

RELASI SADD AẒ-ZARI'AH DENGAN MAQĀSID ASY-SYARI'AH: APLIKASINYA DALAM PENETAPAN HUKUM PADA KASUS-KASUS FIKIH KONTEMPORER

Maimun

Dosen Tetap Fakultas Syari'ah UIN Raden Intan Lampung
maimun@radenintan.ac.id

M. Darwadi MR

Dosen Tetap Fakultas Syari'ah IAIN Agus Salim Metro
darwadimr@yahoo.com

Abstrak

Metodologi pemahaman hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) menjadi perangkat penting bagi mujtahid dalam konteks penggalian dan penetapan hukum dari problematika kasus-kasus hukum fiqh kontemporer yang terjadi. Untuk memenuhi prosesing *istinbāḥ al-ahkām* tersebut, maka salah satu sarananya adalah *sadd az-ẓari'ah* sebagai metode penetapan hukum. Metode ini erat kaitannya dengan *maqāṣid asy-syari'ah*, karena stresing tujuannya adalah sama-sama mewujudkan kemaslahatan umat manusia dengan berupaya mengantisipasi kemafsadatan dan meraih kemaslahatan. Di era globalisasi dan digitalisasi teknologi modern saat ini, *sadd az-ẓari'ah* di kalangan para mujtahidin menjadi salah satu alternatif pilihan bagi solusi penetapan hukumfiqh kontemporer.

Kata Kunci: *Sadd aẓ-ẓari'ah*, *maqāṣid asy-syari'ah*, hukum fiqh kontemporer.

A. Pendahuluan

Dinamika hukum Islam sejak masa Rasulullah SAW menyampaikan wahyu yang diterima dari Allah SWT melalui Malaikat Jibril hingga era kodern ini terus berkembang sejalan dengan perkembangan situasi dan kondisi di zamannya. Hanya saja secara normatif, teks-teks wahyu (al-Qur'ān dan sunnah) bersifat tetap dan terbatas kuantitasnya, sedangkan problematika

hukum terus terjadi dan tidak terbatas kuantitasnya.¹ Karena itu, diperlukan kreatifiats ijtihad intelektual untuk menggali dan menginterpretasikan teks-teks wahyu tersebut agar berbagai problem yang tidak disebutkan

¹ Muhammad Abū Bakar asy-Syahrastāni (seterusnya ditulis asy-Syahrastāni), *al-Milāl wa an-Nihāl* (Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Halabi wa Aulāduh, 1967), h. 199. Lihat, Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* (Bairut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1998), Juz ke 1, h. 30.

secara eksplisit di dalamnya dapat dipecahkan. Dari sini terlihat adanya relasi erat antara wahyu (*naqly*) dan kreatifitas ijtihad (*'aqly*). Untuk itu, langkah awal yang perlu dikaji adalah aspek metodologis di antaranya apa yang disebut dengan *saddaz-zar'ah*.

Dalam metodologi hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*), sumber dan dliil pokok hukum Islam adalah al-Qur'ān dan sunnah (hadīṣ). Sedangkan yang lainnya seperti *ijmâ'* dan *qiyâs* merupakan dalil sekunder yang diperdebatkan eksistensinya di kalangan ulama *uṣūl al-fiqh*. Fazlur Rahmân (w. 1988) mengatakan bahwa yang betul-betul landasan atau sumber materiel adalah al-Qur'ān dan sunnah. Sedangkan *ijmâ'* merupakan dasar formal, dan *qiyâs* adalah sebagai aktifitas penyimpulan analogi yang efisien.² Tetapi setelah teori hukum tersusun terutama di era asy-Syâf'î (w. 204 H), sumber dan dalil hukum itu disistematsir dan diurutkan menjadi: al-Qur'ān, sunnah, *ijmâ'*,

² Fazlur Rahmân, *Islâm*, diterjemahkan oleh Senoadji Saleh (Jakarta: PT Bina Aksara, 1987), h. 106.

dan *qiyâs*.³ Penetapan sumber dan dalil hukum tersebut menjadi doktrin yang kemudian oleh mayoritas ulama (*jumhûr al-'ulamâ'*) disepakati dan wajib diikuti dalam meng-*istinbât*-kan hukum.⁴ Adapun selebihnya, seperti *istiṣhâb*, *istihsân*, *maṣlahah mursalah*, *qaul ṣahâbî*, *ijmâ' ahli Madînah*, *'urf*, *sadd az-zar'ah*, dan *syar'u man qablanâ* merupakan dalil yang juga diperdebatkan eksistensinya dikalangan para ahli *usûl*.⁵

Pada masa Rasulullah (570-632 M), apabila muncul suatu kasus hukum baik yang berhubungan dengan Allah (*habl min Allâh*) maupun dengan sosial kemasyarakatan (*habl min an-nâs*), maka Allah menurunkan wahyu (al-Qur'ān) untuk menjelaskannya, meskipun penjelasan wahyu berupa ayat-

³ Muhammad bin Idris asy-Syâf'î (selanjutnya ditulis asy-Syâf'î), *ar-Risâlah*, pengedit Ahmad Muhammad Syakir (Mesir: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 39. Asy-Syâf'î, *al-Umm* (Mesir: Maktâbah al-Kûlliyyah, 1961), Juz ke 5, h. 246.

⁴Zâky ad-Dîn Sya'bân, *Uṣūl al-Fiqh al-Islâmî* (Mesir: Dâr al-Ta'lîf, 1964), h. 27.

⁵Lihat, Muhammad Sa'îd Alî 'Abd Rabbih (selanjutnya ditulis 'Abd Rabbih), *Buhûs fî al-Adîllah al-Mukhtalaf Fihâ 'Ind al-Uṣûliyyin* (Mesir: Mâtba'ah as-Sa'âdah, 1400 H/1980 M). Zâky ad-Dîn Sya'bân, *Uṣūl*, h. 28.

ayat al-Qur'ān itu pada umumnya bersifat global (*ijmâli*), tidak secara detail (*tafṣili*). Dari kondisi ini, di satu sisi Rasulullah sebagai orang yang diberi kewenangan untuk menjelaskan wahyu tersebut, dan di sisi lain beliau berkewajiban untuk menjawab dan menetapkan ketentuan hukum dari berbagai kasus hukum yang dihadapinya. Di sisi lain pula, terkadang wahyu tidak turun, sementara kasus hukum terus terjadi. Dalam kondisi demikian, Rasulullah terkadang menggunakan akal pikirannya dengan melakukan ijtihād (*al-ijtihād*) dalam menetapkan peristiwa hukum yang dihadapi. Ijtihād beliau pada dasarnya merupakan manifestasi dari pemahaman mendalam terhadap ayat-ayat al-Qur'ān, karena semua hasil ijtihādnya dipandu oleh wahyu. Pelaksanaan ijtihād, terkadang dilakukan melalui musyawarah dengan para sahabat, dan terkadang dilakukan secara pribadi dengan memproyeksikan kasus yang sama sekali tidak diatur ketentuannya dengan kasus yang sudah ada aturan hukumnya dalam al-Qur'ān yang disebut

dengan *qiyās*, sekalipun dalam pengertian yang luas, dan segala apa yang ditetapkan Rasulullah dari hasil ijtihādnya adalah menjadi sunnah (sumber hukum).

Setelah Rasulullah wafat (632 M), praktik ijtihād diteruskan oleh para sahabat. Mereka mengikuti cara-cara ijtihād yang pernah dilakukan Rasulullah. Ketika dihadapkan pada kasus-kasus hukum, mereka mula-mula merujuk pada al-Qur'ān, dan selanjutnya merujuk pada sunnah. Ketika kedua sumber dan dalil itu tidak ditemukan aturan hukumnya, maka mereka melakukan ijtihād berdasarkan kemampuan memahami makna-makna ayat dilihat dari segi sosio-historis (*asbâb al-nuzûl*), tujuan-tujuan hukum (*maqâṣid asy-syarî'ah*), dan alasan-alasan hukum (*ta'îl al-ahkâm*), serta berdasarkan kemampuan bahasa arab yang dimiliki, meskipun era itu gramatika bahasa arab belum sistematis seperti di era berikutnya. Namun demikian, para ahli hukum Islam masa-masa berikutnya menilai bahwa metode ijtihād yang dilakukan oleh para sahabat itu masih

terbatas pada pemahaman pada al-Qur'an dan sunnah. Muhammad Abû Zahrah (w. 1974) mengatakan bahwa sebagian sahabat berijtihad dalam batas-batas pemahaman al-Qur'an dan sunnah, sedangkan sebagian yang lain menggunakan *al-qiyâs* dan *al-maṣlahâh*.⁶ Muhammad Salâm Maẓkur juga mengatakan bahwa *ijtihad* para sahabat itu tersimpul pada tiga bentuk, yaitu menafsirkan *nâṣ*, menggunakan *qiyâs*, *mâṣlâhah mursalah* dan *istihsân*.⁷ Dari analisis ini menunjukkan bahwa kedudukan *ijtihad* di masa sahabat sudah menjadi instrumen untuk menggali sumber hukum dengan menggunakan pendekatan *qiyâs*, *mâṣlâhah mursalah* dan *istihsân*.

Seiring dengan semakin meluasnya wilayah kekuasaan Islam dan terjadinya interaksi sosial antara kaum muslimin dengan penduduk asli di berbagai wilayah dan daerah, terutama sesudah periode sahabat, maka konsekuensinya

adalah kreatifitas *ijtihad* di kalangan para mujtahid semakin luas dan berkembang. Sementara *nâṣ-nâṣ* wahyu terbatas, sedangkan permasalahan hukum terus terjadi tidak terbatas; Atau *nâṣ-nâṣ* wahyu itu terbatas adanya, sedangkan problem hukum senantiasa terjadi dan tidak terbatas.⁸ Para *tâbi'in* dan *tâbi' tâbi'in* dalam menghadapi kompleksitas kasus hukum yang terus terjadi, mereka berusaha secara maksimal untuk menyelesaikannya dengan langkah awal mengikuti cara-cara yang dilakukan Rasulullah, kemudian cara-cara para sahabat dengan terus berusaha mengembangkan metode-metode *istinbât* hukumnya. Dalam sejarah pemikiran hukum Islam, muncul dua kelompok pemikiran yang disebut *ahl al-hadîs* dan *ahl al-ra'y* yang memiliki landasan teologis masing-masing. *Ahl al-hadîs* berkembang di Hijaz, bagi mereka yang menekankan keunggulan wahyu atas akal, dipelopori oleh Sa'îd ibn al-Musayyab dan para pengikutnya, dan *ahl al-ra'y* di Irak yang memberikan porsi akal lebih besar

⁶ Muhammad Abû Zahrah, *Muhâdarât Târikh al-Mazâhib al-Islâmîyyah* (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabî, t.t.), Jld. ke 2, h. 23.

⁷ Muhammad Salâm Maẓkûr, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islâmî* (Bairût: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 22.

⁸Asy-Syâhrâstânî, *al-Milâl...*, h. 199.

atas wahyu, dipelopori oleh Ibrâhîm an-Nakha'y dan para pengikutnya.⁹ Pada perkembangan berikutnya *ahl al-ra'y* ini menjadi satu mazhab fikih rasional atas pengaruh Abû Hanîfah (90-150 H/699-767 M) yang menjalani masa hidupnya pada kondisi sosial politik diakhir dinâsti Umayyah dan diawal dinâsti Abbâsiyah.¹⁰ Irak pada masa Abû Hanîfah ini merupakan kota yang peradaban dan pengetahuan Islam sudah lebih maju dibandingkan dengan suasana Hijâz di Madînah yang masih sederhana. Sedangkan *ahl al-hadîs* menjadi mazhab fikih tradisional atas pengaruh Mâlik bin Anas (93-179 H) yang menjadikan al-Qur'ân dan hadîs serta *ijmâ'* sahabat sudah dipandang cukup untuk menjadi dasar penyelesaian kasus-kasus hukum yang muncul,

tidak perlu lagi kepada ijtihad dan memakai rasio.¹¹

Munculnya dua mazhab di atas, membuat asy-Syâfi'i, (150-204 H) merasa terpanggil untuk melakukan moderasi. Ia merumuskan teori hukum yang mensintesa pemikiran rasional Hanafî dan pemikiran Mâlikî yang tradisional. Upaya ini terlihat dari semangat melakukan berdiskusi dengan murid-murid Abû Hanîfah, terutama dengan Abû Yûsuf (w. 183 H) dan Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibânî (w. 198 H) setelah terlebih dahulu berguru kepada pemuka *ahl al-hadîs*, Mâlik bin Anas. Hasil upayanya ini melahirkan teori hukum dalam konstruksi empat sumber utama hukum yang banyak dipedomani oleh para ahli hukum Islam sebagaimana telah disebutkan di atas, yaitu al-Qur'ân, sunnah/hadîs, *ijmâ'* dan *qiyâs*.¹²

Dalam lintas sejarah metodologi hukum Islam, muncul tiga aliran

⁹Muhammad Alî as-Sâiyis, *Târîkh al-Fiqh al-Islâmî* (Mesir: Mâktâbah wâ Mâṭba'ah Muhammad Alî Şâbiḥ wâ Aulâdûh, t.t.), h. 73. Muhammad Yûsûf Mûsa, *Târîkh al-Fiqh al-Islâmî* (Mesir: Dâr al-Kitâb al-Arabî, 1958), h. 138-139.

¹⁰ Muhammad Yûsûf Mûsâ, *Abû Hanîfah* (Mesir: Mâktâbah Nahḍah, 1957), h. 9

¹¹ Lihat, Fârouq Abû Zaid, *Hukum Islam: Antara Tradisionalis dan Modernis*, penerjemah Husein Muhammad (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1986), h. 20-21.

¹² Asy-Syâfi'i, *ar-Risalâh*, h. 39.

uṣūl al-fiqh sebagai representasi dari dinamika corak pemikiran maḏhab-maḏhab di atas, yaitu aliran *mutakallimin* (*Syâfi'îyyah*), aliran *fuqahā* (*Hanafîyyah*), dan aliran konvergensi (gabungan keduanya). *Pertama*, aliran *mutakallimin* (*Syâfi'îyyah*). Mereka dalam merumuskan kaidah-kaidah *uṣūliyyah* itu bersifat teoritis, logis dan rasional, karena senantiasa berpegang pada analisis kebahasaan (*qawâ'id al-lugawîyyah*) dan analisis 'illah-'illah hukum (*ta'lîl al-ahkâm*) yang didukung dengan argumentasi-argumentasi yang kuat baik secara *naqli* maupun 'aqli. Karena itu, mereka tidak terikat dengan hukum-hukum *fûrû'* yang telah ada. *Kedua*, aliran *fuqahā* (*Hanafîyyah*). Mereka dalam merumuskan kaidah-kaidah *uṣūliyyah* bertolak dari hukum-hukum *fûrû'* yang telah ada setelah meneliti dan menganalisis secara cermat. Jika kaidah *uṣūl* yang dirumuskan itu bertentangan dengan hukum-hukum *fûrû'*, maka kaidah itu harus diubah disesuaikan dengan hukum *fûrû'* tersebut. *Ketiga*, aliran konvergensi. Aliran ini muncul

setelah munculnya dua aliran di atas, yang berusaha untuk memadukan dua corak pemikiran *uṣūl* tersebut. Dalam menetapkan kaidah-kaidah *uṣūl*, aliran ini mengemukakan argumentasi-argumentasi yang kuat, dan memperhatikan relevansinya dengan hukum-hukum *fûrû'* yang telah ada.¹³

Ketiga aliran *uṣūl* tersebut dalam praktik *istinbât* hukum mereka menggunakan *qiyâs*, *istihsân*, dan *maṣlahah mursalah* lebih mendominâsi, dan dipandang lebih efektif dalam penyelesaian kasus-kasus hukum. Bahkan lebih jauh, dalam diskursus pemikiran hukum Islam, dampak dari penggunaan ketiga metode penetapan hukum di atas menjadi perhatian seriu terutama di kalangan ulama *uṣūl* Maliki dan Hanbali di antaranya adalah *sadd az-zari'ah*.¹⁴ Imam Mâlik (w. 93-179 H) secara konseptual mengemukakan bahwa *sadd az-*

¹³Zâky ad-Dîn Sya'bân, *Uṣūl al-Fiqh* ..., h. 17-23. Zakariâ as-Sabrî, *Maṣâdir al-Ahkâm al-Islâmiyyah* (Kairo: Kûliyah al-Huqûq Jâmi'ah al-Qâhirah, 1395 H/1975 H), h. 9-11. Muhammad Muṣṭafâ Sâlâbî, *Uṣūl al-Fiqh al-Islâmî* (Bairût: Dâr al-Jâmi'ah, 1403 H/1983 M), Juz ke 1, h. 51-53.

¹⁴Lihat, Muhammad Hisyâm al-Burhâni, *Sadd az-Zari'ah fi asy-Syari'ah al-Islâmiyyah* (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1976), 459-460.

ẓari'ah artinya jalan, penghubung atau perantara (*al-wasilah*). Term *sadd aẓ-ẓari'ah* dapat dimaknai dengan penutup jalan yang mengarah pada kemafsadatan, sehingga semua bentuk perbuatan yang mengarah pada kemafsadatan menjadi dilarang. Dengan kata lain, penghubung pada yang haram dihukumkan haram, dan penghubung pada yang wajib dihukumkan wajib¹⁵ Terminologis *sadd aẓ-ẓari'ah* ini jelas merupakan suatu terobosan dan solusi alternatif dalam penetapan hukum Islam, karena secara tekstualitas tidak ditegaskan dalam al-Qur'ān dan sunnah sebagaimana halnya *istihsān* dan *maṣlahah mursalah*. Pada sisi lain, *sadd aẓ-ẓari'ah* itu sendiri sesungguhnya sebagai bagian dari keduanya yang secara substansial sebagai solusi pembolehan dan kemudahan serta untuk meraih kemaslahatan.

Aplikasi *sadd aẓ-ẓari'ah* sebagai metode penetapan hukum pada akhirnya bermuara pada pertimbangan

kemaslahatan yang menjadi tujuan substansi syari'at (*maqāṣid asy-syari'ah*) yang dibebankan kepada umat manusia (*mukallaḥ*) adalah untuk kemaslahatan mereka di dunia dan di akhirat (*li maṣālih al-'ibād fi al-'ājili wa al-ajal ma'ā*).¹⁶ Selain *maqāṣid asy-syari'ah*, *wasā'il* (perantara) juga dijadikan dasar pertimbangan dalam penetapan hukum. Hanya perbedaannya, *maqāṣid asy-syari'ah* stressing tema dan pembahasannya seputar maslahat dan mafsadat, sedangkan *wasā'il* merupakan jalan yang mengantarkan padatercapainya kemaslahatan. Dalam kaidah *uṣūl al-fiqh* ditegaskan bahwa "hukum yang berlaku bagi perantarasama dengan hukum tujuannya".¹⁷ Dari kaidah ini menunjukkan bahwa semua kemaslahatan yang dicapai dalam rangka merealisasikan *maqāṣid*

¹⁵ Muhammad Abū Zahrah, *Mālik Hayātuh wa 'Aṣruh Arā'uh wa Fiqhuh* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1963-1964), h. 405.

¹⁶ Abū Ishāq asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Ahkām* (T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.), Jld. ke 1, Juz ke 2, h. 2.

¹⁷ Muṣṭafā bin Karāmatullah Makhzūm, *Qawā'id al-Wasā'il fi asy-Syari'ah al-Islāmiyyah* (Madinah: Dār Isbīliyyah, t.t.), h. 81. Muhammad 'Izz ad-Dīn bin 'Abd as-Salām, *Qawā'id al-Ahkām fi Maṣālih al-Anām* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1420 H/1999 M), Juz ke 1, h. 39. Imām Syihāb ad-Dīn al-Qarāfi, *al-Furūq* (Bairut: Dār al-Fikr, 1424 H/2004 M), Juz ke 2, h. 33.

asy-syari'ah tidak hanya terbatas pada hukum materialnya saja, tetapi termasuk akibat hukum yang ditimbulkan oleh suatu perbuatan yang dilakukan subyek hukum (*mukallaf*). Jika akibat hukum dari suatu perbuatan itu berdampak negatif, maka mesti diantisipasi jalannya (*sadd az-zari'ah*). Sebaliknya, jika dampaknya positif, maka dibuka jalannya (*fath az-zari'ah*).

Bertolak dari deskripsi problem akademik di atas, dalam tulisan ini yang menjadifokus pembahasan adalah: Pertama, bagaimanakah relasi konsep *sadd az-zari'ah* dengan *maqāṣid asy-syari'ah* dapat dijadikan landasan penetapan hukum dalam mencegah terjadinya kemafsadatan dan terwujudnya kemaslahatan. ? Kedua, bagaimanakah aplikasinya pada kasus-kasus hukum yang terjadisehingga pada akhirnya mampu merespon dan menjawab kasus-kasus hukum fiqh kontemporer. ?

B. Pembahasan

Dalam kajian relasi *sadd az-zari'ah* dengan *maqāṣid asy-*

syari'ah ini akan dikemukakan definisi *sadd az-zari'ah*, dasar perumusan, pembagian, kedudukan dalam penetapan hukum, relasi antara *sadd az-zari'ah* dengan *maqāṣid asy-syari'ah*, dan aplikasinya pada kasus-kasus hukum fiqh kontemporer sebagaimana pembahasan di bawah ini.

1. Definisi *Sadd az-Zari'ah*

Kata *sadd az-zari'ah* merupakan kata majemuk yang terdiri dari dua kata, yaitu "*sadd*" dan "*az-zari'ah*". Secara etimologi, kata "*sadd*" merupakan bentuk singular (*maṣdar*) dari kata *sadda-yasuddu-saddan*, yang artinya menghilangkan (*ar-rafa'*) atau mencegah (*as-sadd*). Atau juga penghalang antara dua tempat sesuatu (*al-hājiz bain asy-syai'ain*).¹⁸ Sedangkan kata "*az-zari'ah*", secara etimologi berasal dari kata "*zara'a*" yang artinya berkelanjutan (*al-imtidād*)

¹⁸Abū Husain Ahmad bin Fāris bin Zakariya, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), Cet. ke 15, h. 310. Kata "*sadd*" terdapat dalam beberapa ayat, di antaranya Q.S. Yāsin (36): 9, al-Kahfi (18): 93-94, dan hadis Rasulullah SAW yang artinya: "*Tidak ada yang menutupi (lā yasuddu) perut manusia kecuali tanah*". Lihat, Ibn Hajar al-'Asqalāni, *Fath al-Bāri Syarh Ṣaḥih al-Bukhārī* (Bairut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), Juz ke 11, h. 253.

atau gerakan (*al-harakah*). Kata “*az-ẓari’ah*” seakar dengan kata “*az-ẓira*” yang artinya satu ukuran, yaitu ukuran jarak antara siku-siku lengan sampai ke ujung anak jari tengah.¹⁹ Kata “*az-ẓari’ah*” adalah bentuk tunggal (*mufrād*) yang plural (*jama’*)-nya *az-ẓarā’i* yang berarti perantara (*wasilah*) dan sebab (*as-sabab*) yang menghubungkan pada sesuatu secara mutlak.²⁰ Atau sesuatu yang menjadi perantara dan jalan untuk menuju sesuatu.²¹

Beberapa definisi secara etimologi tersebut di atas terlihat belum memberikan batasan yang jelas, apakah menjadi perantara atau yang menghubungkan pada sesuatu yang baik atau pada yang buruk, atau menghubungkan pada sesuatu yang dibolehkan atau yang dilarang. Dari sini perlu dikaji lebih lanjut unsur-unsur yang terkait dengan

pembahasan dari segi linguistik ini

Adapun definisi secara terminologi, para *ahli uṣūl al-fiqh* mendefinisikan dengan redaksional dan penekanan yang berbeda, ada dengan secara umum dan ada yang secara spesifik, tetapi substansinya adalah sama. Asy-Syāṭibi (w. 790 H) mendefinisikan *sadd az-ẓarā’i* dengan perantara suatu perbuatan yang semula mengandung kemaslahatan yang menuju pada suatu kemafsadatan.²² Asy-Syaukāni (1250 H/1832 M) mendefinisikan dengan masalah yang dilihat secara *ẓahir* itu dibolehkan, tetapi membawa kepada suatu perbuatan yang terlarang.²³ Definisi ini menunjukkan bahwa seseorang yang melakukan suatu pekerjaan itu pada dasarnya dibolehkan, bahkan diperintahkan (*fath az-ẓari’ah*) karena mengandung suatu kemaslahatan, tetapi, kalau tujuan yang akan ia capai itu berakhir

¹⁹ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* (Bairut: Dār as-Ṣādir, t.t.), h. 1698.

²⁰ Muhammad bin Sa’ad bin Muhammad al-Muqrān, *Sadd az-ẓari’ah wa ‘Alāqatuhā bi Maqāṣid asy-Syari’ah* (Riyad: Jāmi’ah al-Mulk Sa’ūd, t.t.), h. 64. Muhammad Muṣṭafā Salabi, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 312.

²¹ Ibn Qayyim aj-Jauziyyah, *l’lām al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Ālamin* (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1425 H/2004 M), h. 558.

²² Abū Ishāq asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Ahkām* (T.Tp.: Dār al-Fikr, t.t.), Jld. ke 2, Juz ke 4, h. 113.

²³ Asy-Syaukānī, *Irsyād al-Fuhūl ilā Tahqiq al-Haq min ‘Ilm al-Uṣūl* (Mesir: Idārah at-Ṭibā’ah al-Muniriyyah, t.t.), h. 217.

dengan membawa kemafsadatan, maka berarti suatu pekerjaan itu tidak boleh dikerjakan (*sad az-zarī'ah*), dan bisa dilarang sama sekali (*mamnū'un*).

Definisi asy-Syaukāni di atas, senada dengan yang dikemukakan oleh Abū Zahrah (w. 1974) bahwa *az-zarī'ah* yaitu perantara atau jalan yang menghubungkan pada tujuan (*al-maqāṣid*), yakni jalan yang menghubungkan pada sesuatu yang diharamkan, atau dihalalkan. Jalan yang menghubungkan sampai kepada yang diharamkan, maka haram hukumnya; Jalan yang menyampaikan kepada sesuatu yang dihalalkan, maka halal hukumnya, dan jalan yang menyampaikan kepada sesuatu yang dibolehkan, maka boleh hukumnya. Demikian juga sesuatu yang menghubungkan pada yang wajib, maka wajib hukumnya.²⁴ Seperti berzina itu haram, maka jalan yang menyampaikan pada terjadinya zina adalah haram. Contoh lain, melihat aurat wanita, maka suatu jalan yang menghantarkan

kepada cara melihat yang terlarang, haram juga hukumnya. Dalam masalah ibadah, salat Jum'at itu wajib hukumnya, saat dikumandangkan aذان jum'at meninggalkan segala sesuatu untuk terlaksananya salat tersebut, maka wajib hukumnya, seperti meninggalkan jual beli. Pada dasarnya melakukan transaksi jual beli itu dibolehkan (*al-ibāhah*), tetapi, jika melakukan transaksi jual beli saat dikumandangkan aذان jum'at berakibat melupakan kewajiban salat jum'at, maka transaksi tersebut adalah dilarang. Atas dasar pemikiran (*az-zarī'ah*) ini, Zahrah membagi hukum itu pada dua macam, yaitu tujuan (*maqāṣid*), yakni *maqāṣid asy-syarī'ah* yang berupa kemaslahatan, dan cara/perantara (*wasā'il*), yaitu jalan yang menuju pada pencapaian tujuan.²⁵ Pencapaian tujuan yang disebutkan terakhir ini, al-Qarāfi (w. 684 H) menegaskan bahwa *wasilah* (perantara) yang menyampaikan kepada tujuan yang paling utama adalah perantara yang paling utama, dan yang menyamipakan kepada tujuan yang paling buruk

²⁴Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1377 H/1958 M), h. 288.

²⁵*Ibid.*

adalah perantara yang paling buruk, dan yang menyampaikan kepada tujuan yang tengah-tengah adalah perantara yang tengah-tengah.²⁶ Dari penegasan ini, dapat dimengerti, seperti contoh tentang zina di atas bahwa perbuatan zina disebut sebagai perbuatan pokok yang dituju (*al-maqâṣid*), haram hukumnya. Sedangkan hal-hal yang mendahuluinya disebut sebagai perantara (*al-wasā'il*) kepada zina, juga haram hukumnya.²⁷ Karena itu berlaku kaidah bahwa “perantara (*wasilah*) itu hukumnya sama sebagaimana hukum yang berlaku pada apa yang dituju (*al-maqâṣid*)”.²⁸

2. Dasar Perumusan *Sadd az-Zari'ah*

Perumusan *sadd az-zari'ah* sebagai pertimbangan penetapan

hukum didasarkan pada teks-teks al-Qur'ān, al-hadis, dan kaidah fiqhiyyah:

a. Beberapa ayat al-Qur'ān, di antaranya:

1). Q.S. al-An'ām (6): 108:

Artinya: “*Janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan ...*”.

2). Q.S. al-Baqarah (2): 104:

Artinya: “*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu katakan (kepada Muhammada) “rā'inā”, tetapi katakanlah “inẓurnā” dan dengarlah, dan bagi orang-orang kafirlah siksa amat pedih*”.

3). Q.S. an-Nūr (24): 31:

Artinya: “*Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung*”.

²⁶ Al-Imām Syihāb ad-Din Abū al-'Abbās Ahmad bin Idris al-Qarāfi (selanjutnya disebut al-Qarāfi), *Syarh Tanqih al-Fuṣūl fi Ikhtisār al-Mahṣūl fi al-Uṣūl* (Bairūt: Dār al-Fikr, 1424 H/2004 M), h. 448.

²⁷ Al-Maqran, *Sadd az-Zari'ah...*, h. 68. Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 288.

²⁸ Muṣṭafā bin Karāmatullah Makhzūm, *Qawā'id al-Wasā'il...*, h. 81. Muhammad 'Izz ad-Din 'Abd al-'Aziz ibn 'Abd as-Salām, *Qawā'id al-Ahkām ...*, h. 39. Nūr ad-Din bin Mukhtār al-Khādimi, *al-Maqâṣid al-Istiqrā'iyah Haqiqatuhā Hujjiyyatuhā Dawābīṭuhā* (Tunis: Jāmi'ah az-Zaitūnah, 1428 H), h.73.

b. Hadis Rasulullah Saw.:

- 1). Hadis yang diriwayatkan oleh Imām Muslim dari Nu'mān bin Basyir, Rasulullah Saw. bersabda:

Artinya: “*Sesungguhnya apa-apa yang halal itu sudah jelas dan apa-apa yang haram itu pun telah jelas, akan tetapi di antara keduanya ada yang samar-samar, tidak jelas (syubhāt) yang mayoritas manusia tidak mengetahui yang syubhāt itu. Barang siapa yang memelihara diri dari yang syubhāt, maka bersihlah agama dan kehormatannya. Sebaliknya, barang siapa yang jatuh pada yang syubhāt, maka ia berarti telah jatuh pada yang haram, seperti penggembala yang makan di daerah larangan. Ketahuilah bahwa setiap raja mempunyai larangan, dan ketahuilah bahwa larangan Allah ialah apa-apa yang diharamkan-Nya*”.²⁹

- 2). Hadis dari Abi Muhammad al-Hasan bin 'Ali bin Abi Tālib, ia berkata:

Artinya: “*Aku menghafal dari Rasulullah Saw., tinggalkanlah sesuatu yang meragukan*

kamu menuju sesuatu yang tidak kamu ragukan”.³⁰

c. Beberapa Kaidah Fiqhiyyah, di antaranya:

- 1). Kaidah tentang “mencegah kemafsadatan itu harus didahulukan daripada meraih kemaslahatan”.³¹
- 2). Kaidah tentang dua kemafsadatan, “apabila dua kemafsadatan saling kontradiksi, maka pilihlah (peganglah) kemafsadatan yang lebih berat mudaratnya dengan mengerjakan kemafsadatan yang lebih ringan mudaratnya”.³²

3. Macam-macam *Sadd az-Ẓari'ah*

Memperhatikan dari efek yang ditimbulkan dari perbuatan *mukallaḥ*, para ulama *uṣūl al-fiqh* di antaranya Ibn Qayyim (w. 571 H) membedakan *az-ẓarī'ah* pada empat macam,³³ yaitu: a) *az-Ẓari'ah* yang pada

²⁹ Imam Muslim, *Ṣahih Muslim* (Bandung-Indonesia: Syirkah al-Ma'ārif at-Ṭibā'ah wa an-Nasyr, t.t.), Juz ke 2, h. 50.

³⁰ Imām al-Bukhāri, *Ṣahih al-Bukhāri* (Bairut: Dār al-Fikr, 1982), Juz ke 3, h. 153.

³¹ Muhammad Sidqi bin Ahmad al-Burnū, *al-Wajiz fi Iḍāḥ Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyah* (Bairut: Mu'assasah ar-Risālah, 1404 H/1983 M), h. 85.

³² Jalāl ad-Din 'Abd ar-Rahmān bin Abi Bakr as-Suyūti, *al-Asybah wa an-Nazāir fi al-Furū'* (Surabaya-Indonesia: Maktabah Muhammad bin Ahmad bin Nubhān wa Aulāduh, t.t.), h. 62.

³³ Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwāqqi'in*, h. 559.

dasarnya membawa kepada kerusakan, seperti perbuatan zina yang akan membawa pada kerusakan keturunan (*an-nas*). b) *az-Zārī'ah* yang ditentukan untuk sesuatu yang diperbolehkan (*al-mubāh*), tetapi ditujukan untuk perbuatan yang tidak baik yang membawa pada kerusakan, disengaja atau tidak disengaja, seperti melakukan *nikāh muhallil*.³⁴ Pada asalnya hukum melakukan nikah itu diperbolehkan, tetapi, karena dilakukan dengan niat menghalalkan yang diharamkan, maka nikah tersebut dilarang untuk dilakukan. c) *az-Zārī'ah* yang semula ditentukan untuk suatu perbuatan yang diperbolehkan (*al-mubāh*), bukan untuk yang mendatangkan kerusakan, tetapi, biasanya sampai juga pada kerusakan, di mana kerusakan itu justru lebih besar daripada kebaikannya, seperti seorang perempuan yang baru

ditinggal wafat suaminya, dalam menjalani masa *iddah* ia berhias dengan “berlebihan”. Berhias bagi seorang perempuan secara hukum asal diperbolehkan, tetapi, bila dilakukannya itu pasca kematian suaminya yang baru saja terjadi dan masih dalam masa *iddah*, maka berhiasnya tersebut menjadi penilaian publik tidak baik. d) *az-Zārī'ah* yang semula ditentukan untuk suatu perbuatan yang diperbolehkan, tapi terkadang membawa pada kerusakan. Sedangkan kerusakannya itu lebih kecil daripada kebaikannya, seperti melihat wajah (muka) seorang perempuan yang akan dipinang.

Dari kategorisasi dampak yang ditimbulkan yang dikemukakan Ibn Qayyim tersebut di atas, dapat dipahami bahwa metode *az-zārī'ah* secara langsung berhubungan dengan tujuan yang hendak dicapai, yaitu memelihara kemaslahatan dan menolak kemafsadatan. Memelihara maslahat dalam beberapa tingkatannya termasuk tujuan yang disyari'atkan. Karena itu, *az-zārī'ah* sebagai metode berkaitan erat

³⁴ Yaitu seorang laki-laki yang menikahi perempuan yang telah ditalak tiga kali setelah habis masa *iddah*-nya kemudian mentalaknya dengan maksud agar mantan suaminya yang pertama dapat menikahinya kembali. Lihat, Sayid Sābiq, *Fiqh as-Sunnah* (Bairūt: Dār al-Fikr, 1403 H/1983 M), Jld ke 2, h. 39.

dengan metode *maqâşîd asy-syâri'ah*, yakni metode penelitian pada *'illah-illâh* perintah dan larangan, seperti yang ditawarkan oleh asy-Syâṭibi (w. 790 H). *Az-ẓari'ah* sebagai metode ijtihad yang penekanannya pada dampak suatu tindakan *mukallaf (an-naẓar fi al-ma'âlât)* dapat dipertajam dengan *maqâşîd asy-syâri'ah*, baik substansi maupun sebagai metode. Lebih jelas ia tegaskan bahwa *az-ẓari'ah* terkadang menimbulkan mafsadat secara pasti, menimbulkan mafsadat tetapi jarang terjadi, menurut dugaan kuat akan menimbulkan mafsadat, dan pada umumnya menimbulkan mafsadat tetapi tidak sampai pada tahap dugaan kuat.³⁵

Bertolak dari dua pembagian macam *sadd az-ẓari'ah* di atas, tampak terlihat tidak terdapat perbedaan yang substansial, hanya jika dikritisi dari yang dikemukakan asy-Syâṭibi menunjukkan lebih umum, tidak saja dampak yang menimbulkan kemafsadatan itu semua perbuatan tetapi juga

semua ucapan yang tidak etis dan bahkan menimbulkan fitnah (*hoax*), termasuk di dalamnya perihal *hiyâl (hilah)* meskipun tidak sampai pada dugaan kuat (*maẓinnah*). Ibn Qayyim sendiri apa yang disebutkan terakhir ini (*hilah*) memandang kontradiksi dengan *sadd az-ẓari'ah*. Bahwasannya *asy-Syâri'* menutup jalan ke arah mafsadat dengan semua yang mungkin, sementara pelaku hilah membuka jalan kemafsadatan dengan bermacam-macam *hilah*-nya.³⁶

4. Kedudukan *Sadd az-ẓari'ah* dalam Penetapan Hukum

Di kalangan para ahli *uṣūl al-fiqh (uṣūliyyin)* terdapat perbedaan pendapat mengenai *sadd az-ẓari'ah* sebagai dasar penetapan hukum, karena dalam praktiknya dapat menimbulkan kemafsadatan yang terkadang bersifat pasti (*qaṭ'i*), tidak pasti (*ẓanni*), dan terkadang jarang terjadi (*nadir*). Karena itu, di kalangan *uṣūliyyin* terdapat dua golongan pendapat, yaitu Mālikiyyah dan Hanābilah, Hanafiyyah dan Syāfi'iyyah.

³⁵Abū Ishāq asy-Syâṭibi, *al-Muwafaqāt*, juz ke 4, h. 112-113.

³⁶Ibn Qayyim, *l'lam al-Muwaqqi'in*, h. 571.

Golongan pendapat pertama (Mālikiyyah dan Hanābilah) mengemukakan bahwa *sadd az-żari'ah* dapat dijadikan sebagai dasar (*hujjah*) penetapan hukum.³⁷ Bahkan lebih tegas lagi, Ibn Qayyim (w. 751 H) menyatakan bahwa *sadd az-żarā'i'* merupakan seperempat dari hukum taklifi. Karena hukum taklif itu pada dasarnya bermuara pada perintah (*amr*) dan larangan (*nahy*). Perintah itu ada dua macam, yaitu ada perintah yang ditujukan untuk kebaikan, dan ada yang menjadi perantara bagi kebaikan dan hal-hal yang bermanfaat. Demikian juga perbuatan yang dilarang, adakalanya karena untuk menghindari suatu kemafsadatan, dan adakalanya untuk menjauhi perantara yang membawa kepada kemafsadatan itu sendiri.³⁸

³⁷ Abū Ishāq asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt ...*, Juz ke 4, h. 112. Muhammad 'Abd al-Gani al-Bājiqani, *al-Madkhal ilā Uṣūl al-Fiqh al-Māliki* (Bairut: Dār Lubnān, 1387 H/1968 M), h. 138. Muhammad Abū Zahrah, *Malik Hayātuh ...*, h. 405.

³⁸ Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'in*, h. 558. Lihat, 'Abd Allah bin 'Abd al-Muhsin at-Turki, *Uṣūl Maḏhab al-Imām Ahmad bin Hanbal Dirāsah Uṣūliyyah Muqāranah* (Mesir: Maṭba'ah Jāmi'ah 'Ain Syams, 1394 H/1974 M), h. 460.

Pendapat mereka yang menjadikan *sadd az-żari'ah* sebagai *hujjah* penetapan hukum didasarkan pada argumentasi di antaranya: **Pertama**, pada firman Allah:

Artinya, “dan janganlah kamu memaki-maki sembahhan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan ...” (Q.S. al-An'ām (6): 108).

Dalam ayat tersebut Allah melarang memaki-maki sesembahan kaum musyrik, sekalipun pada awalnya dibolehkan. Larangan itu muncul karena hal itu bisa menjadi perantara yang menghantarkan kaum musyrikin marah dan memaki Allah dengan makian yang sama, bahkan lebih dahsyat lagi. Jadi, kemaslahatan untuk tidak melakukan makian kepada Allah itu harus didahulukan daripada kemaslahatan mencela sesembahan kaum musyrikin. Dan secara *sadd az-żari'ah*, menahan diri untuk tidak mencela itu lebih baik daripada menggunakan hak mereka yang implikasinya membawa kerusakan pada agama. **Kedua**, hadis Rasulullah Saw. yang diriwayatkan oleh

Imām Muslim dari ‘Abd Allah bin Umar, beliau bersabda:

Artinya, “Termasuk dosa besar seseorang yang mencela kedua orang tuanya. Mereka (para sahabat) bertanya: Wahai Rasulullah, adakah orang yang (mau) mencela kedua orang tuanya. ? Rasul menjawab: Ya, orang itu adalah orang yang menghardik ayah orang lain kemudian orang lain tersebut balik menghardik ayahnya, dan dia menghardik ibu orang lain, kemudian orang lain tersebut balik menghardik ibunya”.³⁹

Hadis tersebut menegaskan bahwa menghardik kedua orang tua itu dilarang dan termasuk dosa besar. Demikian juga mencela kedua orang tua orang lain, berdasarkan prinsip sadd az-żari’ah dilarang sama sekali melakukan tindakan menghardik baik kepada kedua orang tua sendiri maupun kepada kedua orang tua orang lain. Jadi, tindakan apa pun, termasuk ucapan yang mengindikasikan mencela kedua orang tua adalah dilarang dalam ajaran agama Islam.

Golongan pendapat kedua (Hanafiyyah dan Syāfi’iyyah)

yang tidak menjadikan sadd az-żariah sebagai dasar penetapan hukum. Golongan kedua ini sejauh penelusuran penulis terhadap beberapa literatur, tidak ditemukan pendapatnya secara eksplisit. Akan tetapi, bisa diketahui secara eksplisit pendapat keduanya ketika mencermati pendapat-pendapatnya dalam masalah fikih. Misalnya, ulama Hanafi tidak menerima pengakuan orang dalam kondisi sakit yang membawa pada kematian mengenai perihal hutang-piutang (*iqrār al-mariḍ bidainin wahuwa fi maraḍ al-maut*), karena diduga kuat pengakuannya dalam kondisi tersebut akan berakibat pada pembatalan hak orang lain, yang pada akhirnya akan mendatangkan kemudharatan, di satu sisi bagi si sakit sendiri, dan di sisi lain kerugian bagi orang lain yang menerima atau memberi hutang. Karena itu, akad hutang-piutang atas dasar pengakuannya dianggap tidak sah (batal).⁴⁰

Sedangkan di kalangan ulama Syāfi’iyyah, misalnya, bagi orang-

³⁹ Imām Nawāwi, *Syarh Ṣahih Muslim* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), Juz ke 2, h. 83.

⁴⁰ Muhammad Sa’id ‘Ali ‘Abd Rabbih, *Buhūs fi al-Adillah ...*, h.218.

orang yang sedang *uẓur* dengan meninggalkan salat Jum'at seperti orang yang sakit (*al-mariḍ*) dan bepergian (*al-musāfir*) itu dibolehkan dengan menggantikan dengan salat zuhur, yang penting mereka benar meninggalkan salat Jum'at. Pendapat demikian ini agar setiap muslim tidak menganggap sepele pada kewajiban salat, meskipun digantikan dengan salat zuhur. Dengan demikian, pandangan tersebut pada prinsipnya adalah berdasarkan *sadd az-ẓari'ah*.⁴¹ Contoh lain, menurut Imām Syāfi'i (w. 204 H) bahwa seorang anak tidak berhak mendapatkan warisan dari orang tua yang dibunuhnya. Sebab, jika anak yang membunuh orang tuanya itu tetap mendapatkan warisan, maka secara *sadd az-ẓari'ah* dikhawatirkan banyak anak lain yang berusaha membunuh orang tua (ayahnya) agar segera mendapatkan warisan.⁴² Hal ini sejalan dengan kaidah yang menyatakan bahwa "barang siapa yang tergesa-gesa terhadap sesuatu yang belum tiba waktunya, maka

harus menanggung akibat tidak mendapatkan sesuatu itu".⁴³ Karena itu, jalan yang menuju ke perbuatan seperti itu harus ditutup supaya tidak terus terjadi dalam kehidupan keluarga umat Islam.

5. Relasi *Sadd az-ẓari'ah* dengan *Maqāṣid asy-Syari'ah*

Sebagaimana telah disinggung pada uraian dan pembahasan terdahulu bahwa *sadd az-ẓari'ah* dalam konteks penetapan hukum bisa diposisikan sebagai *hujjah* (dalil) dan bisa sebagai metode penggalan hukum. Dalam bentuknya, bisa mewujudkan menjadi *fath az-ẓari'ah*, yaitu membuka jalan yang dapat membawa kepada suatu kemaslahatan, atau bisa tetap *sadd az-ẓari'ah* itu sendiri, yaitu menutup jalan untuk tidak membawa kepada kemafsadatan atau kemudharatan.

Dalam konteks pengembangan metodologi pemahaman hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*), *sadd az-ẓari'ah* merupakan bagian dari kajian penalaran *istiṣlāhi* (*maṣlahah al-mursalah*) yang stresingnya pada

⁴¹*Ibid.*, h. 219.

⁴²*Ibid.*, h. 219-221.

⁴³As-Suyūṭi, *al-Asybah ...*, h. 103.

penggalian hukum yang bertumpu pada prinsip-prinsip kemaslahatan yang disimpulkan dari teks-teks al-Qur'ān dan sunnah (hadis). Penggalian hukum dimaksud, salah satu sarannya adalah *sadd az-żari'ah* yang dapat menghantarkan kepada terwujudnya kemaslahatan umat manusia sebagai manifestasi dari tujuan-tujuan syari'ah Allah yang telah disyari'atkan-Nya. Oleh karena itu, yang menjadi penekanan di sini adalah relasi antara *sadd az-żari'ah* dengan *maqāṣid asy-syari'ah* sebagai metode penetapan hukum. Untuk membahas lebih lanjut keduanya, perlu didudukan stresing masing-masing dalam konteks penetapan hukum. Dapat ditegaskan, bahwa pembahasan *maqāṣid asy-syari'ah* itu masuk dalam ranah penilaian atas maslahat dan mafsadat suatu perbuatan, sedangkan fokus pembahasan *sadd az-żari'ah* adalah dampak perbuatan yang dilakukan menjadi perantara (*wasā'il* atau *ṭariqah*) tercapainya maslahat atau mafsadat.

Dalam tataran teoritis-normatif, *maqāṣid asy-syari'ah* merupakan inti dari syari'at yang diturunkan

asy-Syāri' untuk kemaslahatan hamba (manusia) di dunia dan di akhirat.⁴⁴ Karena itu, *taklif* hukum harus mengarah pada terealisirnya tujuan syari'at tersebut. Setiap perintah (*amr*) dan larangan (*nahy*) yang terdapat di dalam teks-teks al-Qur'ān dan sunnah tidak terlepas dari upaya untuk meraih dan memelihara kemaslahatan (*jalb al-maṣālih*) dan menolak kemafsadatan (*dar'u al-mafāsid*). Sedangkan dimaksudkan untuk terpelihara dan terealisirnya kemaslahatan yang hendak dicapai dalam *maqāṣid asy-syari'ah* itu meliputi lima perkara pokok, yaitu memelihara agama (*hifẓ ad-din*), memelihara jiwa (*hifẓ an-nafs*), memelihara akal (*hifẓ al-'aql*), memelihara keturunan (*hifẓ an-nasl*) dan memelihara harta (*hifẓ al-māl*).⁴⁵

Secara teknis, dalam upaya untuk memelihara *uṣūl al-khams* di atas, disebut maslahat, termasuk mengantisipasi hal-hal yang dapat merusak dan meniadakan

⁴⁴Abū Ishāq asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt ...*, Jld. ke 1, Juz ke 2, h. 2.

⁴⁵Abū Hāmid al-Gazali, *al-Mustaṣfā ...*, h. 251.

uṣūl al-khams tersebut, disebut juga maslahat. Dari sini menunjukkan bahwa setiap hukum yang mengandung tujuan lima prinsip tidak lain adalah maslahat. Tapi sebaliknya, setiap sesuatu yang dapat meniadakannya disebut mafsadat. Untuk bisa menilai bahwa suatu perbuatan itu maslahat atau mafsadat, maka parameternya adalah hal-hal yang menjadi kebutuhan dasarnya dan peringkat kekuatannya. Dalam konteks ini, ahli *uṣūl al-fiqh* mengkategorikan pada tiga tingkatan, yaitu *ad-ḍarūriyyah*, *al-hājiyyah*, dan *at-tahsiniyyah*.⁴⁶

Dimaksudkan dengan *ad-ḍarūriyyah*, yaitu kebutuhan primer yang mesti ada yang dapat menjamin terrealisasinya *maqāṣid asy-syarī'ah* untuk kepentingan dunia dan akhirat. Jika kebutuhan primer ini tidak terrealisir dengan baik, maka diduga kuat berakibat di dunia akan terancamnya jalan kehidupan secara normal, dan kelak di akhirat akan kehilangan kebahagiaan, keselamatan, dan kembali kepada keadaan merugi yang nyata, baik yang berkaitan

dengan masalah ibadah maupun hal-hal yang berkaitan dengan mu'amalah.⁴⁷ Sedangkan dimaksudkan dengan *al-hājiyyah*, yaitu kebutuhan sekunder yang dibutuhkan manusia dalam hidupnya untuk memberikan kemudahan baginya. Tetapi, jika tidak dapat dipenuhi, maka tidak berakibat menyulitkan dan menyusahkannya, hanya saja terjadi kurang-sempumaan. Adapun dimaksudkan dengan *at-tahsiniyyah*, yaitu kebutuhan-kebutuhan estetika yang dianggap wajar dan baik, serta menjauhi hal-hal yang tidak disukai oleh akal sehat. Karena peringkat ini pada esensinya terakumulasi pada *makārim al-akhlāq*.

Dari paparan ketiga tingkatan tersebut di atas, secara aplikatif-metodologis dalam konteks penetapan hukum, peringkat kedua, *al-hājiyyah* menjadi penyempurna bagi peringkat pertama, *ad-ḍarūriyyah*. Peringkat ketiga, *at-tahsiniyyah* menjadi penyempurna bagi peringkat *al-hājiyyah*. Sedangkan peringkat *ad-ḍarūriyyah* itu menjadi pokok

⁴⁶ Al-Juwaini, *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Dār al-Anṣār, t.t.), Juz ke 2, h. 923.

⁴⁷ Abū Ishāq asy-Syātibī, *al-Muwāfaqāt ...*, juz ke, h. 4.

bagi *al-hājiyyah* dan *at-tahsiniyyah*. Tegasnya, pengkategorisasian kepada tiga tingkatan tersebut substansinya adalah dalam rangka memelihara *uṣūl al-khams* untuk terealisimya mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan kelak di akhirat.

Dalam kaitan dengan konteks penetapan suatu hukum, syari'at selalu memperhatikan dampak-dampak yang ditimbulkannya, positif (maslahat) atau negatif (mafsadat). Untuk melihat hal ini, maka sarana (*al-wasā'il*) untuk mencapai tujuan mesti menjadi perhatian dan pertimbangan bagi para mujtahid dalam menetapkan suatu hukum. Karena itu, dapat ditegaskan bahwa relasi antara *sadd az-ẓari'ah* dengan *maqāṣid asy-syari'ah* dalam penetapan hukum adalah sangat erat sekali, karena: *Pertama*, *sadd az-ẓari'ah* merupakan tujuan dari *maqāṣid asy-syari'ah al-Islāmiyyah* itu sendiri. *Kedua*, *sadd az-ẓari'ah* dapat merealisasikan *maqāṣid asy-syari'ah* yang datang untuk meraih kemaslahatan dan menolak kemafsadatan. *Ketiga*, dasar kaidah *sadd az-ẓari'ah* dengan

penekanan pada dampak suatu tindakan perbuatan (*an-naẓar fi ma'ālāt al-af'āl*)itu menjadi bagian kaidah *maqāṣid asy-syari'ah*. Banyak teks-teks al-Qur'an dan sunnah yang menunjukkan hal ini.

6. Aplikasi *Sadd az-ẓari'ah* pada Kasus-Kasus Fiqh Kontemporer *Sadd az-ẓari'ah* dalam konteks

penetapan hukum adalah dinamis sejalan dengan perkembangan kasus-kasus hukum fiqh kontemporer. Karena itu, *sadd az-ẓari'ah* sebagai metode atau dasar penetapan hukum dapat diaplikasikan pada kasus-kasus hukum tersebut yang terus terjadi dalam kehidupan masyarakat, bangsa dan negara, khususnya Indonesia. Dalam konteks ini akan dikemukakan beberapa contoh problematika hukum fiqh kontemporer, sebagai berikut:

- a. Problem realisasi pasal 33, ayat (2) dan (3) UUD 1945. Ayat (2) menyebutkan bahwa “cabang-cabang produksi yang penting bagi negara dan yang menguasai hajat hidup orang banyak dikuasai oleh negara”. Ayat (3) menegaskan bahwa “bumi dan air dan kekayaan

alam yang terkandung di dalamnya dikuasai oleh negara dan dipergunakan untuk sebesar-besar kemakmuran rakyat". Pasal dan dua ayat ini dalam realisasinya pemerintah mesti konsisten, tidak boleh deskriminatif dan disalahgunakan dalam pengelolaan Sumber Daya Alam (SDA) yang berada di atas bumi, di dalam perut bumi, di udara, dan di laut. Semua itu harus dikuasai dan dikelola oleh negara, yang secara teknis bisa dilakukan bekerjasama dengan pihak swasta, atau pihak-pihak lain dengan prinsip menguntungkan bagi negara untuk kepentingan kesejahteraan rakyat. Selain pengelolaan SDA, juga kepemilikan atas tanah oleh perorangan, tidak boleh melebihi batas maksimum yang telah ditentukan oleh Undang-Undang Agraria. Dalam hal ini faktanya, terjadi rasio ketimpangan kepemilikan dan penguasaan tanah saat ini: 0.72, artinya 72% tanah dikuasai sekitar 2,5 juta

orang saja (1%). Mereka menguasai tanah kita.⁴⁸

Berdasarkan prinsip-prinsip *sadd az-żari'ah*, seseorang secara pribadi dilarang mengelola SDA yang telah dikuasai oleh negara, karena hal itu dampaknya akan terjadi kesenjangan dan kesewenang-wenangan, dan bahkan bertentangan dengan kaidah "kepentingan (kemaslahatan) umum harus lebih didahulukan dari kepentingan (kemaslahatan) pribadi".⁴⁹ Hal ini berarti akan muncul ketimpangan yang tajam antara pemilik dan penguasa tanah dengan rakyat pada umumnya, jika tidak ditegakkan aturan secara konsisten, maka dapat dipastikan kondisi seperti itu akan terjadi.

Pada dasarnya setiap orang boleh menguasai tanah sesuai mekanisme dan prosedur aturan perundang-undangan yang berlaku. Tetapi, dibolehkan juga

⁴⁸ Lihat, Prabowo Subianto, *Paradoks Indonesia, Negara Kaya Raya, Tetapi Masih Banyak Rakyat Hidup Miskin* (Jakarta: Koperasi Garudayaksa Nusantara, 2017), h. 7.

⁴⁹ Abū Ishāq asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt ...*, Jld. ke 1, Juz ke 2, h. 243.

melarang (menyetop) sesuatu yang dibolehkan sekiranya mendatangkan kemafsadatan bagi kepentingan umum masyarakat. Dalam kaitan ini, termasuk tanah yang telah dimiliki oleh perorangan dilarang mendirikan pabrik di tengah-tengah areal pemukiman penduduk karena akan mengganggu ketenangan dan ketentraman serta kesehatan masyarakat akibat asap pabrik yang dikeluarkannya.

- b. Problem jualbeli kredit. Di era globalisasi, digitalisasi teknologi dan pasar besas saat ini, banyak konsumen di Indonesia lebih cenderung membeli suatu barang seperti motor roda dua, roda empat (mobil), dan barang-barang elektronik lainnyadengan cara kredit daripada tunai. Akad jualbeli demikian ini disebut dengan *bai' al-ājal*. Dalam perspektif al-Qur'ān Allah menghalalkan jualbeli (Q.S. al-Baqarah (2): 275). Teks ayat ini menunjukkan umum, artinya jualbeli apa saja dibolehkan sehingga datang *naş* atau dalil yang melarangnya, termasuk *bai' al-ājal*. Dalam

hal ini, ahli kaidah fiqhiyyah menyatakan bahwa “pada prinsipnya dalam masalah mu'amalah itu dibolehkan kecuali ada dalil yang melarangnya”.⁵⁰ Sebagai contoh, seseorang menjual sebuah barang kepada orang lain dengan harga tunai Rp. 100.000,- , dan Rp 120.000,- dengan tidak tunai. Atau, barang yang sudah dibeli oleh konsumen tadi dengan harga Rp. 120.000,- boleh dijual lagi kepada pembeli saat itu juga dengan harga Rp. 95.000,-. Jika dalam pelaksanaannya kedua belah pihak saling menerima dan terjadi transaksi, maka akad jualbeli tersebut dipandang sah, karena terpenuhi rukun dan syaratnya. Substansi persoalannya adalah antara harga tunai dan tidak tunai berbeda nominalnya. Akad jualbeli demikian ini secara hukum ekonomi syari'ah tampak jelas mengindikasikan nilai lebih (*ar-ribā*). Pada realitasnya tidak selalu akad jualbeli secara kredit itu membawa kepada riba, tetapi

⁵⁰ Muhammad Usman Subair, *al-Madkhal ilā Fiqh al-Mu'āmalāt al-Māliyyah* (Yordania: Dār an-Nafāis, 1422 H/2004 M), h. 35.

dalam praktiknya cenderung dijadikan sarana transaksi yang membawa kepada riba. Oleh karena demikian, berdasarkan prinsip *sadd az-zari'ah* dilarang melakukan akad jualbeli secara kredit. Analisis seperti ini sejalan dengan pendapat ulama Hanafiyah, Mālikiyah, dan Hanābilah yang tidak membolehkan *bai' al-ājāl*, dan transaksinya dianggap batal secara mutlak, meskipun ulama Syāfi'iyyah dan Zāhiriyyah membolehkannya.⁵¹

- c. Problem wanita yang berhias pasca kematian suaminya (*al-ihdād*). Di era yang serba glamor saat ini banyak wanita pada umumnya berhias mempercantik diri dengan berbagai alat kecantikan, seperti bercelak mata, menghiasi kuku dengan kutek, berpakaian yang serba transparan, memakai wangi-wangian, dan lain-lain, tidak terkecuali wanita yang sedang ber-*ihdād*. Berhias dengan rupa-rupa seperti itu sangat

boleh jadi mengundang birahi seorang pria yang melihatnya, bahkan sering terjadi pelecehan seksual di kalangan wanita yang berhias serba glamor. Persoalannya dibatasi bagi wanita yang sedang ber-*ihdād*, dibolehkan atau tidak berhias ~~sebagaimana wanita pada umumnya?~~ Mengkritisi persoalan ini jika merujuk pada literatur fiqh, terjadi perbedaan pendapat para ulama. Sebagian ulama melarang berhias bagi wanita yang sedang ber-*ihdād*, sedangkan sebagian ulama yang lain membolehkannya. Ulama yang melarang di antaranya Sayyid Sabiq menegaskan bahwa wanita yang ditinggal mati suaminya wajib ber-*ihdād* selama masa *iddah*-nya, yaitu empat bulan sepuluh hari. Ia berargumentasikan dengan hadis yang diriwayatkan oleh *al-jamā'ah* selan at-Tirmizi dari 'Aṭiyyah, Nab Saw bersabda: Artinya, "seorang wanita tidak boleh ber-*ihdād* karena kematian lebih dari tiga hari, kecuaki karena kematian suami, maka ia ber-*ihdād* selama empat

⁵¹Lihat, 'Abd as-Sami' Ahmad Imām, *Nazarāt fi Uṣūl al-Buyū' al-Mamnū'ah fi asy-Syari'ah al-Islāmiyyah wa Mauqif al-Qawānin Minhā* (al-Qāhirah: Dār at-Ṭibā'ah al-Muhammadiyyah, 1360 H/1941 M), h. 103.

bulan sepuluh hari. Janganlah wanita itu berpakaian berwarna, kecuali baju lurik, jangan menggunakan celak mata (pewarna bulu mata atau alis) dan memakai harum-haruman, jangan memakai inai (pewarna kuku) dan menyisir rambut, kecuali jika ia baru saja suci dari menstruasi, maka bolehlah ia mengambil sepotong kayu wangi (boleh memakai wangi-wangian di saat mandi dan mensucikan diri dari menstruasi agar hilang baunya).⁵² Hadis ini dipahami oleh yang mengharuskan wanita ber-*ihdād* yang ditinggalkan mati oleh suaminya, bukan waanita yang ditalak, karena mereka berpegang pada makna hadis secara tekstualitasnya. Sedangkan bagi sebagian ulama yang membolehkan wanita berhias pasca kematian suaminya, di antaranya Ibn Rusyd (w. 595 H) berargumentasikan pada hadis dari Ummu Habibah, di

⁵²Syyid Sābiq, *Fiqh as-Sunnah*, Juz ke 2, h. 282. Al-Margināni, *Syarh al-Bidāyah* (Bairut: Maktabah al-Islāmiyyah, t.t.), Juz ke 2, h. 32. ‘Abd Rabbih, *Buhūs fi al-adillah* ..., h. 218.

saat ia meminta minyak wangi, kemudian ia mengusapkannya di dadanya, lalu berkata:

“Demi Allah, sesungguhnya aku tidak memutuhkan minyak wangi ini, seandainya aku tidak melanggar Rasulullah Saw bersabda: Tidak halal bagi seorang wanita beriman kepada Allah dan hari kemudian, untuk ber-*ihdād* atas orang mati lebih dari tiga hari, kecuali karena ditinggalkan mati oleh suaminya, yaitu (*ihdād*-nya) selama empat bulan sepuluh hari”.⁵³

Hadis ini dipahami oleh mereka, bukan sebagai keharusan (*al-ijāb*), tetapi sebagai kebolehan (*al-ibāhah*). Letak terjadi perbedaan pendapat mereka terlihat pada memposisikan ber-*ihdād* sebagai suatu ibadah.

Bagi mereka yang mengharuskannya memandang bahwa ber-*ihdād* itu sebagai suatu ibadah yang tidak bisa dipahami maknanya, maka berarti bagi wanita tersebut mesti ber-*ihdād*. Sebaliknya, bagi mereka yang tidak mengharuskannya, bahwa ber-*ihdād* itu suatu ibadah yang bisa dipahami maknanya, yaitu untuk menghindarkan

⁵³Lihat, Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), Juz ke 2, h. 72.

pandangan pria kepadanya, dan sebaliknya, wanita ber-*ihdād* memandang kepada seorang pria.

Menilik makna *ihdād* dan perbedaan pandangan para ulama fiqh tersebut, berdasarkan prinsip-prinsip *sadd az-żari'ah* dapat ditegaskan bahwa keberadaan wanita yang ditinggalkan mati oleh suaminya dianalogikan dengan wanita yang ditalak, kelihatannya para ulama mendasarkan pada pemikiran dan pemahman dari makna tersurat dan tersiratnya. Jika argumentasi yang dikedepankannya dipahami secara tersuratnya, maka mereka cenderung untuk mengharuskan wanita dimaksud ber-*ihdād* selama empat bulan sepuluh hari dan tidak boleh berhias sebagaimana wanita pada umumnya. Jika argumentasi yang dikedepankan dipahami secara tersiratnya, maka mereka tidak melarang wanita ber-*ihdād* berhias sebagaimana wanita umumnya yang tidak ber-*ihdād*. Akan tetapi, berdasarkan kehati-hatian (*al-ihdiyāt*) dan dugaan

kuat (*ẓann al-gālib*) agar wanita yang sedang ber-*ihdād* tersebut terhindar dari pandangan kaum pria dan mengantisipasi kemafsadatan/ kemudharatan yang akan terjadi, maka wanita tersebut dilarang berhias sebagaimana wanita-wanita pada umumnya, terkecuali setelah selesai menjalani masa *iddah*-nya.

C. Kesimpulan

Berdasarkan pada uraian-uraian pembahasan tersebut di atas, maka pada sub pasal terakhir ini dapat diambil beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Bahwa relasi *sadd az-żari'ah* dengan *maqāṣid asy-syariah* adalah sangat erat sekali, karena *sadd az-żari'ah* sebagai metode penetapan hukum menjadi tujuan dan bagian dari *maqāṣid asy-syari'ah* itu sendiri. *Sadd az-żari'ah* itu beredar (berputar) beserta maslahat dan mafsadat, ada dan tidaknya. Jika *az-żari'ah* itu membawa kepada kemafsadatan secara pasti, atau membawa kepada kemafsadatan menurut biasanya, atau membawa kepada kemafsadatan pada

kebanyakannya, atau jarang terjadi membawa kepada kemafsadatan, maka tetap mengantisipasinya dilakukan dengan berupaya untuk merealisasikan kemaslahatan manusia yang menjadi tujuan *sadd az-żari'ah* dan *maqāṣid asy-syari'ah*.

2. Bahwa *sadd az-żari'ah* sebagai metode penetapan hukum dapat diaplikasikan pada kasus-kasus hukum fiqh kontemporer, baik yang berkaitan dengan problem hukum keluarga (*al-ahwāl asy-syakhsīyah*), tindak pidana kriminalitas (*al-jinā'īyah*), problem sosial (*masāil al-ijtimā'y*), perekonomian (*al-iqtisādiyyah wa al-māliyyah*), dan problem taktik strategis politik (*al-masāil as-siyāsīyyah asy-syar'īyyah*) yang terus berkembang dalam kehidupan umat manusia dalam bermasyarakat, berbangsa dan bernegara di era globalisasi dan digitalisasi teknologi modern saat ini.

D. Daftar Pustaka

'Abd Rabbih, Muhammad Sa'id 'Ali, *Buhūs fi al-Adillah al-Mukhtalaf Fihā 'Ind al-*

Uşūliyyin, Mesir: Maṭba'ah as-Sa'ādah, 1400 H/1980 M.

Abū Zaraḥ, Muhammad, *Uşūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1377 H/1958 M.

Abū Zahrah, Muhammad, *Mālik Hayātuh wa 'Aşruh Arāuh wa Fiqhuh*, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1963-1964.

Abū Zahrah, Muhammad, *Muhāḍarāt Tārikh al-Mazāhib al-Islāmiyyah*, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, Jld. ke 2, t.t.

Abū Zaid, Farouq, *Hukum Islam antara Tradisionalis dan Modernis*, Penerjemah Husein Muhammad, Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1986.

Al-Bukhāri, 'Abd Allah Muhammad ibn Ismā'il ibn Ibrāhim ibn al-Mugirah ibn Bardazabah, *Şahih al-Bukhāri*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 3, 1982.

Al-Bajiqani, Muhammad 'Abd al-Gani, *al-Madkhal ilā Uşūl al-Fiqh al-Māliki*, Bairut: Dār Lubnān, 1386 H/1968 M.

Al-Burhāni, Muhammad Hisyām, *Sadd az-Żari'ah fi asy-Syari'ah al-Islāmiyyah*, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1976.

Al-Burnū, Muhammad Şidqi bin Ahmad, *al-Wajiz fi Idāh Qawā'id al-Fiqh al-Kullīyyah*,

- Bairut: Mu'assasah ar-Risalah, 1404 H/1983 M.
- Al-Bāqilāni, Ibn Hajar, *Fath al-Bāri Syarh Ṣahih al-Bukhāri*, Bairut: Dār al-Ma'rifah, Juz ke 11, t.t.
- Al-Qarāfi, Imām Syihāb ad-Din Abū al-'Abbās Ahmad bin Idris, *al-Furūq*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 2, 1424 H/2004 M.
- Al-Qarāfi, Imām Syihāb ad-Din Abū al-'Abbās Ahmad bin Idris, *Syarh tanqih al-Fuṣūl fi al-Uṣūl*, Bairut: Dār al-Fikr, 1424 H/2004 M.
- Aj-Jauziyyah, Ibn Qayyim, *l'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-Ālamin*, Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1425 H/2004 M.
- Al-Margināni, *Syarh al-Bidāyah*, Bairut: Maktabah al-Islāmiyyah, Juz ke 2, t.t.
- Al-Muqran, Muhammad bin Sa'ad bin Muhammad, *Sadd az-Zari'ah wa 'Alāqatuhā bi Maqāṣid asy-Syari'ah*, Riyāḍ: Jāmi'ah al-Mulk as-Su'ūd, t.t.
- An-Naisābūri, Muslim bin al-Hajjāj Abū al-Husain al-Qusyairi, *Ṣahih Muslim*, Bandung-Indonesia: Syirkah al-Ma'ārif at-Ṭibā'ah wa an-Nasyr, Juz ke 2, t.t.
- As-Sabri, Zakaria, *Maṣādir al-Ahkām al-Islāmiyyah*, Kairo: al-Kulliyah al-Huqūq Jāmi'ah al-Qāhirah, 1395 H/1975 M.
- As-Sāyis, Muhammad 'Ali, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmi*, Mesir: Maktabah al-Maṭba'ah Muhammad 'Ali Ṣabih wa Aulāduh, t.t.
- As-Suyūṭi, Jalāl ad-Din 'Abd ar-Rahman bin Abi Bakr, *al-Asybāh wa an-Nazāir fi al-Furū'*, Surabaya-Indonesia: Maktabah Muhammad bin Ahmad bin Nubhān wa Aulāduh, t.t.
- Sya'bān, Zaky ad-Din, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Mesir: Dār at-Ta'lif, 1964.
- As-Syāfi'i, Muhammad bin Idris, *ar-Risalah*, Pengedit Ahmad Muhammad Syākir, Mesir: Dār al-Fikr, t.t.
- Asy-Syāfi'i, Muhammad bin Idris, *al-Umm*, Mesir: Maṭba'ah al-Kulliyah, Juz ke 5, 1961.
- Asy-Syahrastāni, Muhammad Abū Bakar, *al-Milāl wa an-Nihal*, Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Halabi wa Aulāduh, 1967.
- Asy-Syaukāni, *Irsyād al-Fuhūl ilā Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-Uṣūl*, Mesir: Idārah at-Ṭibā'ah al-Muniriyyah, t.t.
- Asy-Syāṭibi, Abū Ishāq, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Ahkām*, T.Tp.: Dār al-Fikr, Jld. ke 1, Juz ke 2, t.t.
- Asy-Syāṭibi, Abū Ishāq, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Ahkām*, T.Tp.: Dār al-Fikr, Jld. ke 2, Juz ke 4, t.t.
- At-Turki, 'Abd Allah bin 'Abd al-Muhsin, *Uṣūl Mazhab al-Imām Ahmad bin Hanbal Dirāsah Uṣūliyyah*

- Muqāranah*, Mesir: Maṭba'ah Jāmi'ah 'Ain Syams, 1394 H/1974 M.
- Ibn al-Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Bairut: Dār as-Sadir, t.t.
- Ibn Rusyd, al-Imām al-Qāḍi Abū al-Walid Muhammad bin Ahmad, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 2, t.t.
- Ibn Zakaria, Abū Husain Ahmad bin Fāris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Bairut: Dār al-Fikr, Cet. ke 15, t.t.
- Imām, 'Abd as-Sami' Ahmad, *Nazarāt fi Uṣūl al-Buyū' al-Mamnū'ah fi asy-Syari'ah al-Islāmiyyah wa Mauqif al-Qawānin Minhā*, al-Qāhirah: Dār at-Ṭibā'ah al-Muhammadiyyah, 1360 H/1941 M.
- Imām an-Nawāwi, *Syarh Ṣahih Muslim*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 2, t.t.
- Makhzūm, Nūr ad-Din bin Mukhtār, *al-Maqāṣid al-Istiqrā'iyah Haqiqatuhā Hujjiyatuhā wa Ḍawābituhā*, Tunis: Jāmi'ah az-Zaitūniyyah, 1428 H.
- Makhzūm, Muṣṭafā bin Karamatullah, *Qawā'id al-Wasā'il fi asy-Syari'ah al-Islāmiyyah*, Madinah: Dār Isbiliyyah, t.t.
- Mažkūr, Muhammad Salam, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islāmi*, Bairut: Dār al-fikr, t.t.
- Musa, Muhammad Yūsuf, *Abū Hanifah*, Mesir: Maktabah an-Nahḍah, 1957.
- Musa, Muhammad Yūsuf, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmi*, Mesir: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1958.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Penerjemah Sinoadji Salih, Jakarta: PT Bina Aksara, 1987.
- Salabi, Muhammad Mustafa, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Bairut: Dār al-Jāmi'ah, Juz ke 1, 1403 H/1983 M.
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh as-Sunnah*, Bairut: Dār al-Fikr, Jld. ke 2, 1403 H/1983 M.