

ISTIQRĀ' DAN PENERAPANNYA TERHADAP AL-QAWĀ'ID AL-FIQHIYYAH

Safriadi

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Malikussaleh Lhokseumawe Aceh
Jl. Cempaka No. 1 Lancang Garam, Lhokseumawe, Aceh
Email: yadi_nsm@yahoo.co.id

Abstract: *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* is a general theory of Islamic law produced through the *istiqrā'* (induction) process. But such affirmation has never been done and to do so requires adequate evidence and analysis of the working techniques of *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. The author in this study conducted a study of *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* compiled by Tāj al-Din al-Subki in his work *al-Asybah wa al-nazhā'ir*. This research is a library research with an approach to the philosophy of Islamic law. The results state that the work method *istiqrā'*, namely the principle of thinking that draws conclusions from empirical research on particular events into a unity of universal law. This legal conclusion will be applied (prediction) to the object of the problem which still has relevance to the particular things mentioned earlier. The role of *istiqrā'* in the preparation of *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* in particular *al-Qawā'id al-Asāsīyah* is to take the essence of the rules of fiqh (*furū'*) which have similarity to *illat* or wisdom which results are then formulated in general rules which includes cases of particular law below. Besides that, each rule always includes exceptions (*mutstanāyat*). This form of exception is in terms of the problem of induction in logic.

Keywords: *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah, Istiqrā'*

Abstrak: *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* merupakan teori umum tentang hukum Islam yang dihasilkan lewat proses *istiqrā'* (induksi). Tetapi penegasan demikian belum pernah dilakukan dan untuk melakukannya diperlukan pembuktian dan analisis yang memadai terhadap teknik kerja *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Penulis dalam penelitian ini melakukan kajian terhadap *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* yang disusun oleh Tāj al-Din al-Subki dalam karyanya *al-Asybah wa al-nazhā'ir*. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dengan pendekatan filsafat hukum Islam. Adapun hasilnya menyatakan bahwa metode kerja *istiqrā'*, yaitu prinsip berpikir yang menarik kesimpulan dari penelitian empiris terhadap kejadian-kejadian partikular menjadi satu kesatuan hukum universal. Konklusi hukum ini yang akan diterapkan (prediksi) pada objek permasalahan yang masih memiliki keterkaitan dengan hal-hal partikular tadi. Peranan *istiqrā'* dalam penyusunan *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* khususnya *al-Qawā'id al-Asāsīyah* yaitu dengan mengambil intisari dari aturan-aturan fikih (*furū'*) yang memiliki keserupaan *illat* atau hikmahnya yang hasilnya kemudian dirumuskan dalam kaidah-kaidah umum yang mencakup kasus-kasus hukum partikular di bawahnya. Disamping itu, setiap kaidah selalu dicantumkan pengecualian-kecualian (*mutstanāyat*). Bentuk pengecualian ini dari sisi problematika induksi dalam ilmu logika.

Kata kunci: *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah, Istiqrā'*

Pendahuluan

Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah merupakan kekayaan keilmuan Islam yang bisa disebut sebagai model penemuan *maqāshid al-Syarī'ah*, karena ilmu ini merupakan aspek prosedural dari pengelolaan *mashlahah* yang telah disepakati sebagai tujuan hukum Islam. Rumusan-rumusan kaidahnya yang bersifat universal-abstrak meniscayakan penggunaan metode induktif (*istiqrā'*), berangkat

dari partikular-partikular hasil pemikiran fikih menuju kesimpulan general-universal yang berbasis pada kesamaan atau padanan atau yang diistilahkan dengan *al-Asybah wa al-Nazhā'ir* yang merupakan nama lain dari ilmu *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*¹. Kaidah-kaidah dari ilmu ini di-

¹ Dikatakan sebagai sebuah disiplin ilmu dikarenakan *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* merupakan sudah menjadi sebuah disiplin ilmu yang mandiri. Hal ini didukung oleh adanya *mabādi' al-Asyrah* sebagai rancang bangun sebuah ilmu.

lukiskan oleh pemikir kontemporer sebagai lukisan yang baik tentang prinsip-prinsip fikih dan pedoman bagi penyusunan hukum positif (*furû*).² Para fuqaha' perintis dan penyusun ilmu ini³ telah menyediakan fasilitas untuk memandu langkah-langkah penalaran hukum dalam berbagai tingkatannya berikut contoh-contohnya.

Meskipun dijelaskan memiliki makna penting, akan tetapi dalam realitas perkembangan pemikiran hukum Islam khususnya di Indonesia, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* tidak mendapatkan perhatian yang sungguh-sungguh. Apa yang mendapat perhatian selama ini dan hanya dalam ruang lingkup yang kecil hanyalah ilmu *ushûl al-Fiqh* saja. Padahal berfikir mengembangkan hukum Islam tanpa menyertakan fasilitas yang diberikan ilmu hukum Islam (*al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*) adalah menyalahi logika kemajuan ilmu pengetahuan yang selalu merupakan akumulasi pengetahuan dari masa lalu untuk dijadikan pijakan kemajuan masa kini dan mendatang.

Sebagai sesuatu yang tidak muncul eksis dalam ruang hampa, jelas, hukum Islam merupakan fenomena budaya dan fenomena sosial sekaligus.⁴ Kenyataan ini menyadarkan umat Islam bahwa dalam melakukan studi hukum Islam, penggunaan perspektif ilmu-ilmu budaya dan ilmu-ilmu sosial merupakan suatu keniscayaan dalam meneropong hukum Islam. Dengan mengacu pada distingsi gejala studi Islam secara umum, maka hukum Islam juga dapat dipandang sebagai gejala budaya dan sebagai gejala sosial. Filsafat dan aturan hukum Islam adalah gejala budaya, sedangkan interaksi orang Islam dengan orang lain merupakan gejala sosial. Maka dalam hal ini, ilmu *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* merupakan bagian dari studi hukum Islam, dan menelaah kategori diatas termasuk kedalam gejala budaya. Menurut Atho' Mudzhar, secara lebih elaboratif, Atho' Mudzhar

² Kamil Musa, *al-Madkhal ila al-Tasyri' al-Islâmi*, (Beirut: Muassasah Risalah, 1989), h. 47

³ Menurut Al-Nadwi bahwa golongan Hanafiah merupakan yang pertama kali mempelajari *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*.

⁴ Atho' Mudzhar, *Pendekatan studi Islam dalam teori dan praktek*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. 12-13

memerincikan hukum Islam pada tiga segmen:⁵

1. Penelitian hukum Islam sebagai doktrin asas. Dalam penelitian ini, sasaran utamanya adalah dasar-dasar konseptual hukum Islam seperti masalah sumber hukum, konsep *maqâshid al-Syarî'ah*, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, *tharîq al-Istinbâth*, dan lainnya.
2. Penelitian hukum Islam normatif. Dalam penelitian ini sasaran utamanya adalah hukum Islam sebagai norma, baik berbentuk *nash* maupun sudah jadi produk pikiran manusia. Aturan dalam bentuk *nash* meliputi ayat-ayat dan *Sosiologi Hukum Islam*. Sedangkan aturan yang sudah dipikirkan manusia antara lain berbentuk fatwa-fatwa ulama dan bentuk-bentuk aturan lainnya yang mengikat seperti kompilasi hukum Islam, perjanjian internasional, dan lain-lain.
3. Penelitian hukum Islam sebagai gejala sosial. Sasaran utamanya adalah perilaku hukum masyarakat Muslim dan masalah interaksi antar sesama manusia, baik sesama Muslim maupun dengan non Muslim. Ini mencakup masalah-masalah seperti politik perumusan dan penerapan hukum (*siyâsah al-Syar'iyah*), perilaku penegak hukum, perilaku pemikir hukum seperti mujtahid, fuqaha, mufti dan anggota badan legislatif, masalah-masalah administrasi dan organisasi hukum seperti pengadilan dengan segala graduasinya dan perhimpunan penegak serta pemikir hukum seperti perhimpunan hakim agama, perhimpunan studi peminat hukum Islam. Dalam jenis penelitian ini juga tercakup masalah-masalah evaluasi pelaksanaan dan efektivitas hukum, masalah pengaruh hukum Islam terhadap perkembangan masyarakat atau pemikiran hukum, sejarah perkembangan hukum, sejarah pemikiran hukum, sejarah administrasi hukum serta masalah kesadaran dan sikap hukum masyarakat.⁶

⁵ M. Rasyid Ridla, *Sosiologi Hukum Islam, (Analisis Terhadap Pemikiran M. Atho' Mudzhar)*, Jurnal AL-AHKAM, Vol . 7294 No. 2 Desember 2012, h. 298-299

⁶ M. Atho' Mudzhar. "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Hukum Islam", dalam *Mencari Islam: Studi Islam dengan*

Dua bentuk studi yang pertama dan kedua melihat Islam sebagai fenomena budaya dan bentuk studi Islam yang ketiga melihat Islam sebagai fenomena sosial. Dikategorikan sebagai fenomena budaya, karena sifatnya yang tidak berulang-ulang.

Al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah merupakan teori umum tentang hukum Islam yang dihasilkan lewat proses *istiqrâ'* (induksi). Tetapi penegasan demikian belum pernah dilakukan dan untuk melakukannya diperlukan pembuktian dan analisis yang memadai terhadap tehnik kerja *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*.

Dalam penelitian ini, penulis ingin melacak apakah susunan *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* sudah sesuai dengan spirit rasionalisasi dan empirisasi⁷ yaitu penalaran *istiqrâ'* (metode berpikir induktif) yang telah dirumuskan oleh para ulama. Sehingga penyusunan *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* sesuai dengan prosedur metodologis, kemudian bisa dioptimalkan fungsinya sebagai landasan untuk pengembangan fikih. Pada titik-titik inilah penelitian ini menjadi menarik dan layak untuk dikembangkan.

Istiqrâ'

Secara bahasa *istiqrâ'* diartikan dengan pengikutsertaan, terus-menerus (al-Tatabu')⁸, diartikan seperti ini dikarenakan dilihat dari segi *tashrif*, *istiqrâ'* merupakan kalimat *mashdar* dari *istaqrâ'a-yastaqriyu* (استقرى-يستقرى) yang merupakan *wazn* dari *istaf'ala* (استفعل). Sedangkan kata *istaqrâ'a* sendiri merupakan bentuk derivasi dari kata *qaraa* yang bermakna mengumpulkan atau menggabungkan antara satu sama lain,⁹ imbuhan *alif, sin,* dan

Berbagai Pendekatan. Ed. M. Amin Abdullah, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), h. 34

⁷ Ungkapan ini diambil dari penelitian Jamal Ma'ruf Asmani, *Mendamba Fiqh Riset, Mengembangkan Teori Istiqrâ' Imam Syafi'i*, (Jurnal Hukum Islam, Kopertais Wilayah IV Surabaya, Vol. 01, No. 01, Maret 2009), h. 39

⁸ Louis Ma'lûf, *al-Munjid fi al-Lughat wa al-A'lâm*, Cet. XXXVIII, (Beirut: Dâr al-Masyriq, tt), h. 617

⁹ Ismâ'il bin al-Hamâd al-Jawhari, *al-Sihâh*, Cet. III, (t.p, Dâr al-'Ilm, 1404 H), h. 2641. Jadi *Istiqrâ'* bisa diambil dari قري yang bermakna mengumpulkan, bisa juga diambil dari قرو yang memiliki makna pengikutsertaan.

ta' berfungsi sebagai isyarat dari permintaan.¹⁰

Adapun pengertiannya menurut Mahmûd Fahmî Zaydan secara istilah yaitu:

إقامة قضية عامة ليس عن طريق الإستنباط¹¹

Suatu bentuk penyimpulan dari hal-hal yang khusus yang ditangkap oleh indera menjadi sesuatu yang sifatnya umum (kebalikan dari metode *qiyâsi*). Sedangkan menurut al-Ghazâlî memberikan definisi yang hampir sama dengan Mahmûd Fahmî Zaydan, yaitu:

تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات¹²

Mengkaji dan meneliti perincian suatu perkara untuk mengeluarkan suatu hukum yang umum dari perincian tersebut.

Sedangkan al-Jurjâni mendefinisikannya dengan:

الحكم على كلى لوجوده في أكثر جزئياته¹³

Sebuah hukum universal yang berasal dari sebagian besar cabang-cabangnya.

Syihab al-Dîn al-Qarâfi menjelaskannya dengan:

تتبع الحكم في جزئيته على حالة يغلب علي الظن أنه في صورة نزاع على تلك الحالات¹⁴

Proses pengaplikasian hukum terhadap partikularnya dengan suatu cara, dimana terdapat perbedaan pendapat tentang keabsahannya

Ismâ'il al-hasanî, seorang pakar ushul fikih kontemporer, juga ikut memberikan pengertian

¹⁰ Muhammad Abdurrahman al-Mar'asyli, *Ikhtilâf al-Ijtihâd wa Taghayyurihî wa Atsarû Dzalika fi al-Futya*, (Beirut: Majd,tt), h. 340

¹¹ Mahmûd Fahmî Zaydan, *Istiqrâ' wa Manhaj Ilm*, (Kairo: Dâr al-Jâmi'âh, tt), h. 27. Ungkapan ini diambil dari buku H.W.B. Joseph, *An Introduchen To Logic*, (Inggris: Clarendon Press Oxford, 1916), h. 350-351

¹² Al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'ilm al-Ushûl*, Juz.I, (Beirut: Muassasah al-Risâlah,tt), h.103

¹³ 'Ali bin Muhammad al-Sayyid al-Syarîf Al-Jurjâni, *Kitâb at-Târîfât*, (Jakarta: Dâr al-Hikmah, t.th), h. 18

¹⁴ Syihab al-Dîn al-Qarâfi, *Syarh Tanqih al-Fushûl*, (Kairo: Dâr al-Fikr, tt), h. 448

tentang *istiqrâ'*, yaitu:

إنتقال ذهني من النظر في حالات وأحكام جزئية إلى
حكم عام¹⁵

Perpindahan pemahaman dari suatu keadaan dan hukum partikular kepada hukum yang universal.

Sedangkan menurut al-Syathîbî mendefinisikannya dengan,

تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم
عام¹⁶

Pengkajian dan penelitian hal yang partikular agar dapat diambil sebuah kesimpulan yang universal.

Sedangkan *istiqrâ'* dalam istilah filsafat barat dikenal dengan induksi. Induksi ini didefinisikan dengan penyimpulan dari hal-hal yang khusus yang ditangkap oleh indera menjadi sesuatu yang sifatnya umum atau universal. Metode induksi inilah yang dikembangkan oleh Aristoteles guna mendapatkan pengetahuan.¹⁷

Menurut John Stuart Mill (1806-1873) salah seorang tokoh terpenting dalam mengembangkan logika induktif, mendefinisikan induksi sebagai:

“that operation of the mind, by which we infer that what we know to be true in particular case or cases, will be true in all cases which resemble the former in certain assignable respect”.¹⁸

“Kegiatan budi, dimana kita menyimpulkan bahwa apa yang kita ketahui untuk kasus atau kasus-kasus tertentu, juga akan benar untuk semua kasus yang serupa dengan yang tersebut tadi dalam hal-hal tertentu”.

Dari beberapa definisi yang telah penulis uraikan diatas, dengan melihat dari definisi

yang dikemukakan oleh beberapa pakar baik yang terdahulu maupun yang modern, dapat disimpulkan bahwa inti dari *istiqrâ'* adalah menetapkan hukum umum setelah menyeleksi terhadap hukum yang partikular. Dari hasil penyeleksian penulis terhadap pemberian definisi *istiqrâ'* oleh para pakar, menunjukkan bahwa mereka tidak terlalu mementingkan persoalan definisi (ta'rif), sehingga tidak nampak dari definisi di atas bahwa *istiqrâ'* dijelaskan secara esensial¹⁹. Juga bisa dipahami bahwa *istiqrâ'* yang merupakan wilayah kajian filsafat ilmu memiliki pengaruh besar ke dalam ilmu ushul fikih. Hal ini secara jelas diisyaratkan dari beberapa tokoh besar ushul fikih yang memberikan penjelasan definisi dari *istiqrâ'* ini.

Dari definisi diatas dapat diketahui ciri-ciri dari *istiqrâ'* (induksi) sebagai berikut:²⁰

1. Premis-premis dari induksi adalah proposisi empiric yang langsung kembali kepada suatu observasi indera atau proposisi dasar, proposisi dasar menunjukkan kepada fakta yaitu observasi yang dapat diuji kecocokannya dengan tangkapan indera. Pikiran tidak dapat mempersoalkan benar tidaknya fakta, akan tetapi hanya dapat menerimanya, sekali indera mengatakan demikian, pikiran tinggal menerimanya.
2. Konklusi penalaran induktif itu lebih luas daripada apa yang dinyatakan dalam premis-premisnya.
3. Meskipun konklusi induktif itu tidak mengikat, akan tetapi manusia yang normal akan menerimanya, kecuali kalau ada alasan untuk menolaknya. Jadi konklusi penalaran induktif itu oleh pikiran dapat dipercaya kebenarannya atau dengan perkataan lain: konklusi induktif itu memiliki kredibilitas rasional. Kredibilitas rasional itu disebut probabilitas. Probabilitas itu didukung oleh

¹⁵ Ismail al-Hasanî, *Nadhariyat al-Maqâshid 'Inda Imâm Tâhîr Ibn 'Âsyur*, (Virginia: Ma'hâd al-Islâmi li al-Fikr Islâmi, 1995), h. 354

¹⁶ Al-Syathîbî, *al-Muwâfaqât*, (Kairo:Dâr al-Fikr, tt), h. 221

¹⁷ Muhammad Roy, *Ushul Fiqh Madzhab Aristoteles*, (Yogyakarta: Safiria Insana Press, 2004), h. 208

¹⁸ Sebagaimana yang dikutip oleh R.G. Soekadijo, *Logika Dasar: Tradisional, Simbolik, dan Induktif*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), h. 132

¹⁹ Dalam ilmu logika/mantiq, definisi terbagi kepada tiga: 1. *Had* (Definisi esensial), 2. *Rasm* (definisi aksidental), 3. *Lafdzi* (definisi nominalis). Selengkapnya Darul Azka & Nailul Huda, *Sulam al-Munawraq*, (Kediri: Santri Salaf Press, 2013), h. 54-57

²⁰ R.G. Soekadijo, *Logika Dasar:...*, h. 132-133

pengalaman, artinya konklusi induksi itu menurut pengalaman biasanya cocok dengan observasi indera.

Setiap pengambilan kesimpulan hukum membutuhkan sebuah proses. Proses ini membutuhkan dalil-dalil atau indikator indikator, sehingga dapat menghasilkan sebuah kesimpulan yang akurat. Berpindah dari sesuatu yang diketahui (indikator) kepada sesuatu yang tidak diketahui, dan darinya dihasilkan suatu kesimpulan. Adapun untuk menentukan suatu kesimpulan tersebut dapat ditempuh dengan beberapa cara, diantaranya metode *qiyâs* (deduksi) dan *istiqrâ'* (induksi).

Disamping itu, hasil kerja *istiqrâ'* memiliki tiga ciri khas, yakni sintesis, umum (general), dan aposteriori. Ciri sintesis terlihat ketika kesimpulan ditarik dari partikular-partikular yang memiliki kesesuaian, yaitu dengan jalan mensintesis atau menggabungkan kasus-kasus yang terdapat dalam premis-premis yang diperoleh. Ciri umum adalah karena kesimpulan yang ditarik selalu meliputi jumlah kasus yang lebih banyak atau yang lebih umum sifatnya dibandingkan jumlah kasus yang terkumpul dalam premis-premisnya. Ciri aposteriori adalah karena kasus-kasus konkret yang dijadikan landasan atau titik tolak argumen. Semua kasus tersebut merupakan buah hasil pengamatan inderawi, bukan kebenaran-kebenaran fikiran belaka.

Penerapan *Istiqrâ'* dalam Penyusunan Al-Qawâ'id Al-Fiqhiyyah

Tâj al-Dîn al-Subki dalam kitabnya *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* menyebutkan pada pemulaan kitabnya tentang metode penulisan dan sistematika kitabnya. Ia terinspirasi dari kitab *al-Qawâ'id*-nya Ibn Abd al-Salâm dan *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*-nya Ibn al-Marhal²¹. Setiap pembahasan dalam kitabnya, Tâj al-Subkî selalu mengawali dengan sinopsis sebagai pengantar awal sebelum memasuki ke dalam pembahasan.

Tâj al-Dîn al-Subkî meringkaskan bentuk *qâ'idahnya*²² dari 'Izzuddîn bin'Abd al-Salâm dengan perkataan *جلب المصالح* (menarik kemashlahatan), karena menolak kemafsadatan sudah termasuk menarik kemashlahatan.²³ Setelah menyebutkan kaidah di atas kemudian al-Subkî menjelaskan *al-Qawâ'id al-Khams* (kaidah yang lima), yang diistilahkan dengan *al-Qawâ'id al-Asâsiyah*, kemudian menjelaskan *al-Qawâ'id al-'Âmmah* (kaidah-kaidah umum) selain kaidah yang lima, yang berjumlah 27 kaidah. Setelah itu, al-Subkî menjelaskan kaidah-kaidah yang disebutnya dengan *al-Qawâ'id al-Khâshshah*, yaitu kaidah-kaidah fikih yang meliputi bab-bab fikih tertentu yang terdiri dari 185 kaidah fikih yang mencakup fikih ibadah, fikih mu'amalah khususnya tentang jual beli, fikih peradilan khususnya tentang pengakuan, dan fikih perkawinan.

Ia mengawali pembahasannya tentang *al-Qawâ'id al-Asâsiyah* dengan penjelasan tentang fungsi *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*. Menurutny suatu hal yang sangat penting bagi orang yang memiliki daya nalar yang tinggi dan luas untuk menguasai *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* supaya mampu untuk memecahkan persoalan fikih ketika terjadi kebuntuan melalui metode *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*.²⁴ Karena mengerahkan kekuatan dan bersungguh-sungguh dalam menghafal cabang-cabang kaidah tanpa mengetahui sumbernya dan tanpa menghafalnya dalam bentuk *qawâ'id* merupakan suatu hal yang tidak diridhai oleh jiwa yang memiliki sifat yang kesombongan dan tidak akan mendorongnya kedalam orang yang alim dengan segala permasalahan. Hal ini sebagaimana ungkapan dari Imam haramain²⁵ bahwa cara atau metode bagi setiap mujtahid dalam mengumpulkan

²² *Al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* yang disusun oleh Ibn 'Abd Salam adalah

جلب المصالح و درأ المفاسد

²³ Tâj al-Dîn al-Subkî, *al-Asybah wa...*, h. 12

²⁴ Tâj al-Dîn al-Subkî, *al-Asybah...*, h. 10

²⁵ Adapun nama lengkapnya Abdul Mulq bin Abdullah bin Yusuf bin Muhammad Ziauddin Abû al-Ma'âlf bin Syaikh Abi Muhammad al-Juwaini, dilahirkan di Naisabur pada Muharram 419 H dan wafat pada bulan Rabiul Akhir tahun 478 H.

²¹ Tâj al-Dîn al-Subkî, *al-Asybah wa al-Nadhâ'ir*, (Mesir: Dâr al-Kutb al-Ilmiyah, tt), h. ب

dan menguasai seluruh permasalahan *furû'iyah* adalah melalui *qawâ'id*.

Pentingnya menguasai kaidah ini sebagaimana yang termaktub dalam syair berikut ini:

انما تضبط بالقواعد # فحفظها من اعظم الفوائد

*Cabang-cabang fikih itu hanya bisa dikuasai dengan kaidah-kaidah, maka menghafalkan kaidah-kaidah itu adalah sangat bermanfaat.*²⁶

Faedah selanjutnya dalam mempelajari dan menguasai *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* memperpendek waktu bagi orang yang mengalami kesulitan untuk menguasai seluruh persoalan fikih (*furû'*), oleh karena demikian, menurut Tâj al-Subkî solusinya adalah dengan menguasai *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*.²⁷

Berdasarkan rincian di atas, Tâj al-Dîn mendefinisikan dengan *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*:

الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم
أحكامها منه

Perkara yang umum dimana banyak persoalan yang spesifik dapat diaplikasikan padanya, yang mana keputusan pada ketentuan umum itu bisa dipakai untuk mengetahui status hukum kasus spesifik itu.

Seperti: Kaidah yang tidak terkhusus (umum) dengan suatu bab, seperti;

اليقين لا يرفع بالشك

Keyakinan tidak bisa dihilangkan dengan keraguan.

Dan kaidah yang terkhusus dengan suatu bab, seperti;

كل كفارة سببها معصية فهي على الفور

Setiap kafarah yang penyebabnya berupa maksiat maka ditunaikan dengan segera".

Sedangkan yang dimaksudkan dengan *dhâbith* adalah kaidah yang terkhusus dengan suatu bab dan bertujuan untuk menyusun permasalahan

²⁶ Abdullâh bin Sulayman al-Jarhazî, *al-Mawâhib al-San'iyah*, (Ttp: Dâr al-Rasyîd, tt), h. 17

²⁷ Tâj al-Dîn al-Subkî, *al-Asybah...*, h. 11

yang memiliki keserupaan yang sama. Atau bisa diartikan dengan perkara yang mencakup seluruh permasalahan. Apabila maksud dari penyebutannya adalah menyatakan perkara yang umum yang dapat menghimpunkan segala masalah dalam suatu hukum, maka perkara disebut dengan *mudrik*, dan jika tidak maka apabila tujuannya memberikan batasan pada segala *furû'* dengan bagian-bagiannya tanpa memandang kepada sumber *qaidah*, maka hal tersebut dinamakan dengan *dhâbith*. Jika dipandang pada tempat pengambilannya maka dikatakan dengan *qâ'idah*.²⁸

Jadi dapat disimpulkan bahwa "perkara umum" dinamakan dengan istilah *qâ'idah*, *dhâbith*, *mudrik*. Hal ini tergantung dari sisi mana kita melihatnya.

Adapun lima macam *al-Qawâ'id al-Asâsiyyah* yang dimaksudkan oleh Tâj al-Dîn al-Subkî adalah:

Kaedah Pertama:

اليقين لا يرفع بالشك²⁹

"Keyakinan tidak bisa dihilangkan dengan kebimbangan".

Kaidah ini dapat dijelaskan dengan beberapa penjelasan, antara lain:

1. Kebimbangan tidak akan berhimpun dengan keyakinan.

²⁸ Tâj al-Dîn al-Subkî, *al-Asybah...*, h. 11. Lihat juga Muhammad Yâsin al-Fâdânî, *al-Fawâ'id al-Janiyyah*, (Tp. Dâr al-Rasyîd,tt), h. 86

²⁹ Adapun yang menjadi dasar atau sumber dari kaidah ini adalah

إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكلك عليه، أخرج فيه شيء أم لا؟ فلا يخرج من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً

Apabila salah satu kamu merasai sesuatu dalam perut, sehingga terjadi keraguan, apakah sesuatu tersebut telah keluar atau tidak?, maka seseorang tersebut jangan keluar dari masjid (shalat) sehingga ia mendengar suaranya atau mencium baunya. (H.R. Muslim dari pada hadist Abi Hurairah). Abû Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Naisabur, *SHabîh Muslim*, Ed. Muhammad Fuad 'Abd al-Bâqi, (Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts, tt), h. 276. No hadis. 362

Menurut pentahqiq kitab *Asybah wa al-Nazhâ'ir*, Syaikh 'Adil Ahmad Abd al-Mawjûd dan Syaikh Ali Muhammad, cakupan isi kaidah ini mencapai seluruh bab-bab fiqh, sedangkan masalah yang dapat diselesaikan mencapai ¾ bahasan fiqh. Tâj al-Dîn al-Subkî, *al-Asybah...*, h. 13

2. *Asl* yang telah diyakini yang tidak bisa dihilangkan dengan datangnya kebimbangan, sehingga bisa dikatakan: "hukum *asl* adalah menetapkan suatu perkara yang telah ada pada suatu kondisi diatas kondisi sebelumnya",
3. *Istishhâb* merupakan suatu dalil dalam penetapan hukum.

a. *Furû' al-Qâ'idah*

Tâj al-Dîn al-Subkî menyebutkan banyak sekali kasus dalam fikih yang menjadi *furû'* dari kaidah ini, antara lain keyakinan akan sahnya *thahârah*. Seseorang yang sebelumnya telah yakin bahwa ia berada dalam suci, tidak akan hilang hukum *thahârah*-nya disebabkan keraguan yang muncul,³⁰ karena sebelum keraguan itu timbul, ia telah menyakini keabsahan kesuciannya. Begitu pula seorang isteri mengaku belum diberi nafkah untuk beberapa waktu, maka yang dianggap benar adalah kata isteri, karena yang meyakinkan adanya tanggung jawab suami terhadap istrinya untuk memberi nafkah, kecuali suami mempunyai bukti yang meyakinkan. *Al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* ini sama dengan asas praduga tak bersalah (presumption of innocent) dalam hukum Barat. Di samping itu, secara moral seorang muslim harus memiliki sifat selalu berprasangka baik sebelum ada bukti yang meyakinkan bahwa dia tidak baik.³¹

b. *Mutstanâyât* (Pengecualian)

Di antara pengecualian dari kaidah fikih ini menurut Ibn Nujaim adalah seorang perempuan yang sedang menstruasi yang meragukan, apakah sudah berhenti atau belum, maka ia wajib mandi besar untuk salat. Contoh lain adalah apabila orang ragu, apakah yang keluar itu *manî* atau *madzi*, maka ia wajib mandi besar. Contoh lain adalah baju yang terkena najis, tetapi tidak diketahui bagian mana yang terkena najis, maka ia wajib mencuci baju seluruhnya.³²

³⁰ Tâj al-Dîn al-Subkî, *al-Asybah...*, h. 14

³¹ A. Djazuli, *Fiqh Jinayah*, (Jakarta: Raja Grafindo, 2000), Cet.ke-3, h.249

³² Ibnu Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, (Damaskus: Dâr

Ibn al-Qash mengecualikan kaidah "keyakinan tidak dapat dihilangkan dengan keraguan" sebanyak sebelas perkara, yaitu;³³

- 1) Apabila ragu orang yang tidak bermusafir (muqim) apakah telah menyempurnakan menyapu sepatu selama sehari semalam atau tidak, maka tidak dibolehkan untuk menyapunya.
- 2) Apabila ragu orang yang bermusafir apakah menyapu sepatu sedangkan dia sedang tidak bermusafir atau apakah telah jauh safirnya, maka tidak dibolehkan untuk menyapunya kecuali menyapu orang yang muqim.
- 3) Orang yang bermusafir yang bertakbiratul ihram dibelakang laki-laki yang tidak diketahui apakah dia orang yang bermusafir atau muqim, maka tidak dibolehkan terhadapnya untuk meng-*qashr* shalat.
- 4) Binatang yang kencing dalam air sehingga air tersebut berubah, maka air tersebut dihukumi bernajis.
- 5) Perempuan *mustahadhah* yang memiliki kewajiban sembahyang dan berkewajiban untuk mandi pada tiap-tiap hari dimana perempuan tersebut ragu apakah hari tersebut merupakan hari terhentinya darah.
- 6) Apabila meyakini tertimpa najis di pakaian atau dibadan dan tidak diketahui tempatnya, maka wajib membasuh sekaliannya.
- 7) Terjadi keraguan pada musafir apakah telah berniat iqamah atau belum, maka dia tidak mendapatkan *rukhsah*.
- 8) Terjadi keraguan pada musafir apakah telah sampai kenegerinya atau belum.
- 9) Perempuan *mustahadhah* dan orang yang menderita penyakit *salsil* (kencing yang bertali-tali) yang berwudhuk, kemudian ragu apakah darah *istihadhah*-nya atau kencingnya telah terpotong, kemudian melakukan shalat, maka shalat keduanya tidak memadai.

al-Fikr, 1983), h. 81

³³ Tâj al-Dîn al-Subkî, *al-Asybah...*, h. 29

10) Orang yang bermusafir yang mencari air dan tidak mendapatkannya, maka dia pun melakukan tayamum, kemudian melihat sesuatu yang berkemungkinan sesuatu tersebut adalah air, maka batallah tayamumnya.

Kaedah Kedua:

الضرر يزال³⁴

“Kemudharatan harus dihilangkan”.

Kaidah *asâsi* ini memiliki 6 kaidah turunan yaitu:³⁵

- a. لا ضرر ولا ضرار
- b. الضرر يزال
- c. الضرر لا يزال إلا بمثله
- d. إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب إخفهما
- e. يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام
- f. درء المفسد أولى من جلب المصالح

Tâj al-Dîn al-Subkî dalam menjelaskan kaidah ini menyebutkan bahwa bahaya yang dihilangkan adalah bahaya yang tidak menimbulkan bahaya yang lain, maka subtransi ini berkedudukan terkhusus berserta perkara yang umum pada hakikat, karena seandainya bahaya dihilangkan dengan bahaya yang lain, maka tidak terbenar bahwa “bahaya telah dihilangkan”³⁶.

Menurut 'Alî Ahmad al-Nadwî berpendapat

³⁴ Adapun yang menjadi landasan untuk kaidah ini adalah hadis Rasulullah yang berbunyi:

لا ضرر ولا ضرار

Hadist ini di *takhrîj* oleh imam Mâlik dalam kitab *al-Muwaththa'*, al-Hakim dalam *al-Mustadrak*, juga ditiwayatkan oleh al-Bayhaqi, al-Dâraqutnî dan Ibn Majah. Dalam hadist diatas bahwa kata *dharar* dan *dhirâr* itu memiliki perbedaan, yaitu:

Pertama, kata *dharar* (tanpa alif) dan *dhirâr* (dengan mekai alif), pada tataran linguistik mempunyai makna yang sama namun berbeda dalam hal obyeknya. Kata *dharar* dimaknai sebagai perbuatan yang dilakukan oleh seorang diri dan membahayakan diri sendiri atau sebuah perbuatan yang bermanfaat pada diri sendiri tapi bahaya buat orang lain. Sedangkan kata *dhirâr* dimaknai sebagai perbuatan yang bersifat interelasi (dilakukan oleh dua orang atau lebih) yang bisa berbahaya baik diri pribadi atau orang lain.

Abdul Haq, dkk, *Formulasi Nalar Fiqh...*, h 210-211.

³⁵ Jalaluddin Al-Suyûtî, *al-Asybah ...*, h. 61

³⁶ Tâj al-Dîn al-Subkî, *al-Asybah...*, h. 41, Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *Asybah...*, h. 86.

bahwa penerapan kaidah fikih ini meliputi lapangan yang luas di dalam fikih bahkan bisa jadi meliputi seluruh materi fikih yang ada.³⁷ Menurut Imam al-Suyûtî bahwa banyak bab fikih didasarkan pada kaidah ini diantaranya mengembalikan barang yang dibeli karena cacat, adanya hukuman *ta'zîr*, *qishâs*, *had*, *kafârat*, memutus pernikahan (*fasakh*) karena cacat, dan lain-lain.

a. *Furû' al-Qâ'idah*

Sebagian dari *furû'* kaidah diatas menurut Tâj al-Dîn al-Subkî adalah; mengembalikan barang yang terdapat kecacatan, penahanan harta (*hajar*)³⁸, *syuf'ah* dan *qishâs*³⁹, *hudûd* dan *kafârah*, membayar barang yang dirusak⁴⁰, pembagian (*muqasamah*)⁴¹, melantik pemimpin, melantik para qadhi⁴², membela diri, memerangi orang musyrik, dan memerangi para pemberontak (*bughah*)⁴³.

Adapun contoh lain yang memunculkan *al-Qawâ'id al-Fiqhiyah* di atas. *Pertama*, larangan menimbun barang-barang kebutuhan pokok masyarakat karena perbuatan tersebut akan mengakibatkan kemadaratan bagi mereka. *Kedua*, adanya berbagai macam sanksi dalam fiqh *jinâyat* (hukum pidana Islam). *Ketiga*, aturan-aturan tentang pembelaan diri, me-

³⁷ 'Alî Ahmad al-Nadawî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyah*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 2000), h. 287

³⁸ Disyariatkan hukum *hajr* untuk mencegah terjadinya kemudharatan, yaitu menyia-nyiaikan harta. Tentang batasan mubazir pedomannya adalah *'urf*, sehingga berbeda *'urf* dengan sebab berbeda keadaan manusia.

³⁹ Disyariatkan eksekusi terhadap pembunuh dengan sengaja agar tidak merajalela terjadinya kriminal dalam pembunuhan, karena sipembunuh apabila mengetahuinya dengan piadana(eksekusi) yang akan diberikan maka dia akan menjauhkan dirinya dari melakukan kriminal tersebut.

⁴⁰ Disyariatkan hukum tersebut untuk memelihara orang lain yang telah dirusak (dihilangkan).

⁴¹ Disyariatkan hukum tersebut untuk untuk mencegah kemudharatan berupa tidak bisa bertransaksi pada suatu hak sebelum terjadinya pembagian dan sebelum diberikan hak tersebut kepada masing-masing siempunya hak.

⁴² Disyariatkan hukum tersebut untuk mencegah kemudharatan berupa tidak mendapatkan hak di dalam negerinya, dan merajalelanya kedhaliman.

⁴³ Disyariatkan hukum tersebut untuk menyatukan urusan, dan menyatukan urusan adalah suatu kekuatan, sedangkan berbeda urusan merupakan kelemahan.

merangi pemberontak, dan aturan tentang mempertahankan harta milik. *Keempat*, dalam pernikahan adanya aturan talak untuk menghilangkan kemudharatan yang lebih besar dalam kehidupan rumah tangga. *Kelima*, larangan merusak pohon-pohon, membunuh anak kecil, orang tua, wanita, dan orang-orang yang tidak terlibat peperangan.

b. *Mutstanâyât* (Pengecualian)

Pengecualian dari *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* ini adalah sebagai berikut. *Pertama*, apabila dalam menghilangkan kemudharatan akan mengakibatkan kemudharatan lain yang sama tingkatannya, seperti seseorang yang sedang kelaparan mengambil makanan orang lain yang juga sedang kelaparan, maka ini tidak boleh dilakukan. Dalam ilmu hukum, contoh yang sangat terkenal yaitu apabila seseorang di tengah lautan ingin menyelamatkan diri dari tenggelam dengan menggunakan sebilah papan. Kemudian datang orang lain yang juga ingin menyelamatkan diri dengan mengambil papan tersebut. Menurut hukum Islam, hal tersebut tidak boleh dilakukan karena tingkat kemudharatannya sama, yaitu sama-sama bermaksud menyelamatkan diri (nyawa), yang dikenal dengan istilah *hifdh al-Nafs* (menjaga diri) dalam teori *maqâshid al-Syari'at*. Hal ini berbeda dengan orang yang dalam keadaan kelaparan hampir mati mengambil harta atau buah-buahan di kebun orang lain demi untuk menyelamatkan diri, maka hal ini dibolehkan. Karena kemudharatan membiarkan diri mati lebih tinggi derajatnya dibanding kemadaratan mengambil harta orang lain. Meskipun sudah tentu apabila dia sudah selamat dari kematiannya, diwajibkan mengganti harta yang telah dia makan. Karena inilah Umar bin al-Khaththâb tidak memotong tangan pencuri yang mencuri harta orang lain pada musim kelaparan yang sangat berat.⁴⁴

⁴⁴ Râjih al-Rahîlî, *Fiqh 'Umar bin al-Khaththâb*, (Mesir: Dâr al-Garb, 1996), Cet. ke-1, h. 67.

Adapun bentuk pengecualian lain dari kaidah diatas menurut al-Subkî adalah diberlakukannya hukum memerangi pemberontak, atau begal, kewajiban untuk membela diri, orang yang dipaksa dengan tidak ada kewenangan memaksa, pembatalan akad dengan sebab terjadi *aib*, disyari'atkan nikah, memberi nafkah yang wajib bagi hamba sahaya atau kerabat atau bagi istri dan bagi binatang peliharaan, diperbolehkan mengambil harta orang yang lain yang terpondak hak diatasnya apabila adanya manfaat pada harta, orang yang sedang dalam keadaan mudharat boleh mengambil makanan orang yang tidak dalam keadaan mudharat bahkan boleh berkelahi karena makanan tersebut walaupun membahayakan dirinya, diwajibkan memberikan air bagi manusia walaupun membawaki kemudharatan bagi binatang peliharaannya dan tumbuhannya, diperbolehkan membelah perut mayat apabila menelan harta orang lain, diperbolehkan membedah perempuan yang anak yang dikandungnya mati dalam perut, apabila terlindungi perempuan dan anaknya.⁴⁵

Kaidah Ketiga:

المشقة تجلب التيسير⁴⁶

"Kesulitan akan mendorong kemudahan"⁴⁷

Perbedaan antara *masyaqqat* dengan *dharurât*, apabila *masyaqqat* adalah suatu kesulitan yang

⁴⁵ Tâj al-Dîn al-Subkî, *al-Asybah...*, h. 45

⁴⁶ Tâj al-Dîn al-Subkî, *al-Asybah...*, h. 49

⁴⁷ Adapun yang menjadi dasar dari kaidah ini adalah firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 185:

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
 "Allah mencintai terwujudnya kemudahan, dan tidak mencintai kesulitan bagimu".

Dilihat dari *asbâb al-Nuzûl*nya, ayat ini memang diturunkan dalam konteks pemberian keringanan hukum bagi berupa diperbolehkannya berbuka puasa bagi orang sakit atau orang yang sedang melakukan perjalanan. Namun menurut kalangan *mufassirîn*, jika ditilik dari aspek universalitas teks (umûm al-Lafzh) dan pesan pesan mendasarnya, maka ayat diatas berlaku dalam skala yang sangat luas, artinya kemudahan itu tidak hanya diberikan kepada orang sakit atau musafir, melainkan bagi semua umat Islam yang mengalami kesulitan. Lihat selengkapnya Al-Qurthûbi, *Tafsîr Rûh al-Bayân...*, h. 293, sebagaimana yang dikutip oleh Kaki Lima Team, *Formulasi Nalar Fiqh...*, h. 174

menghendaki adanya kebutuhan (hajat) tentang sesuatu, bila tidak dipenuhi tidak akan membahayakan eksistensi manusia. Sedangkan *dharurât* adalah kesulitan yang sangat menentukan eksistensi manusia, karena jika ia tidak diselesaikan maka akan mengancam agama, jiwa, nasab, harta serta kehormatan manusia. Dengan adanya *masyaqqat* akan mendatangkan kemudahan dan dengan adanya *al-DHarâr* akan mendatangkan penghapusan hukum, dan ketika ada keduanya maka akan mendatangkan permasalahan bagi kehidupan manusia.⁴⁸

a. *Furû' al-Qâ'idah*

Diantara isi *furû'* yang menciptakan kaidah ini adalah *pertama*, dalam perjalanan, seperti boleh *qashar* salat, jama' salat, dan buka puasa. *Kedua*, sedang sakit, seperti boleh tayamum ketika sulit memakai air, salat fardu sambil duduk, berbuka puasa bulan *Ramadân* dengan kewajiban *qadhâ* setelah sehat, dan penundaan hukuman *had* sampai terpidana sembuh. *Ketiga*, keadaan terpaksa. Setiap akad yang dilakukan dalam keadaan terpaksa tidak sah, seperti jual-beli, gadai, dan sewa menyewa, karena bertentangan dengan prinsip kerelaan dan merusak barang orang lain karena dipaksa. *Keempat*, lupa, seperti lupa makan dan minum pada waktu puasa. *Kelima*, tidak tahu, seperti orang yang baru masuk Islam karena tidak tahu dia memakan makanan yang diharamkan, maka dia tidak dikenai sanksi. Seorang wakil tidak tahu bahwa yang mewakilkan kepadanya dalam keadaan dilarang bertindak hukum, misalnya pailit, maka tindakan hukum si wakil adalah sah sampai dia tahu bahwa yang mewakilkan kepadanya dalam keadaan *mahjûr'alaih* (dilarang melakukan tindakan hukum). Dalam contoh ini ada kaidah lain yang mengatakan bahwa ketidaktahuan tentang hukum tidak dapat diterima di negeri muslim, karena masih ada kemungkinan untuk mengetahui. *Keenam*, *umûm al-Balwâ* seperti

⁴⁸ Muchlis Usman, *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah (Pedoman Dasar dalam Istibath Hukum Islam)*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002, h 132-133.

jual-beli salam, kebolehan dokter melihat aurat pasien yang bukan muhrimnya karena untuk pengobatan, dan percikan air dari tanah yang mengenai sarung untuk salat. *Ketujuh*, belum atau tidak mampu bertindak hukum, seperti anak kecil, orang gila, dan orang mabuk. *Kedelapan*, mengeluarkan zakat dari ontan tidak diperdapatkan *bintu makhaz* maka boleh berpaling kepada *ibnu labun* dengan adanya *nash*.⁴⁹

b. *Mutstanâyât* (Pengecualian)

Pengecualian dari *al-Qawâ'id al-Fiqhiyah* ini di antaranya adalah *pertama*, kesulitan yang diklasifikasikan sebagai kesulitan yang ringan, seperti merasa lapar ketika puasa, lelah ketika menjalankan tawaf dan sa'i, dan merasa pening ketika ruku' dan sujud. *Kedua*, kesulitan yang muncul sebagai resiko dalam suatu perbuatan, seperti lapar ketika puasa kecuali kalau membahayakan jiwa.⁵⁰

Kaidah Keempat:

الرجوع إلى العادة⁵¹

"Merujuk kepada kebiasaan".

Adat kebiasaan suatu masyarakat dibangun atas dasar nilai-nilai yang dianggap oleh masyarakat tersebut. Nilai-nilai tersebut diketahui, dipahami, disikapi, dan dilaksanakan atas dasar kesadaran masyarakat sendiri.⁵² Ketika Islam datang membawa ajaran yang mengandung nilai-nilai *ulûhiyah* (ketuhanan) dan nilai-nilai *insâniyah* (kemanusiaan) bertemu dengan nilai-nilai adat kebiasaan di masyarakat. Di antara adat kebiasaan ada yang sesuai dengan

⁴⁹ Tâj al-Dîn al-Subkî, *al-Asybah...*, h. 50

⁵⁰ Muhammad al-Ruki, *Qawâ'id al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirut: Dâr al-Qalam, 1998), Cet. ke-1, h.16.

⁵¹ Menurut Qadhi Husain; landasan kaidah ini adalah sabda Nabi Muhammad saw;

ما راه المسلمون حسن فهو عند الله حسن
sesuatu yang menurut pandangan orang muslim (mujtahid) bagus maka disisi Allah pun bagus." Muhammad Yâsin al-Fâdânî, *al-Fawâ'id ...*, h. 266

⁵² A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih...*, h. 7

nilai-nilai Islam meskipun aspek filosofisnya berbeda, dan ada pula yang berbeda bahkan bertentangan dengan nilai-nilai yang ada dalam ajaran Islam. Di sinilah kemudian ulama mem- bagi adat kebiasaan yang ada di masyarakat menjadi 'adat shahîh (kebiasaan benar dan baik) dan 'adat fasîd (kebiasaan salah dan tidak baik). 'Izzuddîn bin'Abd al-Salâm menyatakan bahwa kemaslahatan dan kemafsadatan dunia-akhirat tidak dapat diketahui kecuali oleh syari'at, sedangkan kemaslahatan dan kemafsadatan dunia saja dapat dikenal dengan pengalaman, adat kebiasaan, perkiraan yang benar, serta indikator.⁵³

a. Furû' al-Qâ'idah

Diantara cabang fikih yang menjadi dasar kaidah ini adalah sebagai berikut; pertama, waktu menstruasi (haidh),⁵⁴ kadar nifas,⁵⁵ kadar suci,⁵⁶ mengambil buah yang jatuh dijalan dari pohon yang dimiliki,⁵⁷ mahar *misl*, berpegang pada 'urf tentang banyak dan sedikitnya darah, tentang kadar beriringan (muwalat) diantara dua salat bagi yang melakukan jama' *taqdim*, tentang tipis dan tebalnya jenggot pada masalah *wudhû'*, tentang kadar benda hina (tidak berharga) pada masalah jual beli.

b. Mutstanâyât (Pengecualian)

Pengecualian dari kaidah ini diantaranya, pertama, 'adah yang bertentangan dengan Alqur'an dan hadits, seperti puasa secara terus menerus atau puasa selama empat puluh hari, kebiasaan judi, menyabung ayam, kebiasaan menanam kepala hewan korban ketika membuat jembatan misalnya, kedua, 'adah tersebut tidak menyebabkan kemafsadatan atau meng-

hilangkan kemaslahatan termasuk di dalamnya tidak mengakibatkan kesulitan, seperti memboroskan harta, hura-hura dalam acara perayaan, ketiga, 'adah berlaku pada umumnya kaum muslimin, maksudnya bukan hanya yang biasa dilakukan oleh beberapa orang saja. Bila dilakukan oleh beberapa orang saja tidak dianggap adat kebiasaan.⁵⁸

Imam Zarkasyî menambahkan pengecualian pada kasus orang yang dimintai jasanya, dalam pembayaran upahnya tidak boleh merujuk kepada adat kebiasaan, tetapi harus ditentukan secara langsung kepadanya.⁵⁹

Kaidah Kelima:

الأمر بمقاصدها

"Segala perkara tergantung kepada niatnya"⁶⁰

⁵⁸ A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih*..., h. 83-84.

⁵⁹ Sa'id Muhammad 'Abbâd al-LaHjî, *IdhâH al-Qawâ'id* ..., h. 39

⁶⁰ Adapun yang menjadi dasar atau landasan dari kaidah ini adalah hadis

إنما الأعمال بالنيات

Hadist tersebut ditakhrijkan oleh imam Bukhari juz 1 hal 9 pada kitab permulaan wahyu/bab bagaimana permulaan diturunkan wahyu kepada nabi Muhammad, dan imam muslim juga mentakhrij hadist tersebut pada juz 3 h. 1515-1516 pada kitab imarah/bab sabda nya Nabi Muhammad saw;

إنما الأعمال بالنية

Menurut Abu 'Ubaidah "tidak ada pada hadist Nabi yang lebih menghimpunkan dan lebih terkaya dan lebih banyak faidah dari pada hadist ini. Dan sepakat para imam, seperti imam Syâfi'i, imam Ahmad bin Hambal, Ibnu Mahdi, Ibnu Madini, Abu Daud, Daraqutni dan lainnya, bahwa hadist ini tercakupi sepertiga ilmu agama, karena usaha hamba terdiri dari perbuatan anggota, perkataan dan hatinya, maka niat adalah salah satu dari tiga macam tersebut, dan niat adalah yang paling kuat, karena niat adalah ibadah yang terasing, sedangkan ibadah lainnya membutuhkan kepada niat.

Menurut Imam Ahmad menunjukkan bahwa hadist tersebut tercakupi sepertiga ilmu, karena kaidah diatas adalah salah satu dari tiga kaidah dasar dalam mazhabnya yang kembali semua hukum kepadanya. Karena ia mengatakan pondasi Islam terdiri dari tiga hadist, yaitu "الأعمال بالنيات" dan hadist "من أحدث في أمرنا ليس" dan hadist "الحلال بين والحرام بين", dan hadist "هذا فهو رد".

Menurut Abu Daud, perputaran sunnah Rasulullah diatas empat hadist, yaitu: "الأعمال بالنيات" dan "من حسن اسلام المرء تركه ما لا" dan "ان الله طيب لا يقبل الا طيبا" dan "الحلال بين والحرام بين" dan "يعنيه" yang lain beliau mengatakan bagi manusia sudah cukup dengan empat buah hadist, yaitu hadist diatas kecuali hadist yang terakhir dan digantikan dengan hadist "لا يكون المؤمن مؤمنا حتى يرضى لأبيه ما يرضى لنفسه".

Pendapat al-Huqqah yang diambil dari Ibnu Mahdi dan Ibnu Madini, bahwa perputaran segala hadist diatas empat

⁵³ 'Izzuddîn bin 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm*..., Juz 2, h.10.

⁵⁴ Minimal usia seorang wanita mengalami *haidh* adalah sembilan tahun qamariyah.

⁵⁵ Sekurang-kurang *nifas* sekecup mata, sebanyak-banyaknya enam puluh hari, dan kebiasaannya empat puluh hari.

⁵⁶ Sekurang-kurang suci 15 hari dan tidak ada batasan bagi sebanyak-banyaknya.

⁵⁷ Maka yang menghukumi pada buah ini adalah 'urf.

Kaidah ini mencakup seluruh syari'at agama ini. Tidak ada sedikitpun hukum syari'at yang keluar dari kaidah ini, baik yang berkaitan dengan pokok maupun cabang-cabang agama ini, juga berhubungan dengan hak Allah Ta'ala maupun yang berhubungan dengan hak para hamba-Nya.⁶¹

Dari kaidah ini dapat dijelaskan bahwa:

a. Niat itu mengkhususkan kalimat yang umum, tetapi sebaliknya tidak dapat membuat umum kalimat yang khusus. Misalnya, ada orang bersumpah: "Demi Allah saya tidak berbicara dengan seseorang", lalu ia ditanya: "siapa yang kau maksud dengan seseorang itu". Kalau ia menjawab: "yang saya maksud dalam niat saya adalah si Fulan", maka menurut hukum, ia bisa dibenarkan, sehingga jika ia berbicara dengan selain Fulan, ia tidak dianggap melanggar sumpah.⁶²

b. "Lafad itu tergantung atas niat orang yang melafalnya".

Misal, orang keadaan junub mengucapkan: *اللَّهُ أَتَاكَ* kalau dalam mengucapkan itu niat berdzikir karena datangnya musibah, hukumnya tidak haram, tetapi bila ia mengucapkan dengan membaca Al-qur'an hukumnya haram.

c. "Amalan fardhu itu, kadang dapat berhasil dengan niat sunnah".

Misal, seseorang dapat melakukan *tasyahud akhir*. Semula ia mempunyai sangkaan, bahwa yang dilakukannya adalah *tasyahud awal*, lalu pada akhirnya ia ingat, bahwa yang ia kerjakan adalah *tasyahud akhir* maka *tasyahudnya* tetap sah.

hadist, yaitu; "الأعمال بالنيات" dan "لا يحل دم امرء مسلم الا باحدى ثلاثة" dan "بني الاسلام على خمس" dan "البينة على المدعي واليمين على من أنكر" dan kemudian Ibnu Mahdi menambahkan bahwa " bahwa hadist tentang niat masuk dalam tiga puluh bab ilmu, sedangkan menurut imam Syâfi'i hadist tersebut masuk dalam tujuh puluh bab ilmu.

Lihat selengkapnya Syaikh 'Adil Ahmad Abd al-Mawjûd dan Syaikh Ali Muhammad, *Tahqîq al-Asybah wa...*, h. 54

⁶¹ Imam Musbikin dan Aziz Mushaffa, *Qawaidul Fiqhiyyah*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), h. 10

⁶² Tâj al-Dîn al-Subkî, *al-Asybah...*, h. 76

d. "Suatu ibadah sama persis dengan ibadah yang lain, maka didalam niatnya disyaratkan *ta'yîn* (menentukan)".

e. "Bagi ibadah fardhu, dimana kefardhuannya harus dicantumkan dalam niat, maka *ta'yîn* (penentuan) harus juga dicantumkan".

f. "Suatu amal yang tidak disyaratkan *ta'yîn*, tetapi *ta'yîn* itu dicantumkan dan kemudian terjadi kekeliruan, maka amal itu menjadi batal.

a. *Furû' al-Qâ'idah*

Furû' dari *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* ini mencakup semua permasalahan hukum syar'i, namun disini hanya disebutkan beberapa contoh kasusnya saja, yaitu:

1) Barang siapa yang membunuh seorang muslim tanpa ada sebab syar'i yang membolehkannya, maka kalau dia melakukannya karena unsur kesengajaan maka ada hukum tersendiri, sedangkan kalau tanpa sengaja maka hukumannya pun lain.

2) Barang siapa yang mengambil sebuah barang yang terjatuh dijalanan dengan niat untuk dimilikinya, maka dia itu disebut *Ghâsib*⁶³, yang karena itu maka dia wajib untuk mengembalikannya, kalau benda itu rusak ditangannya, baik rusaknya karena kesengajaan dari dia atautkah tidak, namun kalau dia mengambilnya dengan niat untuk menyimpannya dan akan mengembalikannya kepada pemiliknya maka dia menjadi seorang amin (orang yang mendapatkan kepercayaan untuk menjaga sebuah benda), maka atas dasar ini dia itu tidak menggantinya meskipun rusak ditangannya kecuali kalau sengaja dia merusaknya.⁶⁴

3) Orang yang makan, kalau dia berniat dengan makannya untuk bisa menjalankan ibadah kepada Allah, maka makannya berubah menjadi ibadah yang berpahala, namun

⁶³ Maksudnya adalah orang yang mengambil harta orang lain dengan jalan haram.

⁶⁴ Muhammad SHidqi al-Burnu, *Al-Wajîz Fi Idhâbi...*, h. 124

kalau tidak berniat sama sekali dan cuma karena sudah kebiasaannya dia makan, maka dia tidak mendapatkan apa-apa. Begitu juga amal perbuatan lain yang asalnya mubah.

- 4) Barang siapa yang menjual anggur atau lainnya dengan niat untuk dijadikan sesuatu yang haram, seperti akan dijadikan sebagai *khamr* (arak), maka hukumnya haram, sedangkan kalau tidak ada niat dan tujuan seperti itu maka hukumnya halal.
- 5) Seseorang yang dititipi sebuah barang untuk dijaganya, lalu dia memakainya, maka berarti dia telah berbuat melampaui batas terhadap benda tersebut, yang mana dia harus menggantinya apabila rusak. Lalu jika dia menyimpannya kembali tapi dengan niat akan memakainya kembali maka dia tetap wajib menggantinya apabila rusak di tangannya meskipun tanpa ada unsur kesengajaan darinya. Namun kalau setelah dia pakai itu lalu dia simpan kembali dengan niat tidak akan memakainya lagi, maka dia tidak menggantinya kalau rusak tanpa ada unsur kesengajaan darinya.
- 6) Kalau ada seseorang yang tidur sebelum dhuhur, lalu bangun saat jam satu siang, namun dia menyangka kalau saat itu sudah jam lima sore, kemudian dia shalat empat rakaat dengan niat salat ashar, maka salatnya tidak sah dan dia harus mengulang salat dhuhur lagi, juga dia harus mengerjakan salat ashar kalau sudah masuk waktunya. Tidak sahnya salat dhuhur karena dia berniat salat ashar dan bukan salat dhuhur, sedangkan tidak sah salat asharnya karena belum masuk waktunya. Namun kalau dia shalat tadi dengan niat salat dhuhur maka salatnya sah.

b. *al-Mutstanâyât* (Pengecualian)

Pengecualian dari *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* ini antara lain, *pertama*, suatu perbuatan yang sudah jelas-jelas ibadah bukan adat, sehingga tidak bercampur dengan yang lain tidak diperlukan niat, seperti iman kepada Allah,

ma'rifat, khauf, rajâ', iqâmah, adzan, dzikir,⁶⁵ dan membaca Al-Qur'an kecuali apabila membacanya dalam rangka *nazar, kedua*, tidak diperlukan niat dalam meninggalkan perbuatan yang diharamkan, seperti meninggalkan zina dan perbuatan-perbuatan lain yang diharamkan, karena yang dimaksud sudah tercapai dengan tidak mengerjakan perbuatan-perbuatan tersebut. Apabila mengharap dapat pahala maka diperlukan niat untuk meninggalkan yang dilarang,⁶⁶ *ketiga*. Keluar dari salat tidak diperlukan niat, karena niat diperlukan dalam melakukan suatu perbuatan bukan meninggalkan suatu perbuatan.

Analisis Penerapan *Istiqrâ'* Dalam Penyusunan *Al-Qawâ'id Al-Fiqhiyyah*

Dilihat dari uraian di atas, penyusunan *al-Qawâ'id al-Asâsiyah* sudah memenuhi unsur cara kerja metode *istiqrâ'*. Hal ini dapat diidentifikasi dengan beberapa cara:

Pertama, *al-Qawâ'id* yang dirumuskan oleh al-Subkî berasal dari sebahagian (ghâlib) materi fikih (*furû'*) yang bersesuaian antara satu *furû'* dengan *furû'* lainnya. Dalam hal ini al-Subkî menggunakan konsep *istiqrâ' nâqish*. Ini berarti tidak semua permasalahan (*furû'*) yang berada dalam cakupan hukum universal (*qawâ'id*) itu harus diteliti. Dengan kata lain, cukup mempelajari sebagian besar yang mewakilinya saja. Karena dengan mempelajari sebahagian, maka sebahagian yang lain akan menghasilkan hasil yang sama. Dalam kajian logika, al-Subkî dalam merancang kaidahnya menggunakan prinsip keterangan tunggal (*juz'iyah-juz'iyah*) yang diperoleh melalui observasi, untuk membentuk teori ilmiah secara universal (*al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*).

Induksi lengkap disebut dengan *istiqrâ' tâmm*, sedangkan induksi tak lengkap oleh al-Subkî disebut dengan istilah *istiqrâ' nâqish* atau oleh al-Râzî (544-606 H.) dinamakan *istiqrâ'*

⁶⁵ Tâj al-Dîn al-Subkî, *al-Asybah...*, h. 60

⁶⁶ Ibnu Nujaim, *al-Asybah wa ...*, h. 2

maznûn.⁶⁷ Dimana *istiqrâ'* ini dapat dijadikan dan diterima sebagai dalil.⁶⁸ Pembicaraan tentang induksi sudah dimulai dalam fikih setidaknya oleh al-Ghazâlî (w. 505),⁶⁹ tetapi pemanfaatannya sesungguhnya sudah dimulai sejak awal Islam, ketika kaum muslimin membakukan teks wahyu yang akan mereka gunakan sebagai pegangan hidup, termasuk sebagai sumber hukum.

Induksi yang dipergunakan dalam penyusunan *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* bukanlah jenis *istiqrâ' tâm* (induksi lengkap) yang bernilai pasti dan hanya mengumpulkan pengetahuan tetapi tidak bisa mengembangkannya. Induksi lengkap memang tidak mempunyai kekecualian, tetapi tidak mendorong kemajuan pengetahuan.⁷⁰ Induksi tak-lengkap (*istiqrâ' nâqish*) dianggap lebih penting, dikarenakan penalaran ini melibatkan suatu proses melewati pertimbangan "dari beberapa" ke semua. Logika terus-terusan telah memberi peringatan terhadap proses seperti ini. Namun, dalam induksi tak-lengkap, orang menyimpulkan dari observasi terhadap contoh-contoh, baik sedikit atau banyak tetapi tidak semua, bahwa suatu pernyataan umum mengenai ini dianggap benar.⁷¹ Misalnya ketika Tâj al-Subkî menyebutkan bahwa cakupan *furû'* dari kaidah "al-Yaqîn lâ Yurfâ'u bi al-Syak" mencapai $\frac{3}{4}$ bahasan fikih. Pernyataan al-Subkî ini berangkat dari penerapan metode *istiqrâ' nâqis* dalam menghasilkan kaidah "al-Yaqîn lâ Yurfâ'u bi al-Syak".

Kedua, Dalam setiap penyebutan kaidah, disertai dengan kasus-kasus pengecualian yang

tidak dapat dicakup oleh maksud *qawâ'id* yang disusun oleh al-Subkî.

Penutup

Penerapan *istiqrâ'* dalam *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* dapat dilacak ketika dalam penyusunan *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* mengambil intisari dari aturan-aturan fikih (*furû'*) yang memiliki keserupaan *illat* atau hikmahnya yang hasilnya kemudian dirumuskan dalam kaidah-kaidah umum yang mencakup kasus-kasus hukum partikular di bawahnya yang menjadi "anggota" penyusun kaidah itu. Disamping itu setiap kaidah selalu dicantumkan pengecualian-kecualian (*mutstanâyat*).

Disamping itu, dapat dianalisis dari setiap argumen dari hasil kerja *istiqrâ'* memiliki tiga ciri khas, yakni sintesis, umum (general), dan aposteriori. Ciri sintesis terlihat ketika kesimpulan ditarik dari *furû'iyah* yang memiliki kesesuaian, yaitu dengan jalan mensintesiskan atau menggabungkan kasus-kasus yang terdapat dalam premis-premis yang diperoleh. Ciri umum adalah karena kesimpulan yang ditarik selalu meliputi jumlah kasus yang lebih banyak atau yang lebih umum sifatnya dibandingkan jumlah kasus yang terkumpul dalam premis-premisnya. Artinya ketika *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* dirumuskan, ia sudah bersifat umum. Ciri aposteriori adalah karena kasus-kasus konkret yang dijadikan landasan atau titik tolak argumen. Semua kasus tersebut merupakan buah hasil pengamatan inderawi, bukan kebenaran-kebenaran fikiran belaka.

Pustaka Acuan

- Andalusî, Abi Hayyan al-, *al-Bahr al-Muhîth*, cet.II, Beirut: Dâr al-Fikr, 1403 H.
- Arberry, Arthur J, *A Handlist of The Arabic Manuscripts*, Dublin: Huges Figgis & Co 1959.
- Ash-Shiddiqie, Hasbi, *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Asmani, Jamal Ma'ruf, *Mendamba Fiqh Riset*,

⁶⁷ Tâj al-Dîn 'Abd al-Wahhâb bin 'Alî al-Subkî, *al-Ibhâj fî Syarh al-Minhâj*, vol. 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995), h. 173. Fakhr al-Dîn Muhammad bin 'Umar bin al-Husayn al-Râzî, *al-Mahshûl fî 'Ilm al-Ushûl*, vol. 6 (Riyad: Jâmi'ah al-Imâm Muhammad bin Sa'ûd al-Islâmiyah, 1400 H.), h. 217

⁶⁸ Nuruddîn Mukhtâr al-Khâdimî, *Istiqrâ' wa Dawrubu fî Ma'rifat Maqâshid al-Syarî'ah*, (Ttp: Maktabah al-Rusydi, tt), h. 22. Abi Hayyan al-Andalusî, *al-Bahr al-Muhîth*, cet.II, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1403 H), h. 10

⁶⁹ Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah: 2000), h. 36.

⁷⁰ P. Hardono Hadi, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1994), h.135

⁷¹ P. Hardono Hadi, *Epistemologi:...*, h. 135

- Mengembangkan Teori Istiqrâ' Imam Syafi'i, *Jurnal Hukum Islam*, Kopertais Wilayah IV Surabaya, Vol. 01, No. 01, Maret, 2009.
- Asqalânî, Ibn Hajar al-, *al-Durar al-Kâminah fî Ayân al-Mi'ah al-Tsâminah*, Pen-tahqîq: Muhammad'Abd al-Mu'id Dhan, Beirut: Dar al-Jil, 1993.
- Dâr al-Iftâ` Mesir (dar-alifta.org), *al-Imâm Tâj al-Dîn al-Subkî*, Link: <http://www.dar-alifta.org/ViewScientist.aspx?ID=87>,
- Djazuli, A., *Fikih Jinayah*, Jakarta: Raja Grafindo, 2000.
- Fâdânî, Muhammad Yâsîn al-, *al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Dâr al-Rasyîd, t.th.
- Ghazâlî, Abû Hâmid al-, *al-Mustashfâ min'Ilm al-Ushûl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- Ghazî, Najm al-Dîn Muhammad bin Muhammad al-, *al-Kawâkib al-Sâ'irah bi Ayân al-Mi'ah al-Âsyirah*, Pen-tahqîq: Khalîl Manshûr, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Hamawi, Ahmad bin Muhammad al-, *Ghamzu'Uyûn al-Bashâ'ir Hâsiyah'Ala Asybâh wa Nazhâ'ir Ibn Nujaim*, Turki: Dâr al-Thibâ'ah al-Amîrah, 1290 H.
- https://id.wikipedia.org/wiki/Teori_Stufenbau. Diakses pada tanggal 12 Maret 2016.
- Husni, *Ijtihad Mu'amalah Tâj al-Dîn al-Subkî dan Relevansinya dengan Perundang-undangan di Indonesia*, Bandung; Disertasi UIN Sunan Gunung Jati, 2009.
- Ismail, Sya'bân Muhammad, *Ushûl al-Fiqh; Târikhuh wa Rijâluh*, Riyadh: Dar al-Marikh li al-Nasyr, 1981.
- Jamal al-Dîn, Abû Fadl, *Lisân al-'Arab*, Jld. XIII, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Jarhazi, 'Abdullâh bin Sulayman al-, *al-Mawâhib al-Sanîyah*, Ttp: Dâr al-Rasyîd, t.th.
- Jawziyah, Ibn Qayyim al-, *I'lâm al-Muwaqqi'în'an Rabb al-'Alamin*, Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Kelsen, Hans, *General Theory of Law and State*, diterjemah oleh: Anders Wedberg, (New York: Russell & Russell, 1961.
- Khâdimî, Nuruddîn Mukhtâr al-, *Istiqrâ' wa Dawruhu fî Ma'rifat Maqâshid al-Syari'ah*, Ttp: Maktabah al-Rusydi, t.th.
- Khallaf,'Abd al-Wahhab, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Dâr al-Qalam, 1978.
- Mawjûd, Adil Ahmad Abd al- dan Syaikh Ali Muhammad, *Tahqîq al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir li al-Subkî*, Beirut: Dâr al-Kutb Ilmiyyah, t.th.
- Mudzhar, Atho', *Pendekatan studi Islam dalam teori dan praktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Musa, Kamil, *al-Madkhal ila al-Tasyrî' al-Islâmi*, Beirut: Muassasah Risalah, 1989.
- Musbikin, Imam dan Aziz Mushaffa, *Qawaidul Fiqhiyyah*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- Nadawî,'Alî Ahmad al-, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dâr al-Qalam. 2000
- Naisabur, Abû Husain Muslim bin al-Hajjaj al-, *SHabîh Muslim*, Ed. Muhammad Fuad'Abd al-Bâqi, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts, t.th.
- Nujaym, Zayn al-'Abidin bin Ibrahim ibn al-, *al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir wa bi Hâsiyatih Nuzbah al-Nawâzhir'Alâ al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir*, Pen-tahqîq: Muhammad Muthi' al-Hâfizh, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986.
- Rahîlî, Râjih al-, *Fiqh' Umar bin Khaththâb*, Mesir: Dâr al-Garb, 1996, Cet. ke-1.
- Râzî, Fakhr al-Dîn Muhammad bin'Umar bin al-Husayn al-, *al-Mahshûl fi'Ilm al-Ushûl*, vol. 6, Riyad: Jâmi'ah al-Imâm Muhammad bin Sa'ûd al-Islâmîyah, 1400 H.
- Ridha, M. Rasyid, *Sosiologi Hukum Islam, (Analisis Terhadap Pemikiran M. Atho' Mudhar)*, Jurnal AL-AHKAM,, Vol . 7294 No. 2, Desember 2012.
- Ruki, Muhammad al-, *Qawâ'id al-Fiqh al-Islâmî*, Beirut: Dâr al-Qalam, 1998.
- Subkî, Tâj al-Dîn'Abd al-Wahhâb bin'Alî al-, *al-Asybâh wa al-Nadhâ'ir*, Mesir: Dâr al-Kutb al-Ilmiyyah, t.th.

Subkî, Tâj al-Dîn 'Abd al-Wahhâb bin 'Alî al-, *al-Ibhâj fî Syarh al-Minhâj*, vol. 3, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995

Suyûthî, 'Abd al-Rahman bin Abî Bakr Jalâl al-Dîn al-, *al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir fî a-Nahw*, Pen-tahqîq: 'Abd al-'Âdil Sâlim Mukarram, Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 1985.