penelitian yang disusun berdasarkan tiga rumusan masalah utama. Bagian pertama menguraikan dasar hukum kewajiban *dam haji tamattu'* dan aturan tentang lokasi penyembelihan serta pembagiannya menurut fikih klasik. Bagian kedua membahas apakah aturan klasik tentang lokasi penyembelihan dan distribusi *dam* masih relevan dalam kondisi sekarang, mengingat adanya globalisasi dan kesenjangan ekonomi antara

Arab Saudi dan Indonesia. Bagian ketiga menganalisis dasar hukum kewajiban *dam* menggunakan metode *Tahqīq al-Manāṭ* dan pendekatan *al-Wasā'il wa al-Maqāṣid*, serta merumuskan cara baru dalam penyembelihan dan distribusi *dam haji tamattu'*.

Bab V memuat Kesimpulan dan Saran, yang menjelaskan secara ringkas temuan utama penelitian serta kontribusinya terhadap pengembangan fikih haji kontekstual. Selain itu, bab ini memberikan rekomendasi bagi penelitian lanjutan dan pengembangan wacana fikih yang responsif terhadap isu-isu kekinian. Dengan sistematika pembahasan tersebut, penelitian diharapkan tersaji secara runtut, mudah dipahami, serta mencerminkan kedalaman analisis yang dibutuhkan untuk membangun wacana fikih haji kontekstual yang lebih adaptif dan berorientasi pada kemaslahatan.

BAB II

KAJIAN PUSTAKA DAN LANDASAN TEORI

2.1 Kajian Pustaka

Berdasarkan penelusuran terhadap berbagai karya ilmiah yang relevan, penelitian terdahulu dalam kajian ini dapat dikelompokkan ke dalam beberapa klaster tematik. Pengelompokan ini dimaksudkan untuk memetakan kecenderungan wacana akademik yang berkembang, sekaligus menunjukkan posisi dan kontribusi penelitian ini di antara studi-studi sebelumnya.

Klaster pertama mencakup penelitian-penelitian yang berfokus pada pengembangan konseptual dan epistemologis teori *maqāṣid al-syarī'ah* dalam hukum Islam. Kajian dalam klaster ini umumnya tidak secara langsung membahas praktik ibadah tertentu, tetapi menempatkan *maqāṣid* sebagai fondasi normatif bagi dinamika hukum Islam kontemporer.

Penelitian Muhammad Syamsul Amin dan Armi Agustar²² membandingkan teori *maqāṣid* menurut Ahmad al-Raisuni dan Jasser Auda, dengan menekankan aspek sistemik dan keterbukaan *maqāṣid* terhadap perubahan sosial. Fokus serupa juga tampak dalam karya Hidayatullah Wasial Fikri²³ dan Muhammad Syam'un Rosyadi²⁴ yang mengkaji konstruksi pemikiran Ahmad al-Raisuni, terutama dalam menegaskan bahwa *maqāṣid* tidak berhenti pada

²² Muhammad Syamsul Amin dan Armi Agustar, "A Comparative Study of Maqasid Shari'ah Theory According to Ahmad al-Raysuni and Jasser Auda," *Jurnal Ilmiah Ahwal Syakhshiyah (JAS)* 5, no. 1 (2023): 18–48.

²³ Hidayatullah Wasial Fikri, "Construction of Ahmad Al-Raisuni's Thought in the Perspective of Maqashid al-Syari'ah and the Implications for Political Fiqh in Indonesia," *Al-'Adalah: Jurnal Syariah dan Hukum Islam* 9, no. 2 (2024): 418–32.

²⁴ Muhammad Syam'un Rosyadi, "Ikhtisar Al-Raisuni Atas Maqashid Al-Syari'ah (Studi Pemikiran Maqashid Al-Raisuni)," *Millatuna: Jurnal Studi Islam* 2, no. 02 (2025): 95–106, <https://doi.org/10.33752/mjsi.v2i02.8939>.

lima tujuan klasik, tetapi berkembang mengikuti kompleksitas masyarakat modern.

Sementara itu, studi Ali Muhammad Ahmad Heroy dan Jamal Muhammad Bajalan²⁵ menyoroti dimensi kemanusiaan (*al-insāniyyah*) dalam *maqāṣid al-syarī'ah*, yang menempatkan kemaslahatan manusia sebagai orientasi utama hukum. Pendekatan ini diperkuat oleh penelitian Refki Saputra²⁶ serta Nur Kholish dan kolega²⁷ yang menunjukkan relevansi *maqāṣid* dalam sektor ekonomi dan sosial, meskipun masih berada pada tataran normatif-konseptual.

Secara umum, klaster ini memberikan landasan teoritis yang kuat mengenai legitimasi *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai kerangka analisis hukum Islam. Namun, penelitian-penelitian dalam klaster ini belum secara spesifik mengaitkan *maqāṣid* dengan persoalan teknis ibadah, khususnya dalam konteks *dam haji tamattu'*.

Klaster kedua berisi penelitian-penelitian yang secara langsung membahas mekanisme ijtihad dalam hukum Islam melalui pendekatan *maqāṣidi*, termasuk penggunaan *Tahqīq al-Manāt* dalam merespons persoalan kontemporer. Klaster ini memiliki signifikansi metodologis yang tinggi bagi penelitian ini.

Wisam Muhammad Sa'ad²⁸ menelaah penerapan *ijtihad maqāṣidi* dalam persoalan ibadah kontemporer dan menunjukkan

²⁵ Ali Muhammed Ahmed Heroy dan Jamal Muhammed Bajalan, "Al-Insaniyah wa Maqasiduha fi al-Syari'ah al-Islamiyah (Humanity and its Purposes in Islamic Law)," *Journal of University of Raparin* 9, no. 4 (2022): 703–34, [https://doi.org/10.26750/Vol\(9\).No\(4\).Paper30](https://doi.org/10.26750/Vol(9).No(4).Paper30).

²⁶ Refki Saputra, "Al-Fikr al-Maqasidi al-Mu'ashir wa Tawzifuhu fi Shina'ah al-Fiqhiyyah," *Al-Zahra: Journal for Islamic and Arabic Studies* 21, no. 1 (2024), <https://doi.org/10.15408/zr.v21i1.32217>.

²⁷ Nur Kholish dkk., "The Significance of Maqasid Syariah Principles In Improving Islamic Economics and Finance," *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 13, no. 3 (2020): 1342–54.

²⁸ Wisam Muhammad Sa'ad Muhammad, "Al-Ijtihad al-Maqasidi wa Tathbiqatuhu fi al-Qadhaya al-Mu'ashirah al-Muta'allaqah bi al-'Ibadat," *Hawliyah Kulliyah al-Dirasat al-Islamiyyah wa al-Arabiyah li al-Banat* 24, no. 2 (2022): 807–56.

bahwa tidak seluruh aspek ibadah bersifat statis, terutama dalam hal sarana dan mekanisme pelaksanaannya. Pendekatan serupa dikembangkan oleh Raid Fatikhan Athallah al-Zabidi²⁹ dan Halah Ali Muhammad³⁰ yang menekankan peran *ijtihad maqāṣidi* dalam pembaruan fatwa, tanpa menegasikan *nash* dan substansi ibadah.

Penelitian Thamer Hamza Daud dan Maha Ahmed Kamal³¹ menambahkan dimensi nilai-nilai Islam dalam proses *istinbāt* hukum, sedangkan Silsilu Durrotil Bahiyah³² mengulas metode *istiṣlāḥ* sebagai perangkat untuk menilai kemaslahatan hukum. Di sisi lain, kajian Al-Muthahhiri dan kolega³³ mengenai konsep *maṣlaḥah ‘āmmah* dalam pandangan Nahdlatul Ulama dan mazhab empat menunjukkan bahwa tradisi fikih Sunni sendiri memiliki fleksibilitas internal dalam merespons perubahan konteks sosial.

Penelitian yang ditulis oleh Ali Ahmad Syaifuddin³⁴ menempatkan *tahqīq al-manāṭ* sebagai fase lanjutan dalam penentuan *‘illat* hukum setelah proses *takhrīj* dan *tanqīh*,

²⁹ Raid Fatikhan Athallah al-Zabidi, “Al-Ijtihad al-Maqasidi al-Mafhum wa al-Tathawwur,” *Majallah al-Madarat al-Ilmiyyah li al-Ulum al-Insaniyyah wa al-Ijtimai ‘yyah* 1, no. 2 (2023): 320–36.

³⁰ Halah Ali Muhammad Abd el-Mun’im Salamah, “Al-Ijtihad al-Maqasidi wa Atsaruhu fi Tajdid al-Fatwa,” *Tajdid al-Ulum al-Arabiyah wa al-Islamiyyah bayna al-Ashlah wa al-Muashirah Al-Mu’tamar al-‘Ilmi al-Awwal li al-Kulliyat al-Dirasah al-Islamiyyah wa al-Arabiyah li al-Banin bi Dasuq, Dasuq, 2021*, https://drya.journals.ekb.eg/article_289770_1796abfebd410cedel fb20c24600d689.pdf.

³¹ Thamer Hamza Daud dan M.M. Maha Ahmed Kamal, “Atsar al-Qiyam al-Islamiyyah fi Istinbath al-Hukm al-Syar’i,” *Journal of The College of Islamic Sciences*, no. 78 (Juni 2024): 23–66, <https://doi.org/10.51930/jcois.21.2024.78.0023>.

³² Silsilu Durrotil Bahiyah, “Assessing the Istislahiah Method in Islamic law: Study of The Utilization of Science in Ushul Fiqh in The Context of Indonesian Fiqh,” *Indonesian Journal of Law and Islamic Law (IJLIL)* 6, no. 1 (2024): 1–13, <https://doi.org/10.35719/ijlil.v6i1.314>.

³³ al-Muthahhiri dkk., “Maslahah ‘Ammah: (A Comparative Study of The Concept Maslahah ‘Ammah According to Nahdlatul Ulama and Ulama Mazdhab Al-Arba’ah),” *International Journal of Islamic Education, Research and Multiculturalism (IJIERM)* 5, no. 1 (2023): 65–88, <https://doi.org/10.47006/ijierm.v5i1.200>.

³⁴ Ali Ahmad Syaifuddin, “Menilik Teori Tahqiqul Manath di dalam Fiqh Sosial Kiai Sahal,” *Nagari Perdikan: Journal of Law and Policy Studies* 1, no. 1 (2024): 23–34, <https://doi.org/10.71155/kcpq8182>.

yang tidak hanya menajamkan aspek tekstual, tetapi juga memastikan kesesuaian hukum dengan kondisi faktual yang berubah. Studi lain yang ditulis oleh Nurul Aulia Dewi dan Kolega³⁵ menegaskan bahwa *tahqīq al-manāṭ* berfungsi sebagai alat analisis kontekstual yang mempertimbangkan *wāqi'* (realitas) dalam proses penemuan hukum.

Kajian lainnya yang ditulis oleh Andhi Irawan dan Kolega³⁶ menambahkan dimensi lain yaitu mengenai perbedaan antara aspek hukum yang bersifat *tsawābit* (tetap) dan *mutaghayyirāt* (berubah). Penelitian ini menunjukkan bahwa meskipun teks syar'ī bersifat tetap, proses penetapan sarana hukum dapat berubah bila *'illat* yang mendasarinya terbukti tidak lagi relevan secara kontekstual. Selain itu, artikel lain yang ditulis oleh Zaenal Arifin³⁷ menyoroti aplikasi praktis *tahqīq al-manāṭ* dalam penyusunan fatwa dan kebijakan publik, khususnya bagaimana lembaga fatwa modern menggunakan pendekatan ini untuk menjustifikasi ijtihad kontemporer tanpa melepaskan keterikatan terhadap prinsip syariat.

Meskipun klaster ini telah membuka ruang ijtihad dalam aspek pelaksanaan ibadah, sebagian besar penelitian masih bersifat umum dan belum diaplikasikan secara spesifik pada kasus distribusi *dam haji tamattu'* dalam konteks globalisasi.

Klaster ketiga mencakup penelitian yang mengkritik kecenderungan formalisme fikih dan menekankan pentingnya pembacaan kontekstual terhadap teks dan praktik hukum Islam.

³⁵ Nurul Aulia Dewi dkk., “Menelusuri ‘Illat Hukum dalam Ushul Fiqh: Sebab, Hikmah, dan Implementasinya dalam Penetapan Hukum Islam,” *IJOMSS* 3, no. 2 (t.t.): 33–40, <https://doi.org/10.33151/ijomss.v3i2.597>.

³⁶ Andhi Irawan dkk., “Pembagian Hukum Islam yang Tetap dan yang Berubah (Tsawābit wa Mutaghayyirāt),” *Interdisciplinary Explorations in Research Journal* 2, no. 2 (2024): 766–82, <https://doi.org/10.62976/ierj.v2i2.558>.

³⁷ Zaenal Arifin, “Ushul Fiqh sebagai Kerangka Berpikir Santri Milenial Dalam Memecahkan Problematika Sosial Keagamaan,” *Hukum dan Demokrasi (HD)* 23, no. 2 (2023): 68–79, <https://doi.org/10.61234/hd.v23i2.19>.

Aminudin,³⁸ serta Fathimah Madaniyyah dan Endang Munawar,³⁹ mengkaji pemikiran Abdullah Saeed tentang Islam progresif, khususnya dalam menempatkan konteks sosial sebagai elemen penting dalam memahami dan menerapkan hukum Islam.

La Harisi dan kolega⁴⁰ memperbandingkan pendekatan Islam progresif dengan metode ijihad klasik, dan menunjukkan bahwa pembaruan hukum Islam tidak harus berarti pemutusan dengan tradisi, melainkan reinterpretasi yang bertanggung jawab. Refki Saputra⁴¹ kembali menegaskan pentingnya kompetensi maqāṣidi bagi mujtahid kontemporer agar hukum Islam tidak terjebak pada pengulangan bentuk-bentuk lama tanpa mempertimbangkan realitas baru. Klaster ini memberikan kerangka kritis untuk membaca ulang praktik fikih klasik, tetapi belum secara khusus mengkaji aspek teknis ibadah haji dan *dam* sebagai objek material kajian.

Klaster keempat berisi penelitian yang paling dekat dengan objek kajian tesis ini, yaitu *dam* haji dan implikasi sosial-ekonominya. Mahfudzi⁴² membahas relasi antara *dam* haji dan praktik ekonomi Islam, sedangkan Mahmudi Affan Rangkuti⁴³ serta Riyan Andni dan kolega⁴⁴ menyoroti dampak ekonomi dan efek pengganda dari pengelolaan dana dan daging *dam* haji. Penelitian

³⁸ Aminudin Aminudin, “Pemikiran Abdullah Saeed Tentang Muslim Progresif Sebagai Jalan Alternatif Tantangan Era Modern,” *RUSYDIAH: Jurnal Pemikiran Islam* 2, no. 1 (2021): 40–52, <https://doi.org/10.35961/rsd.v2i1.267>.

³⁹ Fathimah Madaniyyah dan Endang Munawar, “Gerakan Islam Progresif Abdullah Saeed Implikasinya Terhadap Metodologi Fiqh Islam,” *Analytica Islamica* 11, no. 2 (2022): 428–39.

⁴⁰ Isnain La Harisi dkk., “Pembaharuan Hukum Islam: Studi Komparatif Antara Teori Islam Progresif dan Metode Ijihad,” *AL-AFKAR: Journal for Islamic Studies* 7, no. 4 (2024): 732–47.

⁴¹ Refki Saputra Saputra dkk., “Mengkonstruksi Nalar Dan Kompetensi Maqashid Syariah Menuju Fikih Kontemporer Progresif,” *Maro: Jurnal Ekonomi Syariah dan Bisnis* 5, no. 1 (2022): 42–56, <https://doi.org/10.31949/maro.v5i1.1954>.

⁴² Mahfudzi, “Peran Islam Terhadap Praktek Ekonomi dalam Dam Haji.”

⁴³ Affan Rangkuti, “Multiplier Effect Ekosistem Ekonomi Dam Haji.”

⁴⁴ Riyan Andni dkk., “Investment Multiplier Effect of Hajj Funds on Economic Growth in Indonesia,” *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 17, no. 2 (2023): 313–34, <https://doi.org/10.15642/islamica.2023.17.2.313-334>.

Robingun Suyud El Syam dan Abdul Basir⁴⁵ secara khusus mengkaji konsep pemberdayaan daging hewan *dam*, sementara Mutho'am⁴⁶ menawarkan gagasan rekonstruksi pelaksanaan *dam haji tamattu'*. Namun, sebagian besar penelitian dalam klaster ini lebih menekankan aspek ekonomi dan manajerial, serta belum dibangun secara sistematis di atas kerangka *Tahqīq al-Manāṭ* dan perbedaan antara substansi hukum dan sarana pelaksanaannya.

Berdasarkan pemetaan tersebut, dapat disimpulkan bahwa penelitian terdahulu telah memberikan kontribusi penting baik pada tataran normatif, metodologis, kritis, maupun empiris. Namun, belum ditemukan penelitian yang secara integratif menggabungkan analisis konstruksi fikih klasik *dam haji tamattu'*, kritik atas relevansi operasionalnya dalam konteks globalisasi, serta rekonstruksi hukum distribusi *dam* melalui pendekatan *Tahqīq al-Manāṭ* dan paradigma *al-Wasā'il wa al-Maqāṣid*. Oleh karena itu, penelitian ini hadir untuk mengisi celah tersebut dengan menawarkan analisis hukum Islam yang tidak hanya setia pada nash dan tradisi fikih, tetapi juga responsif terhadap perubahan sosial-ekonomi global, khususnya dalam konteks distribusi *dam haji tamattu'* antara Arab Saudi dan Indonesia.

2.1.1 Problem Akademik

Berdasarkan pemetaan terhadap penelitian-penelitian terdahulu sebagaimana diuraikan pada subbab sebelumnya, dapat ditegaskan bahwa kajian mengenai *dam haji tamattu'* telah dikaji dari berbagai sudut pandang, mulai dari perspektif fikih klasik, *maqāṣid al-syarī'ah*, hingga implikasi sosial-ekonomi. Namun

⁴⁵ Robingun Suyud El Syam dan Abdul Basir, "Konsep Pemberdayaan Daging Hewan Dam," *JAKA: Jurnal Analisis Kebijakan Kementerian Agama* 1, no. 1 (2022): 28–41.

⁴⁶ Mutho'am, "Rekonstruksi Pelaksanaan Dam Haji Tamattu' Bagi Jamaah Haji Indonesia Berbasis Kemaslahatan Umat."

demikian, kajian-kajian tersebut belum sepenuhnya menjawab persoalan akademik yang muncul seiring dengan perubahan konteks pelaksanaan ibadah haji pada era globalisasi. Oleh karena itu, penelitian ini tidak dimaksudkan untuk mengulang temuan yang telah ada, melainkan untuk mengisi celah ilmiah (*research gap*) yang masih terbuka secara sistematis.

Secara akademik, penelitian-penelitian terdahulu cenderung memposisikan ketentuan fikih klasik mengenai *dam haji tamattu'* sebagai norma yang telah mapan dan final dalam aspek operasionalnya, khususnya terkait lokalisasi penyembelihan dan distribusi daging di wilayah Tanah Haram. Pendekatan semacam ini, meskipun sah secara tekstual, sering kali belum mengajukan pertanyaan kritis mengenai relevansi historis ketentuan tersebut dalam konteks sosial-ekonomi global yang sangat berbeda dari masa pembentukannya.

Sebagian penelitian ekonomi dan manajerial tentang dam haji memang telah menyinggung persoalan surplus daging dan ketidakefisienan distribusi, tetapi belum ditempatkan secara eksplisit sebagai problem hukum Islam. Akibatnya, terjadi kekosongan kajian yang menghubungkan antara perubahan struktur sosial umat Islam global dengan konstruksi hukum *dam haji tamattu'* sebagai bagian dari ibadah yang memiliki dimensi sosial. Penelitian ini berangkat dari problem akademik tersebut dengan menjadikan ketegangan antara rasionalitas historis fikih klasik dan realitas global kontemporer sebagai fokus utama analisis.

2.1.2 Gap Teoretik

Dari sisi teoretik, kajian mengenai *Tahqīq al-Manāṭ* dan *al-Wasā'il wa al-Maqāsid* telah berkembang secara signifikan dalam diskursus hukum Islam kontemporer. Namun, penelitian-penelitian tersebut umumnya bersifat konseptual dan diterapkan pada isu-isu

umum, seperti fatwa sosial, ekonomi Islam, atau pembaruan hukum keluarga.

Sementara itu, kajian tentang *dam haji tamattu'* lebih banyak disusun dalam kerangka normatif, tanpa analisis mendalam mengenai pemisahan antara substansi hukum dan sarana pelaksanaannya. Dengan demikian, belum ditemukan penelitian yang secara sistematis mengintegrasikan *Tahqīq al-Manāṭ* untuk menelusuri 'illat kewajiban *dam*, sekaligus menggunakan paradigma *al-Wasā'il wa al-Maqāṣid* untuk mengevaluasi relevansi sarana hukum berupa lokalisasi penyembelihan.

Penelitian ini mengisi gap teoretik tersebut dengan menjadikan *Tahqīq al-Manāṭ* sebagai alat analisis utama untuk menegaskan batas-batas ijtihad, serta *al-Wasā'il wa al-Maqāṣid* sebagai kerangka evaluatif dalam merekonstruksi mekanisme hukum distribusi *dam haji tamattu'*.

2.1.3 Gap Jenis dan Pendekatan Penelitian

Ditinjau dari jenis dan pendekatan penelitian, sebagian besar studi terdahulu tentang *dam haji* cenderung menggunakan pendekatan deskriptif-normatif, baik dalam bentuk kajian fikih mazhab maupun telaah kebijakan keagamaan. Pendekatan tersebut berhasil menjelaskan “apa” ketentuan hukum *dam haji*, tetapi belum secara memadai menjawab “mengapa” dan “bagaimana” ketentuan tersebut seharusnya diterapkan dalam konteks yang berubah.

Di sisi lain, penelitian yang menggunakan pendekatan *maqāṣidi* dan kontekstual sering kali tidak berangkat dari analisis mendalam terhadap teks dan konstruksi fikih klasik, sehingga rawan dikritik sebagai terlalu normatif-idealistic atau bahkan ahistoris. Penelitian ini berupaya menjembatani kedua kecenderungan tersebut dengan menggunakan pendekatan kualitatif berbasis kepustakaan

yang memadukan analisis deskriptif-analitis, komparatif, dan kontekstual secara integratif.

Dengan pendekatan ini, penelitian tidak hanya menelaah teks dan pendapat ulama klasik, tetapi juga menempatkannya dalam dialog kritis dengan realitas sosial-ekonomi global dan kebijakan pengelolaan *dam* haji kontemporer.

2.1.4 Gap Hasil Penelitian

Dari sisi hasil penelitian, kajian-kajian terdahulu umumnya berhenti pada dua kecenderungan ekstrem. Pertama, penelitian yang mempertahankan ketentuan klasik secara literal tanpa menawarkan solusi atas problem distribusi dan ketimpangan manfaat. Kedua, penelitian yang menawarkan gagasan distribusi alternatif, tetapi belum disertai justifikasi *ushūliyyah* yang kokoh dan terukur.

Penelitian ini mengisi gap tersebut dengan menghasilkan rekonstruksi hukum distribusi *dam haji tamattu'* yang tidak hanya normatif, tetapi juga operasional dan metodologis. Rekonstruksi ini dibangun dengan menegaskan bahwa kewajiban *dam* bersifat tetap dan *ta'abbudī*, sementara mekanisme penyembelihan dan distribusi berada dalam ranah sarana hukum yang dapat berubah. Dengan demikian, penelitian ini menawarkan kesimpulan bahwa alokasi distribusi *dam* ke negara asal jamaah, seperti Indonesia, merupakan bentuk ijtihad yang sah secara *ushūl fikih* dan relevan secara sosial, selama tetap menjaga substansi kewajiban *dam* dan merealisasikan *maqāṣid al-syarī'ah*.

Dengan memetakan keempat jenis gap tersebut, penelitian ini menegaskan posisinya sebagai kajian hukum Islam yang bersifat integratif, kritis, dan kontekstual. Penelitian ini tidak hanya melanjutkan diskursus fikih klasik dan *maqāṣidi*, tetapi juga menyempurnakannya dengan analisis metodologis yang ketat dan orientasi pada problem nyata umat Islam kontemporer.

2.2 Landasan Teori

Untuk menganalisis objek yang diteliti yaitu Wacana Alokasi Penyembelihan dan Pendistribusian *Dam Haji Tamattu'* ke Indonesia, serta Paradigma *Tahqīq al-Manāṭ* dan Pendekatan *al-Wasā'il wa al-Maqāṣid*, peneliti menggunakan teori yang dijadikan pisau analisis sebagai berikut:

2.2.1 Ibadah Haji

Haji adalah rukun Islam kelima dalam agama Islam. Ibadah haji adalah bentuk pengabdian dan penerimaan seorang hamba terhadap tuhan. Ibadah haji masuk kedalam kategori ibadah *badaniyah* yaitu ibadah yang melibatkan anggota badan seperti ibadah sholat dan puasa. Ibadah haji juga termasuk dalam kategori ibadah *maliyah* yaitu ibadah yang melibatkan harta seperti ibadah zakat dan sedekah. Ibadah haji juga termasuk ibadah perjuangan melawan hawa nafsu seperti jihad di jalan Allah.

Secara terminologi, Haji berarti memaksudkan diri atau menuju suatu tempat yang agung.⁴⁷ Ibadah haji didefinisikan sebagai proses menuju *baitullah* untuk melaksanakan amalan-amalan yang diwajibkan.⁴⁸ Amalan-amalan tersebut antara lain ialah rukun-rukun haji seperti tawaf mengelilingi ka'bah, wukuf di Arafah, ber-ihram, dan lain-lain yang akan peneliti paparkan pada bagian selanjutnya. Hukum melaksanakan ibadah haji adalah wajib. Hal tersebut didukung oleh ayat Al-Qur'an, Sunnah Nabi, dan Ijma' (konsensus) para ulama.⁴⁹

⁴⁷ Abu Tahir Muhammad bin Yakub al-Fayruz Abadi, *Al-Qamus al-Muḥith* (Muassasah al-Resalah, 2005). Hal.183.

⁴⁸ Syamsuddin Muhammad bin Ahmad al-Ramli, *Nihayat al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj* (Dar al-Fikr, 1984). Hal. 233.

⁴⁹ al-Ramli, *Nihayat al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj*. Hal. 233-234.

Adapun ayat al-Qur'an yang mengatur kewajiban haji, ialah al-Qur'an Surah al-Baqarah [2] ayat 196 yang berbunyi:

"Dan sempurnakanlah ibadah haji dan 'umrah karena Allah. Jika kamu terkepung (terhalang oleh musuh atau karena sakit), maka (sembelihlah) kurban yang mudah didapat, dan jangan kamu mencukur kepalamu, sebelum kurban sampai di tempat penyembelihannya. Jika ada di antaramu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur), maka wajiblah atasnya berfidyah, yaitu berpuasa atau bersedekah atau berkorban. Apabila kamu telah (merasa) aman, maka bagi siapa yang ingin mengerjakan 'umrah sebelum haji (di dalam bulan haji), (wajiblah ia menyembelih) kurban yang mudah didapat. Tetapi jika ia tidak menemukan (binatang kurban atau tidak mampu), maka wajib berpuasa tiga hari dalam masa haji dan tujuh hari (lagi) apabila kamu telah pulang kembali. Itulah sepuluh (hari) yang sempurna. Demikian itu (kewajiban membayar fidyah) bagi orang-orang yang keluarganya tidak berada (di sekitar) Masjidil Haram (orang-orang yang bukan penduduk kota Mekah). Dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah sangat keras siksaan-Nya"

Ayat lain yang menjelaskan mengenai kewajiban haji ialah Al-Qur'an Surah Ali 'Imran [3] ayat 97 yang berbunyi:

"Di dalamnya terdapat tanda-tanda yang jelas, (di antaranya) Maqam Ibrahim. Siapa yang memasukinya (Baitullah), maka amanlah dia. (Di antara) kewajiban manusia terhadap Allah adalah melaksanakan ibadah haji ke Baitullah, (yaitu bagi) orang yang mampu mengadakan perjalanan ke sana. Siapa yang mengingkari (kewajiban haji),

maka sesungguhnya Allah Mahakaya (tidak memerlukan sesuatu pun) dari seluruh alam.”

Quraish Shihab menafsirkan, bahwa ayat 97 dalam al-Qur'an Surah Ali 'Imran erat hubungannya dengan ayat sebelumnya yaitu ayat 96 dalam surah Ali 'Imran. Shihab melanjutkan, bahwa setelah Allah menjelaskan sepintas mengenai sejarah *baitullah* sebagai rumah ibadah pertama di muka bumi, Allah meneruskan dalam firmanNya dengan menggambarkan apa saja yang berada di sekelilingnya. Kemudian Allah berfirman bahwa siapapun yang memasuki *baitullah* maka ia akan aman. Pada diksi selanjutnya, Allah menerangkan bahwa mengerjakan ibadah haji di *baitullah* adalah kewajiban bagi seluruh *mukallaf*.⁵⁰ Dapat dipahami bahwa dengan turunnya ayat tersebut, maka jelaslah perintah atas ibadah haji.

Sunnah atau hadis Nabi yang menjelaskan mengenai kewajiban haji salah satunya ialah hadis yang diriwayatkan oleh Sayyidina Umar bin Khattab, bahwa Nabi Saw bersabda:

*“Sesungguhnya agama Islam dibangun atas lima perkara. Yang pertama ialah bersaksi bahwa tiada tuhan selain Allah dan Nabi Muhammad adalah utusan Allah. Kemudian mendirikan shalat, menunaikan zakat, puasa Ramadhan, dan melaksanakan ibadah haji”*⁵¹

Seluruh ulama dari setiap zaman bersepakat bahwa ibadah haji hukumnya adalah wajib. Ibadah haji sama seperti ibadah lainnya, yaitu memiliki syarat wajib, rukun, sunnah-

⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Cetakan V, vol. 5 (Lentera Hati, 2004). Hal.160-161.

⁵¹ Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari, Al-Jami' Al-Musnad Al-Shahih Al-Mukhtashor min Umuri Rasulillah wa Sunanihi wa Ayyamihi* (Dar Thawq al-Najah, 2002). Hadis No. 8.

sunnah di dalamnya serta hal-hal yang dilarang di dalamnya. Syarat wajib haji antara lain, beragama Islam, berakal, baligh, merdeka atau bukan budak, serta adanya perbekalan, kendaraan dan keamanan di perjalanan. Perbekalan, kendaraan, dan keamanan di perjalanan, dalam konteks modern dapat dipahami sebagai kemampuan secara finansial, fisik, maupun dalam menaati regulasi. Adapun rukun, kewajiban, serta larangan-rangan dalam ibadah haji akan peneliti paparkan sebagai berikut.

a. Rukun, Kewajiban, Serta Larangan Dalam Ibadah Haji

Mengenai rukun haji, terdapat perbedaan pendapat dalam beberapa mazhab. Mazhab Imam Syari'i menyatakan bahwa rukun haji ada empat, antara lain berihram (berniat untuk melakukan ibadah haji), wukuf di Arafah, thawaf *ifadhah* (mengelilingi Ka'bah), dan thawaf sa'i (mengeliling bukit Safa dan Marwah).⁵² Terdapat perbedaan pendapat mengenai rukun haji dalam mazhab Imam Syāfi'ī, sebagian menganggap *tahallul* termasuk pada rukun haji.⁵³ Berbeda dengan ibadah lain, ibadah haji memiliki kewajiban lain diluar rukun-rukunnya. Kewajiban-kewajiban tersebut antara lain, berihram dari *miqāt*, melempar *jumrah* yang berjumlah tiga (bermula dari *kubra*, *wustha*, dan *'aqabah*). Lalu kewajiban yang ketiga adalah *tahallul* atau memotong sebagian rambut bagi seseorang yang telah selesai melaksanakan *manasik haji*.⁵⁴ Pendapat sebagian yang lain mengatakan bahwa *mabit*

⁵² Ibrahim bin Muhammad bin Ahmad al-Bajuri, *Hasyiah al-Bajuri 'ala Syarh al-Allamah Ibn Qasim al-Ghazi 'ala Matn Abi Syuja'* (Dar al-Minhaj, 2016). Hal. 490-502

⁵³ Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqhu Al-Islamy wa Adillatuhu*, 2 ed., vol. 3 (Dar Al-Fikr, 1985). Hal. 100.

⁵⁴ al-Bajuri, *Hasyiah al-Bajuri 'ala Syarh al-Allamah Ibn Qasim al-Ghazi 'ala Matn Abi Syuja'*. Hal. 504-514.

atau bermalam di Muzdalifah dan Mina masuk ke dalam kategori kewajiban haji.⁵⁵

Adapun sunnah-sunnah di dalam ibadah haji, al-Bajuri menyampaikan bahwa ada tujuh perkara. Yang pertama adalah *al-ifrad* yaitu mendahulukan haji sebelum umrah, memperbanyak membaca *talbiyah*, *thawaf al-qudum* yaitu thawaf yang dilakukan saat pertama kali sampai atau masuk ke dalam *masjid al-haram*. Selanjutnya adalah shalat sunnah thawaf saat selesai melaksanakan *thawaf al-qudum*, kemudian bermalam di muzdalifah, bermalam di mina, dan yang terakhir adalah *thawaf al-wada'* yaitu thawaf perpisahan sebelum meninggalkan kota mekkah.⁵⁶

Selain aturan mengenai rukun, kewajiban, dan sunnah-sunnah, dalam ibadah haji terdapat juga aturan mengenai larangan-larangan. Dalam kitab-kitab manasik biasa disebut sebagai hal-hal yang dilarang dalam keadaan berihram. Nuruddin 'Ithr dalam karyanya *al-Hajj wa al-Umrah fi al-Fiqh al-Islami* menyebutkan bahwa ada beberapa hal yang dilarang dalam keadaan berihram, antara lain larangan yang berkaitan dengan pakaian, larangan yang berkaitan dengan kondisi badan orang berihram, larangan berburu, larangan untuk melakukan hubungan badan, dan larangan yang berkaitan dengan ketertiban, perdebatan. dan perkelahian.⁵⁷

Adapun larangan yang berkaitan dengan pakaian, syariat Islam mengatur cara berpakaian bagi orang yang berihram, baik laki-laki maupun perempuan. Untuk laki-laki, diwajibkan untuk memakai dua helai kain yang tidak dijahit. Hal ini

⁵⁵ Zuhaili, *Al-Fiqhu Al-Islamy wa Adillatuhu*, vol. 3. Hal. 101.

⁵⁶ al-Bajuri, *Hasyiah al-Bajuri 'ala Syarh al-Allamah Ibn Qasim al-Ghazi 'ala Matn Abi Syuja*. " Hal. 516-526.

⁵⁷ Nuruddin 'Ithr, *Al-Hajj wa al-Umrah fi al-Fiqh al-Islami*, 4 ed. (Muassasah al-Resalah, 1984). Hal. 56.

dijelaskan dalam suatu hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar, bahwa Rasulullah Saw ditanya oleh seseorang mengenai pakaian apa yang dipakai saat berihram. Rasulullah Saw bersabda:

“Orang yang berihram tidak boleh memakai gamis (pakaian yang dijahit), sorban, celana, topi, khuf (sepatu), kecuali orang yang tidak mempunyai sandal dan potonglah khuf tersebut agar tidak menutupi mata kaki, dan tidak boleh untuk memakai pakaian yang diberikan wewangian seperti saffron dan waras (jenis minyak wangi).”⁵⁸

Bagi perempuan, maka larangan yang berkaitan dengan pakaian untuknya adalah mereka dilarang untuk memakai *niqab* atau cadar dan sarung tangan.⁵⁹ Adapun jika dia memang sehari-hari menggunakan cadar, maka dia dapat tetap menutup wajahnya dengan syarat penutupnya tidak menempel pada kulit wajahnya. Mengenai aturan dalam memakai perhiasan saat berihram juga diatur oleh para ulama, umumnya ulama membolehkan untuk perempuan tetap memakai perhiasan, akan tetapi tidak boleh ditunjukkan, karena hal tersebut dapat membuat haji tidak mabrur.⁶⁰

Larangan selanjutnya yang dilarang oleh syariat adalah larangan yang berkaitan dengan kondisi badan orang berihram. Larangan tersebut mencakup larangan untuk memotong rambut, mencabut bulu/rambut yang ada pada sekujur badan, larangan untuk memotong kuku, dan larangan untuk memakai wewangian. Larangan selanjutnya adalah larangan berburu untuk orang yang sedang berihram. Ulama membedakan

⁵⁸ al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari, Al-Jami' Al-Musnad Al-Shahih Al-Mukhtashor min Umuri Rasulillah wa Sunanihi wa Ayyamihi*. Hadis Nomor 1838.

⁵⁹ 'Ithr, *Al-Hajj wa al-Umrah fi al-Fiqh al-Islami*. Hal. 58.

⁶⁰ 'Ithr, *Al-Hajj wa al-Umrah fi al-Fiqh al-Islami*. Hal. 59.

antara berburu dan sekedar menyembelih. Berburu hewan liar dalam keadaan berihram adalah hal yang dilarang, adapun menyembelih hewan tidak liar dalam keadaan berihram adalah hal yang tidak dilarang.⁶¹

Kemudian jenis larangan untuk orang yang sedang berihram adalah larangan melakukan hubungan badan. Hal ini dijelaskan dalam surah al-Baqarah [2] ayat 197. Al-Zamakhsyari menafsirkan bahwa pada ayat tersebut terdapat penjelasan mengenai waktu pelaksanaan ibadah haji. Beliau menyebutkan bahwa bulan-bulan haji ialah syawal, dzulqa'dah, dan dzulhijjah. Adapun larangan untuk berhubungan badan, larangan untuk melanggar ketertiban, dan larangan untuk berdebat atau berkelahi, maka al-Zamakhsyari mengutip hadis Abu Hurayrah bahwa orang yang tidak melakukan hal-hal yang dilarang tersebut sampai ibadah hajinya selesai, maka mereka laksana bayi yang baru dilahirkan.⁶²

Dalam larangan melakukan hubungan badan, terdapat beberapa kategori larangan. Antara lain larangan berhubungan badan, larangan melakukan hal-hal yang merangsang untuk dapat melakukan hubungan badan seperti menyentuh dengan nafsu, mencium, serta larangan untuk membicarakan hal-hal yang merangsang untuk dapat melakukan hubungan badan. Jenis larangan yang terakhir bagi orang yang sedang berihram adalah larangan yang berkaitan dengan ketertiban, perdebatan, dan perkelahian. Hal-hal yang berkaitan dengan larangan ini juga terdapat dalam Al-Quran surah al-Baqarah [2] ayat 197. Maksud dari larangan yang berkaitan dengan ketertiban adalah larangan untuk mengerjakan perbutan *al-fusuq*, yaitu keluar

⁶¹ 'Ithr, *Al-Hajj wa al-Umrah fi al-Fiqh al-Islami*. Hal. 61.

⁶² Abil Qasim Mahmud bin Umar al-Zamakhsyari, *Tafsir al-Kasyaf* (Maktabah al-'Abikan, 1998). Hal. 243-244.

dari ketaatan. Adapun larangan yang berkaitan dengan perdebatan dan perkelahian ialah larangan untuk berdebat sehingga muncul dari salah satu atau kedua orang yang berdebat tersebut emosi, sehingga dapat mengakibatkan perkelahian.

b. Hal-Hal yang Diwajibkan Bagi Orang-Orang yang Meninggalkan dan Menyelisihi Perkara yang Diwajibkan di dalam Ibadah Haji

Sebagaimana ibadah lainnya, ibadah haji juga memberikan sanksi bagi jamaah haji yang meninggalkan hal-hal yang diperintahkan yaitu rukun dan kewajiban ataupun melakukan hal-hal yang dilarang. Bagi jamaah haji yang tidak melanggar aturan tersebut, maka tidak diwajibkan baginya mengerjakan sanksi yang akan peneliti sampaikan dalam kesempatan ini. Al-Nawawi menjelaskan bahwa mengenai keabsahan ibadah haji, terdapat dua kategori pelanggaran. Kategori pertama ialah kategori yang tidak membatalkan ibadah haji, yaitu hal-hal diluar meninggalkan *wukuf* di Arafah. Kategori yang kedua ialah meninggalkan kegiatan wukuf di Arafah. Bagi jamaah yang tidak melakukan *wukuf* di Arafah, maka hajinya dianggap tidak sah dan diwajibkan juga baginya *dam* serta *qadha* (menggantinya).⁶³ Wukuf di Arafah adalah patokan sah atau tidaknya haji seseorang, hal tersebut dilandasi oleh hadis Nabi Saw yang berbunyi “*Haji itu pokok utamanya adalah wufuf di Arafah.*”⁶⁴

⁶³ Abu Zakariya Yahya bin Syarf al-Nawawi, *Al-Idhoh fi Manasik al-Hajj wa al-Umrah*, Syarh Abdul Fattah al-Makki (Dar al-Basyair al-Islamiyah, 1994). Hal. 469.

⁶⁴ Muhammad bin Isa al-Tirmidzi, *Al-Jami al-Kabir aw Sunan al-Tirmidzi* (Resalah Publishers, 2009). Hadis No. 889.

Jenis-jenis pelanggaran yang tidak membatalkan ibadah haji, antara lain berhaji dengan jenis haji *tamattu'* dan *qiran*. Jenis pelanggaran ini adalah pelanggaran yang diizinkan oleh syariat.⁶⁵ Jamaah yang berhaji dengan jenis haji ini diwajibkan baginya untuk menyembelih sembelihan berupa domba atau binatang lainnya (binatang yang sah disembelih saat idul adha). Jika jamaah tersebut tidak mampu, maka diwajibkan baginya berpuasa tiga hari saat masa haji dan tujuh hari ketika sudah pulang ke kampung halaman.

Pelanggaran selanjutnya yang tidak membatalkan ibadah haji adalah meninggalkan kewajiban-kewajiban di dalam ibadah haji, antara lain tidak melakukan ihram (niat haji) dari *miqāt*, meninggalkan kegiatan melempar *jumrah*, tidak menggabungkan siang dan malam di Arafah, meninggalkan *mabit* (bermalam) di Muzdalifah dan/atau di Mina, serta meninggalkan *thawaf wada'*.

Al-Nawawi menyampaikan bahwa para ulama bersepakat untuk mewajibkan *dam haji* pada jamaah yang tidak melakukan ihram dari *miqāt* dan meninggalkan kegiatan melempar *jumrah*. Adapun pelanggaran lainnya, maka para ulama berbeda pendapat atasnya. Sanksi yang dikenakan bagi orang-orang yang melanggar hal-hal yang telah disebutkan diatas adalah mereka wajib membayar *dam haji* seperti orang yang melaksanakan ibadah haji dengan jenis haji *qiran* atau *tamattu'*. Al-Nawawi meneruskan, bagi orang yang tidak mampu membayar *dam*, maka ia diwajibkan untuk membeli makanan seharga *dam* tersebut dan bersedekah membagikannya. Jika ia tidak mampu juga, maka diwajibkan baginya berpuasa seukuran *mud* dari nilai *dam* tersebut, yakni

⁶⁵ al-Nawawi, *Al-Idhoh fi Manasik al-Hajj wa al-Umrah*. Hal. 469-473.

satu *mud* dihitung satu hari.⁶⁶ Jika seseorang meninggalkan *thawaf al-ifadhoh*, *thawaf sa'i*, atau *tahallul* maka tidak diwajibkan baginya *dam*, akan tetapi ia harus tetap melaksanakannya.⁶⁷

c. Macam-Macam Dam Haji

Dalam mazhab Imam Syāfi'ī , terdapat empat macam dam atau denda yang wajib dibayarkan dalam ibadah haji, yang masing-masing memiliki mekanisme dan ketentuan yang berbeda sesuai dengan jenis pelanggaran yang dilakukan oleh jamaah. Pertama, *dam tartib wa taqdir*, yaitu denda yang harus dibayarkan dengan mengikuti urutan tertentu. Jamaah yang dikenakan dam ini wajib terlebih dahulu menyembelih hewan, tetapi jika tidak mampu, maka diperbolehkan menggantinya dengan berpuasa selama sepuluh hari. Dam ini dikenakan bagi jamaah yang melaksanakan haji dengan jenis *qiran* dan *tamattu'*, serta bagi mereka yang meninggalkan salah satu atau lebih dari kewajiban-kewajiban dalam haji.⁶⁸

Jenis kedua adalah *dam tartib wa ta'dil*, yaitu denda yang pembayarannya dapat mengalami perubahan urutan, bergantung pada kemampuan jamaah haji. Dam ini dikenakan bagi jamaah yang melakukan hubungan badan dalam keadaan berihram.⁶⁹ Menurut Imam al-Nawawi,⁷⁰ jika seseorang tidak mampu membayar dam dalam bentuk penyembelihan hewan, maka ia wajib membeli makanan seharga dam tersebut dan membagikannya kepada fakir miskin. Jika ia masih tidak mampu, maka diwajibkan baginya untuk berpuasa sesuai

⁶⁶ al-Nawawi, *Al-Idhoh fi Manasik al-Hajj wa al-Umrah*. Hal. 473.

⁶⁷ Ibid

⁶⁸ Zuhaili, *Al-Fiqhu Al-Islamy wa Adillatuhu*, vol. 3. Hal. 264.

⁶⁹ Zuhaili, *Al-Fiqhu Al-Islamy wa Adillatuhu*, vol. 3.

⁷⁰ al-Nawawi, *Al-Idhoh fi Manasik al-Hajj wa al-Umrah*. Hal. 473.

dengan jumlah mud dari nilai dam tersebut, di mana satu mud dihitung sebagai satu hari puasa.

Selanjutnya, *dam takhyir wa taqdir* merupakan denda yang memberikan pilihan bagi jamaah dalam mekanisme pembayarannya. Dam ini dikenakan bagi jamaah haji yang memotong rambut atau kuku, memakai wewangian, melakukan tindakan yang dapat merangsang hubungan seksual, atau melakukan onani. Jamaah yang dikenakan dam ini dapat memilih salah satu dari tiga opsi pembayaran, yaitu menyembelih hewan, memberi makan enam orang miskin, atau berpuasa.⁷¹

Terakhir, *dam takhyir wa udul* diperuntukkan bagi jamaah haji yang melakukan perburuan saat berada dalam kondisi ihram. Berbeda dengan jenis dam lainnya, dam ini memberikan pilihan mekanisme pembayaran dengan mengganti denda sesuai dengan nilai hewan buruan yang dibunuh. Jika jamaah tidak mampu menyembelih hewan pengganti, ia dapat membayar dengan cara lain yang masih berada dalam ketentuan fikih.⁷²

Keempat jenis dam ini mencerminkan prinsip dalam mazhab Imam Syāfi'ī yang tetap memberikan kemudahan bagi jamaah dalam memenuhi kewajiban pembayaran denda, sesuai dengan kondisi dan kemampuan mereka. Dengan adanya sistem *tartib*, *taqdir*, *takhyir*, dan *ta'dil*, pembayaran dam dalam haji menjadi lebih fleksibel, tetap memenuhi aspek syariah, serta mempertimbangkan maslahat bagi jamaah yang mengalami kesulitan dalam membayarnya. Dalam konteks ini, peneliti hanya terfokus pada *tartib wa taqdir* yang diwajibkan pada jamaah haji yang melaksanakan jenis haji *tamattu'*.

⁷¹ Zuhaili, *Al-Fiqhu Al-Islamy wa Adillatuhu*, vol. 3. Hal. 264.

⁷² Zuhaili, *Al-Fiqhu Al-Islamy wa Adillatuhu*, vol. 3. Hal. 265.

d. Hikmah dari Ibadah Haji

Nuruddin 'Ithr menjelaskan bahwa dalam pelaksanaan Ibadah Haji terdapat hikmah-hikmah yang luar biasa, antara lain bahwa di dalam ibadah haji, seorang hamba menunjukkan kelemahannya di hadapan tuhan. Pakaian Ihram yang hanya dua helai kain untuk laki-laki merepresentasikan kehidupan yang terlepas dari kemewahan dan segala macam perhiasan. Ibadah haji seraya mendorong umat muslim untuk melepas segala keterikatannya dengan urusan dunia. Pada rangkaian ibadah haji, terdapat satu rukun yaitu wukuf di padang Arafah. 'Ithr melanjutkan, bahwa dalam aktifitas wukuf seorang muslim hanya difokuskan dengan kegiatan memuji tuhan, bersyukur kepadanya, serta meminta ampun padanya. Seorang muslim pada saat itu melepaskan diri dari segala aktifitas hariannya.⁷³

'Ithr melanjutkan,⁷⁴ bahwa dalam ibadah haji terdapat suatu bentuk kesyukuran atas karunia tuhan yang berupa harta untuknya. Berikut juga karunia badan yang sehat. Kedua karunia tersebut sesungguhnya adalah nikmat yang sangat besar. Dengan harta dan badan yang sehat, seorang muslim berjuang untuk dapat mentaati perintah tuhan. Tidak lain bahwa ibadah haji adalah bentuk syukur yang maksimal yang dipersembahkan seorang hamba kepada tuhan. Dalam perhelatan ibadah haji juga terdapat pendidikan untuk jiwa. Ibadah haji mengajarkan nilai kesabaran, taat aturan, dan akhlak terhadap sesama.

⁷³ 'Ithr, *Al-Hajj wa al-Umrah fi al-Fiqh al-Islami*. Hal. 14.

⁷⁴ 'Ithr, *Al-Hajj wa al-Umrah fi al-Fiqh al-Islami*.

‘Ithr meneruskan,⁷⁵ bahwa ibadah haji juga dapat menciptakan memori baik dalam benak seorang hamba. Memori baik tersebut ialah ingatan bahwa ia pernah melaksanakan suatu ibadah yang maksimal dan pengalaman tunduk kepada tuhan yang seutuh-utuhnya. Ibadah haji juga merupakan suatu kesempatan berkumpulnya umat muslim yang berasal dari seluruh dunia. Ibadah haji sangat merepresentasikan nilai kesetaraan antar hamba, karena sesungguhnya derajat seorang hamba sesuai dengan ketakwaannya, bukan karena penampilan maupun hartanya.

2.2.2 *Tahqīq al-Manāf*

Tidak akan ada keabadian bagi sebuah agama apabila agama tersebut gagal menjawab problematika umat yang terus berkembang. Relevansi agama, khususnya Islam, tidak hanya terletak pada dimensi normatifnya yang bersifat transenden, tetapi juga pada kemampuannya untuk hadir sebagai solusi atas tantangan kontemporer.⁷⁶ Dalam konteks ini, ijtihad menjadi instrumen utama yang menjembatani antara teks suci yang bersifat tetap dengan realitas sosial yang selalu berubah. Tanpa ijtihad, hukum Islam berisiko mengalami stagnasi dan tidak mampu beradaptasi dengan kebutuhan zaman.⁷⁷ Oleh sebab itu, keterbukaan pintu ijtihad serta upaya penyelarasan antara nash syar‘i dengan konteks kekinian menjadi prasyarat agar Islam tetap aktual dan fungsional dalam kehidupan umat.⁷⁸

⁷⁵ ‘Ithr, *Al-Hajj wa al-Umrah fi al-Fiqh al-Islami*.

⁷⁶ Abdulrahman M.A.Albelahi dkk., “The Theory of Interpretation in Solving Contemporary Legal Issues: With A Focus on the Instrument of Ijtihad,” *MATEC Web of Conferences* 150 (2018): 05056, <https://doi.org/10.1051/mateconf/201815005056>.

⁷⁷ Amir Muallim dan Yusdani, *Ijtihad Suatu Kontroversi Antara Teori dan Fungsi* (Titian Ilahi Press, 1997). Hal. 16.

⁷⁸ Joni Zuhendra, “Fresh Ijtihad sebagai Upaya dalam Meretas Tertutupnya Pintu Ijtihad: Studi Perkembangan Hukum Islam pada Masa Kontemporer,” *Al-Qanun: Jurnal Pemikiran*

Dalam tradisi keilmuan Islam, ijtihad telah didefinisikan secara beragam oleh para ulama, yang mencerminkan keluasan perspektif dan dinamika metodologis. Fakhrudin al-Razi, misalnya, mendefinisikan ijtihad sebagai pengerahan seluruh kemampuan dalam meneliti dan mempertimbangkan sesuatu yang tidak tercela.⁷⁹ Definisi tersebut menekankan aspek kesungguhan intelektual, ketajaman analisis, serta ketelitian metodologis yang menjadi fondasi aktivitas istinbath hukum. Namun demikian, definisi yang lebih diterima secara luas adalah pengertian ijtihad sebagai upaya maksimal seorang mujtahid untuk meneliti dalil-dalil syariat guna dapat menyimpulkan hukum-hukum syariat.⁸⁰ Dari definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa ijtihad bukan hanya sekadar kegiatan akademis, tetapi juga sebuah tanggung jawab intelektual dan spiritual untuk menghadirkan hukum yang relevan, adil, dan maslahat.

a. Definisi *Tahqīq al-Manāṭ*

Secara etimologis, kata *tahqiq* dalam *Lisan al-'Arab*⁸¹ bermakna mewajibkan atau menetapkan, sedangkan dalam *Mukhtar al-Shihah*⁸² ia dimaknai sebagai penghukuman atau membenaran. Adapun istilah *manath* secara bahasa merupakan *ism makan*, yakni tempat sesuatu dikaitkan.⁸³ Dalam perkembangan tradisi *ushul fiqh*, kedua istilah ini mengalami

dan *Pembaharuan Hukum Islam* 26, no. 1 (2023): 83–95, <https://doi.org/10.15642/alqanun.2023.26.1.83-95>.

⁷⁹ Abu Abdillah Fakhrudin al-Razi, *Al-Mashshul* (Resalah Publishers, 1997). Jilid 6. Hal. 6.

⁸⁰ Muhammad bin Husein al-Jayzani, *Ma'alim Ushul al-Fiqh 'Inda Ahli al-Sunnah wa al-Jama'ah* (Dar Ibn al-Jauzi, 2007). Hal. 464.

⁸¹ Abu al-Fadhl Jamaluddin Ibn al-Manzhur, *Lisan al-'Arab* (Dar Shadir, 1994). Jilid 10. Hal. 52.

⁸² Zainuddin Muhammad bin Abu Bakar al-Razy, *Mukhtar al-Shihah* (Maktabah Al-Ashriyah, 1999). Hal. 77.

⁸³ al-Razy, *Mukhtar al-Shihah*. Hal. 321.

pengayaan makna sehingga membentuk konsep metodologis yang kompleks.

Ibnu Najjar, sebagaimana dikutip dalam *Syarh al-Kawkab al-Munir*, menjelaskan bahwa *manath* identik dengan *'illat al-hukm* atau alasan logis yang selalu terikat dengan hukum.⁸⁴ Mayoritas ulama *ushul fiqh* seperti al-Ghazali dalam *al-Mustasfa* juga menguatkan pemahaman ini, sehingga *manath* dipandang pada hakikatnya sebagai *'illat*.⁸⁵ Pendapat ini diperkuat oleh tokoh lain seperti Ibnu Qudamah dan Asy-Syaukani.⁸⁶ Namun demikian, dalam tataran konseptual terdapat nuansa perbedaan. Sebagian ulama menegaskan bahwa *manath* adalah *'illat* itu sendiri, sementara sebagian lainnya melihatnya sebagai sesuatu yang berkaitan erat dengan hukum namun tidak identik dengannya.

Samirah al-Ghali, ketika mengutip pandangan al-Syaukani, menawarkan distingsi menarik. *Manath* adalah sesuatu yang bersifat inderawi atau material, sedangkan *'illat* bisa berupa hal-hal maknawi atau abstrak.⁸⁷ Distingsi ini memberi implikasi metodologis penting, sebab ia membuka ruang bagi mujtahid untuk membedakan antara aspek empiris dari hukum (yang dapat diamati) dan aspek rasionalnya (yang ditangkap melalui penalaran). Dengan demikian, *Tahqīq al-Manāṭ* bukan sekadar istilah teknis, tetapi sebuah instrumen epistemologis yang memastikan bahwa hukum Islam tidak berhenti pada level

⁸⁴ Taqiyuddin Muhammad Ibn Najjar al-Ḥanbalī, *Syarh al-Kawkab al-Munir* (Maktabah al-'Abikan, 1997), <https://shamela.ws/book/12019>. Jilid. 4. Hal. 199.

⁸⁵ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul* (Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 1993). Hal. 281.

⁸⁶ al-Ghali, *Al-Ijtihad BiTahqīq al-Manāṭ wa Atsaruhu fi Tawjih al-Fatawa al-Mu'ashirah*. Hal. 36.

⁸⁷ al-Ghali, *Al-Ijtihad BiTahqīq al-Manāṭ wa Atsaruhu fi Tawjih al-Fatawa al-Mu'ashirah*. Hal.37.

teoritis, melainkan dapat diterapkan dalam konteks yang nyata dan dinamis.

b. Ijtihad dengan Metode *Tahqīq al-Manāṭ*

Dalam kerangka ijtihad, *Tahqīq al-Manāṭ* menempati posisi sentral karena ia berfungsi sebagai jembatan antara nash syar‘i dengan kasus-kasus *furu‘* yang terus bermunculan. Al-Qarafi mendefinisikannya sebagai pengaplikasian suatu ‘*illat* yang telah disepakati pada cabang-cabang hukumnya, atau disebut juga sebagai proses penerapan dalil dalam realitas yang sesuai padanya.⁸⁸ Al-Thufi mendukung pandangan ini dengan menegaskan bahwa *Tahqīq al-Manāṭ* adalah penetapan sebuah ‘*illat hukum* pada cabang hukumnya, atau penetapan makna tertentu dalam kasus yang sesuai untuk diimplementasikan.⁸⁹

Imam As-Subki dalam *al-Ibhaj* memberikan tekanan tambahan, bahwa *Tahqīq al-Manāṭ* adalah proses penetapan suatu sifat yang terdapat dalam teks keagamaan atau ijma’ sebagai ‘*illat*, lalu menempatkannya pada masalah yang relevan.⁹⁰ Sementara itu, Asy-Syatibi memandangnya sebagai penetapan hukum melalui qiyas, yaitu dengan menentukan cabang hukum sebagai tempat ‘*illat* tersebut dicocokkan.

Samirah al-Ghali menambahkan dimensi kontemporer dengan menegaskan bahwa *Tahqīq al-Manāṭ* adalah upaya intelektual untuk menetapkan hukum yang bersifat tetap pada kasus-kasus baru yang sesuai dengan ‘*illat* tersebut, sekaligus

⁸⁸ Syihabuddin Ahmad Bin Idris al-Qarafi, *Syarh Tanqīh al-Fushul* (Syarikah Thiba’ah al-Fanniyah al-Muttahidah, 1973), <https://shamela.ws/book/21813>. Hal. 389.

⁸⁹ Najmuddin al-Thufi, *Syarh Mukhtashar al-Rawdhah* (Resalah Publishers, 1987). Jilid. 3. Hal. 236.

⁹⁰ Tajuddin bin Abd Al-Wahhab bin Ali al-Subki, *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj*, Disertasi Ahmad Jamal al-Zamzami (Dar al-Buhuts li al-Dirasat al-Islamiyah, 2004). Jilid 1. Hal. 301.

mempertimbangkan dinamika sosial yang terus berubah.⁹¹ Artinya, metode ini tidak hanya menuntut kejelian analisis terhadap teks, tetapi juga kepekaan terhadap kondisi masyarakat. Dengan demikian, *Tahqīq al-Manāṭ* menghadirkan ijtihad yang responsif, berorientasi pada kemaslahatan, dan relevan dengan paradigma *maqāṣid al-shari‘ah*.

Disamping *Tahqīq al-Manāṭ*, terdapat terminologi lain yang ikut andil dalam membangun pondasi teori ijthad tersebut. Terminologi itu ialah *takhrij al-manath*. *Takhrij al-manath* menekankan pada upaya serta usaha menemukan dan memperjelas faktor pengikat suatu hukum syariat. Dalam bahasa sederhana, ia merupakan proses pencarian ‘*illat*’.⁹² Al-Amidi mendefinisikannya sebagai penelitian dan ijtihad untuk menentukan ‘*illat hukum* yang ditunjukkan oleh teks keagamaan atau ijma’.⁹³ Al-Qarafi menambahkan bahwa *takhrij al-manath* berarti penentuan ‘*illat* dari sifat-sifat yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks hukum, sehingga mujtahid perlu melakukan penalaran independen.’⁹⁴

Ibnu Subki memandang proses ini sebagai *istinbath ‘illat* hukum dari teks atau ijma’ melalui pendekatan rasional yang sistematis.⁹⁵ Asy-Syatibi pun menekankan pentingnya penelitian mendalam untuk menyingkap ‘*illat* yang terkandung dalam teks, khususnya jika tidak disebutkan secara jelas.’⁹⁶ Dengan demikian, *takhrij al-manath* merupakan aktivitas intelektual tingkat tinggi,

⁹¹ al-Ghali, *Al-Ijtihad BiTahqīq al-Manāṭ wa Atsaruhu fi Tawjih al-Fatawa al-Mu‘ashirah*. Hal. 39.

⁹² al-Ghali, *Al-Ijtihad BiTahqīq al-Manāṭ wa Atsaruhu fi Tawjih al-Fatawa al-Mu‘ashirah*. Hal. 43.

⁹³ Ali bin Muhammad al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* (Dar al-Shumay‘i, 2003) .Jilid. 3. Hal. 380.

⁹⁴ Syihabuddin Ahmad Bin Idris al-Qarafi, *Nafais al-Ushul fi Syarh al-Mahshul* (Maktabah Nizar Musthofa al-Baz, 1995). Jilid. 7. Hal. 3089.

⁹⁵ al-Subki, *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj*. Jilid. 1. Hal. 254.

⁹⁶ Abu Ishak al-Syathibi, *Al-Muwafaqat* (Dar Ibn Affan, 1997). Jilid. 5. Hal. 21-22.

karena ia menuntut mujtahid untuk melakukan abstraksi hukum dari teks normatif menuju alasan rasional yang menjadi basis berlakunya hukum tersebut.

Dalam konteks ini, *takhrij al-manath* memainkan peran epistemologis sebagai pintu awal ijtihad. Tanpa kemampuan mengidentifikasi *'illat*, hukum akan bersifat kaku dan tekstualis. Sebaliknya, dengan *takhrij al-manath*, hukum Islam dapat terus dikontekstualisasikan tanpa kehilangan otoritas normatifnya.

Setelah *'illat* ditemukan, tahap berikutnya adalah *tanqih al-manath*. Proses ini dapat dipahami sebagai upaya pemurnian, yakni proses memilah sifat-sifat yang terdapat dalam suatu teks keagamaan agar mujtahid dapat menentukan mana yang relevan untuk dijadikan *'illat* dan mana yang harus ditinggalkan.⁹⁷

Asy-Syatibi mendefinisikan *tanqih al-manath* sebagai upaya menyeleksi berbagai sifat dalam teks untuk memilih satu yang paling relevan dengan hukum.⁹⁸ Al-Baidhawi menyebutnya sebagai proses menjelaskan dengan cara menolak sifat-sifat yang tidak relevan dan hanya menetapkan *'illat* yang *mu'tabar* (relevan).⁹⁹ Samirah al-Ghali memperkuatnya dengan menekankan perlunya kategorisasi sifat-sifat tersebut, kemudian menghapus yang tidak berpengaruh, serta menetapkan yang menjadi tujuan utama hukum.¹⁰⁰

Dengan demikian, *tanqih al-manath* berfungsi sebagai filter epistemologis agar hukum yang ditetapkan benar-benar selaras dengan tujuan syariat. Jika *takhrij* berfungsi menyingkap *'illat*, maka *tanqih* berfungsi memperhalus dan memurnikan

⁹⁷ al-Ghali, *Al-Ijtihad BiTahqīq al-Manāṭ wa Atsaruhu fī Tawjīh al-Fatawa al-Mu'ashirah*. Hal. 48.

⁹⁸ al-Syathibi, *Al-Muwafaqat*. Jilid 5. Hal. 19.

⁹⁹ Abdurrahim Bin Al-Hasan al-Isnawi, *Nihayat al-Suul Syarh Minhaj al-Wushul* (Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 1999). Hal. 335.

¹⁰⁰ al-Ghali, *Al-Ijtihad BiTahqīq al-Manāṭ wa Atsaruhu fī Tawjīh al-Fatawa al-Mu'ashirah*. Hal. 48.

pilihan *'illat*. Kedua proses ini menunjukkan bahwa ijtihad bukan sekadar kegiatan rasional, tetapi juga memiliki dimensi etis dalam rangka memastikan bahwa hukum Islam berorientasi pada kemaslahatan.

c. Persamaan dan Perbedaan *Takhrij al-Manāṭ* dan *Tanqih al-Manāṭ*

Secara umum, *takhrij al-manath* dan *tanqih al-manath* memiliki sejumlah persamaan metodologis. Keduanya sama-sama berkaitan erat dengan *'illat al-hukm*, yakni alasan rasional di balik penetapan hukum. Selain itu, keduanya dilakukan sebelum masuk pada tahapan *Tahqīq al-Manāṭ* dan seringkali menjadi faktor utama perbedaan pendapat di kalangan fuqaha.

Namun demikian, perbedaan keduanya cukup mendasar. *Takhrij al-manath* berfokus pada penggalian *'illat* dari teks atau *ijma'*, khususnya ketika *'illat* tidak disebutkan secara eksplisit. Sedangkan *tanqih al-manath* lebih menekankan pada seleksi terhadap beberapa sifat yang muncul dalam teks untuk memastikan hanya *'illat* yang relevan yang dipakai. Tujuan *takhrij* adalah menemukan, sedangkan tujuan *tanqih* adalah memurnikan. Dalam praktiknya, *takhrij* berhadapan dengan *'illat* yang samar dan tersembunyi, sementara *tanqih* berhadapan dengan *'illat* yang tampak namun bercampur dengan sifat lain.

Kedua metode ini jika dipadukan akan menghasilkan dasar hukum yang lebih solid, karena satu sisi memastikan *'illat* berhasil ditemukan, dan sisi lain menjamin *'illat* yang dipakai benar-benar relevan. Dengan begitu, ijtihad dapat menghasilkan hukum yang kuat secara nash dan rasional sekaligus masalah dalam implementasi.

Dalam tradisi *ushul fiqh*, tiga metode penting—*takhrij al-manath*, *tanqih al-manath*, dan *Tahqīq al-Manāṭ*—saling

melengkapi dalam kerangka ijtihad.¹⁰¹ Ketiganya memiliki titik fokus, mekanisme, dan penerapan yang berbeda, namun membentuk satu kesatuan metodologis yang tidak bisa dipisahkan, antara lain:

- 1) *Takhrij al-Manāt* berfokus pada penemuan ‘*illat*, yakni upaya untuk menarik dasar hukum dari nash atau qiyas. Misalnya, pengharaman khamr tidak berhenti pada minuman keras yang disebut dalam teks, tetapi diperluas karena ‘*illatnya*—sifat memabukkan—juga terdapat pada narkoba.
- 2) *Tanqih al-Manāt* berfokus pada penyaringan ‘*illat*, yaitu menyingkirkan sifat-sifat yang tidak relevan. Misalnya, dalam kasus *qisas*, teks menyebut benda tajam, tetapi inti ‘*illatnya* bukan pada alat melainkan pada tindakan pembunuhan, sehingga semua cara menghilangkan nyawa masuk dalam cakupan *qisas*.
- 3) *Tahqīq al-Manāt* berfokus pada penerapan ‘*illat* pada kasus tertentu. Misalnya, kemudaran yang ada pada rokok konvensional diterapkan pula pada rokok elektrik karena ‘*illatnya*—yakni membahayakan kesehatan—tetap ditemukan.

Dengan demikian, tiga metode ini membentuk rantai logis; menemukan ‘*illat* (*takhrij*), memurnikan ‘*illat* (*tanqih*), lalu menerapkannya dalam realitas (*tahqiq*).

d. Keterkaitan dengan Paradigma *Maqāṣid* dan Konteks Alokasi *Dam Haji* ke Indonesia

Ketiga metode tersebut memiliki keterkaitan erat dengan paradigma *maqāṣid al-shari‘ah*, karena pada dasarnya berfungsi sebagai instrumen utama untuk menjembatani teks syar‘i dengan

¹⁰¹ Abu Ali al-Hasan bin Ali al-‘Akbari, *Risalah al-‘Akbari fi Ushul Fiqh* (Lathaif li Nasyr al-Kutub wa al-Rasail Ilmiah, 2017). Hal. 49-51.

realitas kontemporer. Al-Ghali menegaskan bahwa mayoritas ijtihad ulama pada hakikatnya bertumpu pada *Tahqīq al-Manāṭ* , sementara *takhrij* dan *tanqih* lebih dominan pada tahap awal penggalian ‘*illat*.¹⁰² Artinya, ketiganya bekerja secara bertahap, *takhrij* dan *tanqih* memastikan fondasi metodologis yang kuat, sementara *tahqīq* menghadirkan aplikasi praktis yang langsung menyentuh kebutuhan umat.

Dalam konteks wacana distribusi dam haji ke Indonesia, tiga metode ini dapat memberikan kerangka analisis yang strategis. Melalui *takhrij al-manath*, mujtahid dapat menelusuri ‘*illat* dari kewajiban menyembelih dam di tanah haram. Apakah semata-mata karena faktor lokasi, atau karena distribusi manfaatnya kepada fakir miskin di sekitar Masjidil Haram. Selanjutnya, *tanqih al-manath* berfungsi menyaring lebih jauh. Apakah ‘*illat* utama hanya sebatas lokasi atau lebih kepada kemaslahatan fakir miskin. Jika ternyata ‘*illat* yang lebih mu‘tamad adalah kemaslahatan fakir miskin, maka terbuka ruang ijtihad untuk mempertimbangkan distribusi dam ke luar tanah haram.

Tahap terakhir adalah *Tahqīq al-Manāṭ* , yakni memastikan apakah kemaslahatan umat Islam di Indonesia—sebagai negara dengan jamaah haji terbanyak—dapat dijadikan dasar kuat untuk mengalihkan sebagian distribusi dam ke tanah air. Jika kemaslahatan umat lebih luas dan nyata tercapai, maka ijtihad berbasis tiga metode ini akan sejalan dengan Maqāṣid al-Syarī‘ah yang menekankan perlindungan jiwa (*hifz al-nafs*) dan distribusi keadilan sosial. Dengan demikian, penggunaan metode *takhrij*, *tanqih*, dan *Tahqīq al-Manāṭ* dalam kasus ini tidak hanya menawarkan solusi hukum yang kontekstual, tetapi juga

¹⁰² al-Ghali, *Al-Ijtihad BiTahqīq al-Manāṭ wa Atsaruhu fi Tawjih al-Fatawa al-Mu’ashirah*. Hal. 52.

menguatkan posisi Islam sebagai agama yang mampu merespons kebutuhan global umatnya.

2.2.3 Maqāṣid al-Syarī'ah

a. Sejarah Perkembangan *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Maqāṣid al-Syarī'ah, yang berarti tujuan atau maksud dari hukum-hukum Islam, merupakan konsep penting dalam pemahaman syariat. Studi mengenai *Maqāṣid al-Syarī'ah* sangat relevan dalam konteks hukum Islam, terutama untuk memahami tujuan di balik setiap ketentuan hukum syariat. Sejarah mengenai *Maqāṣid al-Syarī'ah* dapat dibagi menjadi dua periode utama. Pertama, pada masa sahabat dan generasi setelahnya, di mana pemahaman tentang hal tersebut sudah ada meskipun istilahnya belum digunakan secara formal. Para sahabat, sebagai murid Rasulullah SAW, belajar langsung mengenai hukum dan hikmah di baliknya, dan penerapan nilai-nilai *maqāṣid* terlihat dalam keputusan-keputusan mereka. Seperti contohnya dalam kasus pembukuan Al-Qur'an yang bertujuan untuk menjaga agama dari segala macam pemalsuan.¹⁰³ Begitupun penghapusan hukuman potong tangan yang dihapus pada masa pemerintahan Sayyidina Umar.¹⁰⁴

Periode kedua dalam perkembangan ilmu *Maqāṣid al-Syarī'ah* adalah era kodifikasi ilmu *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Pemikiran hukum Islam pada era tersebut mulai terstruktur dan lebih sistematis. Para ulama mulai menjadikan *maqāṣid* sebagai bagian integral dari ushul fikih. Meskipun belum sepenuhnya terpisah, perkembangan diskursus *maqāṣid* dapat dikatakan

¹⁰³ Shubhiy al-Shalih, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an* (Dar al-'Ilm lil Malayiyn, 2000). Hal. 74.

¹⁰⁴ Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqhu al-Islamy wa Adillatuhu*, 4 ed., vol. 7 (Dar Al-Fikr, 1997). Hal. 427.

signifikan pada era tersebut.¹⁰⁵ Karya-karya penting, seperti yang dihasilkan oleh al-Hakim al-Tirmidzi¹⁰⁶ dan Abu 'Ali al-Syasyi¹⁰⁷ sangat memberikan kontribusi yang signifikan dalam pemahaman *maqāṣid*.

Maqāṣid al-Syarī'ah setelah periode pertama era kodifikasinya mengalami perkembangan yang signifikan. Al-Juwaini contohnya, beliau adalah tokoh pertama yang merancang kerangka dasar konsep *Dharuriyat al-Khamsah*.¹⁰⁸ Perkembangan *Maqāṣid al-Syarī'ah* kemudian diteruskan oleh al-Ghazali dengan mendefinisikan konsep *maslahah* serta memberikan kriteria-kriteria tertentu yang sesuai dengan nilai syariat pada subjek *maslahah*.¹⁰⁹ Usaha al-Ghazali dalam perkembangan *Maqāṣid* dapat dikatakan sebagai bentuk prefentif dari liberalisasi konsep *maslahah*. Menurutnya, labelisasi *maslahah* pada hal-hal yang dianggap mengandung *maslahah* harus diverifikasi dengan kompeten. Sehingga anggapan terdapatnya suatu *maslahah* pada suatu objek tertentu tidak bersumber dari hawa nafsu.¹¹⁰

Usaha al-Ghazali dalam merumuskan konsep *Maslahah* dipertegas serta dikembangkan kembali pada era kontemporer

¹⁰⁵ Hamidan, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islamiyyah Dirasah Ushuliyah wa Tathbiqat Fiqhiyah*. Hal. 37-59.

¹⁰⁶ Dalam karyanya yang berjudul "*Al-Shalah wa Maqāṣiduha*", beliau menjelaskan bahwa dalam ibadah shalat terdapat beberapa tujuan. Antara lain adalah shalat sebagai sarana bagi seorang hamba untuk memohon maaf dengan segala kelemahannya atas segala perbuatan yang telah dilakukan oleh tangannya. Kemudian shalat adalah sebuah sarana dimana seorang manusia menahan segala godaan yang terdapat di sekujur tubuhnya. Sebab dalam shalat seseorang tidak boleh bergerak dan melakukan hal lain selain rukun-rukunnya, baik yang *qauli* maupun *fi'l*. iDalam hal ini beliau seakan meneliti hikmah daripada ibadah secara filosofis. Hal ini sangat berkaitan dengan napa yang kenal pada hari ini sebagai subjek *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Lihat: Al-Hakim al-Tirmidzi, *Al-Shalah wa Maqāṣiduha* (Dar Ihya al-'Ulum, 1991).

¹⁰⁷ Lihat: Abu 'Ali al-Syasyi, *Ushul al-Syasyi* (Dar al-Kutub al-Arabiyah, t.t.).

¹⁰⁸ Hamidan, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islamiyyah Dirasah Ushuliyah wa Tathbiqat Fiqhiyah*. Hal. 41.

¹⁰⁹ al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*. Hal. 310.

¹¹⁰ Ibid

oleh Muhammad Said Ramadhan al-Buthi dalam disertasinya yang berjudul *Dhawabith al-Maslahah*.¹¹¹ Dengan usaha pengembangan konsep tersebut, Agama Islam tetap menjadi agama yang memiliki ajaran dan nilai yang murni, meski ijihad dan kebaruan selalu mengisinya bahkan sampai hari ini.

Selanjutnya, pada era setelah al-Ghazali, perkembangan *Maqāsid al-Syarī'ah* dilanjutkan oleh seorang ulama yang bergelar 'Rajanya para ulama', yaitu Izzuddin bin Abd al-Salam. Beliau menggagas konsep *Jalb al-Mashalih wa Dar' al-Mafasid*.¹¹² Dalam pandangannya, syariat Islam yang turun bersama perintah-perintahnya dan juga larangan-larangannya berimplikasi pada kemaslahatan manusia dan juga perlindungan bagi manusia dari segala mara-bahaya.¹¹³

Konsep lain yang digagas oleh Izzuddin bin Abd al-Salam adalah mengenai *Fiqh al-Muwazanat*, yaitu metode dalam memilih serta menimbang suatu keputusan jika seorang mujtahid dihadapkan dengan kerancuan atas pilihan yang mengandung *maslahat* dan *mafsadat*. Beliau menjelaskan bahwa jika dihadapkan dengan dua *maslahat*, jika mampu, maka pilihlah keduanya. Jika seorang mujtahid tidak dapat memilih keduanya maka dianjurkan untuk memilih perkara yang paling balik dari yang lainnya. Begitupun jika dihadapkan dengan dua *mafsadat*, jika mampu, maka jauhkan keduanya. Apabila seorang mujtahid tidak mampu, maka pilihlah yang paling ringan (*mafsadat*-nya) dari yang lainnya.¹¹⁴ Untuk dapat memahamii konsep *Maslahah* yang digagas oleh Izzuddin bin Abd al-Salam, karyanya yang

¹¹¹ Lihat: Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Dhawabit al-Mashlahah fi al-Syari'ah al-Islamiyah* (Muassasah al-Resalah, 2008).

¹¹² Lihat: Izzuddin Abd Al-Aziz Ibn Abd Al-Salam, *Al-Fawaid fi Ikhtishar Al-Maqashid* (Dar Al-Fikr, 1996). Hal. 53.

¹¹³ Ibn Abd Al-Salam, *Al-Fawaid fi Ikhtishar Al-Maqashid*. Hal. 37-38.

¹¹⁴ Ibn Abd Al-Salam, *Al-Fawaid fi Ikhtishar Al-Maqashid*. Hal. 45-49.

berjudul *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*¹¹⁵ dapat dijadikan referensi untuk penelitian yang lebih mendalam.

Maqāsid al-Syarī'ah kemudian dilanjutkan oleh al-Syathibi dalam karyanya yang berjudul *al-Muwafaqat*.¹¹⁶ Di dalam karyanya, al-Syathibi mencoba untuk menginovasikan diskursus *Maqāsid* menjadi lebih sistematis. Hal inilah yang menjadikan beliau dianggap sebagai penggagas ilmu *Maqāsid al-Syarī'ah*. Pada periode al-Syathibi dan para pendahulunya, seperti yang peneliti tegaskan diawal, bahwa *Maqāsid al-Syarī'ah* masih sebagai bagian dari ilmu *ushul fiqh*. Sehingga karya-karya ulama yang membahas tema *Maqāsid al-Syarī'ah* sebenarnya adalah karya tulis dalam bidang ilmu *ushul fiqh*. Baru pada masa Muhammad al-Taher ibn Asyur seorang ulama dari Tunisia, ilmu *Maqāsid al-Syarī'ah* terpisah dari bidang ilmu *ushul fiqh*.¹¹⁷

Pada era kontemporer, salah satu tokoh terkenal yang mencoba untuk mengembangkan kembali *Maqāsid al-Syarī'ah* adalah Jasser Auda. Melalui karya monumentalnya yang berjudul *Maqāsid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law a Systems Approach* beliau berargumen bahwa pemahaman tentang *maqāsid* harus diperluas dan dijadikan sebagai dasar untuk metodologi ijtihad yang lebih relevan dengan konteks modern.¹¹⁸

Beliau memperkenalkan pendekatan sistem untuk memahami hukum Islam. Dalam hematnya, hukum bukan sekadar kumpulan aturan tertulis yang harus ditaati secara

¹¹⁵ Lihat: Izzuddin Abd Al-Aziz Ibn Abd Al-Salam, *Qawaid al-Ahkam fi Ishlah al-Anam*, 6 ed. (Dar Al-Qalam, 2020).

¹¹⁶ Lihat: al-Syathibi, *Al-Muwafaqat*.

¹¹⁷ Aly Mashar, "Maqashid Al-Syari'ah As A Science Discipline: Philosophical Review of the Concept of Thahir ibn 'Asyur," *Shahih: Journal of Islamicate Multidisciplinary* 7, no. 2 (2022): 94–107. Lihat: Muhammad Al-Taher Ibn Asyur, *Maqasid al-Syariah al-Islamiyah* (Dar al-Nafais, 1999).

¹¹⁸ Lihat: Jasser Auda, *Maqāsid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (The International Institute of Islamic Thought, 2008).

mekanis, tetapi juga harus dipahami secara rasional dan filosofis. Sifat kognitif (*Cognitive Nature*) menuntut adanya pemahaman yang lebih mendalam terhadap hukum, di mana interpretasi tidak hanya bertumpu pada teks, tetapi juga pada prinsip-prinsip yang melatarbelakanginya. Dalam memahami hukum, diperlukan juga pendekatan holistik (*Wholeness*), pendekatan tersebut dapat melihat hukum sebagai bagian dari sistem yang lebih luas, termasuk aspek sosial, budaya, dan moral yang membentuknya.

Lebih dari itu, hukum tidak berdiri sendiri, melainkan berada dalam hierarki yang saling terkait (*Interrelated Hierarchy*). Hukum terkait erat dengan berbagai disiplin ilmu lainnya, seperti ilmu sosial, filsafat, ekonomi, dan humaniora. Hubungan ini menunjukkan bahwa hukum tidak bisa dianalisis secara terisolasi, melainkan harus dikaji dalam konteks interdisipliner agar menjadi lebih komprehensif. Selain itu, hukum harus bersifat terbuka (*Openness*), artinya ia harus responsif terhadap dinamika masyarakat dan mampu beradaptasi dengan perubahan zaman.¹¹⁹ Hukum yang kaku dan tidak berkembang akan kehilangan relevansinya dalam menghadapi tantangan baru yang muncul di tengah perubahan sosial yang pesat.

Selain bersifat adaptif, hukum juga memiliki dimensi multidisipliner (*Multi-dimensionality*), yang berarti bahwa ia harus dipahami dari berbagai perspektif, baik dari sudut pandang yuridis, sosiologis, ekonomi, maupun budaya. Pendekatan ini memungkinkan hukum untuk tetap relevan dalam berbagai situasi yang berbeda. Terakhir, hukum harus memiliki tujuan yang jelas (*Purposefulness*), yaitu mencapai kemaslahatan manusia.¹²⁰

¹¹⁹ Amin dan Agustar, "A Comparative Study of Maqāṣid Shari'ah Theory According to Ahmad al-Raysuni and Jasser Auda."

¹²⁰ Amin dan Agustar, "A Comparative Study of Maqāṣid Shari'ah Theory According to Ahmad al-Raysuni and Jasser Auda."

Prinsip ini menegaskan bahwa setiap regulasi dan kebijakan hukum harus berorientasi pada kesejahteraan masyarakat secara keseluruhan, sehingga hukum tidak hanya menjadi alat pengendalian, tetapi juga instrumen keadilan dan harmoni sosial. Dengan memahami hukum melalui perspektif yang lebih luas dan multidimensional, kita dapat memastikan bahwa hukum tetap kontekstual, relevan, dan berfungsi sebagai sarana untuk menciptakan masyarakat yang lebih adil dan beradab.

Dapat disimpulkan bahwa sejarah dan perkembangan *Maqāṣid al-Syarī'ah* menunjukkan perjalanan panjang dari pemahaman awal di kalangan sahabat hingga masa kodifikasi yang dilakukan oleh ulama sepanjang zaman. Karya-karya mereka memberikan fondasi yang kuat untuk pemikiran *Maqāṣid* agar menjadi lebih sistematis dan aplikatif. Pemikiran tersebut eksis serta relevan dalam konteks hukum Islam kontemporer, di mana umat Islam dihadapkan pada berbagai tantangan baru yang membutuhkan pemahaman mendalam tentang tujuan serta latar belakang hukum syariat.

b. Fiqh al-Wasā'il wa al-Maqāṣid

Maqāṣid al-Syarī'ah berfokus pada konsep mendatangkan kemaslahatan atau menolak segala macam keburukan. Konsep tersebut sangat erat kaitannya dengan konsep mentaati segala aturan Tuhan dan menjauhi laranganNya. Dalam kalimat yang lebih sederhanya, dapat dipahami bahwa untuk mencapai tujuan syariat, syariat sendiri telah memberikan sarana atau pedoman berupa perintah dan larangan.¹²¹ Dalam perkembangannya, para ulama membagi perintah dan larangan menjadi dua macam, yaitu ada perintah dan larangan yang

¹²¹ Ibn Abd Al-Salam, *Al-Fawaid fi Iktishar Al-Maqashid*. Hal. 53.

merupakan *al-maqāṣid* dan ada perintah dan larangan yang merupakan *al-wasā'il*.

Ihwal konsep *al-maqāṣid* dan *al-wasā'il* dalam wahyu, al-Qarafi memberikan definisi yang sangat gamblang. Beliau menyebutkan bahwa hukum berjalan pada dua percabangan, yang pertama adalah *al-maqāṣid*, dan yang kedua adalah *al-wasā'il*.¹²² *Al-Maqāṣid* ialah sesuatu yang mengandung tujuan kemaslahatan pada dzatnya sendiri. Dalam frasa lain dapat dipahami bahwa *al-maqāṣid* ialah hukum yang jika dikerjakan, manfaatnya dapat langsung dirasakan secara kongkrit, sebab kemaslahatan tidak terpisah darinya. Adapun *al-wasā'il* ialah suatu jalan ataru sarana yang menghantarkan kepada tujuan kemaslahatan.¹²³

Ibn Asyur mendefinisikan *al-Maqāṣid* sebagai perkara-perkara yang terdapat didalamnya realisasi atas maslahat dan penolakan terhadap mafsadat. Adapun *al-wasā'il* ialah hukum yang disyariatkan untuk dapat menghasilkan atau sampai pada hukum yang lainnya. *Al-wasā'il* tidak mengandung tujuan (kemaslahatan) pada dirinya atau dalam kata lain *al-wasā'il* hanya sarana yang menghantarkan kepada maksud-maksud tertentu. *Al-wasā'il* mengantarkan kepada selainnya (tujuan) dalam bentuk peyempurna. Tanpa kehdarian *al-wasā'il* terkadang tujuan hukum tidak tercapai atau tercapai akan tetapi tidak sempurna.¹²⁴

c. Pengertian *al-Maqāṣid*

Al-Maqāṣid dalam syariat Islam adalah tujuan-tujuan yang ingin dicapai oleh hukum Islam dalam setiap ketetapanya.

¹²² Syihabuddin Ahmad Bin Idris al-Qarafi, *Al-Furuq: Anwar al-Buruq fi Anwa' al-Furuq* (Alim al-Kutub, t.t.), <https://shamela.ws/book/2215>. Jilid 2. Hal. 41.

¹²³ Ibid

¹²⁴ Ibn Asyur, *Maqāṣid al-Syariah al-Islamiyah*. Hal. 145.

Maqāṣid al-Syarī'ah memiliki peran utama dalam memahami esensi hukum Islam. Para ulama seperti al-Ghazali dan al-Syathibi membagi Maqāṣid al-Syarī'ah ke dalam *dharuriyyat* (primer), *hajiyyat* (sekunder), dan *tahsiniyyat* (tersier). Fokus utama Maqāṣid al-Syarī'ah terdapat pada perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dalam penerapan hukum, pemahaman terhadap *maqāṣid* menjadi penting untuk memastikan bahwa setiap ketetapan hukum tidak hanya sesuai dengan teks tetapi juga memberikan kemaslahatan bagi umat. Dalam konteks *fiqh al-wasā'il wa al-maqāṣid*, *al-Maqāṣid* dipahami sebagai perkara atau hukum yang mengandung kemaslahatan pada dzatnya sehingga diperintahkan atau mengandung keburukan sehingga dilarang untuk dikerjakan.¹²⁵

d. Pengertian *al-Wasā'il*

Dalam kajian hukum Islam, *al-wasā'il* merujuk pada sarana atau alat yang digunakan untuk mencapai tujuan syariat. *Al-wasā'il* dijelaskan sebagai segala sesuatu yang membantu dalam merealisasikan hukum atau tujuan syariah. *Al-wasā'il* dalam istilah hukum islam juga dapat berarti sesuatu yang dengan kehadirannya meniscayakan kehadiran sesuatu yang lain, akan tetapi ketiadaannya tidak meniscayakan sesuatu yang lain tidak ada, terkadang sesuatu yang lain tersebut muncul tanpa kehadiran *al-wasā'il* tersebut.¹²⁶ *Al-wasā'il* tidak berdiri sendiri sebagai hukum final, tetapi selalu terkait dengan hukum tujuan yang ingin dicapai. Misalnya, dalam konteks ibadah, melakukan perjalanan ke Mekah bukanlah tujuan utama, tetapi merupakan *wasail* untuk menunaikan ibadah haji. Oleh karena itu, Islam memperbolehkan

¹²⁵ Umm Nail Birkani, *Fiqh al-wasā'il fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Kitab al-Ummah Seri 120 (Yayasan Wakaf al-Syaikh Ali bin Abdullah Alu Tsani, 2007). Hal. 26.

¹²⁶ Birkani, *Fiqh al-wasā'il fi al-Syari'ah al-Islamiyah*. Hal. 26,

berbagai bentuk fasilitas perjalanan seperti pesawat dan transportasi modern untuk mendukung pelaksanaan haji, tanpa mengurangi nilai ibadah tersebut.

e. Urgensi Mengetahui Konsep *al-Wasā'il wa al-Maqāṣid*

Dengan demikian dapat dipahami bahwa tidak ada *maqāṣid* yang bisa dicapai tanpa *wasail* yang tepat, sehingga keduanya harus selalu dipahami secara bersamaan. Jika *maqāṣid* adalah tujuan utama, maka *wasail* adalah cara untuk mencapainya. Dalam fikih Islam, ada prinsip bahwa sarana yang sah diperbolehkan selama tidak bertentangan dengan tujuan syariah. Sebagai contoh, dalam konteks ekonomi Islam, transaksi *murabahah* dan wakaf produktif dianggap sebagai *wasail* untuk mencapai *maqāṣid* ekonomi syariah, yaitu keadilan dan kesejahteraan umat. Begitu juga dalam ibadah, penggunaan aplikasi manasik haji digital merupakan bentuk *wasail* modern yang tetap mendukung *maqāṣid* ibadah haji tanpa mengubah esensi ritualnya. Pemahaman terhadap *al-wasā'il wa al-maqāṣid* sangat penting dalam pengembangan hukum Islam yang dinamis dan kontekstual.

Urgensi dari memahami *wasail* dapat mengarah pada rigiditas hukum. di mana syariat hanya dipahami secara literal tanpa mempertimbangkan maslahat yang lebih luas. Misalnya, dalam kebijakan keagamaan seperti alokasi pembayaran *Dam haji* ke Indonesia, pemahaman mengenai *wasail* sangat penting untuk menilai apakah pemindahan lokasi penyembelihan *Dam* masih sejalan dengan *maqāṣid* ibadah haji atau tidak. Jika tujuan utama dari pembayaran *Dam* adalah memberikan manfaat kepada fakir miskin, maka mekanisme distribusi *Dam* dapat disesuaikan tanpa menghilangkan *maqāṣid* dari ibadah itu sendiri. Oleh karena itu, kajian mengenai *al-wasā'il wa al-maqāṣid* bukan

hanya penting bagi ulama dan akademisi, tetapi juga bagi pembuat kebijakan Islam yang ingin menerapkan syariat dalam kehidupan kontemporer.

2.2.4 Ijtihad Progresif

Ijtihad progresif merupakan konsep yang dikembangkan oleh Abdullah Saeed sebagai sebuah pendekatan alternatif dalam merespons berbagai problematika kontemporer yang tidak dapat dijawab secara memadai oleh metode ijtihad klasik. Konsep ini lahir dari keprihatinan terhadap rigiditas sebagian besar metode ijtihad tradisional yang lebih berorientasi pada teks dan kurang mempertimbangkan dinamika sosial, budaya, dan perkembangan ilmu pengetahuan.¹²⁷ Saeed menilai bahwa banyak hukum Islam yang bersumber dari teks-teks klasik harus dikontekstualisasikan agar tetap relevan dan mampu memberikan solusi bagi umat Islam di era modern. Oleh karena itu, ijtihad progresif tidak hanya berorientasi pada teks, tetapi juga mempertimbangkan realitas sosial yang berkembang dan prinsip-prinsip Maqāṣid al-Syarī'ah sebagai tujuan utama hukum Islam.¹²⁸

Dalam mengembangkan konsep ijtihad progresif, Abdullah Saeed mengklasifikasikan tiga model utama ijtihad yang berpengaruh dalam sejarah hukum Islam:

- a. *Text-based ijtihad*, yaitu metode ijtihad yang berfokus pada teks Al-Qur'an, hadis, dan pendapat ulama klasik sebagai sumber utama hukum. Pendekatan ini masih dominan dalam kalangan ulama tradisional yang menekankan pentingnya otoritas teks dalam penentuan hukum Islam.

¹²⁷ Nalar tekstual atau nalar bayani adalah nalar yang menghegemoni nalar arab secara umum. Sehingga nalar yang hanya terfokus pada teks harus diformulasikan dengan mempertimbangkan aspek lain seperti dinamika sosial-budaya yang berkembang dan lain-lain. Lihat: Mohammaed Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab* (IRCiSoD, 2014).

¹²⁸ Abdullah Saeed, *Islamic Thought an Introduction* (Routledge, 2006). Hal. 55.

- b. *Eclectic ijtihad*, yaitu metode yang lebih fleksibel dalam memilih dan menggabungkan berbagai pendapat ulama terdahulu sesuai dengan kebutuhan konteks tertentu. Pendekatan ini sering digunakan dalam sistem hukum Islam modern, tetapi memiliki kecenderungan selektif dalam memilih dalil yang mendukung pandangan yang telah diyakini sebelumnya.
- c. *Context-based ijtihad*, yaitu pendekatan yang menekankan pentingnya memahami hukum Islam dalam konteks kesejarahan dan kondisi sosial saat ini. Model inilah yang menjadi inti dari ijtihad progresif karena berusaha membaca teks dalam realitas yang terus berkembang dan menyesuaikan hukum dengan kebutuhan masyarakat modern.

Dari ketiga model tersebut, Abdullah Saeed menegaskan bahwa *context-based ijtihad* adalah pendekatan yang paling relevan dalam menghadapi tantangan hukum Islam kontemporer.¹²⁹ Melalui pendekatan ini, penafsiran hukum Islam tidak hanya bertumpu pada teks, tetapi juga memperhatikan faktor sosial, ekonomi, budaya, serta perkembangan teknologi dan ilmu pengetahuan.

Ijtihad progresif yang dikembangkan oleh Abdullah Saeed didasarkan pada beberapa prinsip utama yang bertujuan untuk menafsirkan hukum Islam dengan lebih fleksibel dan kontekstual. Salah satu prinsip yang mendasari pendekatan ini adalah menempatkan *Maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai landasan utama dalam pembentukan hukum Islam.¹³⁰ Hukum tidak boleh hanya dipahami dalam aspek tekstual semata, tetapi harus diarahkan untuk mencapai tujuan-tujuan kemaslahatan, seperti keadilan,

¹²⁹ Saeed, *Islamic Thought an Introduction*.

¹³⁰ Aminudin, "Pemikiran Abdullah Saeed Tentang Muslim Progresif Sebagai Jalan Alternatif Tantangan Era Modern."

kesejahteraan, dan perlindungan hak asasi manusia. Oleh karena itu, interpretasi hukum Islam harus berorientasi pada manfaat yang lebih luas bagi masyarakat dan tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar keadilan.

Prinsip berikutnya adalah memahami teks dalam konteks sosial-historisnya, di mana Saeed menekankan bahwa setiap ketentuan hukum Islam harus dipahami sesuai dengan latar belakang zaman ketika hukum tersebut ditetapkan. Banyak aturan yang muncul pada masa awal Islam berkaitan dengan kondisi sosial tertentu, sehingga interpretasi terhadap hukum tersebut harus disesuaikan dengan perkembangan zaman tanpa menghilangkan nilai-nilai dasarnya¹³¹. Dalam kaitan ini, ijtihad progresif membedakan antara norma yang bersifat tetap (*tsawabit*) dan norma yang bersifat dinamis (*mutaghayyirat*), di mana hukum yang berkaitan dengan nilai-nilai universal seperti keadilan dan persamaan tetap dijaga, sedangkan aturan yang bersifat teknis dan kontekstual dapat berubah sesuai dengan kebutuhan umat Islam.

Selain itu, ijtihad progresif menekankan pentingnya menggunakan pendekatan interdisipliner dalam memahami hukum Islam. Hukum Islam tidak boleh dipahami hanya berdasarkan ilmu fikih semata, tetapi juga harus mempertimbangkan perkembangan sains, sosiologi, filsafat, dan ilmu hukum modern. Pendekatan ini memungkinkan hukum Islam untuk tetap relevan dengan dunia kontemporer tanpa kehilangan otentisitasnya. Saeed juga menolak pemahaman hukum Islam yang terlalu literal, karena interpretasi yang hanya berfokus pada teks tanpa mempertimbangkan *Maqāṣid al-Syarī'ah* dapat menghasilkan hukum yang tidak manusiawi dan

¹³¹ Abid Rohmanu, *Paradigma Teoantroposentris Dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam* (IRCiSoD, 2019). Hal. 173.

bertentangan dengan nilai-nilai dasar Islam.¹³² Oleh karena itu, ijtihad progresif membuka ruang bagi reinterpretasi hukum Islam dengan tetap menjaga keseimbangan antara teks dan masalah yang lebih luas bagi umat.

Dalam praktiknya, ijtihad progresif telah diterapkan dalam berbagai bidang hukum Islam, terutama dalam isu-isu yang berkaitan dengan perubahan sosial dan tantangan modern. Salah satu bidang yang menjadi perhatian utama dalam pendekatan ini adalah hukum ekonomi Islam. Menurutnya, riba yang dilarang dalam Islam lebih berkaitan dengan eksploitasi ekonomi yang terjadi pada masa awal Islam, sementara bunga bank dalam sistem perbankan modern memiliki peran yang berbeda dalam menopang ekonomi global. Oleh karena itu, ia menyarankan agar hukum mengenai riba tidak dipahami secara kaku, tetapi lebih disesuaikan dengan prinsip keadilan ekonomi yang menjadi tujuan utama syariah.¹³³

Dalam aspek hak-hak perempuan dalam Islam, ijtihad progresif juga memainkan peran penting dalam menafsirkan kembali hukum-hukum yang dianggap membatasi peran perempuan di masyarakat. Menurut Saeed, banyak aturan yang mengatur status perempuan dalam Islam tidak lepas dari konstruksi sosial pada masa lalu yang cenderung patriarkal. Oleh karena itu, hukum-hukum Islam yang berkaitan dengan perempuan harus dikaji ulang agar lebih sesuai dengan prinsip kesetaraan dan keadilan gender.¹³⁴ Dengan pendekatan ini, ijtihad progresif berusaha memastikan bahwa hukum Islam tidak menjadi alat diskriminasi, tetapi justru menjadi instrumen yang

¹³² Afifullah, "Konsep Ijtihad Progresif Abdullah Saed Dalam Mengatasi Problematika Kontemporer," *Rausyan Fikr* 12, no. 2 (2016): 181–210.

¹³³ Lihat: Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation* (EJ Brill, 2001).

¹³⁴ Saeed, *Islamic Thought an Introduction*. Hal. 151-152.

melindungi hak-hak perempuan dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam pendidikan, pekerjaan, dan kepemimpinan.

Secara keseluruhan, implementasi ijtihad progresif menunjukkan bahwa hukum Islam dapat terus berkembang dan beradaptasi dengan realitas sosial yang dinamis. Pendekatan ini tidak hanya berusaha untuk menafsirkan teks-teks Islam secara lebih fleksibel, tetapi juga bertujuan untuk memastikan bahwa hukum Islam tetap relevan dan mampu memberikan solusi bagi permasalahan kontemporer. Dengan demikian, ijtihad progresif bukan sekadar upaya untuk mereformasi hukum Islam, tetapi juga merupakan instrumen penting dalam menciptakan masyarakat yang lebih adil, sejahtera, dan berkeadaban sesuai dengan nilai-nilai Islam yang universal.

BAB III

METODE PENELITIAN

Riset atau penelitian dalam *Kamus Bahasa Indonesia* merupakan penyelidikan suatu masalah secara bersistem, kritis, dan ilmiah untuk meningkatkan pengetahuan dan pengertian, mendapatkan fakta yang baru, atau melakukan penafsiran yang lebih baik.¹³⁵ Riset merupakan kata serapan dari Bahasa Inggris yaitu *research*.¹³⁶ Setiap kata dalam Bahasa Inggris yang bermula dengan dengan kara *re* berarti *kembali/pengulangan terhadap sesuatu yang sudah dilakukan*. Adapun makna *search* dalam Bahasa Inggris berarti mencari seseorang atau sesuatu dengan sangat teliti. Dapat disimpulkan bahwa *research* adalah kegiatan mencari kembali atau kegiatan mencari dengan pengulangan atau terus-menerus.

Kegiatan mencari kembali atau dengan pengulangan tersebut diartikan sebagai proses mengumpulkan data dan meneliti suatu permasalahan agar dapat diselesaikan. Ilmu pengetahuan adalah sesuatu yang berkembang. Ilmu dikembangkan untuk mencapai kebenaran atau memperoleh pengetahuan yang benar.¹³⁷ Dalam prosesnya, dibutuhkan suatu sistem yang disebut penelitian.

Penelitian atau riset didefinisikan sebagai proses mengumpulkan dan menganalisis data secara sistematis sehingga dapat menghasilkan kesimpulan yang dapat dipercaya. Maksud dari penelitian berupa merumuskan masalah, mengumpulkan data, mengolah, menyajikan, dan menganalisis data untuk usaha pengembangan ilmu pengetahuan. Dalam penelitian terdapat metode

¹³⁵ Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia* (Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008). Hal. 1213.

¹³⁶ https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/re_3 (Diakses pada 5 Maret 2025)

¹³⁷ Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu* (Liberty Yogyakarta, 2012). Hal. 127.

penelitian yang merupakan langkah-langkah atau urutan-urutan tertentu untuk mencapai pengetahuan yang benar.¹³⁸ Dengan demikian, peneliti hendak menjelaskan metode penelitian yang digunakan dalam penelitian yang berjudul: Wacana Alokasi Penyembelihan dan Pendistribusian *Dam Haji Tamattu'* ke Indonesia dalam Paradigma Tahqīq al-Manāṭ dan Pendekatan *al-Wasā'il wa al-Maqāsid*.

3.1 Pendekatan Penelitian dan Jenisnya

Pendekatan penelitian yang digunakan adalah pendekatan kualitatif. Marshall dan Rossman menjelaskan bahwa metode fundamental dari penelitian kualitatif adalah dengan mengumpulkan data secara alamiah yaitu dengan observasi, wawancara mendalam terhadap objek yang dikaji, serta menganalisis dokumen terkait dengan objek yang diteliti.¹³⁹ Maksud dari penelitian kualitatif adalah suatu proses penelitian dan pemahaman yang berdasarkan pada metodologi yang menyelidiki suatu fenomena sosial dan masalah manusia. Pada pendekatan ini, peneliti membuat suatu gambaran kompleks, meneliti kata-kata, laporan terinci dari pandangan responden, dan melakukan studi pada situasi yang alami.¹⁴⁰ Adapun maksud dari data deskriptif adalah data yang dihasilkan dari proses menguraikan dan menggambarkan data informasi yang diperoleh dalam bentuk kalimat dan disertai dengan kutipan.¹⁴¹

Adapun jenis penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian kepustakaan. Penelitian kepustakaan adalah

¹³⁸ Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu*. Hal. 128.

¹³⁹ Catherine Marshall dan Gretchen B Rossman, *Designing Qualitative Research* (Sage Publications, 1989). Hal. 75-80.

¹⁴⁰ Eko Murdiyanto, *Metode Penelitian Kualitatif* (UPN "Veteran" Yogyakarta Press, 2020). Hal. 19.

¹⁴¹ *Ibid*.

suatu proses menelaah dokumen yang dilaksanakan untuk memecahkan suatu masalah. Penelitian kepustakaan sangat bertumpu pada penelaahan dokumen atau bahan-bahan pustaka secara kritis dan mendalam.¹⁴² Pada penelitian kepustakaan, dokumen atau bahan-bahan pustaka diperlukan sebagai sumber ide untuk menggali pemikiran atau gagasan baru sebagai bahan dasar untuk melakukan deduksi dari pengetahuan yang sudah ada. Sehingga kerangka teori baru dapat dikembangkan dan dijadikan dasar pemecahan masalah.¹⁴³

Kegiatan penelitian ini dilakukan dengan mengumpulkan data dari berbagai literatur, baik literatur klasik maupun modern. Dokumen atau bahan-bahan pustaka tersebut peneliti gunakan sebagai sumber dari teori-teori, landasan hukum, gagasan seorang tokoh, pendapat yang diperdebatkan, dan lain-lain. Hasil dari proses penelaahan dokumen tersebut peneliti gunakan sebagai bahan untuk dapat menganalisis dan memecahkan rumusan masalah yang sedang diselidiki.

3.2 Data dan Sumber Data

Data penelitian merupakan hal fundamental dan esensial, sebab dengan kehadirannya sebuah penelitian dapat dilakukan. Untuk mendapatkan data, peneliti dituntut untuk dapat melakukan penggalian terhadap sumber data. Pada ungkapan yang lain dapat dipahami bahwa data adalah objek penelitian, adapun sumber data adalah subjek penelitian. Dalam penelitian ini, peneliti menggali

¹⁴² Nur Hasanah, *Metode Penelitian Kepustakaan: Konsep, Teori, dan Desain Penelitian* (PT. Literasi Nusantara Abadi Grup, 2023). Hal. 1-3.

¹⁴³ Jonathan Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif* (Graha Ilmu, 2006). Dalam: Hasanah, *Metode Penelitian Kepustakaan: Konsep, Teori, dan Desain Penelitian*. Hal. 2.

data dari sumber primer¹⁴⁴ yang relevan guna dapat menyajikan teori-teori serta data mengenai pokok permasalahan supaya rumusan masalah dapat diselesaikan. Teori-teori yang peneliti gunakan dalam penelitian ini berkuat pada konsep *Tahqīq al-Manāṭ* dan konsep *al-wasā'il wa al-maqāṣid* dalam diskursus Maqāṣid al-Syarī'ah. Adapun data-data yang peneliti gali pada penelitian ini ialah mengenai konsep dan mekanisme pembayaran dam haji.

H.M. Sayuthi memaparkan bahwa sumber data penelitian kualitatif ialah tindakan dan perkataan manusia dalam latar yang alamiah. Sumber data lainnya ialah bahan-bahan pustaka, antara lain dokumen, arsip, koran, majalah, artikel dalam jurnal ilmiah, buku, dan lain sebagainya. Pada penelitian ini, sumber data yang peneliti gunakan adalah sumber data sekunder, yaitu sumber data yang berbentuk bahan pustaka.¹⁴⁵

Untuk dapat menjawab rumusan masalah mengenai pengertian teori, peneliti menggunakan beberapa sumber utama yang berupa buku. Sumber utama tersebut antara lain ialah karya tulis klasik dalam Ilmu Ushul Fiqh, karya tulis Samirah al-Ghali yang berjudul *Al-Ijtihad bi Tahqīq al-Manāṭ*, karya tulis Abdullah Saeed yang berjudul *Islamic Thought An Introduction*, karya tulis Ummu Nail Birkani yang berjudul *Fiqh al-wasā'il fi al-Syariah al-Islamiyah*, karya tulis Nuruddin al-Khadimi yang berjudul *Al-Ijtihad al-Maqāṣidi Hujjiyatuhu Dlawabituhu Majalatuhu*, serta karya tulis Ahmad al-Raysuni yang berjudul *Al-Fikr al-Maqāṣidi Qawa'iduhu wa Fawaiduhu*. Sumber data utama tersebut peneliti gunakan sebagai sumber teori dan sumber dari gagasan atau konsep yang peneliti komparasikan.

¹⁴⁴ Sumber data sekunder adalah bahan pustaka yang ditulis dan dipublikasikan oleh seorang penulis yang tidak secara langsung melakukan pengamatan dalam kenyataan yang ia deskripsikan. Lihat: S. Nasution, *Metode Research (Penelitian Ilmiah)* (Bumi Aksara, 2008). Hal. 143.

¹⁴⁵ H. M. Sayuthi Ali, *Metodologi Penelitian Agama Teori dan Praktek* (Raja Grafindo Persada Press, 2002). Hal. 66.

Untuk dapat menjawab rumusan masalah yang terkait pada alokasi pembayaran *dam haji tamattu'*, peneliti menelaah serta menimbang pandangan-pandangan ulama dari kitab-kitab fikih klasik serta lembaga fatwa kontemporer. Kitab fikih klasik yang penulis maksud adalah kitab fikih dari mazhab yang empat. Peneliti juga menggunakan sumber data pendukung berupa karya tulis lain dari tokoh-tokoh yang peneliti komparasikan gagasannya, serta buku-buku penunjang, dan artikel ilmiah yang relevan dengan pembahasan penelitian.

3.3 Seleksi Sumber

Dalam penelitian pustaka, seleksi sumber data dilakukan dengan menentukan sumber mana yang paling sesuai dengan pertanyaan penelitian. Peneliti mengelompokan sumber data yang digunakan dalam penelitian ini menjadi dua, yaitu sumber data utama dan penunjang. Sumber data utama berkaitan dengan konsep *Tahqīq al-Manāt* dan konsep *al-wasā'il wa al-maqāsid*. Adapun sumber utama lainnya adalah karya tulis dalam bidang ilmu fikih yang berisi konsep dan mekanisme pembayaran *Dam Haji Tamattu'*. Adapun sumber data penunjang adalah sumber data yang mendukung terjawabnya pertanyaan penelitian. Sumber data penunjang pada penelitian ini bersumber dari karya tulis lain seperti buku, artikel ilmiah, dan lain sebagainya yang relevan dengan pembahasan penelitian.

3.4 Teknik Pengumpulan Data

Pengumpulan data adalah proses yang sistematis dan dengan standar tertentu untuk memperoleh data yang diperlukan. Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan atau studi dokumentasi, sehingga teknik yang digunakan dalam proses pengumpulan data ialah teknik pengumpulan dokumen atau bahan-bahan pustaka yang sesuai

dengan pembahasan penelitian.¹⁴⁶ Teknik pengumpulan data dilakukan dengan mengkaji dan menganalisis literatur yang berkaitan dengan konsep *Tahqīq al-Manāṭ* dan konsep *al-wasā'il wa al-maqāṣid* dalam diskursus *Maqāṣid al-Syarī'ah* serta data-data mengenai konsep dan mekanisme pembayaran *Dam Haji Tamattu'*.

Proses pengkajian dan analisis secara tekun dibutuhkan dalam penelitian ini. Pada penelitian pustaka, kegiatan wawancara atau observasi diubah menjadi kegiatan studi dokumen atau pengumpulan teks-teks mengenai teori, gagasan, pendapat, ataupun wacana. Data yang diperoleh pada penelitian ini dikumpulkan, diselaraskan, dan disajikan dengan mendeskripsikan hal-hal yang didapatkan. Sebab penelitian kualitatif adalah penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau tulisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati.

3.5 Teknik Analisis Data

Teknik analisis data ialah metode atau cara mengolah data sehingga dapat menjadi informasi. Menurut Miles dan Huberman, analisis data kualitatif dilakukan secara interaktif melalui proses reduksi data, proses menampilkan data, dan proses verifikasi data.¹⁴⁷ Dalam penelitian kepustakaan ini, analisis data dilakukan melalui pendekatan deskriptif-analitis, komparatif, dan kontekstual guna dapat memahami konsep *Tahqīq al-Manāṭ*, konsep *al-wasā'il wa al-maqāṣid* dalam diskursus *Maqāṣid al-Syarī'ah*, serta pendapat para ahli fikih mengenai mekanisme penyembelihan dan pendistribusian *dam haji tamattu'*.

Melalui pendekatan deskriptif-analitis, penelitian ini berusaha menggambarkan secara sistematis konsep *Tahqīq al-*

¹⁴⁶ Afifudin, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Pustaka Setia, 2009). Hal. 140.

¹⁴⁷ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*, 2 ed. (Alfabeta, 2022). Hal. 294.

Manāṭ , konsep *al-wasā'il wa al-maqāṣid* , dan konsep serta mekanisme penyembelihan *dam haji tamattu'* berdasarkan perspektif fikih klasik dan lembaga fatwa kontemporer. Sementara itu, analisis komparatif digunakan untuk membandingkan pandangan para pemikir yang membahas mengenai konsep *Tahqīq al-Manāṭ* dalam hukum Islam serta pandangan-pandangan para ahli dalam bidang *Maqāṣid al-Syarī'ah* mengenai konsep *al-wasā'il wa al-maqāṣid* .

Kedua pendekatan tersebut memungkinkan peneliti untuk mengidentifikasi kesamaan dan perbedaan dalam pemikiran para cendekiawan serta para ahli fikih. Selain itu, metode tersebut juga digunakan untuk membandingkan berbagai fatwa dan pendapat ulama mengenai konsep dan mekanisme pembayaran *dam haji tamattu'* , baik yang mengharuskan penyembelihan dilakukan di Tanah Suci maupun yang mengizinkan penyalurannya ke negara asal jamaah.

Analisis selanjutnya ialah analisis kontekstual. Analisis tersebut diterapkan untuk menghubungkan konsep dan teori mengenai *Tahqīq al-Manāṭ* dan *Maqāṣid al-Syarī'ah* dengan realitas sosial dan kebijakan keagamaan yang berkembang. Dengan pendekatan ini, penelitian dapat menilai apakah alokasi penyembelihan serta pendistribusian *dam haji* ke Indonesia dapat dikategorikan sebagai bentuk ijtihad yang sah atau tidak.

Fokus utama dalam analisis ini adalah bagaimana konsep *Tahqīq al-Manāṭ* dan konsep *al-Wasā'il wa al-Maqāṣid* dalam diskursus *Maqāṣid al-Syarī'ah* dapat digunakan sebagai justifikasi syariah dalam proses pengambilan kebijakan. Selain itu, kajian ini juga menelaah aspek pemerataan dalam distribusi manfaat, khususnya dalam memastikan bahwa daging (*dam haji*) benar-benar sampai kepada mereka yang membutuhkan.

BAB IV

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

4.1 Hasil Penelitian

4.1.1 Dam Tamattu' dalam Paradigma Fikih Klasik

a. Dasar Normatif Kewajiban Dam Tamattu'

Dasar normatif kewajiban *dam* bagi pelaku haji *tamattu'* secara eksplisit disebutkan dalam firman Allah SWT:

فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحُجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحُجِّ
وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ

Artinya: “*Siapa yang mengerjakan umrah sebelum haji (tamatu'), dia (wajib menyembelih) hadyu yang mudah didapat. Akan tetapi, jika tidak mendapatkannya, dia (wajib) berpuasa tiga hari dalam (masa) haji dan tujuh (hari) setelah kamu kembali. Itulah sepuluh hari yang sempurna.*”¹⁴⁸

Ayat tersebut menjadi landasan utama bagi seluruh ulama fikih dalam menetapkan bahwa *haji tamattu'* mengandung konsekuensi hukum berupa kewajiban menyembelih hewan *dam* sebagai bentuk *ta'abbudi* (penghambaan) kepada Allah SWT dan ekspresi syukur atas keringanan pelaksanaan ibadah yang diberikan.

Menurut penjelasan al-Qurṭubī dalam *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, ayat tersebut merujuk pada seseorang yang berihram dengan umrah pada bulan-bulan haji—yakni *Syawal*, *Dzulqadah*, dan *Dzulhijjah*—kemudian menuntaskan ibadah umrahnya, ber-*tahallul* (menjadi halal), dan menetap di Makkah hingga datang waktu

¹⁴⁸ *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Edisi Penyempurnaan (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Balai Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019). Hal. 40–41.

pelaksanaan haji pada tahun yang sama tanpa kembali ke daerah asalnya atau keluar menuju *miqāt*. Ketika seseorang melakukan rangkaian ibadah seperti ini, ia disebut *mutamatti'* (orang yang melaksanakan ibadah *haji tamattu'*), dan atasnya berlaku ketentuan hukum sebagaimana yang diwajibkan Allah SWT, yaitu menyembelih *hadyu* yang mudah didapat sebagai *dam*.¹⁴⁹

Al-Qurṭubī juga menegaskan bahwa penyembelihan *hadyu* ini dilakukan di wilayah Mina atau Makkah dan dagingnya diperuntukkan bagi fakir miskin. Apabila pelaku haji tidak mampu menyembelih hewan, maka kewajiban tersebut diganti dengan berpuasa tiga hari selama pelaksanaan haji dan tujuh hari setelah kembali ke negerinya, sebagaimana diatur dalam lanjutan ayat tersebut.¹⁵⁰ Dalam konteks ini, al-Qurṭubī menambahkan bahwa tidak diperbolehkan melaksanakan puasa pada hari Idul Adha (*Yaum al-Nahr*), karena telah menjadi kesepakatan *ijma'* para ulama bahwa hari tersebut adalah hari penyembelihan dan kegembiraan, bukan hari berpuasa.¹⁵¹

Pandangan senada dikemukakan oleh al-Syirbīnī dalam *Mughnil Muhtāj*, yang menjelaskan bahwa kewajiban *dam* bagi *mutamatti'* bersumber langsung dari ketentuan ayat di atas. Ia menafsirkan frasa tersebut secara *fiqhyyah* dengan mengatakan:

وَعَلَى الْمُتَمَتِّعِ دَمٌ لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ
وَالْمَعْنَى فِي إِجَابِ الدَّمِ كَوْنُهُ رِيحَ مِيقَاتًا

Dalam menafsirkan ayat hukum yang mewajibkan *dam tamattu'*, al-Syirbīnī menyebutkan bahwa penyebab

¹⁴⁹ Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurṭubī, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* (Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964), <https://shamela.ws/book/20855>. Jilid. 2. Hal. 391.

¹⁵⁰ Ibid

¹⁵¹ Ibid

diwajibkannya *dam* adalah karena pelaku haji *tamattu'* mendapatkan keuntungan berupa keringanan dalam hal *miqāt*.¹⁵²

Secara hukum, seseorang yang melaksanakan haji *ifrād* harus berihram dari *miqāt* negerinya, dan bila hendak melaksanakan umrah setelah haji, ia perlu keluar kembali ke luar tanah haram untuk memulai ihram umrah. Sedangkan dalam praktek haji *tamattu'*, jamaah dapat melaksanakan umrah terlebih dahulu kemudian ber-*tahallul*. Kemudian ketika masuk masa Armuzna,¹⁵³ jamaah dapat langsung melanjutkan ihram haji dari dalam kota Makkah tanpa keluar menuju *miqāt*. Keuntungan kemudahan inilah yang menimbulkan kewajiban *dam* sebagai bentuk kompensasi syar'i. Dalam kerangka ini, *dam* bukanlah bentuk hukuman, melainkan hukum *ta'abbudi* yang merepresentasikan keseimbangan antara keringanan dan pengorbanan dalam ibadah.

Kewajiban *dam* ini juga diperkuat oleh beberapa hadis sahih, di antaranya riwayat Ibn 'Umar yang menyampaikan bahwa Rasulullah bersabda:

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ هَدْيًا، فَلْيَصُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةَ إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ.

Artinya: “Barang siapa yang tidak mendapatkan hewan sembelihan, maka ia harus berpuasa selama tiga hari saat masa haji dan tujuh hari ketika ia sudah pulang kepada keluarganya (di kampung halamannya)”¹⁵⁴

Redaksi hadis tersebut menunjukkan adanya penegasan bahwa *dam* merupakan kewajiban yang bersifat ritualistik (*wājib*

¹⁵² Syamsuddin Muhammad bin Muhammad al-Khatib al-Syirbini, *Mughnil Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani Alfazh al-Minhaj* (Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 1994). Jilid. 2. Hal. 288.

¹⁵³ Armuzna adalah singkatan dari tiga lokasi suci dalam ibadah haji: Arafah, Muzdalifah, dan Mina yang merupakan puncak dan fase paling krusial dalam rangkaian haji.

¹⁵⁴ al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari, Al-Jami' Al-Musnad Al-Shahih Al-Mukhtashor min Umuri Rasulillah wa Sunanihi wa Ayyamihi*. Jilid. 2. Hal. 167.

ta'abbudī), dan apabila tidak dapat dilaksanakan karena keterbatasan kemampuan finansial atau situasi tertentu, maka syariat memberikan pengganti dalam bentuk ibadah puasa.

Selain itu, hadis dalam *al-Muwatta'* karya Imam Mālik juga menyebutkan:

مَنْ نَسِيَ مِنْ نُسُكِهِ شَيْئًا أَوْ تَرَكَهُ فَلْيُهْرَقْ دَمًا.

Artinya: “Barang siapa yang lupa atau meninggalkan sebagian manasiknya, hendaklah ia menumpahkan darah (menyembelih dam).”¹⁵⁵ Hadis ini memperluas pemahaman bahwa *dam* tidak hanya berlaku bagi kondisi *tamattu'*, tetapi juga merupakan bentuk penyempurnaan ibadah bagi setiap kekurangan atau kelalaian dalam manasik.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa fungsi *dam* bersifat ganda. Fungsi pertama ialah sebagai kewajiban *ta'abbudī* (ritualistik) yang menyertai pelaksanaan *haji tamattu'*, dan yang kedua, sebagai mekanisme kompensasi terhadap kemudahan dalam sistem hukum haji untuk menegakkan kesempurnaan ibadah.

Dari segi analisis sanad, hadis-hadis tentang *dam tamattu'* yang peneliti sebutkan diriwayatkan melalui jalur-jalur yang kuat, baik oleh al-Bukhārī, Muslim, maupun Mālik, sehingga tidak diragukan keotentikannya. Para ulama ahli hadis sepakat bahwa hadis-hadis tersebut berkedudukan *ṣaḥīḥ*, dan karenanya memiliki kekuatan hukum yang setara dengan dalil al-Qur'an dalam menetapkan kewajiban.

Adapun ketentuan hukum *dam haji tamattu'* dalam paradigma *Ijma'*, Ibn Qudamah mereportase bahwa ketentuan untuk

¹⁵⁵ Abul Walid Sulaiman bin Khalf al-Baji, *Al-Muntaqa Syarh al-Muwatha'* (Dar al-Kutub al-Islami, t.t.), <https://shamela.ws/book/6684>. Jilid. 3. Hal. 71.

menyembelih hewan kurban atau berpuasa sudah disepakati oleh para ulama sejak masa klasik. Beliau menyebutkan:

لَا نَعْلَمُ بَيْنَ أَهْلِ الْعِلْمِ خِلَافًا، فِي أَنَّ الْمُتَمَتِّعَ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْهَدْيَ، يَنْتَقِلُ إِلَى صِيَامِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةِ إِذَا رَجَعَ.

Artinya: “Kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat di kalangan ahli ilmu bahwa orang yang bertamattu’ jika tidak menemukan hewan kurban, maka ia dapat beralih kepada puasa selama tiga hari dalam haji dan tujuh hari ketika sudah pulang.”¹⁵⁶

Dapat disimpulkan bahwa para ulama empat mazhab sepakat mengenai kewajiban *dam haji tamattu’* bagi jamaah yang melaksanakan umrah pada bulan-bulan haji, kemudian ber-*tahallul*, dan melanjutkan pelaksanaan haji pada tahun yang sama tanpa kembali ke miqāt negerinya. Kesepakatan ini juga mencakup ketentuan alternatif berupa puasa selama tiga hari dalam masa haji dan tujuh hari setelah kembali ke daerah asal bagi jamaah yang tidak menemukan hewan kurban. Keseluruhan dasar normatif tersebut menunjukkan bahwa kewajiban *dam tamattu’* dalam fikih klasik memiliki legitimasi nash yang kuat dan bersifat ta’abbudī. Namun demikian, penjelasan para ulama—khususnya terkait sebab diwajibkannya *dam* yang dikaitkan dengan adanya “keuntungan miqāt” yang diperoleh jamaah—menunjukkan bahwa konstruksi hukum ini tidak semata dipahami sebagai perintah ritual tanpa makna, melainkan juga dibangun di atas rasionalitas hukum tertentu. Sementara itu, dalam aspek teknis pelaksanaan, para ulama empat mazhab menunjukkan adanya perbedaan pendapat, yang akan dijelaskan lebih lanjut pada bagian selanjutnya.

b. Waktu Pelaksanaan Dam Haji Tamattu’

¹⁵⁶ Ibn Qudamah, *Al-Mughni*. Jilid 5. Hal. 360.

Pembahasan mengenai waktu penyembelihan *dam haji tamattu'* merupakan salah satu topik yang mendapatkan perhatian mendalam dalam literatur fikih klasik. Penentuan waktu ini tidak hanya berkaitan dengan aspek teknis ibadah haji, tetapi juga mencerminkan pendekatan metodologis masing-masing mazhab dalam memahami teks al-Qur'an dan hadis serta kaidah-kaidah *istinbāṭ* hukum. Secara umum, perbedaan pandangan di antara para ulama muncul karena perbedaan dalam menafsirkan ayat QS. al-Baqarah [2]: 196 dan dalam memahami praktik Rasulullah pada peristiwa *Haji Wada'*. Dari keempat mazhab besar, masing-masing memiliki argumentasi dan kerangka epistemologis yang khas dalam menentukan awal dan akhir waktu penyembelihan *dam tamattu'*.

1) Mazhab Ḥanafī

Dalam pandangan mazhab Ḥanafī, waktu penyembelihan *dam tamattu'* sangat terikat dengan hari-hari penyembelihan kurban (*ayyām al-naḥr*), yaitu tanggal 10 hingga 12 Dzulhijjah. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh al-Syaranbalālī dalam karyanya *Ghuniyah Dzawi al-Aḥkām* ketika membahas *hady al-tamattu' wa al-qirān*. Beliau menyebutkan:

*“Dan kedua hadyu itu disembelih pada hari nahr. Yaitu tiga hari nahr. (Perkataannya: yakni ditentukan penyembelihan keduanya pada hari nahr) maksudnya, tidak sah bila disembelih sebelum hari-hari nahr berdasarkan ijma' ulama Ḥanafīyah, dan apabila diakhirkan maka tetap sah.”*¹⁵⁷

Berdasarkan penjelasan tersebut, mazhab Ḥanafī menegaskan bahwa penyembelihan sebelum hari Nahr tidak sah secara ijma' ulama mereka. Oleh sebab *dam tamattu'* disamakan

¹⁵⁷ Manla Khasru al-Ḥanafī, *Durar al-Hukkam Syarh Ghurar al-Aḥkam wa Bihasyimihi Hasyiah al-Syaranbalali* (Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah, t.t.). Jilid. 1. Hal. 261–262.

dengan *udhḥiyyah* dalam aspek waktu penyembelihannya. Namun, pengakhiran penyembelihan setelah hari-hari nahr masih dianggap sah, meskipun makruh menurut sebagian ulama mereka, karena berarti meninggalkan waktu yang afdhal.¹⁵⁸ Pandangan ini berakar pada pendekatan Ḥanafī yang cenderung formalistik dalam menetapkan waktu ibadah berdasarkan praktik Nabi dan ijmak sahabat, serta menjaga keseragaman antara hukum *hady* dan *udhḥiyyah*. Dengan demikian, *dam tamattu'* menurut mazhab Ḥanafī hanya boleh dilakukan pada tiga hari penyembelihan: 10–12 Dzulhijjah, dan tidak sah bila dilakukan sebelumnya.

2) Mazhab Mālikī

Ulama mazhab Mālikī juga menegaskan bahwa waktu penyembelihan *dam tamattu'* harus dilakukan pada siang hari selama hari-hari Mina, yakni hari Nahr dan dua hari Tasyriq sesudahnya. Ibn al-Ḥājib dalam *Jāmi' al-Ummahāt* menyatakan:

*“Tidak sah menyembelih hewan kurban kecuali pada siang hari setelah fajar di hari-hari Nahr di Mina, dan tidak sah juga jika dilakukan sebelum imam (shalat idul adha) dan sebelum matahari terbit.”*¹⁵⁹

Penegasan tersebut diperkuat oleh al-Kharashī dalam *Syarḥ Mukhtaṣar Khalīl* yang mengatakan: *“(Dilakukan pada) Hari-hari Mina, yaitu hari Nahr dan dua hari setelahnya.”*¹⁶⁰

Dari dua teks ini tampak bahwa mazhab Mālikī sangat ketat dalam membatasi waktu penyembelihan, dengan menetapkan syarat waktu siang setelah terbit fajar dan tempat di

¹⁵⁸ Ibid

¹⁵⁹ Jamaluddin Ibn al-Hajib, *Jami' al-Ummahat* (Dar al-Yamamah, 2000). Hal. 217.

¹⁶⁰ Abu Abdillah Muhammad al-Kharashi, *Syarḥ al-Kharashi 'ala Mukhtashar Khalil* (Dar al-Fikr, t.t.), <https://shamela.ws/book/91>. Jilid. 2. Hal. 380.

Mina sebagai bentuk *ittibā'* (mengikuti secara ketat) terhadap praktik Nabi dalam Haji Wada'. Menurut mereka, penyembelihan sebelum terbit fajar atau pada malam hari tidak sah, karena bertentangan dengan tuntunan amaliah Rasulullah. Dengan demikian, bagi mazhab Mālikī, waktu penyembelihan *dam tamattu'* adalah sepanjang siang hari dari tanggal 10 hingga 12 Dzulhijjah di Mina, dan tidak sah dilakukan di luar waktu tersebut.

3) Mazhab Ḥanbalī

Mazhab Ḥanbalī sejalan dengan mazhab Mālikī dalam hal pembatasan waktu penyembelihan, yaitu tiga hari—hari Nahr dan dua hari setelahnya. Ibn Qudāmah dalam *al-Mughnī* menyatakan:

*“Waktu penyembelihan udhḥiyyah dan hady adalah tiga hari: hari Nahr dan dua hari setelahnya. Hal ini ditegaskan oleh Imam Aḥmad dan diriwayatkan dari sejumlah sahabat Rasulullah seperti Ibn ‘Umar dan Ibn ‘Abbās.”*¹⁶¹

Pendapat tersebut menegaskan bahwa hari-hari penyembelihan *dam* sama dengan waktu penyembelihan kurban, karena keduanya termasuk dalam kategori *nusuk* (ritual penyembelihan ibadah). Imam Aḥmad berargumen bahwa pembatasan waktu ini didasarkan pada tradisi sahabat yang menyembelih *hady* mereka selama hari-hari Mina. Meskipun sebagian riwayat memperbolehkan hingga hari ketiga Tasyriq, pendapat yang paling masyhur dalam mazhab Ḥanbalī tetap menetapkan tiga hari sebagai waktu utama.¹⁶² Pandangan ini menunjukkan kecenderungan mazhab Ḥanbalī untuk

¹⁶¹ Ibn Qudamah, *Al-Mughnī*. Jilid. 5. Hal. 300-301.

¹⁶² Ibid

menggabungkan dalil hadis dengan praktik salaf secara harmonis, serta menekankan nilai *ittibā' al-sunnah* dalam aspek teknis ibadah.

4) Mazhab Syāfi'ī

Berbeda dari tiga mazhab lainnya, mazhab Syāfi'ī memberikan pandangan yang lebih fleksibel dalam penentuan waktu penyembelihan *dam tamattu'*. Dalam kerangka istinbāt mereka, *dam tamattu'* tidak memiliki batas waktu yang mengikat sebagaimana *udhḥiyyah*, karena ia termasuk kategori *dam kompensasi*. Oleh karena itu, para ulama Syāfi'ī membagi waktu penyembelihan menjadi tiga tingkatan hukum waktu, yaitu *waktu jawāz* (boleh), *waktu wujūb* (wajib), dan *waktu istiḥbāb* (utama).

a) Waktu *Jawāz* (kebolehan)

Dimulai setelah jamaah menyelesaikan umrah dan bertahallul, sebelum ia berihram kembali untuk haji. Karena *dam tamattu'* merupakan kewajiban yang disebabkan oleh dua faktor—selesainya umrah dan dimulainya ibadah haji—maka boleh didahulukan pelaksanaannya setelah salah satu sebab terpenuhi, sebagaimana kaidah analogi dengan zakat yang boleh disegerakan sebelum haul.¹⁶³

b) Waktu *Wujūb* (kewajiban):

Dimulai ketika jamaah memasuki ihram haji, sebab pada saat itu status *tamattu'* secara sempurna telah terwujud—yakni seseorang telah menikmati dua manasik dalam satu

¹⁶³ al-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzab*. Jilid. 7. Hal. 183.

perjalanan.¹⁶⁴ Dengan demikian, mulai dari ihram haji, *dam* menjadi kewajiban yang harus ditunaikan.

c) Waktu *Istiḥbāb* (keutamaan):

Waktu yang paling utama adalah hari Nahr (10 Dzulhijjah), karena pada hari itulah seluruh bentuk *nusuk* disempurnakan—penyembelihan kurban, *tahallul*, dan *thawaf ifadah*.¹⁶⁵ Pelaksanaan *dam tamattu'* pada hari tersebut dianggap paling afdhal karena mengikuti sunnah Rasulullah dan sekaligus keluar dari khilaf para imam mazhab lainnya yang mensyaratkan penyembelihan pada hari-hari *Nahr*.

Dengan sistem kategorisasi ini, Mazhab Syāfi'ī menunjukkan pendekatan metodologis yang rasional dan kontekstual. Mereka tidak menganggap waktu penyembelihan sebagai bagian esensial dari sahnya *dam*, melainkan sebagai preferensi pelaksanaan yang diatur demi kesempurnaan ibadah. Maka, menurut Mazhab Syāfi'ī, penyembelihan *dam tamattu'* sah dilakukan kapan saja, yaitu pada rentang waktu setelah tahallul dari umrah hingga akhir masa haji, meskipun yang paling utama adalah pada hari Nahr.

Dari keempat pandangan mazhab tersebut dapat disimpulkan bahwa perbedaan utama di antara mazhab-mazhab fikih terletak pada penentuan batas waktu sah dan utama penyembelihan. Mazhab Ḥanafī, Mālikī, dan Ḥanbalī menekankan waktu yang terbatas pada *ayyām al-naḥr* (10–12 Dzulhijjah) dengan argumentasi *ta'abbudī* dan kesetaraan dengan *udhḥiyyah*. Sedangkan mazhab Syāfi'ī memberikan ruang fleksibilitas yang lebih besar dengan mendasarkan hukum pada prinsip sebab-akibat

¹⁶⁴ Ibid

¹⁶⁵ al-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzab*. Jilid. 7. Hal. 184.

(*ta'alluq al-ḥukm bi al-sabab*), sehingga membolehkan pelaksanaan *dam tamattu'* sebelum atau sesudah hari Nahr selama belum berakhirnya ibadah haji.

Perbedaan pandangan antarmazhab mengenai waktu penyembelihan *dam tamattu'* mencerminkan variasi metodologis dalam memahami relasi antara teks normatif dan praktik ibadah. Mazhab Ḥanafī, Mālīkī, dan Ḥanbalī cenderung menempatkan waktu penyembelihan sebagai bagian integral dari kesempurnaan ritual (*nusuk*), sehingga membatasinya pada *ayyām al-nahr* sebagai representasi pelaksanaan sunnah Rasulullah secara ideal. Sebaliknya, mazhab Syāfi'ī memandang waktu penyembelihan sebagai aspek pelengkap yang tidak menentukan sah atau tidaknya *dam*, selama sebab hukum telah terpenuhi. Perbedaan ini menunjukkan keluasan metodologi *istinbāt* dalam hukum Islam sekaligus membuktikan bahwa syariat memberikan ruang *tasāmuh* (toleransi) dalam pelaksanaan teknis ibadah, selama substansi dan niat ibadah tetap terjaga. Dalam konteks praksis modern, pendekatan mazhab Syāfi'ī sering kali dinilai lebih aplikatif bagi jamaah haji lintas negara yang menghadapi keterbatasan logistik penyembelihan di Mina, tanpa menegasikan nilai normatif pandangan mazhab Ḥanafī, Mālīkī, dan Ḥanbalī yang tetap berfungsi sebagai rujukan ideal pelaksanaan ibadah secara lebih sempurna. Spektrum penafsiran ini menegaskan bahwa sejak dalam fikih klasik telah hadir dialektika antara pendekatan *ta'abbudī* yang ketat dan pendekatan yang lebih kontekstual, yang pada gilirannya membuka ruang ijtihad dalam pengaturan teknis pelaksanaan ibadah.

c. Lokasi Penyembelihan dan Pendistribusian Dam Haji

Tempat penyembelihan *dam* bagi jamaah *haji tamattu'* merupakan aspek penting dalam struktur ibadah haji yang tidak hanya bernilai hukum, tetapi juga memiliki makna spiritual yang

mendalam. Pelaksanaan penyembelihan di tempat tertentu mencerminkan hubungan antara ketaatan ritual dengan kesakralan ruang suci yang menjadi simbol pengorbanan seorang hamba di hadapan Allah. Karena itu, para ulama dari empat mazhab besar Islam—Ḥanafī, Mālikī, Syāfi‘ī, dan Ḥanbalī—memberikan perhatian serius terhadap persoalan ini dengan menimbang dasar nash, praktik Nabi Muhammad dan rasionalitas hukum yang mendasarinya.

Ulama Mazhab Ḥanafī berpandangan bahwa penyembelihan *dam* tidak sah dilakukan kecuali di wilayah tanah haram. Badruddin al-‘Aini menegaskan pendapat ini dengan menyatakan, “*Tidak diperbolehkan menyembelih hewan hadyu kecuali di wilayah haram.*”¹⁶⁶ Ketentuan ini mencerminkan pandangan bahwa penyembelihan *dam* haji adalah ibadah yang memiliki keterkaitan erat dengan ketentuan tempat. Namun, mazhab Ḥanafī membedakan antara tempat penyembelihan dan tempat distribusi daging. Menurut al-Marghinani penulis *al-Hidayah*, daging hasil penyembelihan boleh disedekahkan tidak hanya kepada fakir miskin yang berada di tanah haram, tetapi juga kepada fakir miskin di luar wilayah tersebut. Al-Marghinani meneruskan bahwa boleh mendistribusikan daging *dam* kepada fakir miskin di dalam maupun di luar tanah haram, karena sedekah merupakan ibadah sosial yang rasional dan tidak terikat oleh tempat.¹⁶⁷ Dengan demikian, dalam mazhab Ḥanafī, keabsahan penyembelihan dibatasi oleh wilayah haram, tetapi ruang sosial distribusi hasilnya bersifat luas dan universal.

Dalam mazhab Mālikī, tempat penyembelihan *dam* ditetapkan di Mina, sebagaimana ditegaskan oleh Khalil bin Ishaq al-Jundi dalam *al-Taudhih*, bahwa penyembelihan dilakukan di Mina setelah jamaah melaksanakan wukuf di Arafah. Penetapan ini

¹⁶⁶ Mahmud bin Ahmad Badruddin al-Aini, *Al-Binayah Syarh al-Hidayah* (Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000). Jilid. 4. Hal. 488.

¹⁶⁷ Ibid

didasarkan pada praktik Nabi Muhammad Saw yang menyembelih hewan *dam* di Mina, sehingga hal itu menjadi dasar kesepakatan di kalangan ulama Mālikī.¹⁶⁸ Pernyataan al-Jundi yang menerangkan bahwa Mina merupakan tempat penyembelihan telah disepakati oleh mayoritas ulama Mālikī dan seraya menyiratkan adanya ijma' pada kalangan ulama mazhab Mālikī. Mereka memahami pula bahwa firman Allah yang berbunyi “هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ” bukan menunjuk kepada bangunan Ka'bah secara fisik, melainkan kepada kawasan tanah haram yang lebih luas.¹⁶⁹

Para ulama Mālikīyah sepakat bahwa maksud ayat tersebut bukan Ka'bah dan bukan pula *Masjidil Haram* secara terbatas, tetapi seluruh kawasan sakral yang mengelilinginya. Karena itu, penyembelihan di Mina merupakan pilihan utama, sedangkan penyembelihan di wilayah lain dalam tanah haram seperti Makkah tetap sah namun kurang utama. Apabila seseorang meninggalkan penyembelihan di Mina tanpa uzur, ia tetap sah tetapi dinilai meninggalkan kesunnahan. Adapun mengenai pendistribusian daging *dam*, ulama mazhab Mālikī juga mewajibkan untuk mendistribusikannya pada masyarakat miskin di wilayah haram.¹⁷⁰

Mazhab Syāfi'ī memiliki pandangan yang tegas bahwa penyembelihan *dam* harus dilakukan di dalam wilayah tanah haram. Al-Juwaini dalam *Nihayat al-Mathlab* menyebutkan bahwa penumpahan darah hewan hadyu diwajibkan di wilayah haram, karena ibadah ini secara syar'ī memiliki keterkaitan dengan tempat suci.¹⁷¹ Rujukan yang mendasari pendapat ini ialah Hadis Nabi Saw yang berbunyi “*Inilah tempat penyembelihan, dan seluruh jalan-*

¹⁶⁸ Khalil bin Ishak al-Jundi, *Al-Tawdih fi Syarh Mukhtashar Ibn al-Hajib* (Markaz Najibawiyah, 2008). Jilid. 3. Hal. 179.

¹⁶⁹ Ibid

¹⁷⁰ Ibid

¹⁷¹ Abu al-Ma'aali Abdul Malik bin Abdullah al-Juwaini, *Nihayat al-Mathlab fi Dirayah al-Madzhah* (Dar al-Minhaj, 2008). Jilid. 4. Hal. 354.

jalan Makkah adalah tempat penyembelihan."¹⁷² Hadis tersebut menunjukkan bahwa seluruh wilayah haram di sekitar Makkah merupakan area yang sah untuk penyembelihan, bukan hanya Ka'bah atau Masjidil Haram.

Al-Juwaini juga menjelaskan, bahwa ketika Nabi menyebut Makkah, maka yang dimaksud adalah wilayah haram. Kalimat tersebut bukan bermaksud untuk menjelaskan batas kota secara administratif, sebab yang menjadi ukuran adalah parameter kesucian tempat.¹⁷³

Namun demikian, dalam mazhab Syāfi'ī juga terdapat pendapat yang lebih lemah (*qawl da'if*) yang memberikan sedikit kelonggaran. Dalam pandangan ini, diperbolehkan menyembelih di luar wilayah haram, tetapi dengan syarat bahwa daging hasil sembelihan tersebut harus segera dikirimkan dan dibagikan kepada fakir miskin yang berada di tanah haram sebelum daging tersebut mengalami perubahan atau pembusukan.¹⁷⁴ Pendapat ini muncul sebagai bentuk kelonggaran terhadap jamaah yang menghadapi kesulitan logistik atau kondisi tertentu yang menghalangi pelaksanaan penyembelihan di wilayah haram.

Mazhab Ḥanbalī berpandangan serupa dengan mazhab Syāfi'ī dalam pandangan yang kuat dan mazhab Mālikī, yakni bahwa penyembelihan *dam* harus dilakukan di dalam wilayah haram dan yang paling utama adalah di Mina. Ibn Qudamah dalam *al-Mughni* menjelaskan bahwa sunnahnya menyembelih di Mina karena Nabi melakukannya di sana, dan siapa pun yang menyembelih di wilayah haram selain Mina maka tetap sah.¹⁷⁵ Ibn Qudamah mendasarkan pendapat ini pada sabda Nabi yang berbunyi

¹⁷² Muslim bin al-Hajjaj al-Qushairy, *Shahih Muslim*, Tarqim Muhammad Fuad Abd al-Baqi (Dar Thawq al-Najah, 2021). Nomor Hadis. 1218.

¹⁷³ al-Juwaini, *Nihayat al-Mathlab fi Dirayah al-Madzhah*. Jilid. 4. Hal. 354.

¹⁷⁴ al-Ramli, *Nihayat al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj*. Jilid. 3. Hal. 359.

¹⁷⁵ Ibn Qudamah, *Al-Mughni*. Jilid. 5. Hal. 302.

“Seluruh wilayah Mina adalah tempat penyembelihan, dan setiap jalan di Makkah adalah tempat penyembelihan dan jalan keluar.”¹⁷⁶

Hadis ini memperluas cakupan keabsahan wilayah penyembelihan di tanah haram. Karena itu, mazhab Ḥanbalī menegaskan bahwa seluruh wilayah haram sah untuk penyembelihan, sementara Mina tetap menjadi lokasi yang paling utama dan paling sesuai dengan praktik Nabi.

Dari keseluruhan pandangan empat mazhab dapat disimpulkan adanya kesepakatan dasar bahwa penyembelihan *dam tamattu'* harus dilakukan di wilayah Tanah Haram. Perbedaan di antara mereka terletak pada penentuan lokasi yang lebih utama serta pada tingkat kelonggaran dalam aspek teknis pelaksanaan dan pendistribusian daging. Mazhab Ḥanafī menekankan kesakralan tempat penyembelihan dengan tetap meluaskan ruang sosial bagi penerima manfaat. Mazhab Mālikī dan Ḥanbalī menegaskan keutamaan Mina sebagai lokasi ideal, namun membuka peluang keabsahan penyembelihan di seluruh wilayah Tanah Haram. Sementara itu, mazhab Syāfi'ī menekankan keharusan pelaksanaan di wilayah haram, namun dalam pendapat yang lemah memberikan toleransi penyembelihan di luar Tanah Haram dengan syarat daging segera dikirimkan kepada fakir miskin di Tanah Suci sebelum mengalami kerusakan.

Pemetaan tersebut menunjukkan bahwa meskipun Tanah Haram disepakati sebagai *locus* utama penyembelihan *dam*, para ulama berbeda dalam menentukan tingkat keharusan dan keutamaannya. Perbedaan tersebut mengindikasikan bahwa keterikatan tempat dalam pelaksanaan *dam* tidak sepenuhnya bersifat absolut, melainkan berada dalam wilayah pengaturan hukum yang dapat dipertimbangkan ulang sesuai dengan tujuan ibadah. Dengan demikian, aspek lokalitas dalam fikih klasik lebih tepat

¹⁷⁶ Ibid

dipahami sebagai sarana (*wasīlah*) pengaturan ibadah daripada tujuan hukum (*maqṣūd*) yang berdiri sendiri, tanpa menghilangkan makna simbolik Tanah Haram sebagai ruang pengorbanan spiritual yang memiliki nilai tertinggi, tempat relasi antara kesucian ruang, ketaatan individu, dan nilai sosial ibadah ditegaskan secara integral.

d. Prinsip Lokalitas Fikih Klasik dalam Menentukan Tempat Penyembelihan dan Pendistribusian

Prinsip penetapan Tanah Haram sebagai pusat utama penyembelihan dan pendistribusian *dam* telah lama dipahami sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari ritual haji. Pemahaman ini berangkat dari tradisi keagamaan yang menempatkan Makkah dan wilayah sekitarnya sebagai ruang suci dengan kedudukan simbolik yang sangat tinggi dalam praktik penghambaan dan pengorbanan kepada Allah. Dalam kerangka tersebut, nilai ibadah tidak hanya dipahami melalui pelaksanaan tindakan ritual semata, tetapi juga melalui keterikatannya dengan lokasi yang memiliki sejarah dan kesakralan tertentu. Oleh karena itu, praktik penyembelihan *dam* dan pembagian dagingnya dipusatkan di wilayah yang diyakini memiliki legitimasi spiritual paling kuat, sehingga penyimpangan dari ketentuan ruang ini kerap dipandang dapat mengurangi kesempurnaan makna ibadah.

Namun, ketika ketentuan tersebut dihadapkan pada perkembangan kondisi umat Islam kontemporer, muncul sejumlah persoalan yang sulit diabaikan. Konsentrasi penyembelihan dan distribusi *dam* di satu kawasan menyebabkan penumpukan daging dalam jumlah besar di wilayah yang secara sosial-ekonomi relatif tidak mengalami kekurangan pangan.¹⁷⁷ Dalam praktiknya, tidak

¹⁷⁷ Mutho'am, "Rekonstruksi Pelaksanaan Dam Haji Tamattu' Bagi Jamaah Haji Indonesia Berbasis Kemaslahatan Umat."

jarang daging hasil *dam* memerlukan teknologi penyimpanan dan pengolahan agar tidak terbuang, bahkan sebagian manfaat sosialnya tidak terserap secara optimal. Pada saat yang sama, di berbagai wilayah lain dunia Islam—termasuk negara-negara pengirim jamaah haji—masih terdapat komunitas Muslim yang hidup dalam keterbatasan pangan dan kondisi kemiskinan yang akut.¹⁷⁸ Kontras antara kelimpahan di satu sisi dan kekurangan di sisi lain memunculkan pertanyaan serius mengenai keadilan dan efektivitas pemanfaatan hasil ibadah yang secara normatif juga mengandung dimensi sosial.

Kondisi ini mengisyaratkan adanya ketegangan antara praktik keagamaan yang diwariskan dari masa awal Islam dengan realitas sosial umat Islam yang kini tersebar di berbagai belahan dunia. Jika tujuan sosial dari *dam* adalah memberikan santunan dan manfaat kepada mereka yang membutuhkan, maka pemusatan pendistribusian hanya di Tanah Haram berpotensi membatasi jangkauan manfaat tersebut. Dari sinilah muncul ruang refleksi untuk menimbang kembali apakah kekhususan tempat merupakan aspek esensial yang bersifat final dan tidak dapat disentuh, ataukah lebih tepat dipahami sebagai bentuk pengaturan teknis yang lahir dari konteks sosial tertentu pada masa perumusan fikih klasik.

Pertanyaan ini menjadi semakin relevan ketika dikaitkan dengan disparitas ekonomi antara Arab Saudi sebagai negara pelaksana ibadah haji dan Indonesia sebagai negara pengirim jamaah haji terbesar di dunia. Arab Saudi, dengan tingkat kesejahteraan masyarakat yang relatif tinggi, tidak menghadapi urgensi besar terhadap kebutuhan distribusi daging *dam* dalam skala masif.¹⁷⁹ Sebaliknya, di Indonesia masih terdapat jutaan masyarakat Muslim yang hidup dalam keterbatasan pangan dan kesejahteraan. Situasi ini

¹⁷⁸ El Syam dan Basir, “Konsep Pemberdayaan Daging Hewan Dam.”

¹⁷⁹ CEIC, *Saudi Arabia GDP per Capita 1963 - 2022*, 2023.

menghadirkan ironi sosial, di mana manfaat dari ibadah yang mengandung nilai solidaritas justru terkonsentrasi di wilayah yang lebih makmur, sementara negeri asal mayoritas jamaahnya masih memiliki kelompok masyarakat yang sangat membutuhkan.

Dengan mempertimbangkan realitas tersebut, muncul kebutuhan untuk mengkaji secara lebih mendalam apakah manfaat sosial dari *dam* dapat dioptimalkan melalui peninjauan ulang aspek teknis pelaksanaannya, baik pada tahap penyembelihan maupun pendistribusian hasilnya, agar mampu menjangkau masyarakat Muslim yang lebih membutuhkan di berbagai wilayah, termasuk Indonesia. Oleh karena itu, bagian selanjutnya akan menguraikan kondisi sosio-ekonomi global dalam pelaksanaan ibadah haji, khususnya terkait disparitas ekonomi antara Arab Saudi dan Indonesia, sebagai landasan penting untuk memahami konteks perubahan kebijakan dalam persoalan ini. Pemaparan tersebut diperlukan untuk menilai secara lebih jernih apakah prinsip pemusatan *dam* di Tanah Haram masih sepenuhnya sejalan dengan kebutuhan umat saat ini, atau justru memerlukan pembacaan ulang agar nilai sosial ibadah tetap berdaya guna secara lebih merata.

Berdasarkan keseluruhan pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa fikih klasik membangun hukum *dam haji tamattu'* melalui konstruksi normatif yang kuat, berlandaskan dalil al-Qur'an, hadis sahih, dan *ijma'* ulama. Namun, di balik ketegasan normatif tersebut, terdapat fleksibilitas metodologis yang tercermin dalam perbedaan pandangan antarmazhab, khususnya dalam penentuan waktu, lokasi penyembelihan, serta pendistribusian *dam*. Fleksibilitas ini menunjukkan bahwa konstruksi hukum *dam* dalam fikih klasik tidak sepenuhnya tertutup, melainkan mengandung ruang ijtihad yang dapat dikembangkan dalam konteks kontemporer, sepanjang tidak menegasikan dimensi *ta'abbudī* dan tetap berorientasi pada kemaslahatan umat. Temuan ini menjadi landasan penting bagi analisis lanjutan mengenai kemungkinan

rekonseptualisasi pelaksanaan *dam* haji dalam konteks sosial global saat ini.

4.1.2 Konteks Sosio-Ekonomi Global dalam Pelaksanaan Ibadah Haji

Pelaksanaan ibadah haji tidak dapat dipahami semata-mata sebagai ritual spiritual individual, melainkan juga sebagai fenomena sosial-ekonomi global yang melibatkan relasi lintas negara, terutama antara negara-negara Muslim pengirim jamaah dan Arab Saudi sebagai otoritas penyelenggara. Setiap tahun, jutaan umat Islam dari berbagai latar sosial dan ekonomi menunaikan ibadah haji, menciptakan sirkulasi ekonomi berskala besar di sektor transportasi, akomodasi, logistik, serta peternakan.¹⁸⁰ Dalam konteks ini, pelaksanaan *dam*—yakni kewajiban penyembelihan hewan bagi jamaah haji tertentu seperti *tamattu'* dan *qirān*—menjadi bagian integral dari ekonomi keagamaan global yang nilainya mencapai miliaran dolar setiap musim haji.

a. Data Kuantitatif Jamaah Haji Indonesia dan Internasional

Data pascapandemi COVID-19 menunjukkan peningkatan signifikan jumlah jamaah haji, baik dari Indonesia maupun secara global. Pada tahun 2022, jumlah jamaah haji Indonesia tercatat

¹⁸⁰ Nayla Zafira Indra dkk., “Pengaruh Ibadah Haji dan Umrah Terhadap Spiritual, Sosial, dan Ekonomi Umat Muslim,” *Student Scientific Creativity Journal* 3, no. 1 (2024): 23–38, <https://doi.org/10.55606/ssecj-amik.v3i1.4612>.

sebanyak 92.669 orang¹⁸¹ dari total 926.062 jamaah internasional.¹⁸² Angka ini meningkat drastis pada tahun 2023 dengan 209.782 jamaah Indonesia¹⁸³ dari total 1.845.045 jamaah dunia,¹⁸⁴ dan relatif stabil pada tahun 2024 dengan 211.298 jamaah Indonesia¹⁸⁵ dari 1.833.164 jamaah internasional.¹⁸⁶

Kenaikan jumlah jamaah tersebut berbanding lurus dengan peningkatan volume *dam* tahunan. Dengan asumsi bahwa sekitar 90% jamaah Indonesia melaksanakan *haji tamattu'*, maka jumlah hewan *dam* dari Indonesia saja dapat mencapai lebih dari seratus ribu ekor setiap musim haji.¹⁸⁷ Seluruh penyembelihan ini, sesuai ketentuan fikih klasik, dilaksanakan di wilayah Tanah Haram. Fakta ini menunjukkan bahwa pelaksanaan *dam* bukan hanya persoalan ibadah individual, tetapi juga memiliki implikasi struktural terhadap sistem ekonomi dan distribusi sumber daya dalam skala global.

¹⁸¹ Badan Pusat Statistik, *Jumlah Jemaah Haji yang Diberangkatkan ke Tanah Suci Mekah Menurut Provinsi Tahun 2022, 2023*, https://www.bps.go.id/id/statistics-table/3/ZVZwMGQySkRRbWx6WnpSVmMyRkVTa052WIRoUGR6MDkjMyMwMDAw/jumlah-jemaah-haji-yang-diberangkatkan-ke-tanah-suci-mekah-menurut-provinsi.html?year=2022&utm_source=chatgpt.com.

¹⁸² General Authority for Statistics, "Hajj Statistics 2022," General Authority for Statistics, 2022, https://www.stats.gov.sa/documents/20117/2435259/Hajj_Statistics_2022_En_0.pdf.

¹⁸³ Badan Pusat Statistik, *Jumlah Jemaah Haji yang Diberangkatkan ke Tanah Suci Mekah Menurut Provinsi Tahun 2023, 2024*, https://www.bps.go.id/id/statistics-table/3/ZVZwMGQySkRRbWx6WnpSVmMyRkVTa052WIRoUGR6MDkjMw%3D%3D/jumlah-jemaah-haji-yang-diberangkatkan-ke-tanah-suci-mekah-menurut-provinsi--2023.html?year=2023&utm_source=chatgpt.com.

¹⁸⁴ General Authority for Statistics, "Hajj Statistics 2023," General Authority for Statistics, 2023, <https://www.stats.gov.sa/documents/20117/2435259/Hajj+Statistics+2023+EN.pdf>.

¹⁸⁵ Badan Pusat Statistik, *Jumlah Jemaah Haji yang Diberangkatkan ke Tanah Suci Mekah Menurut Provinsi Tahun 2024, 2025, 202*, https://www.bps.go.id/id/statistics-table/3/ZVZwMGQySkRRbWx6WnpSVmMyRkVTa052WIRoUGR6MDkjMw%3D%3D/jumlah-jemaah-haji-yang-diberangkatkan-ke-tanah-suci-mekah-menurut-provinsi--2024.html?year=2024&utm_source=chatgpt.com.

¹⁸⁶ General Authority for Statistics, "Hajj Statistics 2024," General Authority for Statistics, 2024, <https://www.stats.gov.sa/documents/20117/2435281/Hajj+Statistics+Publication+2024EN.pdf>.

¹⁸⁷ Khoeron dan Madyansyah, *Menag Ajak MUI Bahas Hukum Sembelih Dam Haji di Indonesia*.

b. Disparitas Ekonomi antara Negara Pengirim Jamaah dan Arab Saudi

Ketimpangan ekonomi antara Arab Saudi dan negara-negara pengirim jamaah, khususnya Indonesia, menjadi faktor penting dalam menilai relevansi distribusi dam. Secara makro-ekonomi, Arab Saudi pada tahun 2022 memiliki tingkat kemiskinan sekitar 13,4%,¹⁸⁸ namun dengan Produk Domestik Bruto (PDB) per kapita di atas US\$ 30.000.¹⁸⁹ Kondisi ini sangat kontras dengan Indonesia yang mencatat tingkat kemiskinan 9,57%,¹⁹⁰ tetapi dengan PDB per kapita hanya sekitar US\$ 4.783,9.¹⁹¹

Perbedaan ini semakin tajam jika mempertimbangkan metodologi penetapan garis kemiskinan. Standar kemiskinan Indonesia relatif rendah sehingga tidak sepenuhnya mencerminkan kerentanan ekonomi masyarakat. Jika menggunakan standar Bank Dunia sebesar US\$ 3,65 (PPP) per hari, sebagian besar penduduk Indonesia tergolong miskin atau rentan miskin.¹⁹² Sebaliknya, meskipun terdapat kelompok berpenghasilan rendah di Arab Saudi, akses terhadap subsidi energi, layanan publik, dan jaminan sosial relatif lebih merata.¹⁹³

Disparitas ini melahirkan paradoks dalam pelaksanaan dam. Ketentuan fikih klasik mengharuskan penyembelihan dan distribusi *dam* dilakukan di Tanah Haram kepada fakir miskin setempat.

¹⁸⁸ Arab Development Portal, *Poverty Rate*.

¹⁸⁹ CEIC, *Saudi Arabia GDP per Capita 1963 - 2022*.

¹⁹⁰ Badan Pusat Statistik, *Persentase Penduduk Miskin September 2022 naik menjadi 9,57 persen*, 2023, <https://www.bps.go.id/id/pressrelease/2023/01/16/2015>.

¹⁹¹ Badan Pusat Statistik, *Ekonomi Indonesia Tahun 2022 Tumbuh 5,31 Persen*, 2023, <https://www.bps.go.id/id/pressrelease/2023/02/06/1997>.

¹⁹² Badan Pusat Statistik, *Understanding the Differences in Poverty Rates Reported by the World Bank and Statistics Indonesia (BPS)*.

¹⁹³ Dzarivauri, "Reformasi Kebijakan Arab Saudi: Vision 2030 dan Implikasinya pada Sektor Perekonomian."

Namun, dalam konteks kontemporer, jumlah masyarakat miskin di wilayah tersebut relatif terbatas dibandingkan dengan volume *dam* yang disembelih setiap tahun. Akibatnya, terjadi surplus daging yang harus diolah, dibekukan, dan didistribusikan ke luar wilayah melalui lembaga seperti Islamic Development Bank (IsDB).¹⁹⁴ Sementara itu, di negara-negara pengirim jamaah seperti Indonesia, jutaan penduduk masih mengalami kerawanan pangan dan kekurangan gizi. Ketimpangan ini menimbulkan ironi dalam distribusi manfaat ibadah haji.

c. Problematika Implementasi Fikih Klasik di Era Modern

Fikih klasik mengenai *dam* dirumuskan dalam konteks sosial yang sangat berbeda dengan realitas dunia modern. Ketentuan kewajiban penyembelihan di Tanah Haram dan distribusi kepada fakir miskin setempat lahir pada masa ketika jumlah jamaah relatif sedikit dan masyarakat miskin di Makkah masih cukup banyak. Perubahan drastis dalam skala ibadah haji dan distribusi kesejahteraan umat Islam global memunculkan problematika baru dalam penerapan ketentuan tersebut.

Fenomena surplus daging menjadi indikator paling nyata. Setiap musim haji, jutaan ekor hewan disembelih untuk memenuhi kewajiban *dam* dan kurban. Proyek Adahi (Project for the Utilization of Hady and Adahi)¹⁹⁵ yang dikelola pemerintah Arab Saudi menangani penyembelihan lebih dari 900.000 ekor hewan setiap tahun. Karena keterbatasan jumlah penerima lokal, sebagian besar daging harus diproses dan disimpan sebelum didistribusikan ke luar negeri. Laporan IsDB menunjukkan bahwa ratusan ribu ekor hewan

¹⁹⁴ IsDB, "2018 Annual Report," Islamic Development Bank, 2019, <https://www.isdb.org/sites/default/files/media/documents/2019-04/>.

¹⁹⁵ Adahi, *About Adahi*, 2025, <https://adahi.org/en/Pages/about-adahi>.

hasil penyembelihan didistribusikan ke puluhan negara di Afrika dan Asia melalui sistem logistik modern.¹⁹⁶

Meskipun teknologi pemrosesan dan distribusi membantu mengurangi pemborosan, sistem ini menunjukkan adanya pergeseran signifikan dari praktik fikih klasik. Penyembelihan terpusat, penyimpanan jangka panjang, dan distribusi lintas negara menimbulkan konsekuensi administratif, ekologis, dan biaya logistik yang tinggi. Hal ini memperlihatkan keterbatasan penerapan literal ketentuan fikih klasik dalam menghadapi tantangan efisiensi, keberlanjutan, dan pemerataan manfaat di era global.

d. Paradoks Filosofis dan Etis dalam Distribusi Dam

Paradoks filosofis dalam pelaksanaan dam muncul ketika suatu praktik ibadah yang secara formal telah memenuhi ketentuan fikih justru melahirkan ketimpangan sosial dalam distribusi manfaatnya. Dalam tradisi hukum Islam, ibadah tidak hanya dipahami dalam dimensi ritualistik (*ta'abbudī*), tetapi juga memiliki dimensi substansial (*ta'līlī*) yang berkaitan erat dengan tujuan moral dan sosial syariat.¹⁹⁷ Ketentuan penyembelihan *dam* di wilayah Tanah Haram merupakan manifestasi dari dimensi ritualistik tersebut, namun tujuan substansialnya adalah menghadirkan kemaslahatan, solidaritas, dan keadilan sosial bagi umat.

Ketegangan muncul ketika pelaksanaan dam menghasilkan surplus daging di wilayah dengan tingkat kesejahteraan relatif tinggi, sementara umat Islam di wilayah lain—termasuk negara-negara pengirim jamaah—masih menghadapi persoalan kemiskinan, kerawanan pangan, dan kekurangan gizi. Kondisi ini

¹⁹⁶ IsDB, “2023 Annual Report,” Islamic Development Bank, 2024, <https://2023.ar.isdb.org/wp-content/uploads/2024/04/>.

¹⁹⁷ Alimuddin Alimuddin, “Koherensi Hermeneutika dan Penafsiran Hukum Islam Modern,” *Al Mabhats : Jurnal Penelitian Sosial Agama* 4, no. 1 (2019): 97–118.

memperlihatkan adanya jarak antara kepatuhan hukum secara formal dengan realisasi tujuan moral syariat. Dari perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, situasi tersebut memunculkan pertanyaan mendasar mengenai sejauh mana pelaksanaan *dam* benar-benar mewujudkan prinsip *jalb al-maṣāliḥ* (mendatangkan kemaslahatan) dan *dar' al-mafāsid* (mencegah kemudharatan). Sebagaimana ditegaskan oleh ulama kontemporer seperti Ahmad al-Raisuni, hukum Islam tidak boleh terjebak dalam kekakuan literal, melainkan harus bersifat dinamis agar *maqāṣid*-nya tetap relevan dalam menghadapi perubahan sosial.¹⁹⁸

Dalam kerangka etika sosial Islam, persoalan ini dapat dibaca melalui prinsip keadilan distributif sebagai nilai normatif yang menuntut pemerataan manfaat dari setiap praktik keagamaan. Keadilan distributif menegaskan bahwa penyembelihan *dam* bukan semata kewajiban ritual individual, melainkan juga instrumen solidaritas sosial umat Islam secara kolektif.¹⁹⁹ Nilai '*adl* (keadilan) menghendaki distribusi manfaat yang proporsional dan berimbang, sementara *iḥsān* mendorong tindakan etis yang melampaui sekadar kepatuhan hukum formal, menuju pemenuhan kebutuhan nyata manusia.

Apabila manfaat *dam* terus terkonsentrasi di wilayah yang relatif makmur, sementara masyarakat di negara pengirim jamaah tetap berada dalam kondisi sosial-ekonomi yang rentan, maka tujuan moral syariat belum sepenuhnya terwujud. Hal ini menunjukkan adanya disonansi antara bentuk formal pelaksanaan hukum dan ruh keadilan yang menjadi inti ajaran Islam. Oleh karena itu, reaktualisasi fikih *dam* dalam konteks global tidak dimaksudkan untuk merombak struktur hukum ibadah, melainkan untuk menghidupkan kembali *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai orientasi utama

¹⁹⁸ Amin dan Agustar, "A Comparative Study of Maqasid Shari'ah Theory According to Ahmad al-Raysuni and Jasser Auda."

¹⁹⁹ al-Muthahhiri dkk., "Maslahah 'Ammah."

hukum Islam—yakni keadilan, pemerataan manfaat, dan kemanusiaan universal.

Sebagai kelanjutan dari refleksi filosofis dan etis ini, pembahasan selanjutnya akan mengarahkan perhatian pada analisis hukum mengenai alokasi tempat penyembelihan dan pendistribusian *dam* melalui pendekatan *tahqīq al-manāṭ* serta paradigma *al-wasā'il wa al-maqāṣid*. Pendekatan ini digunakan untuk menilai relevansi konteks, sarana, dan tujuan hukum dalam merumuskan solusi fikih yang lebih maslahat dan responsif terhadap tantangan dunia global kontemporer.

4.1.3 Analisis Alokasi Penyembelihan dan Distribusi Dam Haji dengan Pendekatan Tahqīq al-Manāṭ

Kewajiban *dam* dalam praktik *haji tamattu'* merupakan ketentuan fikih yang memiliki struktur hukum berlapis. Pada satu sisi, ia berakar kuat pada *nash* al-Qur'an dan sunnah. Pada sisi lain, ia melibatkan aspek teknis pelaksanaan yang dipengaruhi oleh konteks sosial tertentu. Oleh karena itu, analisis dengan pendekatan *tahqīq al-manāṭ* menjadi instrumen metodologis yang penting untuk membedakan antara sebab/alasan hukum yang bersifat tetap dan cara pelaksanaan hukum yang bersifat kontekstual.

Landasan normatif kewajiban *dam* dinyatakan secara eksplisit dalam QS. al-Baqarah [2]: 196:

فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ
وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ

Artinya: “Siapa yang mengerjakan umrah sebelum haji (*tamatu'*), dia (*wajib menyembelih*) hadyu yang mudah didapat. Akan tetapi, jika tidak mendapatkannya, dia (*wajib*) berpuasa tiga

hari dalam (masa) haji dan tujuh (hari) setelah kamu kembali. Itulah sepuluh hari yang sempurna.”

Ayat tersebut menunjukkan relasi langsung antara praktik *tamattu'* dan kewajiban menyembelih *hadyu*. Namun, nash tersebut tidak menjelaskan secara eksplisit *mengapa* praktik *tamattu'* melahirkan kewajiban *dam*. Di sinilah peran *tahqiq al-manāt* menjadi krusial, yakni menelusuri realitas faktual apa yang oleh syariat dinilai sebagai sebab penetapan hukum.

Penjelasan para mufassir klasik menunjukkan bahwa makna *tamattu'* tidak berhenti pada urutan pelaksanaan umrah dan haji, melainkan pada perubahan status hukum jamaah di antara dua ibadah tersebut. Mujāhid menegaskan bahwa *tamattu'* merujuk pada jamaah yang melaksanakan umrah pada bulan-bulan haji, kemudian ber-*tahallul*, sehingga ia keluar dari larangan ihram hingga memasuki ihram haji pada waktu berikutnya.²⁰⁰ Al-Ṭabarī mencatat ragam pendapat tentang definisi *tamattu'*, tetapi seluruhnya bertemu pada satu unsur kunci, yaitu adanya masa halal yang dinikmati jamaah di antara dua manasik.²⁰¹

Dalam kerangka *tahqiq al-manāt*, unsur menikmati masa halal tersebut bukan sekadar keadaan faktual, melainkan realitas yang memiliki nilai hukum. Jamaah *tamattu'* memperoleh kemudahan yang tidak dimiliki oleh jamaah *ifrād* dan *qirān*.²⁰² Mereka dibebaskan dari kewajiban terus-menerus berada dalam kondisi ihram, serta tidak diwajibkan kembali ke *miqāt* untuk memulai ihram haji setelah menyelesaikan umrah. Dua bentuk kemudahan ini secara nyata mengurangi beban ritual dan fisik jamaah.

²⁰⁰ Mujahid bin Jabr al-Ṭabī'i al-Makki, *Tafsir Mujahid* (Dar al-Fikr al-Islami al-Haditsah, 1989). Hal, 277.

²⁰¹ Abu Ja'ar Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Tafsir al-Thabari*, Tahqiq Abdullah al-Turki (Dar Hijr, 2001), <https://shamela.ws/book/7798>. Jilid. 3. Hal. 411-438.

²⁰² al-Khatib al-Syirbini, *Mughnil Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani Alfazh al-Minhaj*. Jilid.2. Hal. 288.

Melalui proses *tanqīh al-manāt*, dapat disaring bahwa unsur yang paling konsisten dan relevan sebagai sebab kewajiban *dam* bukanlah sekadar pelaksanaan umrah sebelum haji, melainkan keuntungan ibadah yang timbul dari keringanan *syar‘i* tersebut. *Dam* ditetapkan sebagai bentuk kompensasi atas keringanan itu, sehingga keseimbangan antara beban dan kemudahan tetap terjaga dalam struktur manasik haji.

Hadis-hadis sahih yang meriwayatkan praktik *tamattu‘* Nabi Muhammad pada *Haji Wada‘* memperkuat kesimpulan ini. Riwayat tersebut menunjukkan bahwa kewajiban *dam* tidak lahir dari kebijakan administratif atau pertimbangan sosial belaka, melainkan merupakan bagian integral dari konstruksi hukum ibadah yang bersumber langsung dari wahyu.²⁰³ Oleh karena itu, keterkaitan antara *tamattu‘* dan *dam* bersifat tetap dan tidak dapat dinegosiasikan pada level prinsip.

Namun, analisis *taḥqīq al-manāt* tidak berhenti pada penetapan ‘*illat* kewajiban *dam*, melainkan juga meniscayakan pembedaan konseptual yang tegas antara sebab penetapan hukum (*manāt al-ḥukm*) dan bentuk operasional pelaksanaan hukum.²⁰⁴ Pembedaan ini menjadi penting agar tidak terjadi penyamaan antara aspek hukum yang bersifat prinsipil dan tidak dapat diganggu gugat dengan aspek teknis yang sejak awal terbuka terhadap variasi ijtihad.

Dalam kerangka ini, kewajiban *dam* bagi pelaku *haji tamattu‘* merupakan substansi hukum yang bersifat *ta‘abbudī*. Ia lahir sebagai konsekuensi langsung dari keringanan *syar‘i* yang dinikmati jamaah, dan karenanya tidak bergantung pada

²⁰³ Riwayat Ibn ‘Umar menunjukkan bahwa Nabi melaksanakan *tamattu‘* pada *Haji Wada‘* dan membawa *hadyu* dari *Dzulhulaihah* sebagai bagian dari manasik tersebut. Kemudian Riwayat ‘Imrān ibn Ḥuṣhayn yang memberikan legitimasi historis bahwa ayat *tamattu‘* diamalkan langsung di zaman Nabi, tidak pernah dinaskh, dan tidak pernah dilarang sampai wafatnya Rasulullah. Lihat: Taqiyyuddin Ibn Daqiq al-Eid, *Ihkam al-Ahkam Syarh Umdat al-Ahkam* (Dar ‘Alam al-Kutub, 1989). Jilid. 2. Hal. 75 dan 78.

²⁰⁴ al-Syathibi, *Al-Muwafaqat*. Jilid. 5. Hal. 19.

pertimbangan rasional semata atau perubahan situasi sosial. Selama realitas *tamattu*—yakni adanya masa halal di antara umrah dan haji—tetap terwujud, maka kewajiban *dam* secara normatif tidak gugur. Pada level ini, *dam* berfungsi sebagai mekanisme keseimbangan antara kemudahan dan beban ibadah, sehingga tidak dapat dinegosiasikan keberadaannya tanpa merombak struktur dasar hukum haji.

Sebaliknya, ketika pembahasan bergeser pada rincian mengenai di mana hewan *dam* disembelih dan kepada siapa dagingnya didistribusikan, wilayah kajian tidak lagi berada pada tataran *'illat* kewajiban, melainkan pada tataran sarana pelaksanaan hukum. Rincian-rincian tersebut tidak memiliki keterkaitan langsung dengan sebab diwajibkannya *dam*, melainkan berfungsi sebagai sarana untuk memastikan bahwa ibadah dilaksanakan secara tertib, bermakna, dan selaras dengan tujuan-tujuan syariat, seperti pemeliharaan kesakralan manasik dan keberpihakan kepada kelompok yang membutuhkan.

Fakta bahwa para fuqaha sejak periode awal berbeda pendapat mengenai lokasi penyembelihan *dam* dan pola distribusi dagingnya merupakan indikator kuat bahwa aspek tersebut tidak diposisikan sebagai tujuan hukum yang berdiri sendiri. Sebagian ulama menekankan keterikatan penyembelihan pada wilayah haram,²⁰⁵ sementara yang lain membuka ruang lebih longgar selama esensi *dam* sebagai *hadyu* tetap terpenuhi.²⁰⁶ Perbedaan ini tidak melahirkan tuduhan penyimpangan antarmazhab, karena masing-masing berpijak pada pembacaan yang berbeda terhadap fungsi teknis penyembelihan, bukan pada penolakan terhadap kewajiban *dam* itu sendiri.

²⁰⁵ Lihat: al-Juwaini, *Nihayat al-Mathlab fi Dirayah al-Madzhab*; Ibn Qudamah, *Al-Mughni*. Jilid. 5. Hal. 302.

²⁰⁶ Lihat: Badruddin al-Aini, *Al-Binayah Syarh al-Hidayah*, Jilid. 4. Hal. 488; al-Ramli, *Nihayat al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj*, Jilid. 3. Hal. 359.

Melalui perspektif *tahqīq al-manāṭ*, perbedaan pandangan tersebut dapat dipahami sebagai upaya para *fuqaha* dalam menyesuaikan pelaksanaan dam dengan kondisi sosial, ekonomi, dan geografis umat pada masanya. Keterikatan penyembelihan pada ruang tertentu lebih merupakan respon terhadap kebutuhan distribusi yang efektif dan simbolisasi kesatuan *manasik haji*, bukan penegasan atas kesakralan lokasi sebagai bagian dari *'illat* hukum. Dengan kata lain, ruang geografis berfungsi sebagai instrumen pelaksanaan, bukan sebagai unsur esensial yang menentukan sah atau tidaknya kewajiban dam.

Pemahaman ini membawa implikasi metodologis yang signifikan. Pemahaman tersebut seraya menegaskan bahwa menjaga substansi kewajiban dam tidak identik dengan membekukan seluruh bentuk pelaksanaannya. Selama *'illat* kewajiban tetap terjaga dan tujuan syariat dapat diwujudkan secara lebih optimal, penyesuaian dalam mekanisme pelaksanaan tidak dapat serta-merta dipandang sebagai penyimpangan dari fikih klasik.²⁰⁷ Justru, fleksibilitas tersebut merupakan konsekuensi logis dari pemisahan yang jelas antara hukum sebagai tujuan dan pelaksanaannya sebagai sarana.

Oleh karenanya, analisis *tahqīq al-manāṭ* yang peneliti gunakan pada penelitian ini tidak hanya berfungsi untuk menjelaskan dasar kewajiban *dam*, tetapi juga menjadi jembatan metodologis yang memungkinkan dialog antara konstruksi fikih klasik dan kebutuhan kontemporer. Melalui kerangka inilah pembahasan mengenai lokasi penyembelihan dan distribusi daging *dam* dapat diarahkan secara lebih proporsional, tanpa mengaburkan batas antara yang bersifat *ta'abbudī* dan yang berada dalam ruang *ijtihād*.

²⁰⁷ Madaniyyah dan Munawar, "Gerakan Islam Progressif Abdullah Saeed Implikasinya Terhadap Metodologi Fiqh Islam."

4.1.4 Analisis Paradigma *al-Wasā'il wa al-Maqāṣid* dalam Konteks Lokasi Penyembelihan dan Distribusi *Dam Tamattu'*

Paradigma *al-wasā'il wa al-maqāṣid* menyediakan kerangka epistemologis yang penting untuk membaca ulang praktik penyembelihan dan pendistribusian *dam tamattu'* dalam konteks perubahan sosial-ekonomi umat Islam kontemporer. Dalam kerangka ini, hukum Islam dipahami memiliki struktur berlapis, yang secara konseptual membedakan antara tujuan hukum (*al-maqāṣid*) dan sarana untuk merealisasikan tujuan tersebut (*al-wasā'il*).²⁰⁸ Al-Qarafi menegaskan bahwa *maqāṣid* adalah hukum yang kemaslahatannya melekat pada dzatnya, sedangkan *wasā'il* adalah ketentuan yang nilai hukumnya bersifat instrumental dan bergantung pada fungsinya dalam mewujudkan tujuan syariat.²⁰⁹ Pandangan ini sejalan dengan Ibn 'Ashur yang menekankan bahwa perubahan *wasā'il* dimungkinkan sepanjang tidak menegasikan *maqāṣid* yang dituju oleh syariat.²¹⁰

Dalam konteks *dam tamattu'*, kewajiban penyembelihan hewan sebagai kompensasi atas keringanan manasik merupakan bagian dari *maqāṣid* ibadah yang bersifat *ta'abbudī* dan tidak diperselisihkan. Namun, persoalan mengenai lokasi penyembelihan dan pola distribusi daging tidak secara langsung berkaitan dengan sebab penetapan kewajiban *dam*, melainkan berfungsi sebagai sarana untuk menjaga syiar, kesakralan ibadah, dan realisasi manfaat sosialnya. Pembedaan ini penting agar analisis tidak mencampuradukkan antara substansi hukum yang bersifat tetap dan mekanisme pelaksanaannya yang bersifat kontekstual.

²⁰⁸ al-Raysuni, *Al-Fikr al-Maqasidi Qawaiduhu wa Fawaiduhu*. Hal. 81-88.

²⁰⁹ al-Qarafi, *Al-Furuq: Anwar al-Buruq fi Anwa' al-Furuq*. Jilid. 2. Hal. 41.

²¹⁰ Muhammad Al-Taḥer Ibn Asyur, *Maqasid al-Syari'ah* (Dar al-Nafais, 2001). Hal. 145.

Secara historis, ketentuan penyembelihan dan pendistribusian dam yang berpusat di Tanah Haram lahir dalam struktur sosial Makkah awal, di mana masyarakat fakir miskin sangat bergantung pada aliran daging dari jamaah haji. Dalam konteks tersebut, distribusi lokal merupakan wasīlah yang paling efektif untuk mewujudkan maqṣad pemberdayaan sosial dan solidaritas umat. Keterbatasan sumber pangan hewani serta struktur demografis Makkah pada masa itu menjadikan pemusatan distribusi sebagai kebutuhan nyata, bukan sekadar simbol ritual. Dengan demikian, pengaturan lokasi penyembelihan dan distribusi pada masa awal Islam dapat dipahami sebagai jawaban atas konteks sosial yang sedang berlangsung.

Namun, perubahan lanskap sosial-ekonomi global pada era modern secara signifikan menggeser peta kebutuhan tersebut. Ketimpangan ekonomi antara negara penyelenggara ibadah haji dan negara-negara pengirim jamaah—terutama negara dengan populasi Muslim besar—menunjukkan bahwa pusat kerentanan sosial tidak lagi terkonsentrasi di sekitar Tanah Haram. Dalam situasi ini, efektivitas *wasīlah* klasik berupa pemusatan penyembelihan dan distribusi lokal patut ditinjau kembali, terutama ketika praktik tersebut menghasilkan surplus daging, pemborosan, serta biaya logistik yang tinggi untuk pengolahan dan pendistribusian lintas negara.

Kondisi ini memperlihatkan bahwa suatu sarana yang pada masa tertentu efektif dalam mewujudkan maqṣad syariat dapat kehilangan relevansinya ketika realitas sosial berubah. Dalam perspektif *al-wasā'il wa al-maqāsid*, ketidakefisienan sarana semacam ini tidak otomatis membatalkan *maqṣad*, tetapi justru menuntut evaluasi ulang terhadap *wasīlah* yang digunakan.²¹¹

²¹¹ Lihat: Nur al-Din bin Mukhtar al-Khadimi, *Al-Ijtihad al-Maqasidi Hujjiyatuhu Dhawabituhu Majaalatuhu*, 1 ed. (Kementerian Wakaf dan Urusan Keagamaan, 1998). Nur

Dengan kata lain, kesetiaan terhadap tujuan syariat tidak selalu identik dengan pelestarian bentuk teknis pelaksanaannya.

Penafsiran terhadap frasa *هَدْيًا بِالْعِكْبَةِ* dalam QS. al-Mā'idah [5]: 95 menjadi relevan dalam kerangka ini. Al-Ṭabarī menjelaskan bahwa penyampaian *hadyu* hingga *Ka'bah* tidak dimaksudkan sebagai keharusan membawa daging secara fisik ke bangunan *Ka'bah*, melainkan sebagai penegasan bahwa penyembelihan dilakukan dalam wilayah Tanah Haram dan hasilnya dialirkan kepada masyarakat miskin di sekitarnya.²¹² Penjelasan ini menunjukkan bahwa rujukan kepada *Ka'bah* bersifat simbolik, yakni untuk menegaskan kesakralan ruang dan syiar ibadah, bukan sebagai pembatas geografis yang berdiri sendiri tanpa mempertimbangkan tujuan distribusi.

Penegasan dimensi simbolik ini sejalan dengan QS. al-Ḥajj [22]: 32–33 dan 37. Ayat-ayat tersebut menegaskan bahwa pengagungan syiar Allah merupakan ekspresi ketakwaan, sekaligus mengakui adanya manfaat nyata yang terkandung dalam hewan-hewan kurban dan *hadyu*. Ibn 'Ashur menegaskan dimensi ini secara eksplisit:

إِرَاقَةَ الدِّمَاءِ وَتَقْطِيعَ اللَّحُومِ لَيْسَا مَقْصُودَيْنِ بِالتَّعَبُّدِ، وَلَكِنَّهُمَا وَسِيلَةٌ لِنَفْعِ النَّاسِ بِإِهْدَائِيَا

Pernyataan ini menegaskan bahwa penyembelihan dan pemotongan daging bukan tujuan ibadah itu sendiri, melainkan sarana untuk merealisasikan kemaslahatan manusia. Dengan demikian, dimensi manfaat sosial bukan sekadar efek samping, tetapi bagian dari orientasi normatif pensyariaan *hadyu*.²¹³

al-Din bin Mukhtar Al-Khadimi, *'Ilm al-Maqasid al-Syar'iyyah* (Maktabah Al-Abikan, 2001).

²¹² al-Thabari, *Tafsir al-Thabari*. Jilid. 8. Hal. 706-707.

²¹³ Ibn Asyur, Muhammad al-Taher, *Al-Tahrir wa al-Tanwir* (Al-Dar Al-Tunisiyah li Al-Nasyr, 1984). Jilid. 17. Hal. 267.

Dalam kerangka ini, evaluasi terhadap lokasi penyembelihan dan distribusi dam tidak dimaksudkan untuk menggugurkan kesakralan Tanah Haram atau menegaskan dimensi ta‘abbudī ibadah haji. Sebaliknya, analisis ini menempatkan persoalan lokasi sebagai wasīlah muqayyadah bi al-maqṣad, yakni sarana yang terikat pada efektivitasnya dalam mewujudkan tujuan syariat. Selama maqṣad utama—yaitu realisasi kemaslahatan, solidaritas sosial, dan pengagungan syiar—tetap terjaga, maka pembahasan mengenai optimalisasi sarana berada dalam wilayah ijtihad yang sah secara metodologis.

Oleh karena itu, paradigma *al-wasā’il wa al-maqāṣid* tidak mengarahkan pada pembongkaran struktur hukum *dam tamattu’*, melainkan membuka ruang evaluasi kritis terhadap efektivitas sarana pelaksanaannya dalam konteks sosial yang berubah. Reorientasi pada tingkat wasīlah ini merupakan bagian dari dinamika *ijtihad maqāṣidī* yang bertujuan menjaga agar syariat tetap hidup, relevan, dan berdaya guna dalam mewujudkan keadilan sosial dan kemaslahatan umat di setiap ruang dan waktu.

4.2 Hasil Pembahasan

Hasil pembahasan menunjukkan bahwa kewajiban *dam* bagi pelaku *haji tamattu’* dalam hukum Islam memiliki landasan normatif yang kuat dan tidak diperselisihkan. QS. al-Baqarah [2]: 196 secara eksplisit mengaitkan praktik *tamattu’* dengan kewajiban menyembelih hadyu, serta menetapkan puasa sebagai alternatif bagi jamaah yang tidak mampu. Ketentuan ini diperkuat oleh hadis-hadis *sahih* dan *ijmā’* ulama lintas mazhab sebagaimana direkam oleh para fuqaha klasik, seperti Ibn Qudāmah dan al-Qurṭubī. Dalam kerangka ini, *dam* dipahami sebagai konsekuensi syar‘i atas keringanan manasik yang diperoleh jamaah *tamattu’*, khususnya kemudahan

berihram haji dari Mekah tanpa kembali ke *miqāt*. Oleh karena itu, kewajiban *dam* bersifat *ta'abbudī* dalam keberlakuannya dan tidak membuka ruang *ijtihād* untuk dinegosiasikan.

Namun demikian, hasil kajian terhadap literatur fikih klasik memperlihatkan bahwa aspek pelaksanaan *dam*—termasuk waktu penyembelihan, lokasi penyembelihan, dan pola distribusi daging—tidak sepenuhnya berada dalam wilayah yang sama dengan kewajiban dasarnya. Perbedaan pandangan antarmazhab mengenai batas waktu penyembelihan dan tingkat keutamaan lokasi tertentu, seperti Mina, menunjukkan bahwa dimensi pelaksanaan *dam* sejak awal berada dalam wilayah *ijtihādī*. Fakta adanya *ikhtilaf* yang luas dan diterima secara metodologis menandakan bahwa aspek-aspek tersebut tidak melekat pada *'illat* kewajiban *dam*, melainkan berfungsi sebagai pengaturan teknis untuk merealisasikan tujuan ibadah dan menjaga kesakralannya.

Analisis *tahqīq al-manāṭ* memperkuat kesimpulan tersebut. Verifikasi terhadap sebab penetapan hukum menunjukkan bahwa *'illat* kewajiban *dam haji tamattu'* terletak pada adanya keuntungan ibadah berupa keringanan *syar'ī*, bukan pada keterikatan penyembelihan dengan ruang geografis tertentu. Dengan demikian, lokasi penyembelihan dan pola distribusi daging tidak memiliki hubungan kausal langsung dengan sebab penetapan hukum, melainkan merupakan sarana untuk menyalurkan manfaat ibadah kepada pihak yang berhak. Konsekuensinya, perubahan pada aspek pelaksanaan tidak secara otomatis menggugurkan substansi kewajiban *dam* selama kompensasi ibadah tetap direalisasikan.

Dalam konteks sosio-ekonomi kontemporer, hasil pembahasan menunjukkan adanya perubahan mendasar dalam struktur pelaksanaan ibadah haji. Globalisasi, peningkatan jumlah jamaah, serta kemajuan teknologi transportasi dan logistik telah mengubah haji dari ritual regional menjadi praktik keagamaan global. Pada saat yang sama, distribusi kemiskinan umat Islam

mengalami pergeseran signifikan. Negara tempat pelaksanaan haji memiliki tingkat kesejahteraan relatif lebih tinggi, sementara negara-negara pengirim jamaah—seperti Indonesia—masih menghadapi persoalan kemiskinan struktural dan kerentanan pangan dalam skala besar. Kondisi ini melahirkan paradoks implementatif, yakni pemusatan penyembelihan dan distribusi dam di wilayah yang relatif makmur justru menghasilkan surplus, inefisiensi, dan keterbatasan manfaat sosial, sementara kebutuhan riil umat di negara asal jamaah belum terakomodasi.

Fenomena surplus daging *dam*, tingginya biaya penyimpanan dan distribusi lintas negara, serta keterbatasan daya serap masyarakat miskin di Tanah Haram menunjukkan bahwa sarana pelaksanaan yang diwarisi dari konteks historis sebelumnya tidak lagi berfungsi secara optimal. Pada titik ini, terjadi ketegangan antara kepatuhan formal terhadap mekanisme fikih klasik dan realisasi kemaslahatan sebagai tujuan moral syariat. Ketegangan ini tidak dapat diselesaikan hanya dengan pendekatan tekstual, tetapi menuntut evaluasi metodologis terhadap relasi antara sarana dan tujuan hukum.

Paradigma *al-wasā'il wa al-maqāsid* memberikan kerangka evaluatif yang relevan untuk membaca ulang problematika tersebut. Dalam paradigma ini, penyembelihan dan pendistribusian dam diposisikan sebagai wasīlah yang nilai hukumnya bergantung pada efektivitasnya dalam mewujudkan maqāsid al-syarī'ah, bukan sebagai tujuan hukum yang berdiri sendiri. Penafsiran al-Ṭabarī terhadap frasa *hadyan bāligha al-ka'bah* dalam QS. al-Mā'idah [5]: 95 menegaskan bahwa penyebutan Ka'bah bersifat simbolik dan menunjuk pada Tanah Haram sebagai pusat syiar, bukan kewajiban membawa manfaat ibadah secara fisik ke bangunan Ka'bah. Penegasan ini sejalan dengan QS. al-Ḥajj [22]: 32–33 dan 37 yang menempatkan penyembelihan hewan kurban sebagai syiar yang mengandung manfaat nyata bagi manusia. Ibn 'Āsyūr secara

eksplisit menegaskan bahwa menumpahkan darah dan memotong daging bukanlah tujuan ibadah, melainkan sarana untuk menghadirkan kemaslahatan bagi manusia.

Berdasarkan sintesis antara *tahqīq al-manāṭ* dan paradigma *al-wasā'il wa al-maqāṣid*, hasil pembahasan ini menyimpulkan bahwa reorientasi lokasi penyembelihan dan pendistribusian *dam haji tamattu'* ke negara asal jamaah dapat dipahami sebagai bentuk ijtihad kontemporer yang sah. Reorientasi tersebut tidak dimaksudkan untuk menegaskan nash atau merombak struktur ibadah haji, melainkan untuk menghidupkan kembali ruh *maqāṣid al-syarī'ah* berupa kemaslahatan, keadilan distributif, dan solidaritas sosial umat dalam konteks global yang telah berubah. Dengan demikian, hukum Islam tidak terjebak dalam formalisme ritual yang ahistoris, sekaligus tidak tereduksi menjadi rasionalisme utilitarian, tetapi tetap bergerak dalam koridor metodologi usul fikih yang otoritatif dan bertanggung jawab.

BAB V

PENUTUP

5.1 Kesimpulan

Pertama, tesis ini menegaskan bahwa kewajiban *dam* haji *tamattu'* merupakan ketentuan syar'i yang bersifat *ta'abbudī* dan memiliki dasar normatif yang kuat dalam al-Qur'an, sunnah, serta *ijmā'* ulama, sehingga tidak dapat dihapus atau digantikan. Meskipun demikian, adanya perbedaan pandangan di kalangan *fuqahā'* terkait aspek teknis pelaksanaan *dam* menunjukkan bahwa ranah operasionalnya tidak bersifat final dan tetap terbuka terhadap *ijtihad*, tanpa menegasikan substansi kewajiban tersebut.

Kedua, dalam konteks penyelenggaraan haji kontemporer, tesis ini menemukan adanya disparitas sosial-ekonomi yang signifikan antara masa pembentukan fikih klasik dan realitas global saat ini. Pemusatan penyembelihan dan distribusi *dam* di Tanah Haram menghadapi berbagai tantangan, seperti ketimpangan manfaat sosial, surplus daging, serta keterbatasan efektivitas distribusi, yang berpotensi menghambat terwujudnya tujuan moral syariat, khususnya keadilan distributif dan solidaritas sosial umat Islam.

Ketiga, melalui pendekatan *Tahqīq al-Manāṭ*, tesis ini menegaskan bahwa *'illat* kewajiban *dam* haji *tamattu'* tidak berkaitan secara esensial dengan lokasi geografis penyembelihan, melainkan dengan adanya keringanan manasik yang diperoleh jamaah. Oleh karena itu, aspek lokasi dan mekanisme distribusi ditempatkan pada ranah *wasīlah* pelaksanaan hukum, bukan pada substansi kewajiban *dam* itu sendiri. Selanjutnya, melalui paradigma *al-Wasā'il wa al-Maqāsid*, tesis ini menyimpulkan bahwa mekanisme penyembelihan dan distribusi *dam* merupakan

sarana hukum yang bersifat instrumental dan karenanya dapat dievaluasi serta direkonstruksi berdasarkan tingkat efektivitasnya dalam mewujudkan *maqāṣid al-syarī'ah*. Dengan demikian, pengalihan atau perluasan penyembelihan dan distribusi *dam* ke negara asal jamaah, seperti Indonesia, dapat dipahami sebagai bentuk ijtihad yang sah secara metodologis dan normatif, selama tetap setia pada substansi kewajiban *dam* dan berorientasi pada penguatan kemaslahatan, keadilan distributif, serta solidaritas sosial umat Islam dalam konteks ibadah haji yang semakin kompleks.

5.2 Saran

Berdasarkan hasil penelitian dan kesimpulan yang telah dikemukakan, penulis menyampaikan tiga saran utama yang diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan kajian hukum Islam, penyelenggaraan ibadah haji, serta pengembangan kebijakan dan penelitian selanjutnya.

Pertama, secara teoretis dan metodologis, disarankan kepada akademisi dan pemerhati hukum Islam agar kajian fikih haji, khususnya terkait kewajiban *dam haji tamattu'*, dikembangkan dengan pendekatan yang menegaskan perbedaan antara substansi kewajiban yang bersifat *ta'abbudī* dan aspek teknis pelaksanaannya yang bersifat *ijtihādī*. Pendekatan *Tahqīq al-Manāṭ* serta paradigma *al-Wasā'il wa al-Maqāṣid* perlu lebih diutamakan agar fikih haji tidak berhenti pada pembacaan tekstual dan historis semata, tetapi mampu merespons perubahan konteks sosial-ekonomi secara proporsional tanpa mengaburkan dasar normatif kewajiban *dam*.

Kedua, secara sosio-religius, disarankan kepada penyelenggara ibadah haji dan pihak terkait untuk memperkuat edukasi dan literasi fikih haji bagi jamaah maupun petugas, khususnya mengenai tujuan, hikmah, dan dimensi sosial dari

kewajiban *dam*. Pemahaman yang lebih komprehensif diharapkan dapat menumbuhkan kesadaran bahwa *dam* tidak hanya berfungsi sebagai pemenuhan ritual individual, tetapi juga memiliki orientasi kemaslahatan, keadilan distributif, dan solidaritas sosial, sehingga berbagai penyesuaian teknis dalam pelaksanaannya dapat diterima secara lebih rasional dan konstruktif.

Ketiga, secara kebijakan dan tata kelola, disarankan kepada otoritas keagamaan dan lembaga pengambil kebijakan agar melakukan kajian berkelanjutan terhadap mekanisme penyembelihan dan pendistribusian *dam haji*. Kajian tersebut perlu mempertimbangkan perubahan konteks sosial-ekonomi global, efektivitas distribusi manfaat, serta prinsip keadilan distributif, dengan tetap menjaga substansi kewajiban *dam* yang telah ditetapkan secara syar'ī. Dalam kerangka ini, evaluasi terhadap praktik pemusatan penyembelihan dan distribusi *dam* di Tanah Haram, termasuk kemungkinan pengalihan atau perluasan distribusi ke negara asal jamaah seperti Indonesia, penting dilakukan guna memastikan terwujudnya tujuan moral dan sosial ibadah haji secara lebih optimal.

DAFTAR PUSTAKA

- Abadi, Abu Tahir Muhammad bin Yakub al-Fayruz. *Al-Qamus al-Muhith*. Muassasah al-Resalah, 2005.
- Adahi. *About Adahi*. 2025. <https://adahi.org/en/Pages/about-adahi>.
- Affan Rangkuti, Mahmudi. “Multiplier Effect Ekosistem Ekonomi Dam Haji: Urgen dan Esensi Prospektif Policy.” *Jurisprudensi: Jurnal Ilmu Syariah, Perundang-Undangan dan Ekonomi Islam* 16, no. 1 (2024): 147–63. <https://doi.org/10.32505/jurisprudensi.v16i1.7268>.
- Afifudin. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Pustaka Setia, 2009.
- Afifullah. “KONSEP IJTIHAD PROGRESIF ABDULLAH SAED DALAM MENGATASI PROBLEMATIKA KONTEMPORER.” *Rausyan Fikr* 12, no. 2 (2016): 181–210.
- Akbari, Abu Ali al-Hasan bin Ali al-’. *Risalah al-’Akbari fi Ushul Fiqh*. Lathaif li Nasyr al-Kutub wa al-Rasail Ilmiah, 2017.
- Ali Ahmad Syaifuddin. “Menilik Teori Tahqiqul Manath di dalam Fiqh Sosial Kiai Sahal.” *Nagari Perdikan: Journal of Law and Policy Studies* 1, no. 1 (2024): 23–34. <https://doi.org/10.71155/kcpq8182>.
- Ali, H. M. Sayuthi. *Metodologi Penelitian Agama Teori dan Praktek*. Raja Grafindo Persada Press, 2002.
- Alimuddin, Alimuddin. “Koherensi Hermeneutika dan Penafsiran Hukum Islam Modern.” *Al Mabhats : Jurnal Penelitian Sosial Agama* 4, no. 1 (2019): 97–118.
- Al-Khadimi, Nur al-Din bin Mukhtar. *’Ilm al-Maqasid al-Syar’iyyah*. Maktabah Al-Abikan, 2001.

Al-Kilani, Abdul Rahman. “REVISITING AL-HADYU AND AL-UDHIYYAH SACRIFICE RITUALS: UNVEILING THEIR SIGNIFICANCE IN RELATION TO THE MAJOR OBJECTIVES OF THE HAJJ PILGRIMAGE.” *Malaysian Journal of Syariah and Law* 11, no. 1 (2023): 79–90. <https://doi.org/10.33102/mjssl.vol11no1.442>.

al-Muthahhiri, M. Hasbi Umar, dan Ramlah. “Maslahah ’Ammah: (A Comparative Study of The Concept Maslahah ’Ammah According To Nahdlatul Ulama And Ulama Mazdhabib Al-Arba’ah).” *International Journal of Islamic Education, Research and Multiculturalism (IJIERM)* 5, no. 1 (2023): 65–88. <https://doi.org/10.47006/ijierm.v5i1.200>.

Al-Qur’an dan Terjemahannya. Edisi Penyempurnaan. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an Balai Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019.

Amidi, Ali bin Muhammad al-. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Dar al-Shumay’i, 2003.

Amin, Muhammad Syamsul, dan Armi Agustar. “A Comparative Study of Maqasid Shari’ah Theory According to Ahmad al-Raysuni and Jasser Auda.” *Jurnal Ilmiah Ahwal Syakhshiyah (JAS)* 5, no. 1 (2023): 18–48.

Aminudin, Aminudin. “PEMIKIRAN ABDULLAH SAEED TENTANG MUSLIM PROGRESIF SEBAGAI JALAN ALTERNATIF TANTANGAN ERA MODERN.” *RUSYDIAH: Jurnal Pemikiran Islam* 2, no. 1 (2021): 40–52. <https://doi.org/10.35961/rsd.v2i1.267>.

Andni, Riyan, Syukri Fathudin Achmad Widodo, dan Arief Hidayat Afendi. “Investment Multiplier Effect of Hajj Funds on Economic Growth in Indonesia.” *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 17, no. 2 (2023): 313–34. <https://doi.org/10.15642/islamica.2023.17.2.313-334>.

ANTARA. *Indonesia's poverty rate falls to 20-year low in March 2025*. 2025.

<https://en.antaranews.com/news/368941/indonesias-poverty-rate-falls-to-20-year-low-in-march-2025>.

Arab Development Portal. *Poverty Rate*. 2025.

<https://data.arabdevelopmentportal.com/Datacatalog/Datase/t/escwa/poverty/Poverty%20Rate>.

Arifin, Zaenal. "Ushul Fiqh sebagai Kerangka Berpikir Santri Milenial Dalam Memecahkan Problematika Sosial Keagamaan." *Hukum dan Demokrasi (HD)* 23, no. 2 (2023): 68–79. <https://doi.org/10.61234/hd.v23i2.19>.

Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. The International Institute of Islamic Thought, 2008.

Badan Pusat Statistik. *Ekonomi Indonesia Tahun 2022 Tumbuh 5,31 Persen*. 2023.

<https://www.bps.go.id/id/pressrelease/2023/02/06/1997>.

Badan Pusat Statistik. *Jumlah Jemaah Haji yang Diberangkatkan ke Tanah Suci Mekah Menurut Provinsi Tahun 2022*. 2023.

https://www.bps.go.id/id/statistics-table/3/ZVZwMGQySkRRbWx6WnpSVmMyRkVTa052WlRoUGR6MDkjMyMwMDAw/jumlah-jemaah-haji-yang-diberangkatkan-ke-tanah-suci-mekah-menurut-provinsi.html?year=2022&utm_source=chatgpt.com.

Badan Pusat Statistik. *Jumlah Jemaah Haji yang Diberangkatkan ke Tanah Suci Mekah Menurut Provinsi Tahun 2023*. 2024.

https://www.bps.go.id/id/statistics-table/3/ZVZwMGQySkRRbWx6WnpSVmMyRkVTa052WlRoUGR6MDkjMw%3D%3D/jumlah-jemaah-haji-yang-diberangkatkan-ke-tanah-suci-mekah-menurut-provinsi-2023.html?year=2023&utm_source=chatgpt.com.

Badan Pusat Statistik. *Jumlah Jemaah Haji yang Diberangkatkan ke Tanah Suci Mekah Menurut Provinsi Tahun 2024*. 2025. https://www.bps.go.id/id/statistics-table/3/ZVZwMGQySkRRbWx6WnpSVmMyRkVTa052WlRoUGR6MDkjMw%3D%3D/jumlah-jemaah-haji-yang-diberangkatkan-ke-tanah-suci-mekah-menurut-provinsi--2024.html?year=2024&utm_source=chatgpt.com.

Badan Pusat Statistik. *Persentase Penduduk Miskin September 2022 naik menjadi 9,57 persen*. 2023. <https://www.bps.go.id/id/pressrelease/2023/01/16/2015>.

Badan Pusat Statistik. *Understanding the Differences in Poverty Rates Reported by the World Bank and Statistics Indonesia (BPS)*. 2025. <https://www.bps.go.id/en/news/2025/05/02/702>.

Badruddin al-Aini, Mahmud bin Ahmad. *Al-Binayah Syarh al-Hidayah*. Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000.

Baharudin, Aiza Binti Maslan @, Muhammad Fakhriyah Ab Rashid, dan Muhammad Aslam Abdul Aziz. “Visualization of Global Research Trends on Religious Tourism and Hajj Pilgrims from 2000 to 2022: A Literature Review and Bibliometric Analysis.” *International Journal of Religion* 5, no. 6 (2024): 351–68. <https://doi.org/10.61707/r8d9vk88>.

Baji, Abul Walid Sulaiman bin Khalf al-. *Al-Muntaqa Syarh al-Muwatha'*. Dar al-Kutub al-Islami, t.t. <https://shamela.ws/book/6684>.

Bajuri, Ibrahim bin Muhammad bin Ahmad al-. *Hasyiah al-Bajuri 'ala Syarh al-Allamah Ibn Qasim al-Ghazi 'ala Matn Abi Syuja'*. Dar al-Minhaj, 2016.

Basyir, Damanhuri. “The Practice of Qurban: Integrating Economic, Social, and Environmental Dimensions.” *El-Sunan: Journal*

of Hadith and Religious Studies 2, no. 2 (2024): 156–65.
<https://doi.org/10.22373/el-sunan.v2i2.5950>.

Baz, Abdul Aziz bin Abdullah bin. *Fatawa Tata 'allaq bi Ahkam al-Hajj wa al-Umrah wa al-Ziyadah*. Wizarah al-Syuun al-Islamiyah wa al-Awqaf wa al-Da'wah wa al-Irsyad, 2000.

Birkani, Umm Nail. *Fiqh al-Wasail fi al-Syari'ah al-Islamiyah*. Kitab al-Ummah Seri 120. Yayasan Wakaf al-Syaikh Ali bin Abdullah Alu Tsani, 2007.

Bukhari, Muhammad bin Ismail al-. *Shahih Al-Bukhari, Al-Jami' Al-Musnad Al-Shahih Al-Mukhtashor min Umuri Rasulillah wa Sunanihi wa Ayyamihi*. Dar Thawq al-Najah, 2002.

Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan al-. *Dhawabit al-Mashlahah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*. Muassasah al-Resalah, 2008.

Camus, Albert. *NOTEBOOKS 1935-1942*. Alfred A. Knopf, 1963.

CEIC. *Saudi Arabia GDP per Capita 1963 - 2022*. 2023.
<https://www.ceicdata.com/en/indicator/saudi-arabia/gdp-per-capita>.

Dar al-Ifta al-Misriyyah. *Hukm Dzabh Dam al-Fidyah Kharij al-Haram*. 2023. <https://dar-alifta.org/ar/fatwa/details/18781>.

Daud, Thamer Hamza, dan M.M. Maha Ahmed Kamal. "Atsar al-Qiyam al-Islamiyah fi Istinbath al-Hukm al-Syar'i." *Journal of The College of Islamic Sciences*, no. 78 (Juni 2024): 23–66. <https://doi.org/10.51930/jcois.21.2024.78.0023>.

Dewi, Nurul Aulia, Tuti Anggaini, dan Nurhayati. "Menelusuri 'Illat Hukum dalam Ushul Fiqh: Sebab, Hikmah, dan Implementasinya dalam Penetapan Hukum Islam." *IJOMSS* 3, no. 2 (t.t.): 33–40.
<https://doi.org/10.33151/ijomss.v3i2.597>.

- Durrotul Bahiyah, Silsilu. “Assessing the Istislahiah Method in Islamic law: Study of The Utilization of Science in Ushul Fiqh in The Context of Indonesian Fiqh.” *Indonesian Journal of Law and Islamic Law (IJLIL)* 6, no. 1 (2024): 1–13. <https://doi.org/10.35719/ijlil.v6i1.314>.
- Dzarivauri, Rievy. “Reformasi Kebijakan Arab Saudi: Vision 2030 dan Implikasinya pada Sektor Perekonomian.” *Jurnal Analisis Sosial Politik* 7, no. 1 (2023): 25–30.
- Eid, Taqiyyuddin Ibn Daqiq al-. *Ihkam al-Ahkam Syarh Umdat al-Ahkam*. Dar 'Alam al-Kutub, 1989.
- El Syam, Robingun Suyud, dan Abdul Basir. “Konsep Pemberdayaan Daging Hewan Dam.” *JAKA: Jurnal Analisis Kebijakan Kementerian Agama* 1, no. 1 (2022): 28–41.
- Fikri, Hidayatullah Wasial. “Construction of Ahmad Al-Raisuni’s Thought in the Perspective of Maqashid al-Syari’ah and the Implications for Political Fiqh in Indonesia.” *Al-’Adalah: Jurnal Syariah dan Hukum Islam* 9, no. 2 (2024): 418–32.
- General Authority for Statistics. “Hajj Statistics 2022.” General Authority for Statistics, 2022. https://www.stats.gov.sa/documents/20117/2435259/Hajj_Statistics_2022_En_0.pdf/.
- General Authority for Statistics. “Hajj Statistics 2023.” General Authority for Statistics, 2023. <https://www.stats.gov.sa/documents/20117/2435259/Hajj+Statistics+2023+EN.pdf>.
- General Authority for Statistics. “Hajj Statistics 2024.” General Authority for Statistics, 2024. <https://www.stats.gov.sa/documents/20117/2435281/Hajj+Statistics+Publication+2024EN.pdf/>.

- Ghali, Samirah al-. *Al-Ijtihad Bitahqiq al-Manath wa Atsaruhu fi Tawjih al-Fatawa al-Mu'ashirah*. Resalah Publishers, 2019.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad al-. *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*. Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 1993.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-. *Al-Wasith fi al-Madzhab*. Dar al-Salam, 1997.
- Hamidan, Ziyad Muhammadan. *Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyyah Dirasah Ushuliyah wa Tathbiqat Fiqhiyah*. 1 ed. Resalah Publishers, 2019.
- Hanafi, Manla Khasru al-. *Durar al-Hukkam Syarh Ghurar al-Ahkam wa Bihasyimihi Hasyiah al-Syaranbalali*. Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah, t.t.
- Hanbali, Taqiyuddin Muhammad Ibn Najar al-. *Syarh al-Kawkab al-Munir*. Maktabah al-'Abikan, 1997.
<https://shamela.ws/book/12019>.
- Harisi, Isnain La, Deni Irawan, dan M. Wahid Abdullah. "Pembaharuan Hukum Islam: Studi Komparatif Antara Teori Islam Progresif dan Metode Ijtihad." *AL-AFKAR: Journal for Islamic Studies* 7, no. 4 (2024): 732–47.
- Hasanah, Nur. *Metode Penelitian Kepustakaan: Konsep, Teori, dan Desain Penelitian*. PT. Literasi Nusantara Abadi Grup, 2023.
- Haytami, Ahmad bin Muhammad bin Ali bin Hajar al-. *Al-Minhaj al-Qawim*. Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000.
- Heroy, Ali Muhammed Ahmed, dan Jamal Muhammed Bajalan. "Al-Insaniyah wa Maqasiduha fi al-Syari'ah al-Islamiyah (Humanity and its Purposes in Islamic Law)." *Journal of University of Raparin* 9, no. 4 (2022): 703–34.
[https://doi.org/10.26750/Vol\(9\).No\(4\).Paper30](https://doi.org/10.26750/Vol(9).No(4).Paper30).

- Ibn Abd Al-Salam, Izzuddin Abd Al-Aziz. *Al-Fawaid fi Ikhtishar Al-Maqashid*. Dar Al-Fikr, 1996.
- Ibn Abd Al-Salam, Izzuddin Abd Al-Aziz. *Qawaid al-Ahkam fi Ishlah al-Anam*. 6 ed. Dar Al-Qalam, 2020.
- Ibn al-Hajib, Jamaluddin. *Jami' al-Ummahat*. Dar al-Yamamah, 2000.
- Ibn al-Manzhur, Abu al-Fadhl Jamaluddin. *Lisan al-'Arab*. Dar Shadir, 1994.
- Ibn Asyur, Muhammad al-Taher. *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. Al-Dar Al-Tunisiyah li Al-Nasyr, 1984.
- Ibn Asyur, Muhammad Al-Taher. *Maqasid al-Syari'ah*. Dar al-Nafais, 2001.
- Ibn Asyur, Muhammad Al-Taher. *Maqasid al-Syariah al-Islamiyah*. Dar al-Nafais, 1999.
- Ibn Qudamah, Abdullah bin Ahmad. *Al-Mughni*. Dar 'Alam al-Kutub, 1997.
- Irawan, Andhi, Jalaluddin Jalaluddin, Fathurrahman Azhari, dan Fahmi Hamdi. "Pembagian Hukum Islam yang Tetap dan yang Berubah (Tsawâbit wa Mutaghayyirât)." *Interdisciplinary Explorations in Research Journal* 2, no. 2 (2024): 766–82. <https://doi.org/10.62976/ierj.v2i2.558>.
- IsDB. "2018 Annual Report." Islamic Development Bank, 2019. <https://www.isdb.org/sites/default/files/media/documents/2019-04/>.
- IsDB. "2023 Annual Report." Islamic Development Bank, 2024. <https://2023.ar.isdb.org/wp-content/uploads/2024/04/>.

- Isnawi, Abdurrahim Bin Al-Hasan al-. *Nihayat al-Suul Syarh Minhaj al-Wushul*. Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 1999.
- 'Ithr, Nuruddin. *Al-Hajj wa al-Umrah fi al-Fiqh al-Islami*. 4 ed. Muassasah al-Resalah, 1984.
- Jabiri, Mohammaed Abed al-. *Formasi Nalar Arab*. IRCiSoD, 2014.
- Jayzani, Muhammad bin Husein al-. *Ma'alim Ushul al-Fiqh 'Inda Ahli al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Dar Ibn al-Jauzi, 2007.
- Jundi, Khalil bin Ishak al-. *Al-Tawdhih fi Syarh Mukhtashar Ibn al-Hajib*. Markaz Najibawiyah, 2008.
- Juwaini, Abu al-Ma'aali Abdul Malik bin Abdullah al-. *Nihayat al-Mathlab fi Dirayah al-Madzhab*. Dar al-Minhaj, 2008.
- Khadimi, Nur al-Din bin Mukhtar al-. *Al-Ijtihad al-Maqasidi Hujjiyatuhu Dhawabituhu Majaalatuhu*. 1 ed. Kementerian Wakaf dan Urusan Keagamaan, 1998.
- Kharashi, Abu Abdillah Muhammad al-. *Syarh al-Kharashi 'ala Mukhtashar Khalil*. Dar al-Fikr, t.t.
<https://shamela.ws/book/91>.
- Khoeron, Moh., dan Muhammad Marjan Madyansyah. *Menag Ajak MUI Bahas Hukum Sembelih Dam Haji di Indonesia*. Desember 2024. <https://kemenag.go.id/foto/menag-ajak-mui-bahas-hukum-sembelih-dam-haji-di-indonesia>.
- Kholish, Nur, Muhammad Roy Purwanto, Supriadi, Tamyiz Mukharrom, dan Hamidullah Marazi. "The Significance Of Maqasid Syariah Principles In Improving Islamic Economics And Finance." *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 13, no. 3 (2020): 1342–54.
- M.A.Albelahi, Abdurrahman, A. Ali, Faten Mohmed, dan Metwally Ali. "The Theory of Interpretation in Solving Contemporary

Legal Issues: With A Focus on the Instrument of Ijtihad.” *MATEC Web of Conferences* 150 (2018): 05056. <https://doi.org/10.1051/mateconf/201815005056>.

Madaniyyah, Fathimah, dan Endang Munawar. “Gerakan Islam Progresif Abdullah Saeed Implikasinya Terhadap Metodologi Fiqh Islam.” *Analytica Islamica* 11, no. 2 (2022): 428–39.

Mahfudzi. “Peran Islam Terhadap Praktek Ekonomi dalam Dam Haji.” *Kordinat: Jurnal Komunikasi antar Perguruan Tinggi Agama* 17, no. 1 (2018): 129–46.

Makki, Mujahid bin Jabr al-Tabi’i al-. *Tafsir Mujahid*. Dar al-Fikr al-Islami al-Haditsah, 1989.

Marshall, Catherine, dan Gretchen B Rossman. *Designing Qualitative Research*. Sage Publications, 1989.

Mashar, Aly. “MAQASHID AL-SYARI’AH AS A SCIENCE DISCIPLINE: Philosophical Review of the Concept of Thahir ibn ‘Asyur.” *Shahih: Journal of Islamicate Multidisciplinary* 7, no. 2 (2022): 94–107.

Muallim, Amir, dan Yusdani. *Ijtihad Suatu Kontroversi Antara Teori dan Fungsi*. Titian Ilahi Press, 1997.

Muhammad, Wisam Muhammad Sa’ad. “Al-Ijtihad al-Maqasidi wa Tathbiqatuhu fi al-Qadhaya al-Mu’ashirah al-Muta’allaqah bi al-‘Ibadat.” *Hawliyah Kulliyah al-Dirasat al-Islamiyyah wa al-Arabiyah li al-Banat* 24, no. 2 (2022): 807–56.

Murdiyanto, Eko. *Metode Penelitian Kualitatif*. UPN ”Veteran” Yogyakarta Press, 2020.

Mutho’am, Mutho’am. “Rekonstruksi Pelaksanaan Dam Haji Tamattu’ Bagi Jamaah Haji Indonesia Berbasis

Kemaslahatan Umat.” Disertasi, Universitas Islam Sultan Agung, 2021. <http://repository.unissula.ac.id/25025/>.

Nasution, S. *Metode Research (Penelitian Ilmiah)*. Bumi Aksara, 2008.

Nawawi, Abu Zakariya Yahya bin Syarf al-. *Al-Idhoh fi Manasik al-Hajj wa al-Umrah*. Syarh Abdul Fattah al-Makki. Dar al-Basyair al-Islamiyah, 1994.

Nawawi, Abu Zakariya Yahya bin Syarf al-. *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzab*. Al-Muniriyah, 1928. <https://shamela.ws/book/2186>.

Nayla Zafira Indra, Hasbi Ash-Shadiqin, Intan Cahya Iskandar, Eza Fira Dahrani, Satrio Syahbana, dan Wismanto Wismanto. “Pengaruh Ibadah Haji dan Umrah Terhadap Spiritual, Sosial, dan Ekonomi Umat Muslim.” *Student Scientific Creativity Journal* 3, no. 1 (2024): 23–38. <https://doi.org/10.55606/sscj-amik.v3i1.4612>.

Qarafi, Syihabuddin Ahmad Bin Idris al-. *Al-Furuq: Anwar al-Buruq fi Anwa' al-Furuq*. Alim al-Kutub, t.t. <https://shamela.ws/book/2215>.

Qarafi, Syihabuddin Ahmad Bin Idris al-. *Nafais al-Ushul fi Syarh al-Mahshul*. Maktabah Nizar Musthofa al-Baz, 1995.

Qarafi, Syihabuddin Ahmad Bin Idris al-. *Syarh Tanqih al-Fushul*. Syarikah Thiba'ah al-Fanniyah al-Muttahidah, 1973. <https://shamela.ws/book/21813>.

Qurthubi, Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964. <https://shamela.ws/book/20855>.

Qushairy, Muslim bin al-Hajjaj al-. *Shahih Muslim*. Tarqim Muhammad Fuad Abd al-Baqi. Dar Thawq al-Najah, 2021.

- Ramli, Syamsuddin Muhammad bin Ahmad al-. *Nihayat al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj*. Dar al-Fikr, 1984.
- Raysuni, Ahmad al-. *Al-Fikr al-Maqasidi Qawaiduhu wa Fawaiduhu*. Majalah al-Zaman - Mathba'ah al-Najah al-Jadidah, 1999.
- Razi, Abu Abdillah Fakhruddin al-. *Al-Mashshul*. Resalah Publishers, 1997.
- Razy, Zainuddin Muhammad bin Abu Bakar al-. *Mukhtar al-Shihhah*. Maktabah Al-Ashriyah, 1999.
- Rohmanu, Abid. *Paradigma Teoantroposentris Dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam*. IRCiSoD, 2019.
- Rosyadi, Muhammad Syam'un. "Ikhtisar Al-Raisuni Atas Maqashid Al-Syari'ah (Studi Pemikiran Maqashid Al-Raisuni)." *Millatuna: Jurnal Studi Islam* 2, no. 02 (2025): 95–106. <https://doi.org/10.33752/mjsi.v2i02.8939>.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation*. EJ Brill, 2001.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought an Introduction*. Routledge, 2006.
- Salamah, Halah Ali Muhammad Abd el-Mun'im. "Al-Ijtihad al-Maqasidi wa Atsaruhu fi Tajdid al-Fatwa." *Tajdid al-Ulum al-Arabiyah wa al-Islamiyyah bayna al-Ashalah wa al-Muashirah Al-Mu'tamar al-'Ilmi al-Awwal li al-Kulliyat al-Dirasah al-Islamiyyah wa al-Arabiyah li al-Banin bi Dasuq*, Dasuq, 2021. https://drya.journals.ekb.eg/article_289770_1796abfebd410cede1fb20c24600d689.pdf.
- Saputra, Refki. "Al-Fikr al-Maqasidi al-Mu'ashir wa Tawzifuhu fi Shina'ah al-Fiqhiyyah." *Al-Zahra : Journal for Islamic and*

Arabic Studies 21, no. 1 (2024).
<https://doi.org/10.15408/zr.v21i1.32217>.

Saputra, Refki Saputra, Muhammad Misbakul Munir, dan E Mulya Syamsul. “Mengkonstruksi Nalar Dan Kompetensi Maqashid Syariah Menuju Fikih Kontemporer Progresif.” *Maro: Jurnal Ekonomi Syariah dan Bisnis* 5, no. 1 (2022): 42–56. <https://doi.org/10.31949/maro.v5i1.1954>.

Sarwono, Jonathan. *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*. Graha Ilmu, 2006.

Shalih, Shubhiy al-. *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*. Dar al-'Ilm lil Malayiyn, 2000.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah, Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Cetakan V. Vol. 5. Lentera Hati, 2004.

Subki, Tajuddin bin Abd Al-Wahhab bin Ali al-. *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj*. Disertasi Ahmad Jamal al-Zamzami. Dar al-Buhuts li al-Dirasat al-Islamiyah, 2004.

Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. 2 ed. Alfabeta, 2022.

Syasyi, Abu 'Ali al-. *Ushul al-Syasyi*. Dar al-Kutub al-Arabiyah, t.t.

Syathibi, Abu Ishak al-. *Al-Muwafaqat*. Dar Ibn Affan, 1997.

Syirbini, Syamsuddin Muhammad bin Muhammad al-Khatib al-. *Mughnil Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani Alfazh al-Minhaj*. Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 1994.

Tahir, Tarmizi, dan Syeikh Hasan Abdel Hamid. “Maqasid Al-Syari'ah Transformation in Law Implementation for Humanity.” *International Journal Ihya' 'Ulum al-Din* 26, no. 1 (2024): 119–31. <https://doi.org/10.21580/ihya.26.1.20248>.

- Thabari, Abu Ja'ar Muhammad bin Jarir al-. *Tafsir al-Thabari*. Tahqiq Abdullah al-Turki. Dar Hijr, 2001. <https://shamela.ws/book/7798>.
- Thufi, Najmuddin al-. *Syarh Mukhtashar al-Rawdhah*. Resalah Publishers, 1987.
- Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM. *Filsafat Ilmu*. Liberty Yogyakarta, 2012.
- Tim Penyusun. *Kamus Bahasa Indonesia*. Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- Tirmidzi, Al-Hakim al-. *Al-Shalah wa Maqasiduha*. Dar Ihya al-'Ulum, 1991.
- Tirmidzi, Muhammad bin Isa al-. *Al-Jami al-Kabir aw Sunan al-Tirmidzi*. Resalah Publishers, 2009.
- Zabidi, Raid Fatikhan Athallah al-. "Al-Ijtihad al-Maqasidi al-Mafhum wa al-Tathawwur." *Majallah al-Madarat al-Ilmiyyah li al-Ulum al-Insaniyyah wa al-Ijtimai'yyah* 1, no. 2 (2023): 320–36.
- Zamakhsyari, Abil Qasim Mahmud bin Umar al-. *Tafsir al-Kasyaf*. Maktabah al-'Abikan, 1998.
- Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqhu Al-Islamy wa Adillatuhu*. 2 ed. Vol. 3. Dar Al-Fikr, 1985.
- Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqhu al-Islamy wa Adillatuhu*. 4 ed. Vol. 7. Dar Al-Fikr, 1997.
- Zulhendra, Joni. "Fresh Ijtihad sebagai Upaya dalam Meretas Tertutupnya Pintu Ijtihad: Studi Perkembangan Hukum Islam pada Masa Kontemporer." *Al-Qanun: Jurnal Pemikiran dan Pembaharuan Hukum Islam* 26, no. 1 (2023): 83–95. <https://doi.org/10.15642/alqanun.2023.26.1.83-95>.

LAMPIRAN-LAMPIRAN

1. Surat Penunjukan Pembimbing Tesis



FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM
Gedung R. H. Wahid Haryani
Kampus: Komplek Universitas Islam Indonesia
J. Kaliurang km 14,3 Yogyakarta 55584
T. (0274) 89844 ext. 4511
F. (0274) 89842
E. rafi@uii.ac.id
W. ra.uii.ac.id

SURAT PENUNJUKAN PEMBIMBING TESIS No: 029/Dek/60/DAAT/S2/FIAI/X/2025

Bismillahirrahmanirrahim

Ketua Program Studi Magister Ilmu Agama Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia menunjuk:

Nama : Prof. Dr. Tamyiz Mukharrom, MA
Jabatan : Dosen Fakultas Ilmu Agama Islam UII Yogyakarta

Untuk menjadi Dosen Pembimbing Tesis mahasiswa di bawah ini pada Semester Ganjil Tahun Akademik 2025/2026:

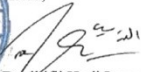
Nama : Muhammad Fikri Adrian
No. Mahasiswa : 23913044
Program Studi : Magister Ilmu Agama Islam
Konsentrasi : Hukum Islam
Judul Tesis : **WACANA ALOKASI PENYEMBELIHAN DAN PENDISTRIBUSIAN DAM HAJI TAMATTU' KE INDONESIA DALAM PARADIGMA TAHQIQ AL-MANATH DAN PENDEKATAN AL-WASAIL WA AL-MAQASID**
Masa Berlaku s/d : 27 April 2026
Diperpanjang s/d :

Demikian, surat penunjukan pembimbing ini dibuat untuk dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Yogyakarta, 27 Oktober 2025
5 Jumadil Ula 1447 H



Program Studi Magister Ilmu Agama Islam
Ketua,


DzulKifli Hadi Imawan, Lc., M.Kom.I, Ph.D.

Gambar 1

2. Kartu Bimbingan Tesis



FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM
 Gedung K.H. Wahid Hasyim
 Kampus Terpadu Universitas Islam Indonesia
 Jl. Kaliurang km 14,3 Yogyakarta 55584
 T. (0271) 89984 ext. 4131
 F. (0271) 899843
 E. fakultas@uii.ac.id
 W. www.uii.ac.id

KARTU BIMBINGAN TESIS

Nama Mahasiswa : Muhammad Fikri Adrian NIM : 23913044
Judul Tesis : WACANA ALOKASI PENYEMBELIHAN DAN
 PENDISTRIBUSIAN DAM HAJI TAMATTU' KE
 INDONESIA DALAM PARADIGMA TAHQIQ AL-
 MANATH DAN PENDEKATAN AL-WASAIL WA
 AL- MAQASID
Konsentrasi : Hukum Islam
Dosen Pembimbing : Prof. Dr. Tamyiz Mukharrom, MA

Bimbingan ke-	Tanggal	Materi Bimbingan	Tanda Tangan Pembimbing
1	05 November 2025	Konsultasi Pasca Revisi Seminar Proposal	
2	07 November 2025	Bimbingan Sistematika Pembahasan	
3	10 November 2025	Pembahasan Rumusan Masalah Pertama	
4	17 November 2025	Pembahasan Rumusan Masalah Kedua	
5	24 November 2025	Pembahasan Rumusan Masalah Ketiga	
6	27 November 2025	Pembahasan Bab 1-4	
7	03 Desember 2025	Pembahasan Bab 5 atau Kesimpulan	
8	04 Desember 2025	Persetujuan Tesis Secara Keseluruhan	

Yogyakarta, 9 desember 2025

Mengetahui
Kaprodi

Dzulkipli Hadi Imawan, Lc., M.Kom.I.,Ph.D

Gambar 2

3. Surat Bebas Plagiasi



FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM
Gedung K.H.A. Wahid Hasyim, Lantai 2
Kampus Terpadu UII JI. Kaliurang KM 14.5
Sleman Yogyakarta 55584

PROGRAM STUDI
ILMU AGAMA ISLAM
PROGRAM MAGISTER
Website: masterislamiciui.ac.id
Email: msi@uii.ac.id

SURAT KETERANGAN HASIL CEK PLAGIASI
No: 90/Perpus/LAIPM/XII/2025

Assalamu'alaikum War. Wab.

Dengan ini menerangkan bahwa :

Nama : Muhammad Fikri Adrian
Nomor Induk Mahasiswa : 23913044
Konsentrasi : Hukum Islam
Dosen Pembimbing : Prof. Dr. Tamyiz Mukharrom, M.A.
Fakultas/Prodi : Prodi Ilmu Agama Islam Program Magister FIAI UII
Judul Tesis :

**WACANA ALOKASI PENYEMBELIHAN DAN PENDISTRIBUSIAN
DAM HAJI TAMATTU' KE INDONESIA DALAM PARADIGMA
TAHQIQ AL-MANAT DAN PENDEKATAN AL-WASAIL WA AL-
MAQASHID**

Karya ilmiah yang bersangkutan di atas telah melalui proses cek plagiasi menggunakan
Turnitin dengan hasil kemiripan (similarity) sebesar **14% (Empat Belas Persen)**.

Demikian surat keterangan ini dibuat agar dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Wassalamu'alaikum War. Wab.

Yogyakarta, 09 Desember 2025
Kaprodi LAIPM



Dzulkipli Hadimawan, Lc., M.Kom.I., Ph.D.

Gambar 3

4. Beberapa Sumber Data Penelitian



Gambar 4 Kitab Nihayat al-Muhtaj karya Imam Ramli



الأمّنة

سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وفتية الشيخ علي بن عبد الله أن ثاني للمعلومات والدراسات - قطر

العدد : ١٢٠ رجب ١٤٢٨ هـ السنة السابعة والعشرون

فقه الوسائل في الشريعة الإسلامية

د. أم نائل بركاني

Gambar 5 Kitab Fiqh al-Wasail

البيناية

شرح لاهدية

تأليف

محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن الحسين

المعروف ببدر الدين العيني الحنفي

المتوفى سنة ٨٥٥ هـ

تحقيق

أحمد صالح شحان

مدير مركز تحقيق التراث

الجزء الأول

مشورات

مركز البحوث

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة

جميع حقوق الملكية الفكرية والنشر محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت - لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تقطيع الكتاب كلياً أو جزئياً أو تسجيله على الحاسوب أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على السطوانات خذوة إلا بإذاعة الناشر خطياً.

Copyright ©

All rights reserved

Exclusive rights by DAR al-KOTOB al-ILMIYAH Beirut - Lebanon. No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

الطبعة الأولى

١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

العنوان: زمل الطريف - شارع البحري - بناية مكاتب هاتف وفاكس: ٣٦٢٣٨٨ - ٣٦٦١٢٥ - ٣٨٤٤١١ (١١١١) صندوق البريد: ٩١٢١ - ١١ بيروت - لبنان

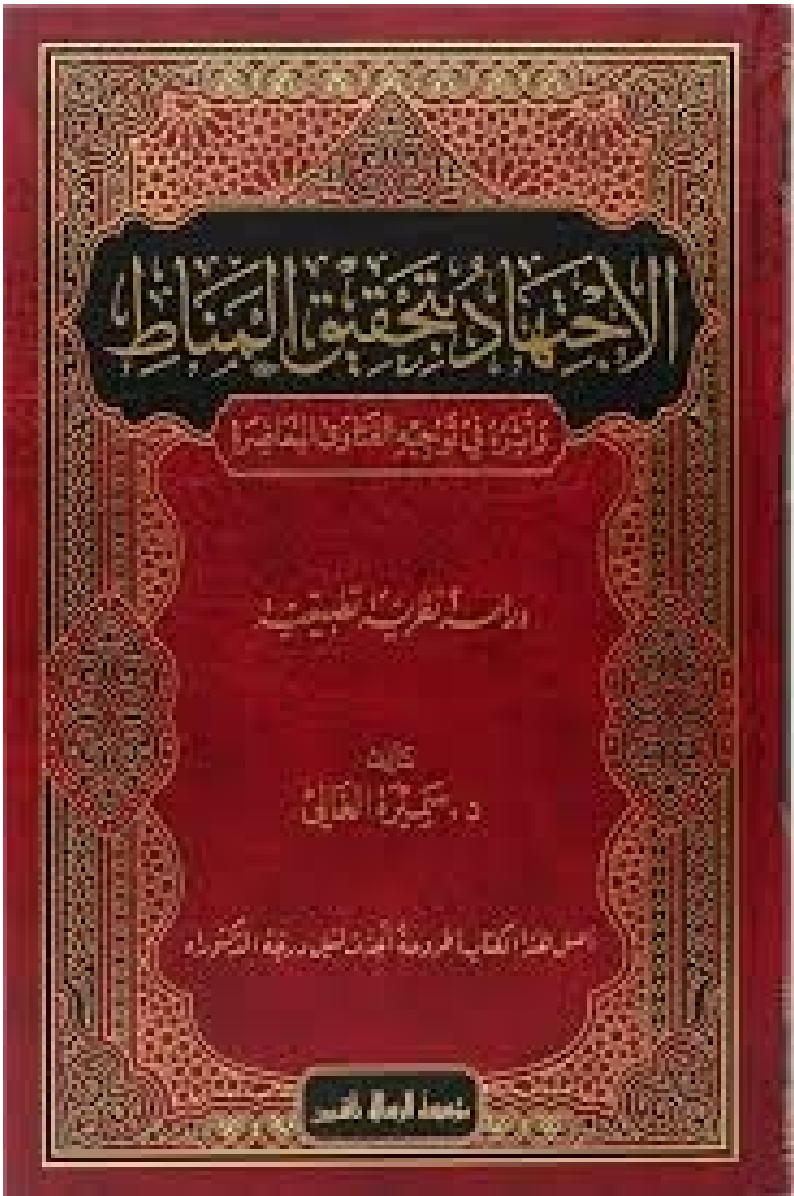
DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon

Address: Zamil al-Tarif, Bakury St., Makham Bilg., 1st Floor
Tel - Fax: 001 961 1-378341 - 366175 - 364798
P.O.Box: 11-9424 Beirut - Lebanon



Flip left

Gambar 6 Kitab Al-Binayah karya Badruddin al-Aini al-Hanafi



Gambar 7 Kitab Al-Ijtihad bi Tahqiq al-Manath karya Samirah al-Ghali

Daftar Riwayat Hidup

Nama : Muhammad Fikri Adrian
Tempat dan Tanggal Lahir : Jakarta, 10 Januari 2001
Jenis Kelamin : Laki-laki
Pekerjaan : Pegawai Negeri Sipil
Kontak : 082310820109
Email : Fikriadrianindo@gmail.com

Riwayat Pendidikan :

1. SDN Kapuk 01 Pagi (2007-2013)
2. MTS Darunnajah Jakarta (2013-2016)
3. MA Darunnajah Jakarta (2016-2019)
4. Al-Azhar University (2019-2023)

Karya Tulis Ilmiah :

1. Democracy, Human Rights and Islamic Law in Mohammed Abed al-Jabiri's Reformist Ideas (2024)
2. Prinsip Sosial-Kemasyarakatan Pendiri Nahdlatul Ulama: Analisis Kitab Arba'in Haditsan Karya K.H. Hasyim Asy'ari (2025)
3. The Rules of Ijtihad and Its Urgency in Islamic Justice in Indonesia (2025)
4. Reconstructing Fiqh in Post-Reform Indonesia: From Theocentric to Anthropocentric Paradigms (2025)
5. Hospitality As an Ethic of Religious Moderation: A Philosophical, Theological, and Cultural Analysis in The Context of Indonesian Plurality (2025)
6. Transformasi Fatwa dalam Hukum Islam: Dari Tradisi Dialogis ke Sistem Hukum Institusional (2025)
7. Dharma Wanita, State Ibuism, and Women's Silent Politics During The New Order Era (2025)

