

Studi Komparatif Pendapat Ibn ‘Umar dan Juhur Ulama tentang Berwudu Menggunakan Air Laut

A Comparative Study of Ibn ‘Umar’s and the Majority Scholars’ Opinions on Performing Ablution with Seawater

Muhammad Adib^a, Maulana La Eda^b, M. Dzul Fadli S^c

^a Institut Agama Islam STIBA, Makassar, Indonesia; Email: madib1588@gmail.com

^b Institut Agama Islam STIBA, Makassar, Indonesia; Email: abushofwan222@gmail.com

^c Institut Agama Islam STIBA, Makassar, Indonesia; Email: dzul.fadli@stiba.ac.id

Article Info

Received: 6 Juli 2025

Revised: 10 Juli 2025

Accepted: 11 Juli 2025

Published: 11 September 2025

Keywords:

Ablution, Seawater, Islamic Jurisprudence, Ibn ‘Umar, Majority Scholars

Kata kunci:

Wudu, Air Laut, Fikih Islam, Ibnu Umar, Juhur Ulama

Abstract

In Islamic jurisprudence (fiqh), water is essential for performing ṭahārah (ritual purification), and one type of water that has sparked scholarly debate is seawater. The majority of scholars (juḥūr al-‘ulamā’) from the four major schools of thought affirm that seawater is pure and purifying (mā’ ṭāhūr), based on an authentic ḥadīth of the Prophet Muhammad (peace be upon him). However, some companions, such as Ibn ‘Umar, considered it disliked (makrūh) to use seawater for ablution, not due to impurity but out of discomfort with its taste or smell. This study aims to explore the differing views between the majority of scholars and Ibn ‘Umar on the validity of seawater for ablution. Using a qualitative-descriptive method with normative and comparative approaches through library research, the study reveals that all four schools accept seawater as valid for ablution, while Ibn ‘Umar’s view stems from personal piety (iḥtiyāt) rather than legal prohibition. The contrast reflects a broader divergence between prophetic authority and individual ijtihād. The study concludes that the position of the majority is more authoritative both epistemologically and practically, aligning with the objectives of Islamic law (maqāṣid al-sharī‘ah), which promote ease and remove hardship in worship. The implication is the need to distinguish between personal caution and binding legal rulings to prevent confusion in religious practice among Muslims.

Abstrak

Dalam fikih Islam, air merupakan elemen penting dalam pelaksanaan ṭahārah (bersuci), dan salah satu jenis air yang menjadi perdebatan adalah air laut. Juhur ulama dari empat Mazhab utama menyatakan bahwa air laut adalah suci dan menyucikan (mā’ ṭāhūr), berdasarkan hadis sahih Nabi Muhammad saw. Namun, sebagian sahabat seperti Ibn Umar menyatakan kemakruhan menggunakan air laut karena alasan kenyamanan, bukan karena ketidaksuciannya. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji perbedaan pandangan antara juhur ulama dan Ibn Umar terkait keabsahan air laut sebagai media bersuci. Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif-deskriptif dengan pendekatan normatif dan komparatif melalui studi pustaka. Hasil penelitian menunjukkan bahwa keempat mazhab mengakui keabsahan wudu dengan air laut, sementara Ibn Umar menyampaikan sikap kehati-hatian (iḥtiyāt) semata.

Perbedaan ini merefleksikan pendekatan hukum yang berbeda: ijihad pribadi sahabat versus otoritas hadis Nabi saw. Kesimpulan penelitian menegaskan bahwa pendapat jumhur ulama lebih kuat secara epistemologis dan praktis, serta sejalan dengan maqāsid al-Syarī'ah yang mengedepankan kemudahan dalam beribadah. Implikasi dari temuan ini menunjukkan pentingnya mendudukkan sikap wara' individu dalam konteks hukum syariat yang bersifat umum, agar tidak menimbulkan kesalahpahaman atau kebingungan ditengah Masyarakat dalam menjalankan ibadah.

How to cite:

Muhammad Adib, Maulana La Eda, M. Dzul Fadli S. "Studi Komparatif Pendapat Ibn 'Umar dan Jumhur Ulama Tentang Berwudu Menggunakan Air Laut", *AL-MABSUTH: Jurnal Studi Islam dan Bahasa Arab*, Vol 1, No 2 (2025): 640-659. doi: 10.36701/mabsuth.v1i2.2621



This work is licensed under a Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)

PENDAHULUAN

Islam sangat menekankan pentingnya kebersihan dan kesucian dalam segala aspek, baik dalam aspek lahiriah seperti kebersihan tubuh dan lingkungan, maupun aspek batiniah seperti kesucian hati dan pikiran. Kebersihan bahkan menjadi syarat sah berbagai ibadah utama, termasuk salat. Sebagai rukun Islam kedua, wajib dilaksanakan oleh setiap muslim yang telah balig dan tidak memiliki uzur *syar'ī*. Namun, sebelum melaksanakan salat, seseorang harus dalam keadaan suci dari hadas dan najis. *Tahārah* atau pensucian diri merupakan prasyarat sahnya salat. Untuk hadas kecil, dilakukan wudu; sedangkan untuk hadas besar, diperlukan mandi junub. Wudu sendiri merupakan tata cara pensucian yang telah ditetapkan syariat, dimulai dengan niat dan diikuti dengan membasuh anggota tubuh tertentu secara berurutan. Hal ini ditegaskan dalam Q.S. al-Mā'idah/ 6: 5.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

Terjemahnya:

Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak melaksanakan salat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai dengan siku, dan usaplah kepalamu serta (basuhlah) kakimu sampai dengan kedua mata kaki.¹

Dalam fikih Islam, *tahārah* merupakan syarat utama untuk keabsahan ibadah seperti salat. Konsep ini mencakup penghilangan hadas dan najis, baik dengan air, debu, maupun benda padat yang suci. Imam al-Nawawī dari Mazhab Syafii mendefinisikan *tahārah* dalam kitabnya sebagai berikut:

رَفْعُ الْحَدَثِ أَوْ إِزَالَةُ النَّجَاسَةِ، أَوْ مَا فِي مَعْنَاهُمَا مِنْ مُوجِبَاتِ الطَّهَارَةِ

Artinya:

¹ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: CV. Syaamil, 2010), h. 108

Mengangkat hadas atau menghilangkan najis, atau hal-hal yang serupa maknanya dengan keduanya dari perkara-perkara yang mewajibkan bersuci.²

Sementara Ibnu Qudāmah mendefinisikannya dalam kitab *Al-Mugnī* sebagai berikut:

رَوَّالٌ مَا يَمْنَعُ مِنَ الصَّلَاةِ، مِنْ حَدَثٍ أَوْ نَجَاسَةٍ، بِالْمَاءِ أَوْ بِالتَّيْمُمِ

Artinya:

Menghilangkan apa yang menghalangi salat, yaitu hadas atau najis dengan air, atau tayamum (menghilangkan hukum keduanya dengan debu).³

Ulama sepakat bahwa tiga media utama *tahārah* adalah air yang suci, tanah berdebu, dan benda padat bersih seperti batu atau daun. Air digunakan untuk wudu, mandi besar, dan mencuci najis, sedangkan debu digunakan untuk tayammum saat tidak tersedia air atau ketika tidak mampu menggunakan air karena sakit atau faktor lainnya. Syarat utama air untuk *tahārah* adalah kemurniannya, sebagaimana disebutkan dalam firman Allah Swt. dalam Q.S. al-Furqān/ 25: 48.

وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا

Terjemahnya:

Kami Kami turunkan air dari langit yang sangat suci.⁴

Juga sabda Rasulullah saw. yang diriwayatkan oleh sahabat Abū Sa'īd al-Khudrī

إِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ (رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ)⁵

Artinya:

Sesungguhnya (hakikat) air adalah suci dan menyucikan, tak ada sesuatu pun yang dapat menajiskannya.

Hadis ini diriwayatkan dari sahabat Abū Sa'īd al-Khudrī, sedangkan Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī dalam *Irwā' al-Ghalīl* menyatakan bahwa hadis ini sahih,⁶ sebagaimana juga ditegaskan oleh Syu'ayb al-Arna'ūṭ dalam *takhrīj*-nya terhadap *Musnad Aḥmad*.⁷ Berdasarkan pandangan mayoritas ulama, hadis ini menjadi dalil penting bahwa air secara asal bersifat suci dan tidak dianggap najis, kecuali jika mengalami perubahan warna, rasa, atau bau akibat tercemar najis secara nyata. Dalam fikih Islam, air memiliki klasifikasi yang menentukan keabsahannya untuk bersuci, termasuk wudu. Salah satu jenis air yang menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama adalah air laut, yang secara alami memiliki kandungan garam.

² al-Nawawī, *Al-Majmu' Syarh al-Muḥaẓẓab*, Juz 1 (Kairo: Idarah al-ṭabā'ah al-Muniriyyah, 1344-1347 H), h. 79.

³ Abdullāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāmah al-Maqdisī al-Jamā'īlī, *al-Mugnī*, Juz 1 (Cet. III; Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub li al-Ṭabā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1417 H/ 1997 M), h. 12.

⁴ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'ān dan Terjemahnya* (Jakarta: CV. Syaamil, 2010), h.360

⁵ Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ash'ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.), Hadis no. 66. Hadis ini dinilai ṣāḥiḥ oleh al-Tirmizī (*ḥasan ṣāḥiḥ*)

⁶ Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Irwā' al-Ghalīl fī Takhrīj Aḥādīṭ Manār al-Sabīl*, juz 1 (Cet. 3; Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1985), h. 45.

⁷ Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, tahkik Shu'ayb al-Arna'ūṭ, juz 17, (cet. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1999), hadis no. 11196, h. 234.

Dalam pandangan fikih pada era klasik Islam, terdapat perbedaan pandangan mengenai kebolehan berwudu menggunakan air laut. Sebagian besar Juhur Ulama dari empat mazhab besar Hanafi, Maliki, Syafii, dan Hanbali mendukung penggunaan air laut sebagai media bersuci. Sebaliknya, terdapat riwayat yang disandarkan kepada sahabat Abdullah Ibn Umar yang menunjukkan bahwa beliau memandang penggunaan air laut untuk berwudu sebagai sesuatu yang tidak dianjurkan. Berdasarkan perbedaan pandangan antara juhur ulama dari empat mazhab besar yang membolehkan bersuci dengan air laut, dan riwayat dari Ibn Umar yang menunjukkan ketidaksukaannya terhadap penggunaan air laut untuk berwudu, maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah: Bagaimana perbedaan pandangan antara juhur ulama dan Ibn Umar mengenai hukum berwudu menggunakan air laut. Perbedaan ini membuka ruang bagi kajian komparatif terhadap pendekatan metodologis yang digunakan masing-masing pihak dalam memahami *naṣṣ* dan realitas hukum. Dengan rumusan masalah tersebut, penelitian ini bertujuan untuk mengkaji perbedaan pandangan antara juhur ulama dan Ibn Umar terkait keabsahan air laut sebagai media bersuci.

Penelitian ini menggunakan studi kajian pustaka (*library research*) dengan mengumpulkan data bersumber dari Al-Qur'an, hadis Nabi saw. literatur atau bacaan berupa buku, dokumentasi, artikel, jurnal, penelitian dan sumber kepustakaan lainnya.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini pendekatan normatif dan komparatif. Pendekatan normatif akan digunakan untuk mengkaji dan menganalisis data berdasarkan norma hukum, prinsip, atau kaidah yang berlaku sebagai pedoman perilaku manusia.⁸ Selain itu, penulis juga akan menggunakan pendekatan komparatif, yaitu dengan membandingkan suatu variabel atau objek penelitian antara dua subjek atau lebih yang berbeda. Melalui pendekatan komparatif ini, penelitian akan diarahkan untuk mengidentifikasi perbedaan, kesamaan, serta hubungan sebab-akibat yang mungkin timbul di antara subjek yang dibandingkan.⁹

Topik ini belum banyak diteliti oleh peneliti sebelumnya. Dari beberapa literatur yang penulis kaji, ada beberapa penelitian yang relevan dengan topik ini. Pertama, artikel yang berjudul "Air Suci yang Makruh untuk Bersuci Perspektif Syāfi'īyah dan Ḥanābilah", karya Taufik Ikhsan. Penulis mengklasifikasikan air *tahūr* menjadi tiga jenis berdasarkan status penggunaannya: mubah, makruh, dan haram. Air laut termasuk dalam kategori air yang mubah, yakni air yang boleh digunakan untuk bersuci tanpa ada unsur kemakruhan. Penelitian tersebut bertujuan untuk menggali kategori air makruh dalam dua Mazhab Fikih Syafiiyah dan Hanabilah dan bagaimana hal itu memengaruhi praktik bersuci umat Islam. Hasilnya, air laut tidak menjadi pokok kajian secara spesifik, melainkan disebut sekilas dalam konteks air yang mubah.¹⁰ Adapun penelitian ini secara khusus mengkaji pendapat Ibn 'Umar dan juhur ulama mengenai penggunaan air laut dalam berwudu. Dengan pendekatan komparatif, studi ini mengidentifikasi persamaan dan perbedaan pandangan ulama terkait status air laut dalam konteks ritual bersuci. Penelitian ini memberikan kontribusi yang lebih terfokus dan mendalam dalam kajian fikih tentang air *tahūr*, khususnya praktik berwudu menggunakan air laut.

⁸ Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum* (Cet. III; Jakarta: UI-Press, 1986), h. 10.

⁹ Mohammad Nasir, *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif* (Cet. III; Bandung: Erlangga, 2012), h. 134.

¹⁰ Taufik Ikhsan, Muhammad Ikhsan, dan Muhammad Shiddiq Abdillah, "Air Suci yang Makruh untuk Bersuci Perspektif Syafiiyah dan Hanabilah," *Al-Fikrah: Jurnal Kajian Islam* 1, no. 1 (2024): 158–180.

Kedua, artikel dengan judul “Tinjauan Klasik-Modern Hukum Islam terhadap Air”, karya Taufan Djafri. Peneliti mengkaji jenis-jenis air menurut hukum Islam seperti air mutlak, *musyammaṣ*, *musta‘mal* dan najis dengan pendekatan deskriptif terhadap pandangan ulama klasik dan kontemporer. Peneliti juga menyinggung secara umum penggunaan air laut dalam bersuci, merujuk pada hadis Nabi saw. yang menyatakan bahwa air laut adalah suci dan mensucikan. Penelitian tersebut berfokus pada pemetaan hukum air secara umum, bukan pada perbedaan pendapat antarulama.¹¹ Adapun penelitian ini berfokus pada kajian terhadap ijtihad individual, seperti pendapat Ibn Umar, dibandingkan dengan jumhur ulama dalam konteks penggunaan air laut untuk bersuci, belum menjadi perhatian utama dalam penelitian sebelumnya. Tentunya dengan adanya penelitian ini akan menjadi kontribusi penting dalam memperkaya kajian fikih, khususnya dalam memahami dinamika perbedaan pendapat.

Ketiga, artikel dengan judul “Air Mutlak Dalam Perspektif Ulama Sunni (Studi Komparatif)”, karya Abd Razak ia membahas pandangan para ulama mazhab tentang hukum air mutlak, khususnya terkait kesucian air yang pernah tercemar atau digunakan untuk menghilangkan hadas dan najis. Penelitian ini juga mengulas status air laut sebagai air mutlak serta penerapan konsep *istihālah* sebagai solusi dalam penentuan kesucian air. Hasilnya menunjukkan adanya perbedaan pendapat signifikan di kalangan ulama mengenai penggunaan air yang telah tercemar atau dipakai sebelumnya.¹² Namun, penelitian tersebut belum mengkaji secara khusus dan mendalam mengenai hukum berwudu dengan air laut. Adapun fokus dalam penelitian ini terletak pada eksklusif terhadap studi komparatif antara Ibn Umar dan jumhur ulama terkait aspek hukum bersuci menggunakan air laut.

PEMBAHASAN

1. Tinjauan Umum Tentang Hukum Berwudu Dengan Air Laut

a. Definisi Air Laut

Air laut adalah air asin yang berasal dari lautan luas yang melingkupi sebagian besar permukaan bumi, air laut merupakan campuran dari 96,5% air murni dan 3,5% material lainnya seperti garam.¹³ Dalam tinjauan fikih Islam, air laut tergolong sebagai air yang suci dan dapat menyucikan, selama tidak tercampur dengan zat najis yang mengubah sifat dasarnya seperti rasa, warna, atau bau. Keasinan merupakan sifat alami air laut dan tidak menjadikannya najis atau tidak layak digunakan untuk bersuci.¹⁴ Ada kalanya air mengalami perubahan, baik warna rasa hingga baunya, namun tetap suci dan dapat digunakan untuk keperluan ibadah, seperti berwudu dan mandi, asalkan hal itu tidak

¹¹Muhammad Taufan Djafri, Tinjauan Klasik-Modern Hukum Islam Terhadap Air, *Nukhbatul ‘Ulum: Jurnal Bidang Kajian Islam* 3, no. 1 (2017): 42–49.

¹² Abd. Razak, “Air Mutlak dalam Perspektif Ulama Sunni (Studi Komparatif),” *Skripsi* (Banda Aceh: Fakultas Syariah dan Hukum, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, 2016)

¹³ Adriani, A., “Pemanfaatan Air Laut sebagai Sumber Cadangan Energi Listrik,” *Vertex Elektro* 12, no. 2 (2020): 22–33.

¹⁴ M. Ariesman, Saifullah Bin Anshor, dan Muammar Mahabuddin, “Pemanfaatan Limbah Cair untuk Bersuci yang Telah Diolah dalam Tinjauan Mazhab Syafi‘i dan Mazhab Hanbali,” *Al-Qiblah: Jurnal Studi Islam dan Bahasa Arab* 4, no. 1 (2025): 22–31.

sampai menimbulkan bahaya atau penyakit. Kalau sampai anggota tubuh menjadi sakit disebabkan penggunaan air tersebut, tentu dalam keadaan seperti ini ia tidak dibolehkan.¹⁵

Para ulama dari empat mazhab sepakat bahwa air laut sah digunakan untuk keperluan bersuci seperti wudu dan mandi wajib, karena termasuk dalam kategori *mā' ṭahūr* (air suci lagi menyucikan). Landasan utama dari pendapat ini merujuk pada sebuah hadis sahih yang diriwayatkan dari Abū Hurairah ra. “هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ”¹⁶ Salah satu dasar dari Al-Qur'an yang berkaitan dengan kemanfaatan laut disebutkan dalam Q.S. al-Jāsiyah/45: 12.

اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لَتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Terjemahnya:

Allahlah yang menundukkan lautan untukmu agar kapal-kapal dapat berlayar di atasnya dengan perintah-Nya, dan agar kamu mencari karunia-Nya dan agar kamu bersyukur.¹⁷

Ayat ini mengisyaratkan bahwa laut merupakan salah satu ciptaan Allah swt. yang disediakan untuk kepentingan manusia dalam menjalani aktivitas sehari-hari. Fakta bahwa Allah swt. menundukkan laut bagi manusia menunjukkan bahwa laut beserta airnya dapat dimanfaatkan untuk berbagai kebutuhan, termasuk sebagai sarana bersuci apabila dibutuhkan. Laut sebagai sumber manfaat bagi manusia sebagaimana firman Allah swt. dalam Q.S. al-Nahl/16: 14.

وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلًا حَلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلُكَ مَوَاحِرَ

فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Terjemahnya:

Dialah yang menundukkan laut (untukmu), agar kamu dapat memakan darinya daging yang segar, dan kamu mengeluarkan darinya perhiasan yang kamu pakai; dan kamu melihat kapal-kapal berlayar padanya; dan agar kamu mencari sebagian dari karunia-Nya dan agar kamu bersyukur.¹⁸

Ayat ini merupakan bukti yang kuat mengenai keajaiban serta manfaat besar dari laut dalam kehidupan manusia. Laut bukan sekadar hamparan luas yang dalam, melainkan tempat yang dipenuhi dengan berbagai bentuk rezeki, keindahan, dan sistem yang tunduk sepenuhnya pada kehendak Allah swt. demi menunjang kelangsungan hidup manusia. Keberadaan laut yang menyimpan potensi luar biasa ini mencerminkan

¹⁵ Abdurrahman Al-Jauzari, *Al-Fiqh 'Ala Al-Madzahib Al-Arba'ah*, Juz 1, (Cet.6: Kairo, Al-Maktabah At-taufiqiyah, 2012 M), h. 57.

¹⁶ Abū Dāwūd al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Juz 1, Cetakan ke-1 (Beirut: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 1430 H/2009 M), h. 45.

¹⁷ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), h. 499.

¹⁸ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), h. 275.

kekuasaan, rahmat, dan kebesaran Allah swt., yang seharusnya menjadi bahan renungan dan alasan untuk bersyukur.

b. Dasar Hukum Berwudu dengan Air Laut dalam Islam

Hadis sahih berikut merupakan dasar kebolehan bersuci menggunakan air laut, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah ra:

سَأَلَ رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا نَزَكَبُ الْبَحْرَ، وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ، فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطِشْنَا، أَنْتَوَضُّوا مِنْ مَاءِ الْبَحْرِ؟" فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "هُوَ الطَّهْوَرُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ." (رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ)¹⁹

Artinya:

Seorang laki-laki bertanya kepada Rasulullah saw. "Wahai Rasulullah, kami bepergian di laut dan membawa sedikit air. Jika kami menggunakannya untuk berwudu, kami akan kehausan. Apakah kami boleh berwudu dengan air laut?" Maka Rasulullah saw. bersabda: "Laut itu airnya suci lagi menyucikan, dan bangkainya halal:

Ungkapan "*tahūr mā'uh*" dalam hadis menegaskan bahwa air laut tidak hanya memiliki status suci (*tāhir*), tetapi juga berfungsi untuk menyucikan (*mutahhir*). Dengan demikian, air laut tergolong sebagai air mutlak dalam hukum fikih, yang dapat digunakan untuk bersuci menurut Mazhab Syafiyah dan Hanabilah.²⁰ Secara khusus, tidak ada ayat dalam Al-Qur'an yang menyebutkan secara eksplisit yang menyebutkan hukum berwudu dengan air laut, namun, sebagaimana firman Allah dalam Q.S. al-Anfāl/8: 11.

وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ

Terjemahnya:

Allah menurunkan air (hujan) dari langit kepadamu untuk menyucikan kamu dengan (hujan) itu.²¹

Menurut al-Qurṭubī dalam *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, air hujan memiliki dua fungsi utama, yakni membersihkan kotoran jasmani serta menguatkan aspek psikologis atau spiritual seseorang. Ia menegaskan bahwa air hujan termasuk dalam kategori *tahūr* (air yang suci dan menyucikan), berdasarkan ijma' ulama, sehingga dapat digunakan untuk bersuci dalam konteks ibadah maupun keadaan darurat²²

Sebagian besar ulama dari keempat mazhab sepakat bahwa air laut dapat dipakai untuk berwudu maupun mandi wajib. Ketetapan ini dijelaskan dalam sejumlah karya fikih, baik klasik maupun modern, seperti *Al-Majmū'* karya al-Nawawī dan *Zād al-Ma'ād*

¹⁹ Abū Dāwūd al-Sijjānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Juz 1, Cet. 1 (Beirut: Dār al-Risālah al-'Ālamīyah, 1430 H/2009 M), h. 45. disahihkan oleh Muḥammad Naṣīr al-Dīn al-Albānī dalam *Ṣaḥīḥ Sunan Abī Dāwūd*, vol. 1 (Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif, 2002), h. 27.

²⁰ Muwaffaq ad-Dīn Abū Muḥammad 'Abdullāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāmah al-Maqdisī al-Jamā'ī, *al-Mugnī*, Juz 1 (Cet. III; Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub li al-Ṭabā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1417 H/ 1997 M), h. 22.

²¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), h. 178.

²² Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li-Ahkām al-Qur'an*, Juz 8 Cet. I; Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1387 H/1967 M), h. 7.

karya ibn al-Qayyim.²³ Mayoritas ulama dari mazhab empat menyepakati bahwa air laut boleh digunakan untuk berwudu dan mandi wajib. Adapun prinsip umum yang bersumber dari Al-Qur'an menyatakan bahwa air yang diciptakan oleh Allah swt. dan tidak tercemar najis dapat dipergunakan untuk bersuci. Sebagaimana firman Allah swt. Dalam Q.S. al-Furqān/ 25: 48.

وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا

Terjemahnya:

Dan Kami turunkan dari langit air yang sangat bersih (menyucikan).²⁴

Ibn Kaşir menafsirkan bahwa air yang turun dari langit ini adalah air murni, bebas dari pencemaran dan cocok untuk bersuci menurut syariat. Ia mengutip hadits yang menyebutkan bahwa air laut pun termasuk ṭahūr.²⁵

2. Biografi 'Abdullāh Ibn 'Umar dan Ketokohnya dalam Ilmu Fikih

Abdullāh Ibn Umar merupakan salah satu sahabat Nabi Muḥammad ṣallallāhu 'alayhi wa sallam. Nama lengkapnya adalah Abdullāh Ibn Umar ibn al-Khaṭṭāb ibn Nufāil ibn 'Abd al-'Uzzā al-'Adawī. Gelar panggilannya adalah Abū 'Abdirrahmān. Lahir pada tahun ketiga kenabian,²⁶ merupakan putra dari Zaynab binti Maḥ'ūn, saudara perempuan dari 'Uthmān ibn Maḥ'ūn.²⁷ Ia merupakan anak dari khalifah kedua dalam sejarah Islam, serta saudara kandung dari Ḥafṣah, salah seorang istri Nabi Muḥammad saw.²⁸ Abdullāh ibn Umar ibn al-Khaṭṭāb, yang dikenal sebagai Ibn Umar, dikenal karena ketekunan dalam ibadah, ketaatan pada ajaran Nabi saw (sunah), dan komitmen yang kuat terhadap nilai-nilai Islam. Lahir di Mekah sekitar tahun 610 M, tiga tahun sebelum kenabian. Ia termasuk di antara empat sahabat yang masyhur dengan nama Abdullāh dan dikenal sebagai Ahli Fatwa. Tiga Abdullāh lainnya adalah Abdullāh ibn 'Abbās, Abdullāh ibn Amr ibn al-'Āṣ, dan Abdullāh ibn al-Zubayr.²⁹

Sebelum wafat, sempat berwasiat agar dirinya tidak dimakamkan di dalam wilayah Tanah Haram. Namun, permintaan tersebut tidak dipenuhi. al-Ḥajjāj turut hadir dalam penyalatan jenazahnya, kemudian jenazah Ibn Umar dimakamkan di sebuah tempat dalam kota Makkah yang bernama *al-Fakh*, yang letaknya berdekatan dengan Pemakaman *al-Muhājirīn*.³⁰

Abdullāh ibn 'Umar dikenal sebagai sosok pemuda yang cerdas, saleh, dan tekun dalam beribadah. Dalam bidang keilmuan, Abdullāh ibn Umar aktif mempelajari tradisi

²³ al-Nawawī, *Al-Majmū' Syarḥ al-Muḥadzdzab*, Juz 1 (Kairo: Idārat al-Ṭibā'ah al-Muniriyyah, 1344 H), h. 90; Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Ḥadyī Khair al-'Ibād*, Jilid 5 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994), h. 660.

²⁴ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: CV. Syaamil, 2010), h. 360

²⁵ Ibn Kaşir, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, Juz 3 (Cet. IV; Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1421 H/2000 M), h. 306. Ahmad Hasan,

²⁶ Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī, *al-Iṣābah fī Tamayūz al-Ṣaḥābah*, jilid 4 (Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H/1995 M), h. 156.

²⁷ Abd al-Karīm ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Qazwīnī Abū al-Qāsim al-Rāfi'ī, *al-Amālī al-Shāriḥah li-Mufradāt al-Fāṭiḥah*, ed. Muḥammad Bakr Zahrān (Cet. 1; al-Qāhirah: al-Fārūq al-Ḥadīthah li-al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, 1432 H/2011 M), h. 172.

²⁸ Ibn al-Atsīr, *Uṣd al-Ghabah fī Ma'rifah al-Ṣaḥābah*, Juz 4 (Cet. 1; Beirut: Dār al-Fikr, 1988), h. 143.

²⁹ Ṣubḥī Ibrāhīm al-Sāliḥ, *'Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalahuh*, Juz 1 (Cet. 15; Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1984), h. 362.

³⁰ Ibnu Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Juz 4 (Cet. 1; Beirut: Dār Ṣādir, 1380 H/1960 M), h. 169:

serta hadis Rasulullah saw. Berbekal pengalaman dalam beribadah dan perjuangan dalam mengikuti ajaran Rasulullah saw., Abdullāh ibn ‘Umar bersama sahabatnya ‘Abdullāh ibn ‘Abbās menjadi salah satu pelopor dalam kajian tradisi dan hadis Nabi. Selain dikenal sebagai penghafal al-Qur’an secara sempurna, Abdullāh ibn Umar juga termasuk perawi hadis terbanyak kedua setelah Abū Hurairah, dengan jumlah hadis yang diriwayatkan mencapai 2.630 hadis.³¹

‘Abdullāh ibn ‘Umar merupakan salah satu sahabat Nabi Muhammad saw. yang dikenal luas karena kedalaman ilmu, ketekunan dalam beribadah, serta kontribusi besar dalam meriwayatkan hadis. Setelah wafatnya Rasulullah saw., ‘Abdullāh ibn ‘Umar memainkan peran penting dalam menjaga ketenangan dan nilai-nilai keagamaan di tengah gejolak politik yang melanda umat Islam. Dalam kajian Hassan Ahel, disebutkan bahwa ‘Abdullāh ibn ‘Umar mengambil sikap netral terhadap berbagai konflik internal (*fitnah*) yang terjadi antara tahun 33 hingga 73 Hijriah. Konflik-konflik tersebut mencakup pembunuhan Khalifah ‘Utmān ibn ‘Affān, Perang al-Jamal, Perang Šiffīn, kemunculan kelompok Khawārij, hingga krisis besar pasca wafatnya ‘Alī ibn Abī Ṭālib. ‘Abdullāh ibn ‘Umar berupaya mempertahankan integritas keilmuan dan moral, serta menjauhi keterlibatan langsung dalam konflik politik, meskipun beberapa kelompok sempat mengusulkan ‘Abdullāh ibn ‘Umar sebagai calon khalifah.³²

Keilmuan ibn ‘Umar tidak hanya bersumber dari kecerdasan dalam menghafal Al-Qur’an, tetapi juga diperkuat oleh sikap zuhud yang luar biasa. Ibn ‘Umar dikenal sebagai sosok yang sangat teguh dalam meneladani sunah Nabi Muhammad saw. secara literal. Berbeda dengan sebagian sahabat lain yang mulai mengandalkan *ra’yu* (penalaran pribadi) dalam proses ijtihad, Ibn ‘Umar justru memilih untuk membatasi pendapat hanya pada apa yang secara langsung disaksikan dan didengar dari Rasulullah saw. Bahkan dalam salah satu riwayat disebutkan bahwa ibn ‘Umar berkata:

كُلُّ بَدْعَةٍ ضَالَّةٌ، وَإِنْ رَأَاهَا النَّاسُ حَسَنَةً³³

Artinya:

Setiap penyimpangan dalam urusan agama, meskipun dianggap baik oleh manusia, tetap tergolong sebagai bentuk kesesatan.

Pernyataan ini menunjukkan keteguhan beliau dalam menolak segala bentuk praktik keagamaan yang tidak bersumber langsung dari ajaran Nabi saw. Bagi Ibn ‘Umar tolok ukur kebenaran dalam agama tidak ditentukan oleh pandangan atau penilaian manusia, melainkan harus berdasarkan dalil dari al-Qur’an dan Sunah.

Ibn ‘Umar dikenal sebagai salah satu sahabat yang paling teliti dalam mengikuti sunnah Nabi Muhammad saw. Guru utama ibn ‘Umar adalah Rasulullah saw. sendiri, yang membimbing sejak kecil dan membentuk kepribadian serta ketakwaan. Selain itu, ibn ‘Umar juga menimba ilmu dari sejumlah sahabat senior yang memiliki kedalaman ilmu dan kedekatan dengan Nabi Muhammad saw., seperti Abū Bakr al-Šiddīq, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb (ayahnya sendiri), ‘Usmān ibn ‘Affān, ‘Alī ibn Abī Ṭālib, Zayd ibn šābit,

³¹ Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Juz 5 (Cet.1; Beirut: Dār al-Fikr, 1984), h. 287.

³² Hassan Ahel, “*Abdullah Ibn ‘Umar ibn al-Khattab and His Positions Regarding the Strifes in Early Islam 33AH/653 AD–73 AH/692 AD*,” *Annals of the Faculty of Arts, Ain Shams University* (Cairo: Ain Shams University), vol. 44, no. 1 (2016): h. 566–579.

³³ ‘Abd Allāh ibn ‘Umar. Dalam Ibn al-Waddāh al-Qurṭubī, *al-Bida‘ wa al-Nahy ‘anhā*. (Cet. 1; Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003, h. 17.

dan Umm al-Mu'minīn 'Ā'isyah ra.³⁴ Dengan belajar dari para tokoh utama di kalangan sahabat, Ibn 'Umar tumbuh menjadi sosok yang kaya akan pengetahuan dan menjadi rujukan dalam berbagai persoalan agama.

Sebagian ulama berpendapat bahwa ibn 'Umar termasuk sahabat yang tidak banyak meriwayatkan hadis dari Rasulullah saw. Pandangan ini sebagaimana disampaikan oleh al-Sya'bī, yang menyatakan bahwa pernah tinggal bersama ibn 'Umar selama satu tahun penuh, namun selama waktu tersebut tidak mendapatkan satu pun hadis yang diriwayatkan langsung dari ibn 'Umar.³⁵ Sebagian sahabat lainnya, seperti Jābir ibn 'Abdillāh al-Anṣārī, justru tercatat menerima dan meriwayatkan hadis dari 'Abdullāh ibn 'Umar. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun ibn 'Umar dikenal berhati-hati dalam meriwayatkan hadis, tetap terdapat sahabat yang mengambil riwayat langsung darinya.³⁶

Ibn 'Umar dikenal sangat teliti dalam menjaga keaslian lafaz serta makna dari apa yang secara langsung didengar dari Rasulullah saw. Dalam salah satu riwayat yang tercatat dalam *Sunan Ibn Mājah*, dijelaskan bahwa:

كَانَ ابْنُ عُمَرَ إِذَا سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَدِيثًا لَمْ يَزِدْ فِيهِ وَمَ يُقَصِّرْ دُونَهُ³⁷

Artinya:

Apabila ibn 'Umar mendengar sebuah hadis dari Rasulullah saw., ibn 'Umar tidak menambahinya dan tidak pula mengurangnya.

Riwayat ini menggambarkan kesaksian seorang *tabi'in* mengenai tingkat kehati-hatian yang luar biasa dari Abdullāh ibn Umar dalam menyampaikan hadis Nabi saw. dengan ungkapan “Beliau tidak menambahinya dan tidak pula mengurangnya” menunjukkan bahwa beliau sangat menjaga keaslian dan ketepatan lafaz hadis sebagaimana yang beliau dengar langsung dari Rasulullah saw. Ibn Umar tidak hanya menyampaikan maknanya, tetapi memastikan bahwa setiap lafaz yang diucapkannya tidak mengalami penambahan, pengurangan, ataupun perubahan bentuk. Ibn 'Umar dikenal sebagai sosok yang sangat cermat dalam menjalani kehidupannya, termasuk dalam hal memberikan fatwa. Ibn Umar selalu berhati-hati dan tidak gegabah dalam menyampaikan pendapat hukumnya.³⁸

Sikap ini mencerminkan karakteristik utama Ibn Umar dalam bidang hadis dan fikih, yakni berpegang kuat pada teks (*naṣṣ*) dan menghindari penggunaan akal atau pendapat pribadi (*ra'yu*) ketika terdapat dalil yang jelas. Ketelitiannya tersebut menjadikan beliau sebagai salah satu rujukan utama dalam periwayatan hadis, serta membentuk pendekatan fikih yang cenderung literal dan penuh kehati-hatian (*iḥtiyāt*). Pendekatan ini kemudian banyak diikuti oleh murid-muridnya dan oleh para pengikut mazhab-mazhab fikih di Madinah pada masa berikutnya.

Kesaksian ini juga mencerminkan penghargaan tinggi para al-Tābi'ūn terhadap integritas keilmuan ibn 'Umar, sekaligus menjadi bukti bahwa warisan ilmunya dijaga

³⁴ Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Utmān al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 3 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1422 H/2001 M), h. 204.

³⁵ Ibnu Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Juz 4 (Cet. 1; Beirut: Dār Ṣādir, 1380 H/1960 M), h. 108

³⁶ Ibnu al-Atsīr, *Uṣd al-Ghābah fī Ma'rifat al-Ṣaḥābah*, Juz 3 (Cet. 1; Beirut: Dār al-Fikr, 1994 M), h. 239

³⁷ Muḥammad ibn Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz 1, *Kitāb al-Muqaddimah*, no. 4, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, cet. 1 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1371 H/1953 M), 5. Dinilai ṣaḥīḥ oleh al-Albānī dalam *Ṣaḥīḥ Sunan Ibn Mājah*, no. 4.

³⁸ Ibnu 'Abd al-Barr, *al-Istī'āb fī Ma'rifat al-Aṣḥāb*, jilid 3, (Cet. I; Beirut: Dār al-Jīl, 1412 H/1992 M), h. 951.

dan dijadikan sandaran penting dalam penggalian hukum syariat yang bersumber dari hadis Nabi saw. yang sahih.

3. Ulama Empat Mazhab sebagai Representasi Jumah dalam Penetapan Hukum

Secara bahasa, istilah jumah berasal dari kata dasar *jamhara*, yang secara umum diartikan sebagai "sebagian besar" atau "mayoritas". Dalam konteks fikih Islam, *jumhur* merujuk pada kelompok besar ulama dalam suatu bidang tertentu, terutama saat membandingkan pandangan antar mazhab atau tokoh hukum Islam mengenai suatu persoalan syar'i.³⁹ Umumnya, istilah ini menunjuk kepada pendapat mayoritas dari empat mazhab utama dalam Islam Sunni Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Meskipun demikian, dalam banyak referensi klasik, istilah jumah bukan hanya menunjukkan jumlah yang lebih besar, tetapi juga menyiratkan kekuatan dalil serta otoritas keilmuan yang mendasari pendapat tersebut.⁴⁰

Dalam konteks *uṣūl al-fiqh*, istilah jumah dipakai untuk merujuk pada kesepakatan mayoritas ulama terkait suatu prinsip, dalil, atau metode dalam penetapan hukum syar'i. Misalnya, dalam diskursus tentang *qiyās* (analogi hukum), pendapat *jumhūr* menegaskan bahwa *qiyās* merupakan salah satu sumber hukum Islam yang dapat diterima, meskipun sebagian kecil ulama, seperti dari mazhab *Zāhirī*, menolaknya.⁴¹ Lebih lanjut, dalam praktik *ijtihad*, ketika terjadi perbedaan pandangan antara mazhab-mazhab, para ulama kontemporer kerap menjadikan pendapat jumah sebagai landasan *tarjih* (penguatan pendapat) karena dianggap mewakili posisi mayoritas ulama Sunni yang lebih otoritatif dan dapat dipertanggungjawabkan secara argumentatif.⁴²

Mazhab fikih merupakan hasil dari *ijtihad* kolektif para ulama dalam memahami dan merumuskan hukum-hukum Islam dari sumber-sumber utama, yaitu al-Qur'an dan Sunah, serta metode *istinbāt* lain seperti *ijma'* dan *qiyās*. Pada masa *tabi'in* dan *tabi' tabi'in*, aktivitas penggalian hukum berkembang menjadi sistematis, sehingga melahirkan berbagai mazhab yang kemudian menyebar dan dikodifikasi. Empat mazhab yang dikenal dan bertahan hingga kini adalah Hanafi, Maliki, Syafii, dan Hanbali. Mazhab Hanafi, yang disandarkan pada Abū Ḥanīfah al-Nu'mān (wafat pada tahun 150 H) di Kufah, dikenal dengan karakteristik pendekatan yang mengedepankan rasionalitas serta penerapan metode *qiyās* (analogi) secara luas dalam penetapan hukum.⁴³ Mazhab Maliki dipelopori oleh Mālik ibn Anas (179 H) di Madinah, dan dikenal karena menjadikan *'amal ahl al-Madīnah* (praktik masyarakat Madinah) sebagai landasan utama dalam penetapan hukum.⁴⁴ Sementara itu mazhab Syafii didirikan oleh Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi'ī (wafat pada tahun 204 Hijriyah), dan dikenal luas karena merumuskan

³⁹ Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Juz 1 (Cet. 1; Damaskus: Dār al-Fikr, 1986 M), h. 297.

⁴⁰ Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, ed. Shu'ayb al-Arnā'ūt, Juz 4 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1999 M), h. 26.

⁴¹ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz 1, (Cet. 1; Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1958 M), h. 234.

⁴² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Turāth wa al-Tamaddun*, Juz 1, (Cet. 1; Kairo: Maktabah Wahbah, 2001 M), h. 145.

⁴³ 'Abd al-Karīm Zaydān, *al-Madkhal li Dirāsāt al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Cet. 1; Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1996 M), h. 145.

⁴⁴ Mālik ibn Anas, *al-Muwatta'*, Juz 1, (Cet. 1; Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1951 M), h. 4-6.

sistem *uṣūl al-fiqh* secara ilmiah dan terstruktur dalam disiplin hukum Islam.⁴⁵ Terakhir, Mazhab Hanbali didirikan oleh Aḥmad ibn Ḥanbal (wafat pada tahun 241 Hijriyah), yang dikenal dengan pendekatannya yang sangat menekankan otoritas *naṣṣ* baik *al-Qurʿān* maupun *ḥadīṣ* sebagai sumber utama dalam penetapan hukum Islam.⁴⁶

Keempat mazhab tersebut menjadi representasi utama pandangan *jumhūr* (mayoritas) ulama karena beberapa faktor penting. Pertama, metodologi *istinbāṭ* hukum yang mereka rumuskan memiliki struktur ilmiah yang kokoh dan dapat ditelusuri secara *sanad* keilmuan.⁴⁷ Kedua, ajaran mazhab ini terdokumentasi secara komprehensif melalui karya para imam dan murid-muridnya, serta diajarkan secara berkesinambungan dalam institusi pendidikan Islam klasik.⁴⁸ Meskipun terdapat mazhab lain seperti mazhab Zāhiri atau Laythī, hanya empat mazhab tersebut yang memperoleh dukungan kelembagaan dalam bentuk madrasah, fatwa resmi, dan sistem peradilan.⁴⁹ Oleh karena itu, para ulama dari generasi berikutnya banyak yang menganjurkan agar masyarakat merujuk pada salah satu dari keempat mazhab ini untuk menjaga kesinambungan dan otoritas hukum Islam.⁵⁰ Dalam penelitian ini, istilah *jumhur* merujuk pada pendapat dominan para ulama yang berasal dari empat mazhab fikih Sunni yang utama, yaitu Hanafi, Maliki, Syafii, dan Hanbali.

4. Tinjauan Hukum Berwudu dengan Air Laut Menurut Jumhur Ulama dan Ibn Umar

a. Hukum Berwudu dengan Air Laut Menurut Mazhab Jumhur Beserta Dalilnya

Keempat mazhab fikih utama yaitu Mazhab Hanafi, Mazhab Maliki, Mazhab Syafii, dan Mazhab Hanbali, bersepakat bahwa air laut termasuk dalam kategori air yang suci dan menyucikan (*tāhur*), sehingga sah digunakan untuk bersuci, baik dalam mengangkat hadas kecil maupun besar.⁵¹

Mazhab Hanafi membolehkan penggunaan air laut untuk berwudu, karena secara istilah, kata "air" dalam *naṣḥ* mencakup semua jenis air yang berasal dari sumber alami, termasuk air laut. Hal ini dijelaskan oleh Imam ibn al-Humām dalam kitabnya *Faṭḥ al-Qadīr*.

يَجُوزُ بِهِ الْوُضُوءُ بِمَاءِ السَّمَاءِ وَالْأُودِيَّةِ وَالْعَيْونِ وَالْأَبَارِ وَالْبِحَارِ⁵²

Artinya:

Diperbolehkan berwudu dengan air hujan, air sungai, air mata air, air sumur, dan air laut.

⁴⁵ Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfiʿī, *al-Risālah*, (Cet. 1; Kairo: Dār al-Turāth, 1979 M), h. 20–25.

⁴⁶ Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Manāqib al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, (Cet. 1; Beirut: Muʿassasat al-Risālah, 2005 M), h. 73.

⁴⁷ Abū al-Faṭḥ al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, Juz 1, (Cet. 1; Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1993 M), h. 138.

⁴⁸ Yahyā ibn Sharaf al-Nawawī, *al-Majmūʿ Sharḥ al-Muḥadhdhab*, Juz 1, (Cet. 1; Beirut: Dār al-Fikr, 1997 M), h. 95–96.

⁴⁹ ʿAbd al-Raḥmān ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah*, Juz 3, (Cet. 1; Kairo: Dār Nahḍat Miṣr, 2004 M), h. 1080.

⁵⁰ ʿAbd al-Qāhir al-Baḡhdādī, *al-Farq bayna al-Firaq*, (Cet. 1; Kairo: Dār al-Maʿārif, 1999 M), h. 321–322.

⁵¹ AR Abdullah, *Redefinisi Air Mutlak: Kajian Komparatif terhadap Fiqh Klasik dan Fiqh Modern* (Tesis Magister, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, 2021), h. 40–41.

⁵² Kamāl al-Dīn Muḥammad ibn ʿAbd al-Wāḥid al-Siwāsī, thumma al-Iskandarī, al-maʿrūf bi-Ibn al-Humām al-Ḥanafī, *Sharḥ Faṭḥ al-Qadīr ʿalā al-Hidāyah*, juz 1 (Cet.1; Beirut: Dār al-Fikr, 1389 H / 1970 M), h. 69.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa menurut pandangan Mazhab hanafi, semua air yang bersumber dari alam dan masih dalam keadaan suci, tetap termasuk dalam kategori air yang sah untuk digunakan bersuci, termasuk air laut. Mazhab Maliki membolehkan bersuci menggunakan air laut, hal ini dijelaskan oleh al-Ḥaṭṭāb al-Ru' aīnī di dalam kitabnya *Mawāhib al-Jalīl fī Syarḥ Mukhtaṣar Khalīl*:⁵³

Artinya:

tidak ada perbedaan pendapat tentang kebolehan bersuci dengan (air laut). Dengan demikian, menurut Mazhab Maliki, penggunaan air laut untuk keperluan bersuci adalah hal yang dibolehkan berdasarkan kesepakatan para ulama (*ijma'*).

Air laut termasuk dalam kategori air yang suci dan dapat digunakan untuk menghilangkan hadas dan najis, sebagaimana halnya air tawar dari sumber alami lainnya. Mazhab Syafii membolehkan berwudu menggunakan air laut. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Imam al-Nawawi di dalam kitabnya *Al-Majmū' Syarḥ al-Muhazzab*.

لَا تُكْرَهُ الطَّهَارَةُ بِمَاءِ الْبَحْرِ وَلَا بِمَاءِ زَمْزَمَ وَلَا بِالْمُتَعَيَّرِ بِطُولِ الْمُكْتِ وَلَا بِالْمُسْحَنِ مَا لَمْ يُخَفِ الضَّرُّ لِشِدَّةِ حَرَارَتِهِ سَوَاءً سُحِنَ بِطَاهِرٍ أَوْ نَجِسٍ⁵⁴

Artinya:

Tidak dimakruhkan bersuci dengan air laut, air zam-zam, air yang berubah karena terlalu lama diam, dan air yang dipanaskan, selama tidak dikhawatirkan membahayakan karena suhu panasnya yang berlebihan baik air tersebut dipanaskan dengan sesuatu yang suci maupun Najis.

Dengan demikian, dalam pandangan mazhab Syafii, air laut termasuk dalam kategori air yang tetap suci dan layak digunakan untuk bersuci. Tidak ada unsur kemakruhan dalam penggunaannya, selama tidak terdapat faktor yang membahayakan atau menghilangkan sifat air mutlaknya.

Mazhab Hanbali menetapkan bahwa air laut sah digunakan untuk berwudu. Bahkan, menurut pandangan mereka, tidak diperbolehkan bertayammum apabila air laut tersedia, karena air tersebut termasuk dalam kategori air yang suci dan dapat menyucikan.

مَاءُ الْبَحْرِ مَاءٌ، لَا يَجُوزُ الْعُدُولُ إِلَى التَّيْمُمِ مَعَ وُجُودِهِ⁵⁵

Artinya:

Air laut adalah (termasuk) air, maka tidak diperbolehkan beralih kepada tayammum selama air itu masih ada.

⁵³Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān al-Ṭarābulusī al-Maghribī, al-ma'rūf bi-al-Ḥaṭṭāb al-Ru' aīnī al-Mālikī, *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*, Juz 1 (Cet.3; Beirut: Dār al-Fikr, 1412 H / 1992 M), h. 46.

⁵⁴al-Nawawī, *al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab*, juz 1 (Cet. 1; Kairo: Idārat al-Ṭibā'ah al-Muniriyyah, 1344-1347 H), h. 90.

⁵⁵'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāmah al-Maqdisī al-Jamā'īlī al-Dimashqī al-Ṣāliḥī al-Hanbalī, al-Mughnī, Juz 1 (Cet.3; Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1417 H / 1997 M), h. 16.

Dengan kata lain, menurut pandangan Mazhab Hanbali, air laut memiliki kedudukan yang sama dengan air-air lainnya yang digunakan dalam bersuci. Keberadaannya menggugurkan alasan untuk bertayammum, karena tetap memenuhi syarat sebagai air mutlak yang suci dan menyucikan. Berdasarkan uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa jumbuh ulama memperbolehkan pemakaian air laut untuk berwudu. Hal ini didasarkan pada hadis Nabi Saw. serta kaidah fikih yang menyatakan air laut termasuk dalam kategori air suci dan dapat mensucikan.

b. Hukum Berwudu dengan Air Laut menurut Ibn Umar Beserta dalilnya

Riwayat yang menyebutkan penolakan Ibn Umar terhadap air laut berasal dari sebuah keterangan yang menyatakan bahwa Ibn Umar tidak menyukai (*makrūh*) berwudu menggunakan air laut. Namun, riwayat ini tidak mengandung unsur pengharaman, melainkan hanya mencerminkan sikap kehati-hatian atau keraguan dari Ibn Umar dalam menggunakannya untuk bersuci. Dalam salah satu riwayat disebutkan:

عَنْ نَافِعٍ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ، قَالَ فِي الْبَحْرِ: هُوَ نَارٌ يَتَّقِيهِ النَّاسُ، أَفْتَوَضُّأُ بِهِ؟
(رواه عبد الرزاق في المصنف)⁵⁶

Artinya:

Nāfi' meriwayatkan, bahwa Abdullāh Ibn Umar berkata tentang laut: "Itu seperti api yang dihindari manusia, apakah kita berwudu dengannya ?

Pernyataan Ibn 'Umar bahwa air laut seperti "api" tidak dimaknai secara harfiah. Para ulama tafsir dan hadis menafsirkannya sebagai kiasan yang menggambarkan kepedihan atau ketidaknyamanan yang dirasakan saat menggunakan air laut yang asin untuk berwudu. Selain itu, ungkapan ini juga dianggap sebagai penekanan terhadap kualitas air laut yang dinilai tidak sebanding dengan air tawar dalam konteks kesucian simbolik yang ideal saat menjalankan ibadah.

Kiasan tersebut mencerminkan standar spiritual yang sangat tinggi dalam diri Ibn Umar, yang senantiasa berusaha menjaga kesempurnaan dalam ibadah. Sikap menghindari penggunaan air laut bukan karena dianggap haram atau najis, melainkan sebagai bentuk *wara'* (kehati-hatian) dan komitmen untuk selalu memilih sarana yang paling layak dalam mendekati diri kepada Allah swt., meskipun secara hukum penggunaan air laut tetap dibolehkan.⁵⁷

Qāḍī Abū Bakr ibn al-'Arabī, sebagaimana dikutip oleh *al-Mubārakfūrī*, menjelaskan bahwa istilah tersebut hanya kiasan atau *tasybih* untuk menggambarkan sifat menyengat air laut, bukan makna harfiah.⁵⁸ Pendapat ini tidak sendiri, namun ada juga riwayat serupa dari sahabat lain, yaitu Abdullāh ibn 'Amr ibn al-'Āṣ yang menyatakan:

⁵⁶ 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī, *al-Muṣannaf*, no. 743, Juz 1 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1403 H/1983 M), h. 305.

⁵⁷ Taufik Ikhsan, Muhammad Ikhsan, dan Muhammad Shiddiq Abdillah, "Air Suci yang Makruh untuk Bersuci Perspektif Syafiiyah dan Hanabilah," *Al-Fikrah: Jurnal Kajian Islam* 1, no. 1 (2024): 158–180.

⁵⁸ Ibid., dikutip dari komentar Qāḍī Abū Bakr ibn al-'Arabī dalam *Tuhfah al-Aḥwadhī*, Juz 1, Cet. II, h. 282.

إِذَا كُنْتُ فِي الْبَحْرِ، فَلَمْ أَجِدْ مَاءً عَذْبًا، فَأَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ أَتَيَّمَمَ مِنْ أَنْ أَتَوَضَّأَ مِنَ الْبَحْرِ
(رواه عبد الرزاق في المصنف)⁵⁹

Artinya:

Jika aku berada di laut dan tidak mendapatkan air tawar, maka aku lebih suka bertayammum daripada berwudu dengan air laut.

Ucapan ini mencerminkan pendapat pribadi seorang sahabat Nabi saw. yang enggan untuk menggunakan air laut sebagai sarana bersuci, meskipun secara umum dianggap suci. Dalam fikih, pernyataan ini tidak serta-merta menjadi dalil bahwa air laut tidak sah; sebaliknya, itu lebih merupakan pilihan atau ijtihad tentang situasi tertentu. Sebagian besar ulama setuju bahwa air laut sah untuk bersuci, baik untuk wudu maupun mandi wajib.

5. Analisis Persamaan dan Perbedaan dalam Penetapan Hukum

Persoalan mengenai keabsahan bersuci, termasuk berwudu dengan air laut, telah menjadi perhatian sejak awal perkembangan hukum Islam. Perbedaan kondisi geografis serta terbatasnya akses air tawar di berbagai wilayah menyebabkan pertanyaan tentang hukum penggunaan air laut menjadi relevan dalam fikih. ‘Abdullāh ibn ‘Umar, secara eksplisit mengakui sahnya bersuci dengan air laut. Namun, menurut sebagian riwayat, beliau menyatakan bahwa penggunaan air laut adalah makruh, yakni tidak disukai meskipun tetap sah.⁶⁰ Sikap Ibn ‘Umar ini menunjukkan pendekatan yang berhati-hati, berbeda dengan pandangan jumhur ulama dari empat mazhab utama Islam Sunni Hanafi, Maliki, Syafi‘i, dan Hanbali yang sepakat bahwa air laut termasuk dalam kategori air yang *tāhur* (suci dan menyucikan) tanpa adanya unsur *karāhah* (makruh).⁶¹

Ibn ‘Umar secara khusus tidak menggunakan air laut untuk berwudu. Dalam salah satu riwayat yang dikutip oleh Ibn Abī Syaībah, disebutkan bahwa beliau menghindari berwudu dengan air laut.⁶² Bahkan dalam riwayat lain, Ibn Umar menggambarkan air laut sebagai “api.”⁶³ Pernyataan ini tidak dimaknai secara harfiah, melainkan lebih merupakan ungkapan metaforis yang menggambarkan karakteristik air laut yang asin dan tidak nyaman digunakan. Dengan demikian, sikap Ibn Umar adalah bentuk *warā‘* (sikap menjauhi yang subhat) untuk menjaga kualitas ibadahnya, bukan karena keyakinan terhadap najisnya air laut secara *syar‘ī*.⁶⁴

⁵⁹ ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī, *Al-Muṣannaḥ*, ed. Ḥabīb al-Rahmān al-A‘zamī, Juz 1 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983), no. 264, h. 108.

⁶⁰ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Tamhīd limā fi al-Muwatṭa‘ min al-Ma‘ānī wa al-Asānīd*, Juz 22, (Cet. 1; Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2000 M), h. 231.

⁶¹ Yahyā ibn Sharaf al-Nawawī, *al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhadhdhab*, Juz 1, (Cet. 1; Beirut: Dār al-Fikr, 1997 M), h. 129.

⁶² Ibn Abī Shaybah, *al-Muṣannaḥ*, ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, Juz 1, (Cet. 1; Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1409 H/1989 M), no. 282, h. 54.

⁶³ Al-Mubārakfūrī, *Tuḥfah al-Aḥwadhī bi Sharḥ Jāmi‘ al-Tirmizī*, Juz 1, Cet. II (Beirut: Dār al-Fikr, 2007), h. 282.

⁶⁴ R. Fauzan dan A. Hasna, *Tentang Bersuci: Seri Fikih Sunnah Imam Syafi‘i* (Bandung: Pustaka Rumah Ilmu, 2021), h. 51–52.

Dalam fikih Islam, status hukum suatu ibadah yang dikategorikan sebagai sah tetapi makruh bukanlah hal yang asing. Hal ini menunjukkan bahwa suatu amalan tetap memenuhi syarat dan rukun untuk dinyatakan sah, meskipun secara nilai dianggap kurang utama (*khilāf al-awlā*). Dalam konteks ini, pendapat Ibn ‘Umar yang menyatakan kemakruhan menggunakan air laut untuk berwudu dapat dipahami sebagai ekspresi kehati-hatian pribadi (*iḥtiyāt*), bukan pelarangan *syar‘i* yang bersifat umum.⁶⁵ Konsekuensinya, wudu dengan air laut tetap sah dan salat yang dilakukan setelahnya pun juga sah. Fenomena “sah tetapi makruh” juga ditemukan dalam praktik fikih lainnya, seperti wudu dengan air *musyammaṣ* (air yang dipanaskan matahari),⁶⁶ tetap sah meskipun dinilai kurang utama.

Oleh karena itu, penulis berpandangan bahwa penyematan hukum makruh dalam kasus ini tidak cukup kuat secara dalil *syari*, karena menyelisihi hadis sahih marfū‘ yang secara eksplisit membolehkan penggunaan air laut: "*Airnya suci dan menyucikan, bangkainya halal*". Hadis ini memiliki kedudukan yang lebih kuat dalam penetapan hukum daripada ijtihad pribadi seorang sahabat, karena bersumber langsung dari Rasulullah saw. Adapun pendapat Ibn Umar tidak dapat dijadikan *hujjah qāṭi‘ah*, sebab tidak disepakati oleh sahabat lain dan bertentangan dengan dalil yang lebih kuat. Dengan demikian, pendapat jumhur ulama yang membolehkan penggunaan air laut untuk berwudu tanpa kemakruhan lebih tepat dijadikan rujukan hukum yang berlaku umum. Pendapat ini juga lebih sejalan dengan prinsip *maqāṣid al-syarī‘ah*, yaitu memberikan kemudahan dan menghindari kesulitan dalam pelaksanaan ibadah.

Tabel. Ringkasan Analisis Pandangan Hukum Wudhu dengan Air Laut

Aspek	Ibn ‘Umar	Jumhur Ulama
Pandangan	Air laut sah untuk bersuci, namun <i>makruh</i> digunakan jika ada alternatif	Air laut <i>ṭāhur</i> dan sah untuk wudhu dan mandi wajib
Dalil	Riwayat dari Nāfi’: “Itu seperti api yang dihindari manusia, apakah kita berwudu dengannya?”	Hadits Rasulullah saw: (“ <i>Airnya suci dan menyucikan, bangkainya halal</i> ”) (HR. Abū Dāwūd).
Tujuan Hukum	Menjaga kualitas ibadah secara spiritual, menghindari sesuatu yang dianggap kurang layak dari sisi kenyamanan	Menerapkan prinsip <i>taysīr</i> (kemudahan) dan menolak kesulitan dalam ibadah sesuai dengan <i>maqāṣid al-syarī‘ah</i>

⁶⁵ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Zād al-Ma‘ād fī Hadyi Khayr al-‘Ibād*, cet. ke-5, juz 5 (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1994), h. 138–140.

⁶⁶ Taufik Ikhsan, Muhammad Ikhsan, dan Muhammad Shiddiq Abdillah, “Air Suci yang Makruh untuk Bersuci Perspektif Syafiiyyah dan Hanabilah,” *Al-Fikrah: Jurnal Kajian Islam* 1, no. 1 (2024): 158–180.

KESIMPULAN

Berdasarkan hasil penelitian ini dapat disimpulkan bahwa mayoritas ulama dari empat mazhab utama (*Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah*) sepakat bahwa air laut termasuk dalam kategori *mā' tahūr* (air suci lagi menyucikan). Pendapat ini didasarkan pada hadis sahih dari Rasulullah saw. yang menyatakan bahwa air laut itu suci dan menyucikan, dan oleh karena itu sah digunakan untuk bersuci, baik dalam kondisi normal maupun darurat. Pandangan ini tidak hanya memiliki dasar yang kuat dalam ajaran Islam, tetapi juga sesuai dengan prinsip kemudahan dalam syariat, yang bertujuan untuk memudahkan umat dalam menjalankan ibadah.

Sementara itu, ucapan Ibn Umar menunjukkan bahwa berwudu dengan air laut hukumnya makruh. Hal ini sekaligus mencerminkan sikap kehati-hatian beliau (*ihtiyāṭ*) dengan tidak menggunakan air laut untuk berwudu, namun sikap ini tidak didasarkan pada anggapan bahwa air laut itu najis atau dilarang, melainkan lebih karena alasan ketidaknyamanan pribadi terhadap rasa dan sifat air laut. Pendapat Ibn Umar ini dipahami sebagai pendapat pribadi yang tidak berlaku umum bagi seluruh umat Islam. Oleh karena itu, dalam penetapan hukum yang berlaku bagi umat secara luas, pendapat jumbuh ulama lebih kuat dan dapat diterapkan secara nyata, serta lebih sesuai dengan tujuan syariat yang menghendaki kemudahan dan menghindari kesulitan dalam beribadah.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'ān *al-Karīm*

Buku :

- Abū Zahrah, Muḥammad. *Uṣūl al-Fiqh*. Jilid 1. Cetakan pertama. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1958. M.
- Aḥmad ibn Ḥanbal. *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*. Tahqīq Shu'ayb al-Arna'ūt, Juz 17. Cet. 1; Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1999. M.
- Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Irwā' al-Ghhalīl fī Takhrīj Aḥādīth Manār al-Sabīl*. Juz 1. Cet. 3; Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1985. M.
- Al-'Asqalānī, Ibn Ḥajar. *al-Iṣṣabah fī Tamyiz al-Ṣaḥābah*, Juz 4. Cet. I. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995 M/1415 H.
- Al-'Asqalānī, Ibn Ḥajar. *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Juz 5. Cet. 1; Beirut: Dār al-Fikr, 1984 M.
- Al-Jauziyyah, Ibnu al-Qayyim. Zādu al-Ma'ād fī Hadyi Khairi al-'Ibād*, Juz 5. Cet. XXVII; Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994. M.
- Al-Baghdādī, 'Abd al-Qāhir. *Al-Farq bayna al-Firaq*. Cet. 1. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1999 M.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad. *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz 3. Cet. 1; Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2001. M.
- Al-Dimyātī, Ibn al-Najjār (Abū 'Ammār Yāsir ibn Aḥmad ibn Badr al-Najjār al-Dimyātī). *Mawsū'at al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, Juz 1. Cet. 1; Kairo: Dār al-Taqwā, 1444 H/2023 M.

- Al-Ḥanafī, Ibn al-Humām (Kamāl al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Wāḥid al-Siwāsī, thumma al-Iskandarī). *Sharḥ Faṭḥ al-Qadīr ‘alā al-Hidāyah*, Juz 1. Cet. 1; Beirut: Dār al-Fikr, 1389 H/1970 M.
- Al-Ḥaṭṭāb al-Ru‘aynī al-Mālikī, Shams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Ṭarābulusī al-Maghribī. *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*, Juz 1. Cet. 3; Beirut: Dār al-Fikr, 1412 H/1992 M.
- Al-Jauzari, Abdurrahman. *Al-Fiqh ‘Ala al-Madhāhib al-Arba‘ah*, Juz 1. Cet 6; Kairo: Al-Maktabah At-Taufiqiyyah, 2012. M.
- Al-Jauziyyah, Ibnu al-Qayyim. Zādu al-Ma‘ād fī Hadyi Khairi al-‘Ibād*, Juz 5. Cet. XXVII; Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1994. M.
- Al-Khaṭṭābī. *Ma‘ālim al-Sunan*. Juz 1. Cet. I; Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, 1351 H.
- Al-Maqdisī, Ibn Qudāmah (Muwaffaq ad-Dīn Abū Muḥammad ‘Abdullāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāmah al-Jamā‘īlī). *al-Mughnī*. Juz 1. Cet. III; Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub lil-Ṭabā‘ah wa an-Nasyr wa at-Tawzī‘, 1417 H/1997 M.
- Al-Namarī, Ibn ‘Abd al-Barr. *al-Isti‘āb fī Ma‘rifat al-Aṣḥāb*, Jilid 3. Cet. I; Beirut: Dār al-Jīl, 1992 M/1412 H.
- Al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn ibn Sharaf. *al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhadhdhab*, Juz 1. Cet. 1; Kairo: Idārat al-Ṭibā‘ah al-Muniriyyah, 1344-1347 H.
- Al-Nawawī, Yaḥyā ibn Syaraf. *Al-Majmū‘ Syarḥ al-Muhadzdzab*, Juz 1. Cet. 1; Beirut: Dār al-Fikr, 1997 M.
- Al-Qaradāwī, Yūsuf. *Kayfa Nata‘amal Ma‘a al-Turāth wa al-Tamaddun*. Jilid 1. Cetakan pertama. Kairo: Maktabah Wahbah, 2001. M.
- Al-Qurṭubī, Ibn al-Waddāḥ. *al-Bida‘ wa al-Nahy ‘anhā*, Cet. 1; Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003 M.
- Al-Rāfi‘ī, ‘Abd al-Karīm ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm al-Qazwīnī Abū al-Qāsim. *al-Amālī al-Shāriḥah li-Mufradāt al-Fātiḥah*. Ed. Muḥammad Bakr Zahrān, Cet. I. al-Qāhirah: al-Fārūq al-Ḥadīthah li-al-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 2011 M/1432 H.
- Al-Ṣāliḥ, Ṣubḥī Ibrāhīm. *Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalaḥuh*, Juz 1. Cet. XV; Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1984 M.
- Al-Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq. *al-Muṣannaf*, No. 743, Juz 1; Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983 M/1403 H.
- Al-San‘ānī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Subul al-Salām Sharḥ Bulūgh al-Marām*, Juz 1. Cet. 1; Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005 M.
- Al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs. *Al-Risālah*. Cet. 1. Cairo: Dār al-Turāth, 1979 M.
- Al-Shahrastānī, Abū al-Faṭḥ. *Al-Milal wa al-Niḥal*. Juz 1. Cet. 1. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1993 M.
- Al-Sijjīstānī, Abū Dāwud. *Sunan Abī Dāwūd*. Juz 1. Beirut: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 2009 M/1430 H.
- Al-Zuhailī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Jilid 1. Cetakan pertama. Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.
- Anggito, Albi, dan Johan Setiawan. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Sukabumi: Jejak Publisher, 2018.
- Departemen Agama Republik Indonesia. *Al-Qur‘ān dan Terjemahnya*. Jakarta: CV. Syaamil, 2010.

- Ibn Abī Shaybah, Abū Bakr ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *Al-Muṣannaḥ*. Ed Kamāl Yūsuf al-Ḥūt. Juz. Cet; 1: Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1989/1409 H. Ibn al-‘Atsīr. *Usd al-Ghābah fī Ma‘rifah al-Ṣaḥābah*, Juz 4. Cet. I; Beirut: Dār al-Fikr, 1988 M.
- ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*. Disunting oleh Shu‘ayb al-‘Arnā‘ūt. Jilid 4. Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 1999. M.
- Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. *Al-Muqaddimah*. Juz 3. Cet. 1. Cairo: Dār Nahḍat Miṣr, 2004 M.
- Ibn Mājāh, Muḥammad ibn Yazīd. *Sunan Ibn Mājāh*, Juz 1, Kitāb al-Muqaddimah, no. 4. Ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī. Cet. 1; Beirut: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1953 M/1371 H.
- Ibn Rajab al-Ḥanbalī. *Manāqib al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Cet. 1. Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 2005 M.
- Ibn Sa‘d, Muḥammad ibn Sa‘d ibn Manī‘ al-Baṣrī. *Ṭabaqāt al-Kubrā*, Juz 4. Cet. 1; Beirut: Dār Ṣādir, 1960 M.
- Ibn Qudāmah al-Maqdisī, Muwaffaq ad-Dīn Abū Muḥammad ‘Abdullāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāmah al-Jamā‘īlī. *al-Mughnī*, Juz 1. Cet. III; Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub lil-Ṭabā‘ah wa an-Nasyr wa at-Tawzī‘, 1997 M/1417 H.
- Ibn Qudāmah. *al-Mughnī*, Juz 1; Beirut: Dār al-Fikr, 1405 H.
- Ja‘fariyān, Rasul. *Afsāneh Tahriḥ-e Qur‘ān*, Juz 1. Cet. 1; Teheran: Markaz-e Nashr-e Dānishgāhī, 1996 M.
- Kementrian Agama Republik Indonesia. *Al-Qur‘an dan Terjemahnya*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur‘an, 2019.
- Mālik ibn Anas. *Al-Muwatta’*. Juz 1. Cet. 1. Cairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1951 M.
- Nasir, Mohammad. *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*. Cet. III. Bandung: Erlangga, 2012.
- Soekanto, Soerjono. *Pengantar Penelitian Hukum*. Cet. III. Jakarta: UI-Press, 1986.
- Suma, H. Muhammad Amin. *Tafsir Ahkam 1 (Ayat-Ayat Ibadah)*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Zaydān, ‘Abd al-Karīm. *Al-Madkhal li Dirāsah al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Cet. 1. Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 1996 M.
- Jurnal Ilmiah:*
- Hassan Ahel. “Abdullah Ibn ‘Umar ibn al-Khattab and His Positions Regarding the Strifes in Early Islam 33 AH/653 AD–73 AH/692 AD,” *Annals of the Faculty of Arts, Ain Shams University* 44, no. 1 (2016): h. 566–579.
- Ariesman, M., Saifullah Ibn Anshor, dan Muammar Mahabuddin. “Pemanfaatan limbah cair untuk bersuci yang telah diolah dalam tinjauan mazhab Syāfi‘ī dan mazhab Hanbalī,” *Al-Qiblah: Jurnal Studi Islam dan Bahasa Arab* 4, no. 1 (2025): h. 22–31.
- Djafri, Muhammad Taufan. Air Suci yang Makruh untuk Bersuci Perspektif Syafiyyah dan Hanabilah: *The Use of Holy Water (Makruh)*. *Al-Fikrah: Jurnal Kajian Islam* 1, No. 1 (2024): h. 2-8.
- Fauzan, R., & Hasna, A. “Tentang Bersuci: Seri Fikih Sunnah Imam Syafi‘I.” Bandung: Pustaka Rumah Ilmu, (2021): h. 51–52.

- Hamdani, Ahmad. "Etika Peserta Didik dalam Profil Abdullah Ibn 'Umar." *Inteligensia: Jurnal Studi Keislaman* 8, no. 1 (2023):
- Hasan, Ahmad. "Klasifikasi Air dalam Fikih dan Implikasinya terhadap Ibadah." *Jurnal Studi Islam dan Syariah* 12, no. 1 (2020): h. 45–60.
- Ikhsan, T., Ikhsan, M., & Abdillah, M. S. Air suci yang makruh untuk bersuci perspektif Syafiiyyah dan Hanabilah. *AL-FIKRAH: Jurnal Kajian Islam* 1, no. 1 (2024): h. 5-11.
- Razaq, A. "Air Mutlak Dalam Perspektif Ulama Sunni (Studi Komparatif)." *Jurnal Kajian Islam* 13, no. 1 (2016): h. 2-9.
- Desertasi, Tesis dan Skripsi:
- Abdullah, A. R. "Redefinisi Air Mutlak: Kajian Komparatif terhadap Fiqh Klasik dan Fiqh Modern", *Tesis Magister, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry*, (2021), h. 40–41.
- Adriani, A. "Pemanfaatan Air Laut sebagai Sumber Cadangan Energi Listrik." *Vertex Elektro* 12, no. 2 (2020): h. 22–33.