

Moefly

JURNAL PERBANDINGAN MAZHAB DAN HUKUM

**Mengeraskan Suara Azan : Studi Pemikiran Abu Sahal Al-Sarakhsi
Sebagai Representasi Mazhab Hanafi
Ikhwanuddin Harahap**

**Al-Hisbah : Kajian Historis dan Penerapan Dalam Perekonomian Modern
Muhammad Ridho**

**Dana Pensiun Janda/Duda Ditinjau dari Hukum Kewarisan
Jurna Petri Roszi**

**Kepemimpinan Perempuan Menurut Islam
Elimartati**

**Hakikat Bid'ah : Kabsifikasi dan penyebab Munculnya Menurut
Ahli Hukum Islam
Muehlis Bahar**

**Pemikiran Ushul Fikih Mazhab Hanbali Dalam Kitab Raudhah Al-Nashir
Hamda Sulfiandia**

**Analisis Terhadap Mudharabah Muqyyadah Menurut Pendapat Mazhab
Fuji Kurniawan**

**Analisis Nasyaz Suami Dalam Perspektif Hukum Islam dan
Hukum Positif di Indonesia
Syarifatul Hayati**

VOLUME
3

NOMOR
1

2018

ISSN
2548-4966

Moefty

Jurnal Perbandingan Mazhab dan Hukum
Volume 3 Nomor 1 2018
ISSN: 2548-4966

Editor In Chief

Amir Syarifuddin (UIN Imam Bonjol Padang)
Firdaus (UIN Imam Bonjol Padang)
Yusnita Eva (UIN Imam Bonjol Padang)
Iskandar Ritonga (UIN Sunan Ampel Surabaya)
Bukhari (Malaysia)
Damsar (Universitas Andalas Padang)

Redaktur

Elfia

Editor

Yusri Amir
Ujang Wardi
Asrina

Desain Gratis

Rahmat Hidayat

Sekretariat

Syafruddin
Ermawati

Rumah Jurnal Moefty

Fakultas Syari'ah UIN Imam Bonjol
Jl. Mahmud Yunus, Lubuk Lintah Padang,
Sumatera Barat, Indonesia
Phone/Fax: +62751 30072
email: moefty@jfs.uinimambonjol.ac.id
website: jfs.uinimambonjol.ac.id

MOEFTY (ISSN 2548-4966) diterbitkan Program Studi Perbandingan Mazhab dan Hukum Fakultas Syari'ah UIN Imam Bonjol Padang sebagai media informasi dan forum pembahasan kajian perbandingan mazhab dan hukum. Berisi tulisan ringkas hasil penelitian, hipotesa, survey dan karya akademik lainnya. Redaksi mengundang para ahli, sarjana dan praktisi untuk berdiskusi dan menulis secara bebas dan kreatif sambil berkomunikasi dengan masyarakat akademik yang lebih luas. Redaksi dapat mempersingkat dan memperbaiki tulisan yang dibuat tanpa mengubah maksud dan isinya. Artikel yang dibuat tidaklah menggambarkan pandangan institusi penerbit jurnal ini, semuanya merupakan pandangan penulis sendiri.

Daftar isi

Kata Pengantar	iii
Daftar Isi	v
Mengeraskan Suara Azan : Studi Pemikiran Abu Sahal Al-Sarakhsi Sebagai Representasi Mazhab Hanafi Ikhwanuddin Harahap.....	1
Al-Hisbah : Kajian Historis dan Penerapan Dalam Perekonomian Modern Muhammad Ridho	11
Dana Pensiun Janda/Duda Ditinjau dari Hukum Kewarisan Jurna Petri Roszi.....	23
Kepemimpinan Perempuan Menurut Islam Elimartati	43
Hakikat Bid' ah : Kalsifikasi dan penyebab Munculnya Menurut Ahli Hukum Islam Muchlis Bahar.....	61
Pemikiran Ushul Fikih Mazhab Hanbali Dalam Kitab Raudhah Al-NAzhir Hamda Sulfinadia	77
Analisis Terhadap Mudharabah Muqayyadah Menurut Pendapat Mazhab Puji Kurniawan	93
Analisis Nusyuz Suami Dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif di Indonesia Syarifatul Hayati.....	101

PEMIKIRAN USHUL FIKIH MAZHAB HANBALI DALAM KITAB RAUDHAH AL-NAZHIR

Hamda Sulfinadia
Dosen Fakultas Syari'ah UIN Imam Bonjol Padang
hamdasulfinadia@uinib.ac.id

ABSTRACT

Kitab *Raudhah al-Nazhir wa Junnah al-Munazhir*, merupakan kitab Ushul Fikih tertua di kalangan Mazhab Hanbali, sejalan dengan prinsip *Ushul* dalam mazhab tersebut dan dijadikan kitab standar. Ibnu Qudamah dalam kitab tersebut membahas berbagai persoalan Ushul Fikih dengan membuat perbandingan dengan teori *Ushul* mazhab lainnya. Pembahasan kemudian ditutup dengan mengajukan pendapatnya sendiri atau pendapat Mazhab Hanbali.

KEYWORDS *Ushul Fikih, Mazhab, Hanbali.*

PENDAHULUAN

Ibnu Qudamah merupakan ulama besar di bidang Fikih dan Ushul Fikih. Mempunyai nama lengkap Muwaffaquddin Abu Muhammad Abdullah bin Muhammad bin Qudamah bin Miqdam bin Nasr bin Abdullah al-Maqdisi. Lahir di Nablus, Palestina pada tahun 541 H / 1147 M. Menurut sejarawan, Ibnu Qudamah termasuk keturunan Umar bin Khattab melalui jalur Abdullah bin Umar bin Khattab. Ia hidup ketika perang salib sedang berlangsung, khususnya di daerah Syam (Suriah sekarang). Kemudian keluarga ini mengasingkan diri ke Yarusalem pada tahun 551 H selama 2 tahun. Kemudian pindah ke Libanon, di sinilah ia memulai pendidikannya dengan mempelajari al-Qur'an dari ayahnya.

Murid-muridnya yang menonjol adalah anak saudaranya sendiri, yaitu Abu Muhammad al-Farj Abdurrahman bin Muhammad bin Qudamah (ketika itu menjadi Ketua mahkamah Agung di Damaskus), dan Ahmad bin Ibrahim bin Abdul Wahid bin Ali bin Surur al-Maqdisi ad-Dimasyqi (kemudian menjadi ulama besar Mazhab Hanbali). Sejak mengabdikan diri sebagai pengajar di daerah tersebut, sampai ia wafat tahun 620 H, Ibnu Qudamah tidak pernah lagi keluar dari Damaskus. Sebagai ulama besar, terhadap luasnya ilmu Ibnu Qudamah dibuktikan dengan karya tulisnya, yang seluruhnya berjumlah

31 buah dalam ukuran besar dan kecil. (al-Maraghi 1995, 195)

Salah satu di antaranya adalah Kitab *Raudhah al-Nazhir wa Junnah al-Munazhir*, membahas persoalan Ushul Fikih dan merupakan kitab tertua dalam Mazhab Hanbali.

1. Sekilas Tentang Kitab *Raudhah al-Nazhir wa Junnah al-Munazhir*

Kitab *Raudhah al-Nazhir wa Junnah al-Munazhir*, merupakan kitab Ushul Fikih tertua di kalangan Mazhab Hanbali, sejalan dengan prinsip *Ushul* dalam mazhab tersebut dan dijadikan kitab standar. Ibnu Qudamah dalam kitab tersebut membahas berbagai persoalan Ushul Fikih dengan membuat perbandingan dengan teori *Ushul* mazhab lainnya. Pembahasan kemudian ditutup dengan mengajukan pendapatnya sendiri atau pendapat Mazhab Hanbali.

Dr. Abdul Karim bin Ali Muhammad al-Namlah (guru besar di Riyad), memberikan komentar terhadap kitab *Raudhah al-Nazhir wa Junnah al-Munazhir* sebagai berikut: (Abdallah 2002, 301)

1. Banyak isinya membicarakan mazhab yang dianutnya dan telah diseleksinya juga membicarakan pendapat lain yang berbeda.
2. Beliau cenderung untuk menjelaskan pendapat Mazhab Hanbali untuk semua permasalahan.
3. Tidak hanya membatasi diri pada Mazhab Hanbali saja, tapi juga membandingkan dengan Ushul Fikih mazhab lainnya.

4. Ketika mendiskusikan pendapat-pendapat yang berbeda serta dalilnya diperlakukan secara objektif dan menyeluruh.
5. Terkadang dinyatakan hikmah atau kegunaan dari perbedaan pendapat dalam suatu masalah.
6. Dalam penggunaan dalil, Ibnu Qudamah secara tertib menempatkan dalil yaitu *al-Kitab*, *sunnah*, *ijma'*, *otsar*, *qiyas* dan bahasa Arab dalam memahami *nash*.
7. Nama kitab rujukannya tidak beliau sebutkan, yang dikemukakan hanya nama pengarangnya saja, seperti pendapat al-Qadhi, yang dimaksudnya adalah Abu Ya'la al-Hanbali.
8. Walaupun beliau banyak membicarakan riwayat Ahmad bin Hanbal, namun riwayat imam lainnya yang disepakati juga dimuat di dalamnya.

Adapun sistematika penulisan Kitab *Raudhah al-Nazhir wa Junnah al-Munazhir* adalah sebagai berikut: (Qudamah 1994, 3) **Bagian I** membahas tentang hakekat hukum dan pembagiannya. **Bagian II** membahas tentang sumber pokok hukum Islam yang disepakati penggunaannya meliputi: *Kitabullah* (al-Qur'an), *sunnah*, *ijma'* dan dalil akal. **Bagian III**, membahas tentang *ushul* pokok yang diperselisihkan yaitu *Syar'u man Qablana*, *Qaul Sahabi*, *Istihsan* dan *al-Istishlah* (*Maslahah al-Mursalah*). **Bagian IV**, membahas tentang *kalam* atau kalimat. **Bagian V**, membahas tentang lafaz *amar*, lafaz *'aimn*, *Istisna'*, *Syarat* dan segala pengambilan dari lafaz-lafaz tersebut. **Bagian VI**, membahas tentang *Qiyas*. **Bagian VII**, membahas tentang *mujtahid*. **Bagian VIII** membahas tentang *tarjih* terhadap dalil yang kontradiktif.

2. Adillah al-Ahkam (Dalil-dalil Hukum Islam)

Ibnu Qudamah menggunakan istilah *ushul* yang berarti sumber atau dalil pokok hukum Islam, ini ada 4 (empat) yaitu a. *Kitabullah* (al-Qur'an), b. *sunnah*, c. *ijma'*, d. *Istishhab* (dalil akal). Keempat ini disebut juga dalil *al-muttafa' alaih* (yang disepakati penggunaannya). Di samping itu ada juga yang diperselisihkan keberadaannya oleh ulama, yang terdiri dari *Syar'u man Qablana*, *Qaul Sahabi*, *Istihsan*, dan *Istishlah* (*Maslahah al-Mursalah*).

1. Ushul al-Muttafa' Alaih (disepakati)

- a. *Kitabullah* (al-Qur'an) menurut Ibnu Qudamah adalah:

كلامه وهو القرآن الذي نزل به جبرئيل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم

Kalamullah adalah al-Qur'an yang diturunkan melalui *Jibril AS* kepada Nabi Muhammad SAW.

Ada beberapa masalah yang terkait dengan al-Qur'an ini, yaitu sebagai berikut:

1. *Qira'at Syadzdzah*

Terdapat perbedaan pendapat tentang *qira'at* al-Qur'an tentang ke-*mutawatir*-annya atau disebut juga dengan *qira'at syadzdzah*. Keganjilan *qira'at*

seperti dalam Firman Allah SWT tentang *kafarat* sumpah yang terdapat dalam surat al-Maidah (5): 89:

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ

Barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka *kaffaratnya* puasa selama tiga hari.

Sedangkan dalam *qira'at Syadzdzah* (Qudamah 1994, 33) yang berasal dari Ibnu Mas'ud, ayat ini berbunyi:

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ سَاعًا

Barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka *kaffaratnya* puasa selama tiga hari berturut-turut.

Qira'at seperti ini menurut Ibnu Qudamah dapat dijadikan *hujjah*. Alasannya adalah *qira'at* tambahan (ساعات) merupakan *khbar* yang didengar oleh Ibnu Mas'ud dari Nabi Muhammad SAW. Terkadang yang didengar itu adalah penafsiran, maka berat dugaan itu adalah al-Qur'an dan terkadang ditukar lafaznya dengan yang semisal dengan itu. Sehingga dapat dikatakan bahwa riwayat itu didengar dan diriwayatkan dari Nabi SAW dan sepantasnyalah dijadikan *hujjah*. (Qudamah 1994, 34). Menurut Imam Ahmad *qira'at syadzdzah* bukan al-Qur'an karena syarat *mutawatir* tidak terpenuhi, sehingga tidak dapat dibaca dalam shalat. Akan tetapi dapat dijadikan *hujjah* dan mengingkari. Terkait dengan *qira'at syadzdzah* tentang *kafarat* sumpah, menurut Imam Ahmad wajib dilakukan 3 (tiga) hari berturut-turut, karena beliau ber-*istidlal* dengan *qira'at* Ibnu Mas'ud.

2. Hakikat dan Majaz (الحقّة والمجاز)

Ibnu Qudamah mendefinisikan *hakikat* dengan:

اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي (al-Laham tt, 30)

Lafaz yang digunakan untuk sasaran yang semula.

Sedangkan *majaz* adalah:

اللفظ المستعمل في غير موضوعه على الأصلي ومع صح (Qudamah 1994, 34-35)

Lafaz yang digunakan bukan untuk apa yang ditentukan menurut asalnya dalam bentuk yang dibenarkan.

Seperti dalam surat Yusuf (12): 82 :

(وَسُقِلَ الْغَرَبِيَّةُ) penggalan Ayat di atas menunjukkan

arti *majaz* bukan menurut maksud yang ditentukan baginya, untuk itu dicari arti selain yang tertulis. (Syarifuddin 1999, 27) Pengertian secara *hakikat* pada contoh di atas adalah *tanyalah penduduk kampung itu*. Adanya kelourangan kata *penduduk* dalam kata *kampung* di atas dijadikan *majaz*.

Menurut Ibnu Qudamah orang yang tidak menerima ini berarti ia menantang, begitu juga dengan orang-orang yang mengatakan istilahnya bukan majaz berarti ia bertentangan dengan ungkapan yang tidak ada gunanya untuk diperselisihkan. (Qudamah 1994, 35)

3. *Muhkam dan Mutasyabih*

Lafaz *Muhkam* adalah : Suatu lafaz yang signifikasinya sendiri memberi petunjuk kepada maknanya sesuai dengan pembentukan lafaznya secara penunjukkan yang jelas, sehingga tidak menerima kemungkinan pembatalan, penggantian maupun *ta'wil*. (Syarifuddin 1999, 11)

Lafaz *muhkam* berada pada tingkat paling atas dari segi kejelasan artinya, karena lafaz ini menunjukkan makna yang dimaksud sesuai dengan kehendak dalam ungkapan si pembicara, sehingga tidak menerima *nasakh*. Sedangkan lafaz *mutasyabih* adalah: Lafaz yang samar artinya dan tidak ada cara yang dapat digunakan untuk mencapai artinya. (Qudamah 1994, 35) Lafaz *muhkam* dan *mutasyabih* terdapat dalam firman Allah dalam surat Ali Imran (3): 7:

هُوَ الَّذِي أَرْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ نَايِبَاتٌ تُخَكِّمُتُّ فِي أَمْرِ
الْكِتَابِ وَأُخْرَى مُتَشَابِهَاتٌ

Dia-lah yang menurunkan al-Kitab (al-Quran) kepada kamu. di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang *muhkam*. Itulah pokok-pokok isi al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) *mutasyabihat*.

Menurut al-Qadhi¹ lafaz *muhkam*, *mutasyabih*, *mufassar* dan *mujmal* terdapat di dalam al-Qur'an. Allah SWT mengistilahkan *muhkam* dengan *ummul kitab* (kitab induk) dan *ummu al-ashli* (induk yang menjadi asal sesuatu) yang tidak didahului oleh yang lain. Oleh karena itu *muhkam* harus dipahami sesuatu yang tidak membutuhkan yang lain, bahkan ia merupakan asal dengan sendirinya.

Menurut pendapat yang *shahih* bahwa *mutasyabih* adalah ayat-ayat yang berisikan sifat-sifat Allah SWT dan wajib diyakini dan dilarang melakukan *pen-ta'wil-an* terhadapnya, seperti firman Allah (الرحمن على العرش استوى). Ulama salaf sepakat untuk menetapkan ayat-ayat seperti itu menurut yang tertulis tanpa harus melakukan *ta'wil*. Sesungguhnya Allah mencela orang-orang yang mencarikan *ta'wil*-nya bahkan mereka menilai orang-orang tersebut seperti orang yang mencari fitnah dan termasuk orang-orang yang menyimpang.

¹Al-Qadhi adalah Abu Ya'la al-Hanbali, sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya bahwa kitab karya Ibnu Qudamah ini, salah satu cirinya tidak menyebutkan kitab yang menjadi rujukan, tapi yang disebut adalah pengarangnya saja.

Sedangkan orang yang mencari *ta'wil* terhadap lafaz *mujmal* tidaklah termasuk orang yang tercela, tapi usaha yang mereka lakukan merupakan hal yang terpuji karena bertujuan untuk mengetahui hukum-hukum dan membedakan yang halal dengan haram. Alasan lain, dalam ayat dijumpai *qareeb* yang menunjukkan bahwa hanya Allah yang mengetahui *ta'wil* ayat *mutasyabih*.

Menurut Ibnu Qudamah boleh saja Allah men-taklif hamba-Nya untuk beriman dengan sesuatu yang tidak terang bagi mereka *ta'wil*-nya. Ini bertujuan untuk menguji ketaatan mereka, dan hal yang sama juga terdapat pada penggalan huruf pada beberapa awal surat dalam al-Qur'an. (Qudamah 1994, 36)

4. *Nasakh*

Nasakh menurut Ibnu Qudamah adalah:

رجع الحكم ثبات خطاب مقدم خطاب مزاح (al-Laham tt, 184)

Mengangkat hukum yang telah ditetapkan dengan *khitab* terdahulu dengan *khitab* yang datang kemudian.

Lafaz *رجع*, maksudnya adalah mengbilangkan sesuatu, jika ia tidak hilang maka masih tetap berlaku. Lafaz *خطاب مقدم* (*khitab*) artinya titah atau dalil yang menunjukkan bahwa tidak berlakunya hukum terdahulu itu karena adanya *khitab* tersebut. Kalimat (*khitab terdahulu*), menunjukkan bahwa hukum terdahulu yang tidak berlaku lagi itu juga ditetapkan dengan *khitab*, dan ini disebutkan untuk mengeluarkan dari arti *nasakh*, yaitu pencabutan hukum *aqli* sebelum datangnya hukum *syar'i*. Kalimat *رجع* (hukum yang datang kemudian) menjelaskan bahwa *nasakh* itu untuk *khitab* yang datangnya terpisah di belakang *khitab* yang terdahulu, artinya bila *khitab*nya bersambung dengan yang pertama, maka tidak dinamakan *nasakh* tapi *bay'an* atau *takhsis*.

Menurut Ibnu Qudamah, *nasakh* terjadi dalam al-Qur'an. Hal ini terlihat dalam ungkapan: siapa yang mengingkari *nasakh* adalah *fasid*. (Qudamah 1994, 38). Alasannya adalah dalil akal dan dalil syarak. Pertama, menurut dalil akal tidak terhalang sesuatu yang *kemaslahatannya* pada suatu zaman tidak berlaku pada zaman sesudahnya, dan Allah yang mengetahui *kemaslahatan* hamba-Nya. Kedua, dalil syarak firman Allah dalam surat al-Baqarah (2): 106:

مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسَّهَا لَمْ يَجْعَلْ لَهَا آيَةً تَعْلَمُ أَنَّ
اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Ayat mana saja yang Kami *nasakhkan* atau Kami jadikan (*manusia*) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya, tidaklah kamu mengetahui bahwa Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu?

Menurut Hanbali bahwa *nasakh* bisa terjadi dalam al-Qur'an, sunnah *mutawatir* bisa me-*nasakh*-kan al-Qur'an, sunnah *mutawatir* dengan sunnah *mutawatir*, *khobar ahad* dengan *khobar ahad*. Contoh *nasakh* dalam al-Qur'an adalah pemalingan arah kiblat dari Baitul Maqdis ke Masjidil Haram, berdasarkan surat al-Baqarah (2): 144:

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ ۚ فَلْيُوَلِّبْنَا كَيْفَ نُرِيدُهَا ۚ قَوْلَ شَطْرِ وَجْهِكَ ۚ الْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ۚ وَإِن أُوتُوا الدِّينَ الْكُتُبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۚ وَمَا أَنتَ بِعَقِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٤٤﴾

Ibnu Qudamah mendukung pendapat Imam Ahmad bin Hanbal bahwa al-Qur'an tidak bisa di-*nasakh* oleh sunnah *mutawatir*. (Qudamah 1994, 44) Alasannya adalah: *Pertama*, Firman Allah SWT dalam surat al-Baqarah ayat 106 sebagaimana yang telah diuraikan di atas. *Kedua*, sunah itu tidak sama dengan al-Qur'an dan juga tidak lebih utama dari al-Qur'an. *Ketiga*, hadis riwayat ad-Darutqutni:

عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: لا يرفع عن شيء من القرآن ما كان عليه من سنة رسول الله ﷺ ولا يرفع عن شيء من سنة رسول الله ﷺ ما كان عليه من القرآن. (Qudamah 1994, 44)

Dari Jabir bahwa Nabi SAW bersabda: al-Qur'an dapat *menasakh* hadis dan hadis tidak dapat *menasakh* al-Qur'an.

Pendapat di atas juga didukung oleh al-adhi, menurutnya secara *zhahir*, hal tersebut tidak sesuai dengan dalil akal dan syarak. Sedangkan menurut Abu al-Khattab dan sebagian Syafi'iyah, hal tersebut dibolehkan. Alasannya adalah semuanya itu berasal dari Allah dan tidak bisa disebutkan jenis-jenisnya dan akalpun tidak bisa pula melogikakannya. Maksudnya, yang *menasakh* itu adalah Allah atas ucapan Nabi SAW dengan wahyu selain al-Qur'an. Begitu juga dengan *nasakh* al-Qur'an dengan *ijtihad*. Kebolehan terhadap *ijtihad* karena juga berasal dari Allah, seperti *menasakh*-kan wasiat kepada ibu bapak dan karib kerabat, dengan sabda Rasul: *لا وصية لغيرهم*. Begitu juga *nasakh* terhadap pemberlakuan hukuman kurungan bagi pezina perempuan sesuai dengan sabda Rasulullah: *لا حد لغيرهن*. (Qudamah 1994, 44)

Pernyataan sebagian Syafi'iyah ini dibantah oleh Ibnu Qudamah bahwa riwayat dari Jabir di atas merupakan bantahan bahwa tidak boleh *menasakh* al-Qur'an dengan sunnah, terkait dengan wasiat, sesungguhnya hadis yang mengatakan bahwa tidak ada wasiat bagi ahli waris itu, telah *dinasakh* oleh ayat kewarisan. Sedang ayat tentang sanksi zina bagi perempuan yang berzina, di mana Allah memerintahkan untuk mengonang mereka di rumah

sampai ditetapkan cara yang lain, kemudian Rasulullah SAW menjelaskan nilai hukuman bagi mereka, dan itu tidak dinamakan *nasakh*. (Qudamah 1994, 45)

Menurut Hanbali, telah sepakat sahabat Nabi SAW bahwa al-Qur'an dan sunnah *mutawatir* tidak boleh ditolak dengan *khobar ahad*. Hal ini disebabkan karena tidak dijumpai pendapat yang membolehkannya, sampai-sampai Umar berkata: tidak boleh meninggalkan Kitab Tuhan dan Nabi kita, hanya disebabkan karena perkataan perempuan, sedangkan kita tidak tahu apakah itu benar atau salah.

Ibnu Qudamah berpendapat bahwa *ijma'* tidak boleh me-*nasakh*-kan dan tidak pula di-*nasakh*-kan, karena *ijma'* itu terjadi setelah berakhirnya turunnya *nash* dan *nasakh* itu terjadi hanyalah dengan *nash* juga. Alasan lainnya adalah *nasakh* itu diperuntukkan bagi *nash*, sedangkan *ijma'* tidaklah terjadi untuk menyalahkannya, sebab kondisinya terpelihara dari kesalahan. (Qudamah 1994, 45)

Menurut Ibnu Qudamah penggunaan *qyas* yang *illatnya manshuh* (ditetapkan langsung dengan syarak), maka kedudukan *qyas* itu sama dengan *nash* yang dapat *menasakh*-kan dan *dinasakh*-kan. Akan tetapi jika *illatnya* tidak *manshuh*, maka tidak boleh *menasakh*-kan, sebab tingkatannya sudah berbeda. (Qudamah 1994, 45)

b. Sunnah

Definisi sunnah menurut ulama Hanabilah adalah: *Apa-apa yang dimukilkan Rasulullah melalui perkataan, perbuatan dan taqrirnya*. Beberapa masalah yang terkait dengan sunnah:

1. Per riwayat sunnah. Ada lima tingkatan per riwayat sunnah, yaitu sebagai berikut: (Qudamah 1994, 46-47)
 - a. Menggunakan lafaz yang jelas didengar langsung dari Nabi SAW. Ini menunjukkan kepastian tentang adanya ucapan Nabi, dan tidak ada kemungkinan lain dari itu. Tingkat ini adalah tingkat yang paling kuat, karena merupakan asal dari per riwayat. Lafaz yang digunakan adalah

أخبرني أو أخبرني أو سمعت رسول الله ﷺ أو سمعت رسول الله ﷺ

Contoh sunnah Nabi dari Said al-Khudri yang berkata: saya mendengar Nabi SAW bersabda:

لا صلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس.

سبحانه

Tidak ada shalat setelah subuh sampai terbit matahari, dan tidak ada shalat setelah ashar sampai terbenam matahari.

Menurut Imam Ahmad seperti yang dimaklukkan oleh Ibnu Qudamah ada beberapa syarat suatu per riwayat itu *mutawatir* terpenuhi, yaitu: *pertama*, apa yang disampaikan berdasarkan *hau*

(dapat ditangkap panca indra). Kedua, jama'ahnya dari tangga pertama sampai ke Nabi, memenuhi syarat ke-*mutawatir*-an. Ketiga, tidak disyaratkan jumlah (karena yang diungkapkan hanya jama'ah).

- b. Menggunakan lafaz Rasulullah SAW berkata, tapi mengandung kemungkinan bahwa si penerima tidak menunjukkan secara jelas dan pasti ia menerima secara langsung dari Nabi SAW, karena ada kemungkinan berita itu datang dari orang lain. Lafaz yang digunakan: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم .

Contoh hadis dari Abu Hurairah yang mengatakan bahwa Nabi SAW bersabda:

من أصبح حيا فلا صوم له

Kemudian terungkap bahwa bukan Abu Harairah sendiri yang menerimanya dari Nabi SAW, dalam ungkapannya: yang menyampaikan ucapan Nabi SAW itu pada saya adalah al-Fadl Ibnu Abbas.

- c. Sahabat membawa berita dengan ungkapan من رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره أو نهى عن كذا (Nabi SAW menyuruh kami berbuat ini atau melarang kami mengerjakan ini). Contoh hadis dari Umar:

إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الحرور إلا مكالاً . منقل عليه

Sesungguhnya Rasulullah SAW telah melarang memakai sutera kecuali sebegini.

- d. Sahabat membawa berita dengan berkata: أخبرنا كذا pemberitaan ini lebih lemah dari tingkatan ke-3, karena ada kemungkinan berita itu bukan berasal dari Nabi SAW secara langsung, melainkan dari para imam dan ulama. Contoh hadis dari Umar dalam bentuk *marfu'* kepada Nabi SAW yang mengatakan:

إذ نوحاً أحرركم قدس حبه فبسع عليها واليهل فيها ولا يهملها إن شاء . . .

Bila seseorang di antara kamu dengan memakai sepatu, hendaklah menyapu sepatu itu dan shalat dengan sepatu itu, serta tidak boleh membukanya sampai ia menghendaknya.

Terkait dengan periwayatan seperti ini ulama berbeda pendapat. Mayoritas ulama berpendapat bahwa tidak boleh ber-*hujjah* dengannya. Sedangkan menurut Ibnu Qudamah sesungguhnya kalimat seperti itu yang dimaksud hanyalah sunnah Rasulullah SAW, bukan yang lain. Menurutnya tidak ada perbedaan antara perkataan sahabat tentang maksud kalimat seperti itu, baik ketika Nabi SAW masih hidup maupun setelah meninggal dunia.

- e. Sahabat berkata bahwa ia melakukan sesuatu kemudian ia menghubungkan kepada suatu masa dengan Nabi SAW dan Nabi diam saja. Hal tersebut menjadi dalil kebolehan untuk berbuat sesuatu. Contoh hadis dari Annas bin Malik yang berkata: adalah sahabat Nabi pada masa beliau

menunggu waktu shalat Isya, hingga kepala mereka terantuk karena mengantuk, kemudian mereka shalat Isya tanpa berwudhu'. HR Abu Daud.

2. Adapun fungsi sunnah terhadap al-Qur'an menurut Ibnu Qudamah adalah menguatkan dan menegaskan hukum-hukum yang terdapat dalam al-Qur'an. Di samping itu juga sebagai *bayun* dan dapat pula menciptakan sendiri hukum-hukum di samping al-Qur'an.

3. Khabar Ahad

Khabar ahad adalah khabar yang disampaikan dan diterima dari Nabi SAW secara perorangan dan dilanjutkan periwayatannya sampai kepada perawi akhir secara perorangan pula.² (Syarifuddin 1999, 82) Menurut Imam Ahmad bin Hanbal *khabar ahad* boleh dijadikan landasan dalam menetapkan hukum apabila memenuhi syarat berikut ini: (Qudamah 1994, 51) 1. Disepakati keadilan rawinya. 2. Disepakati ke-*shiqah*-an mereka. 3. Diriwayatkan melalui jalur yang sama. 5. Banyak orang yang menerimanya. 6. dan tidak satupun orang yang mengingkarinya dan itu hanya terhadap hal-hal yang mudah dipahami.

Lebih lanjut Ibnu Qudamah menukilkan pendapat Imam Ahmad bahwa *khabar ahad* yang memfaedahkan *qath'i* dapat dijadikan landasan dalam menetapkan hukum dalam masalah aqidah. *Khabar ahad* yang bertentangan dengan *qiyas*, itulah *khabar ahad*. Sedangkan *khabar ahad* yang memfaedahkan *zanni*, hanya dapat dijadikan dalil terhadap hukum-hukum yang bersifat amaliyah. Misalnya dalam masalah *taklif*, seperti mengangkat tangan dalam shalat dan mewajibkan mandi bagi orang yang melakukan hubungan suami isteri walaupun tidak *inzal*.

Menurut Abu al-Khittab, secara logika, terdapat tiga alasan yang menguatkan *khabar ahad* dapat diterima sebagai *hujjah*: (Qudamah 1994, 51) Pertama, apabila dibatasi pada pada dalil yang sudah pasti saja, maka pelaksanaan hukum Islam akan tertunda, kerana dalil *qath'i* hanya sedikit. Kedua, Nabi SAW diutus semua umat manusia, maka tidak mungkin periwayatan untuk semuanya secara *mutawatir*. Ketiga, sesungguhnya kita berprasangka baik kepada para perawi yang menginformasikan

²Dilihat dari jumlah pembawa *khabar*, ulama membagi *khabar* menjadi tiga tingkatan. Pertama, *Khabar mutawatir* yaitu *khabar* yang disampaikan secara berkesinambungan oleh banyak orang kepada orang banyak yang kuantitas untuk setiap sambungan mencapai jumlah tertentu yang tidak mungkin mereka untuk dusta atau bohong. Kedua, *Khabar mayyur* yaitu *khabar* yang diterima dari Nabi SAW oleh beberapa orang sahabat kemudian disampaikan kepada orang banyak yang mencapai ukuran batas *mutawatir*. Ketiga, *Khabar Ahad*.

adanya perintah Allah SWT dan Rasulullah SAW, maka itu adalah langkah *ikhtiyat*.

Jumhur ulama juga berpendapat bahwa *khobar ahad* dapat diterima. (Qudamah 1994, 51) Alasan jumhur adalah di antaranya *ijma'* sahabat untuk menerimanya dan telah populer di kalangan mereka pada beberapa kasus yang tidak diriwayatkan secara *mutawatir*, tapi hanya secara *ahad*, namun mereka sepakat dan yakin terhadap hal tersebut. Contoh, suatu ketika Abu Bakar mendatangi seorang nenek yang meminta hak waris terhadap harta peninggalan cucunya. Namun Abu Bakar tidak menemui jawabannya, lalu nenek disuruh pulang dulu. Pada pertemuan yang lain Abu Bakar menanyakan pada sahabat tentang bagian nenek, maka bersaksilah Muhammad bin Maslamah dan Mughirah bin Syu'bah, bahwa Nabi SAW pernah memberikan bagian nenek 1/6, dan ternyata sahabat lain tidak ada yang membantahnya, dan pendapat ini juga diamalkan oleh Umar setelah itu. Kasus lain yang populer adalah penduduk Quba dalam hal pemalingan arah kiblat ke Ka'bah hanya di-*khabarkan* oleh seseorang (*khobar ahad*). (Qudamah 1994, 53-55)

4. Hadis Mursal Shahabi³

Jumhur ulama menerima hadis *mursal shahabi* sebagai *hujjah*, sebab umat Islam telah sepakat menerima riwayat Ibnu Abbas dan yang sebanding dengannya dari sahabat yang lebih muda, serta banyaknya periwatan mereka dari Nabi SAW dalam bentuk hadis *mursal*.

Kelompok yang lain berpendapat bahwa hadis *mursal shahabi* tidak dapat dijadikan *hujjah*, kecuali diketahui dengan jelas beritanya, atau menurut *'urf* bahwa ia tidak pernah meriwayatkan hadis kecuali dari sahabat. Pertimbangan lain terkadang bisa saja orang yang meriwayatkan itu belum layak dianggap sebagai sahabat.

Hanbali sependapat dengan pendapat jumhur, sebab sahabat Nabi SAW kualitas keadilannya sudah terjamin dan tidak mungkin mereka menyampaikan sebuah hadis yang bukan dari Rasulullah. Sedangkan pendapat kedua menurut Hanbali lebih mengedepankan kehati-hatian mereka, yang pada dasarnya mereka tetap menerima dengan persyaratan tertentu. (Qudamah 1994, 64)

³Hadis *mursal* merupakan bentuk hadis yang salah seorang perawinya terputus, sehingga terjadi lompatan dari satu perawi kepada perawi lainnya. Hadis *mursal* ini terbagi 2 yaitu: *pertama*, hadis *mursal shahabi* yaitu hadis yang diriwayatkan langsung oleh seorang atau beberapa orang sahabat, tetapi ia tidak mendengar langsung dari Rasulullah SAW. *Kedua*, hadis *mursal ghairu shahabi* yaitu hadis yang diriwayatkan oleh seorang ahli hadis tanpa menyebutkan generasi di atasnya, baik *mursal*-nya datang dari *tabi'in*, *tabi' tabi'in* maupun generasi sesudahnya.

Sedangkan *mursal ghairu shahabi*, terdapat dua pendapat: *pertama*, menurut Mazhab Maliki, Abu Hanifah dan jama'ah Mutakallimin, menerimanya selama jelas periwatannya. Argumen jelas adilnya kelompok ini bahwa perawi yang sudah jelas adilnya dan ke-*tsiqah*-nya tidak perlu lagi ia minta izin untuk menyampaikan hadis Nabi SAW. *Kedua*, asy-Syafi'i, sebagian ahli hadis dan *zahir* tidak menerimanya sebagai *hujjah*. Alasannya adalah: 1. Kalau dia menyebutkan gurunya dan tidak menjelaskannya, ini termasuk kebodohan dan tidak bisa diterima. 2. Kesaksian *furu'* tidak diterima selama tidak jelas kesaksian asalnya begitu juga periwatannya. (Qudamah 1994, 64-65)

5. Pertentangan *khobar ahad* dan *Qiyas*

Ulama Hanabilah berpendapat bahwa apabila terjadi pertentangan antara *khobar ahad* dengan *qiyas*, maka yang dipakai adalah *khobar ahad*. Bagi Imam Malik *qiyas* didahulukan dari *khobar ahad*. Begitu juga kita mengenal dari sahabat ketika memberlakukan *ijtihad* ternyata mereka menggunakan *qiyas* ketika tidak ada *nash*. (Qudamah 1994, 66)

c. *Ijma'*

Definisi *ijma'* menurut Ibnu Qudamah:

(Qudamah 1994, 66) اتفاق علماء العصر من امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر الدين

Kesepakatan ulama pada suatu masa dari umat Muhammad atas suatu urusan agama.

Beberapa permasalahan yang terkait dengan *ijma'*:

1. Kemungkinan terjadinya *ijma'*

Kemungkinan terjadinya *ijma'* adalah setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW. Menurut Imam Ahmad sebagaimana yang dinukilkan Ibnu Qudamah, *ijma'* setelah masa sahabat mungkin saja terjadi. Ia membantah pendapat yang mengatakan tidak mungkin terjadinya *ijma'* setelah periode sahabat, karena banyaknya ulama yang bertebaran di seluruh belahan dunia dan sulit untuk mengumpulkan seluruh pendapat mereka. Hal ini dapat diketahui adanya *ijma'* kaum muslimin tentang wajibnya melaksanakan shalat, hukum zakat dan tidak satupun yang membantahnya.

Adapun persyaratan *ijma'* menurut Ahmad bin Hanbal adalah sebagai berikut: *pertama*, jumlah ulama *mujtahid* untuk terlaksananya *ijma'* adalah jumlah yang mencapai batas *mutawatir* yang tidak memungkinkan untuk sepakat dusta atau melakukan kesalahan. *Kedua*, *mujtahid* yang terlibat dalam pembahasan hukum adalah seluruh *mujtahid* yang ada pada masa tersebut dari berbagai belahan dunia Islam dan ahli hukum Islam. *Ketiga*, di samping adanya kesepakatan mayoritas ulama ada juga pendapat yang berlainan dari itu adalah hal yang biasa terjadi dan berlakunya masa *ijma'*: a. Pernah terjadi pendapat yang berbeda dari yang ditetapkan

dalam *ijma'*. Contoh: sanksi bagi peminum *khamar* pada masa Umar 40 kali dera, dan pada masa Ali 40 kali dera. b. apabila ada 2 pendapat yang berbeda dari sahabat, berarti, maka boleh mengambil salah satunya. Keempat, tidak dikatakan *ijma'* bagi orang tua di bidang aqidah baik berupa perkataan, maupun perbuatan. Kelima, *ijma'* merupakan kesepakatan semua ulama *mujtahid* pada suatu masa tertentu.

Hanbali berpendapat bahwa *ijma'* itu tidak mesti dikesepakatan seluruh *mujtahid*, *ijma'* dari beberapa *mujtahid* saja sudah dikatakan *ijma'*. Kemudian apabila generasi *mujtahid* yang *ijma'* itu telah punah, maka baru dikatakan *ijma'*, sebab menurut Hanbali, semasa hidupnya boleh saja mencabut pendapat yang telah disepakati itu. Apabila mereka telah meninggal, berarti tidak ada yang akan mencabut pendapatnya, dan ini sudah paten, baru dikatakan *ijma'*.

2. Kehujahan *Ijma'*

Terjadi perbedaan pendapat dalam memosisikan *ijma'* sebagai dalil hukum. Jumbuh ulama berpendapat bahwa *ijma'* adalah *hujjah* yang *qath'i*, sedangkan menurut al-Nazam bahwa *ijma'* tidak dapat dijadikan *hujjah*, karena itu merupakan setiap pendapat akan dijadikan *hujjah* dan menolak dari dirinya kejelekan pendapatnya. Menurut Hanbali dapat dijadikan *hujjah* dengan 2 alasan. Pertama, firman Allah dalam surat an-Nisa' (4): 114:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ

سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ ۖ إِنَّهُمْ وَسَّاءُ

مَصِيرًا ﴿١١٤﴾

Dan Barangsiapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam Jahannam, dan Jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali.

Kedua, sunah Rasulullah:

لا يجمع امر على ضلالة

Umatku tidak mungkin sepakat terhadap kesesatan

يَكُنِي اللَّهُ لِيَجْمَعَ مَذَٰبَ الْأُمَّةِ عَلَىٰ حَقٍّ

Allah tidak akan menjadikan umat Muhammad ini sepakat terhadap kesalahan.

Khabar ini telah tersebar dan masyhur di kalangan sahabat dan *tabi'in*, namun tidak seorangpun yang menolaknya baik dari ulama *salaf* maupun *khalaf*. Meskipun riwayat ini tidak sampai secara *mutawatir* (*ahad*), tapi sudah dapat dipastikan bahwa Nabi SAW membesarkan hal ikhwal umat dan menjelaskan terpeliharanya dari kesalahan.

3. *Ijma'* Ahl al-Madinah

Terkait dengan *ijma'* ahl al-madinah, Ibnu Qudamah menjelaskan bahwa *ijma'* tersebut tidak dapat dijadikan *hujjah*. (Qudamah 1994, 72). Sedangkan menurut Malik, *ijma'* ahl al-Madinah dapat dijadikan *hujjah*. Alasannya adalah kota Madinah merupakan tambang ilmu, tempat turunnya wahyu, tempat lahirnya para sahabat Nabi SAW, maka mustahil mereka keluar darinya.

Lebih lanjut Ibnu Qudamah menjelaskan terpeliharanya dari kesalahan itu ditetapkan bagi seluruh umat dan ahl al-Madinah bukan seluruh umat tapi sebagian dari umat. Sahabat yang sudah keluar dari Madinah adalah tokoh-tokoh yang lebih mengetahui wahyu dibanding dengan sahabat yang masih tinggal di sana, seperti Ali, Ibnu Mas'ud, Ibn Abbas, Muaz, Abi Ubaidillah, Abi Musa dan yang lainnya dari golongan sahabat, maka tidak mungkin terjadi *ijma'* atan mereka. Keutamaan Madinah tidak diharuskan untuk terjadinya *ijma'*, sebab Kota Mekkah lebih utama dari Madinah dan semua itu tidak ada pengaruhnya pada *ijma'*.

Tingkatan *ijma'* menurut Hanbali: pertama, *ijma' maqtu'* disebut juga dengan *ijma' nuthqiy* (*ijma' shurih*). Kedua, *ijma' maznu'* disebut juga dengan *ijma' sukuti*. *Ijma'* dapat terjadi secara *nuthqiy* yaitu adanya pendapat yang diucapkan dan terkadang *sukuti* yaitu sependapat dengan jalan diam atau tidak ada komentar. Masing-masing dari keduanya ada yang diriwayatkan dengan jalan *mutawatir* dan ada pula dengan *khabar ahad*.

4. *Ijma'* sukuti

Menurut Ibnu Qudamah, apabila sebagian mengeluarkan pendapat, kemudian pendapat itu tersebar kepada sahabat lain tapi mereka diam saja tanpa ada komentar setuju atau menolak, maka ini tidaklah disebut *ijma'*. Walaupun ditemukan pendapat Imam Ahmad bin Ahmad yang menunjukkan hal ini adalah *ijma'* begitu juga pendapat kebanyakan ulama Syafi'iyah. *Ijma' sukuti* menurut Imam Ahmad mempunyai kekuatan hukum mengikat, begitu juga pendapat mayoritas Hanafiyah dan Syafi'iyah. (Qudamah 1994, 76)

Sedangkan pendapat lain berpendapat bahwa tidak boleh mengaitkan diamnya seseorang tanpa ada *qarenah* yang menunjukan kerelaan dan bolehnya dijadikan untuk *hujjah*. Terkadang diamnya seseorang terjadi karena beberapa sebab: (Qudamah 1994, 77) 1. Ada penghalang dalam bathinnya, sehingga ia tidak bisa menjelaskannya. 2. Adanya keyakinan bahwa *mujtahid* tersebut benar. 3. Ia tidak melihat sesuatu yang perlu diingakari pada *ijtihad* tersebut, dan bahkan ia melihat bahwa pendapat itu telah mendapat izin dari orang yang menyampaikannya, meskipun ia tidak setuju. 4. Ia tidak melihat secara cepat dalam hal mengingkari masalah (menentangnya) karena ada penghalang yang perlu ditunggu untuk mengingkarinya.

Sedangkan menurut Ibnu Qudamah, diamnya seseorang tidak terlepas dari 6 hal: (Qudamah 1994, 77) pertama, ia tidak memperhatikan masalah yang telah disepakati. Kedua, dia memperhatikannya, tapi dia tidak menjelaskan hukum. Ketiga, mereka diam dikarenakan ada sesuatu yang dirahasiakan dan sebab-sebabnya tidak dijelaskannya. Keempat, diamnya mereka disebabkan oleh sesuatu penghalang yang tidak bisa disebutkan. Kelima, dia meyakini setiap mujtahid itu benar, tapi tidak demikian pada sebagian sahabat lalu mereka membantahnya. Keenam, ia tidak melihat ada hal-hal yang harus dibantah dari para mujtahid, sementara mereka tempat mereka berjauhan ketika disampaikan pendapat tersebut ia diam, maka diam mereka dianggap persetujuan.

Ibnu Qudamah memisahkan pemberlakuan *ijma' sukuti*, pertama, dalam hal yang menyangkut persoalan bukan *taklif*, maka tidak berlaku *ijma' sukuti*. Kedua, dalam hal yang menyangkut *taklif*, maka berlaku *ijma' sukuti*.

d. Dalil akal (*Istishhab al-Hal*)

Istishhab al-hal adalah: *العرف بأمره الأصلية والإبقاء*

(Menetapkan hukum sesuatu karena tidak ada sejak semula sampai ada dalil yang menjelaskannya). Menurut Ibnu Qudamah ketiadaan dalil dapat diketahui secara *qath'i* dan dapat pula diketahui secara *zanni*. Seperti, kita dapat mengetahui bahwa tidak ada dalil yang mewajibkan puasa di bulan Syawal dan juga tidak ada dalil yang mewajibkan shalat enam waktu sehari semalam. Kalau seandainya ada tentu riwayatnya sudah tersebar dan tidak akan tersembunyi dari semua umat. Ibnu Qudamah menyebut beberapa bentuk *istishhab* di antaranya: (Qudamah 1994, 85-86)

1. *استصحاب من قبل الشريعة* (meneruskan pemberlakuan sebuah dalil hukum. *Istishhab* ini ada 2 : a. Mengukuhkan pemberlakuan dalil hukum yang bersifat umum sampai datang *takhsis* *استصحاب عموم من قبل الشريعة*

selanjutnya disebut dengan *استصحاب خاص*

b. *استصحاب من بعد الشريعة* (mengukuhkan pemberlakuan *nash* sampai datang yang *me-nasakh*-kan). b. Mengukuhkan atau memberlakukan hukum berupa petunjuk *syaru'* terhadap tetapnya suatu hukum dalam hal yang berkelanjutan. Seperti berulang-ulangnya kewajiban apabila berulang-ulangnya sebab. Contoh, puasa bulan Ramadhan dan waktu shalat. Bentuk *istishhab* di atas merupakan gambaran berpegang dengan dalil akal dan dalil *syara'*.

2. *استصحاب من لا يجمع من غير الخبر* (memberlakukan hukum yang ditetapkan dengan *ijma'* tentang masalah yang diperselisihkan. Berdasarkan pendapat mayoritas, *istishhab* dalam bentuk ini dapat

dijadikan *hujjah*. Contoh, firman Allah SWT dalam surat al-Baqarah (2): 276:

قَمْرٌ حَاءٌ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا سَأَلَ
وَأْمُرُوا إِلَى اللَّهِ

orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba). Maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah.

Ketika ayat pengharaman riba turun, mereka khawatir terhadap status hartanya yang mereka usahakan dari hasil riba sebelum ayat di atas turun, maka dalam kasus inilah yang memfaedahkan *al-bara'ah al-ashliyah*, harta tersebut halal dan mereka tidak berdosa karenanya.

II. Dalil Syara' yang Diperselisihkan (*Ushul Mukhtalafu fih*)

Dalil syara' yang diperselisihkan ada 4 (empat), yaitu:

1. *Syar'u man qablana* (شريعة من قبلنا)

Terkait dengan syari'at nabi-nabi terdahulu, apabila secara jelas tidak di-*nasakh* oleh syaria'at Nabi Muhammad SAW, maka dalam hal ini terdapat 2 pendapat: (Qudamah 1994, 82-83)

a. Al-Tamimi dan Hanafiyah, *syar'u man qablana*, tetap menjadi syari'at kita. Alasannya adalah beberapa ayat dan hadis di antaranya:

1. Al-Qur'an surat al-An'am: 90:

أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ آفْتِدَةٌ

2. Al-Qur'an surat al-Maidah (5): 44:

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ

3. Al-Qur'an surat asy-Syura (42): 13

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا

Ketiga ayat di atas maksudnya adalah tentang tauhid dengan adanya perintah mengikuti petunjuk sekalian mereka dan syari'at mereka berbeda-beda ada *nasikh* dan *mansukh* menunjukkan *al-huda* itu *maytarak*. Menurut Ibnu Qudamah seluruhnya itu berisi *al-huda* (petunjuk) dan semuanya sesuai dengan apa yang telah dipesankan Allah kepada para nabi dan rasul. Kata *al-huda* dan *an-nur* juga berarti pokok ajaran agama dan tauhid. Pendapat yang mengatakan terjadi *nasikh mansukh*. Menurut Ibnu Qudamah hanyalah *nasikh* saja bukan *mansukh* sebagaimana pada syari'at yang satu.

b. Syaff'iyyah berpendapat bahwa syari'at sebelum kita bukan lagi menjadi syari'at kita. Alasannya adalah:

1. Surat al-Maidah (5): 40

اِكْرَهُ حَقْلًا مِنْكُمْ شَرَعًا وَمَتَاهَا

Ayat ini menunjukkan bahwa terhadap masing-masing Nabi mempunyai syari'at tersendiri yang tidak bisa disamakan dengan yang lain.

2. Sabda Rasulullah SAW:

مَنْ اتَى الْأَمْرَ وَالْأَمْرَ وَكَرَى حَتَّى يَنْتَهَى

Hadis di atas menunjukkan bahwa terhadap masing-masing nabi dan Rasul mempunyai syari'at khusus bagi kaumnya (pengikutnya), sedangkan menyamakan syari'at dengan jelas menghalangi arti tersebut.

Sedangkan hadis-hadis yang dijadikan dalil di antaranya: pertama, Nabi SAW menetapkan pada diri terdapat hukum qishas sesuai dengan sabdanya: *كُلُّ دَمٍ نَسْفَةٌ* sedangkan dalam al-Qur'an tidak ditemukan ketentuan qishas pada gigi kecuali pada firman Allah: *بِالسِّنِّ بِسِيٍّ*. Kedua, mengembalikan pada Kitab Taurat tentang hukuman rajam bagi pezina. Ketiga, adalah sabda Rasulullah SAW:

مَنْ نَامَ صَلَاةً أَوْ نَسِيَهَا فَلْيَضْحَكُوا إِذَا ذَكَرَهَا، أَوْ نَامَ صَلَاةً لَمْ يَكْرِ

Perintah ini ditujukan kepada Nabi Musa, tetapi juga berlaku bagi umat Nabi Muhammad SAW.

Syar'u man qablana yang tidak di-nasakh oleh syari'at Nabi Muhammad dan terdapat dalam al-Qur'an menurut Hanbali dapat dijadikan dalil dalam menetapkan hukum bagi umat Muhammad. (Qudamah 1994, 84) Alasannya adalah:

a. Al-Qur'an surat as-Shaafat (37):101

فَبَشِّرْهُ بِبُحَيْرٍ حَلِيمٍ

Maka Kami beri dia khabar gembira dengan seorang anak yang Amat sabar.

b. Al-Qur'an surat as-Shaafat (37): 141

فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ

Kemudian ia ikut berundi lalu ia termasuk orang-orang yang kalah dalam undian.

c. Al-Qur'an surat al-An'am (6): 90

أَوَلَيْكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبُهِدْتَهُمْ آفْتِدَةً قُلْ لَا

أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ

Mereka itulah orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah, Maka ikutilah petunjuk mereka. Katakanlah: "Aku tidak meminta upah kepadamu dalam menyampaikan (Al-Quran)." Al-Quran itu tidak lain hanyalah peringatan untuk seluruh umat.

Seperti firman Allah dalam surat Thaha:14:

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ

بِحُسْنٍ

Sungguhnyaku ini adalah Allah, tidak ada Tuhan (yang hak) selain Aku, Maka sembahlah aku dan dirikanlah shalat untuk mengingati aku.

Perintah ini ditujukan kepada Nabi Musa AS, dan juga berlaku bagi umat Nabi Muhammad SAW. Di antara syari'at Nabi-nabi terdahulu yang tidak di-nasakh oleh Syari'at Nabi Muhammad SAW dan ada dalam al-Qur'an adalah men-Tauhid-kan Allah SWT, haji dan puasa.

2. Qaul Shahabi

Qaul Sahabat terbagi dua (2): 1. Pendapat sahabat dan tidak ada pendapat yang lain berbeda dengan itu. Hanbali berpendapat, qaul shahabi dalam bentuk ini dapat dijadikan hujjah, dan diutamakan dari qiyas serta dapat men-takhsis lafaz 'am. 2. pendapat sahabat dan ada pendapat lain yang berbeda. Menurut Hanbali qaul shahabi dalam bentuk ini harus ditempuh dengan jalan tarjih dan untuk sampai pada pengambilan salah satu pendapat harus melalui proses yang berat.

Ada 2 pendapat terkait dengan ke-hujjah-an qaul shahabi: (Qudamah 1994, 84) Pertama, menurut Imam Malik, Syafi'i dalam qaul qadimnya dan sebagian Hanafiyah berpendapat bahwa qaul shahabi dapat dijadikan hujjah dalam menetapkan hukum. Alasan kelompok ini adalah sabda Rasulullah SAW *هَدَيْتُكُمْ سُنَّةً وَ سُنَّةَ الْخَلَاءِ الرَّاشِدِينَ* (Hendaklah kamu

mengikuti sunahku dan pendapat khalifah al-Rasyidin). Pendapat lain juga mengatakan bahwa ber-hujjah pada pendapat Abu Bakar dan Umar berdasarkan Sabda Nabi: *اَتَقُوا بِالَّذِينَ مِنْ عَدِيِّ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ*

(Ikutilah dua orang sepeninggalku yaitu Abu Bakar dan Umar). Pendapat ini juga dikuatkan oleh Sabda Nabi SAW: *صَحَابِي كُنْتُمْ بِهِمْ أَتَقِيْتُمْ أَعْتَبِيْتُمْ* (Sahabatku laksana bintang-bintang, siapa yang kamu taati,

niscaya kamu dapat petunjuk). Ada pendapat yang mengatakan bahwa khittab ini berlaku bagi orang umum dan tidak termasuk di dalamnya sahabat.

Menurut Ibnu Qudamah, lafaz tersebut memang bersifat umum, tapi tidak termasuk di dalamnya sahabat, dengan ketentuan bahwa sesungguhnya orang-orang yang diperintah untuk mengikuti mereka, menjadikan perintah itu untuk selain mereka. Alasannya adalah sesungguhnya sahabat lebih dekat dengan kebenaran dan jauh dari kesalahan. Hal ini disebabkan karena mereka hadir ketika turunnya wahyu dan mendengar ucapan Rasul SAW, tentu mereka mengetahui ta'wil dan maksud dalil hukum. (Qudamah 1994, 84)

Mayoritas Mutakallimin, Imam Syafi'i dalam qaul jadid-nya, Abu al-Khattab berpendapat bahwa qaul shahabi tidak dapat dijadikan hujjah, alasannya

adalah sahabat tidak terlepas dari salah dan *khilaf* serta lupa dan tidak ada jaminan terpelihara dari itu semua. Ibnu Qudamah mendukung pendapat pertama dan membolehkan ber-*hujjah* dengan *qaul shahabi*.

Apabila terjadi perbedaan *qaul shahabi*, maka mujtahid tidak mengambil pendapat sebagian mereka tanpa dikuat dengan dalil. Menurut sebagian Hanafiyah dan Mutakallimin, boleh saja demikian selama tidak ada pendapat yang tidak setuju dengan pendapat tersebut, sebab perbedaan pendapat tersebut merupakan *ijma'* terhadap diperbolehkannya berbeda dan mengambil salah satu pendapat. Contoh, Umar bin Khattab mengambil pendapat Muaz tentang tidak memberlakukan hukum *rajam* pada perempuan yang berzina. Tindakan alternatif yang diambil Umar dianggap *fasid* oleh Ibnu Qudamah. (Qudamah 1994, 85)

3. Al-Istihsan

Ibnu Qudamah menjelaskan bahwa ada tiga pengertian yang terkandung dalam *al-Istihsan*, yaitu sebagai berikut: (Qudamah 1994, 85-86)

a. *الدول بحكم السنة عن ظاهرها دليل خاص من كتاب أو سنة*

(beralihnya mujtahid dalam menetapkan hukum terhadap sesuatu masalah dari yang sebanding dengan itu, sebab ada dalil khusus dalam *al-Qur'an* dan *sunnah*). Menurut Qadhi Ya'qub bahwa pengertian *istihsan* menurut Imam Ahmad bin Hanbal adalah: *ان ترد حكما ال حكم هو قول منه*

(meninggalkan sesuatu hukum kepada hukum lain yang lebih utama darinya). Pengertian *istihsan* dalam bentuk pertama ini dapat dipahami bahwa seseorang mujtahid tidak dapat menetapkan hukum sebagaimana yang ditetapkan pada kasus yang sejenis dengan kasus itu, karena ia mengikuti dalil lain dari *al-Qur'an* dan *sunnah*. Definisi inilah yang diterima Hanabilah dan juga Ibnu Qudamah.

b. *ما سحته المجهد منه* (sesuatu yang dianggap baik oleh mujtahid berdasarkan logika). Definisi inilah yang digunakan oleh Imam Abu Hanifah. (Syarifuddin 1999, 306). Definisi kedua ini timbul keberatan dari ulama lain dan tidak diterima oleh Hanabilah, karena apa yang dianggap baik oleh mujtahid menurut akal, belum tentu lebih baik menurut kenyataan.

c. *دليل يوضح قصر المجهد لا يغير على التعبير عنه* (dalil yang muncul dalam diri mujtahid yang tidak mampu menjelaskannya). Terhadap definisi ke-3 ini disanggah oleh ulama lain dan juga tidak terima oleh Hanabilah, karena mujtahid memandang baik sesuatu menurut akal yang belum tentu baik menurut kenyataannya. Pada definisi ini masih tesselebung hal-hal yang tidak dapat diungkapkan oleh *sunnah*.

Imam Ahmad menggunakan *istihsan* dalam menghadapi masalah. Menurut riwayat yang *shahih*, beliau menggunakan *istihsan* tentang masalah pemakai modal dalam *mudharabah*. Apabila si pemakai modal menyalahi kehendak si pemodal, maka keuntungannya menjadi hak milik si pemodal. Sedangkan untuk pemakai modal hanya sekedar upah kerja, kecuali keuntungan itu tidak mencukupi untuk membayar upahnya. Dalam hal ini Imam Ahmad mengatakan: *semula saya berpendapat bahwa keuntungan untuk pemilik modal, kemudian saya beristihsan*.

Adapun dalil *nash* yang menguatkan penggunaan *istihsan* adalah sebagai berikut:

1. *Al-Qur'an* surat az-Zumar (39): 18:

الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿١٨﴾

Yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya mereka itulah orang-orang yang telah diberi Allah petunjuk dan mereka itulah orang-orang yang mempunyai akal.

2. *Al-Qur'an* surat az-Zumar (35): 55:

وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِمَّنْ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمْ الْعَذَابُ ﴿٥٥﴾
بَعَثْنَا وَاسْتَفْهَمُوا لَا تَفْقَهُوا

Dan ikutilah sebaik-baik apa yang telah diturunkan kepadamu dari Tuhanmu sebelum datang azab kepadamu dengan tiba-tiba, sedang kamu tidak menyadarinya.

Ayat pertama di atas mengisyaratkan adanya sanjungan dan pujian bagi orang yang mengikuti ucapan yang paling baik. Ayat ke-2 di atas mengandung perintah untuk mengikuti yang terbaik dari apa yang diturunkan Allah. Seandainya mengikuti cara yang terbaik itu tidak mempunyai kekuatan dalam dalil, tentu Allah tidak mengisyaratkan seperti itu. Hal ini berarti bahwa *istihsan* adalah upaya untuk berbuat baik untuk diakui kekuatannya dalam agama.

3. *Sunnah* Rasulullah SAW:

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

Apa yang dilihat umat Islam sebagai sesuatu yang baik, maka yang demikian disisi Allah juga baik.

Praktek penggunaan *istihsan* terdapat dalam *sunnah*. Seperti, semula ada larangan umum dari Nabi SAW untuk melakukan transaksi jual beli terhadap barang yang ada di tempat berlangsungnya akad. Kemudian untuk jual beli dalam bentuk *salam* atau pesanan tidak diberlakukan ketentuan umum itu, tapi diberlakukan hukum khusus yaitu bolehnya jual beli *salam* meskipun barang yang diperjualbelikan belum ada ditangan waktu akad berlangsung.

1. *Al-Istishlah* (الاستصلاح) atau *al-Maslahah al-Mursalah* (المصلحة المرسلة)

Al-Istishlah semakna dengan *maslahah al-Maslahah*. *Maslahah* adalah (مصلحة أو دفع الضرر). *Maslahah* ada 3 bentuk: (Qudamah 1994, 85-86)

a. *Al-Istishlah* syara' membatalkan *maslahah* tersebut dengan cara mengungkapkannya. Di sini juga berlaku qovo. Contohnya, haramnya memakan mnyak babi yang diambil dari pemahaman dari haramnya memakan dagingnya yang terdapat dalam nash al-Qur'an.

b. *Al-Istishlah* sesuatu yang dibuktikan batalnya oleh syara'. Contoh, wajibnya puasa bagi seorang penguasa yang melakukan *jima'* di siang Ramadhan, karena memerdekakan budak tidak sulit baginya dan ini tidak membuatnya jera. Kafarat tersebut ditetapkan supaya ada efek jera, maka baginya berlaku puasa dua bulan berturut-turut. Di sini tidak ada perbedaan pembatalannya, meskipun berbeda dengan nash.

c. *Al-Istishlah* *maslahah* yang tidak ada bukti petunjuk tertentu yang membatalkannya dan tidak pula memperhatikannya. Inilah yang dimaksud Ibnu Qudamah dengan *al-istishlah* atau *maslahah al-mursalah*. *Maslahah* dalam bentuk ke-3 ini ada beberapa bentuk:

1. *Maslahah hajyah*, sesuatu yang terjadi pada tingkatan kebutuhan (*hajat*) manusia, tidak berada pada tingkat *dharuri*. Contoh, kewenangan wali dalam menikahkan anak perempuan yang berda di bawah umur.
2. *Maslahah al-tahsiniyah*, yaitu *maslahah* yang kebutuhan hidup manusia kepadanya tidak sampai pada *dharuri* juga tidak sampai pada *hajyah*. Namun kebutuhan itu perlu dipenuhi dalam rangka memberi kesempurnaan dan keindahan hidup. *Maslahah* dalam bentuk tahsini, juga berkaitan dengan lima kebutuhan pokok manusia.
3. *Maslahah ad-dharuriyah*, yaitu *kemashlahatan* yang keberadaannya sangat dibutuhkan oleh manusia, yang terangkum dalam *dharuriyah al-khamsah* yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Bagi Mazhab Maliki dan sebagian Syafi'iyah dapat menjadikan *maslahah al-mursalah* sebagai *hujjah*, karena cara ini termasuk kajian *maqasid al-syari'* (tujuan penetapan hukum Islam). Pendapat yang shahih dari kalangan Hanabilah menyatakan *maslahah al-mursalah* itu tidak memiliki *hujjah* dan tidak boleh melakukan *ijtihad* dengan menggunakan metode ini.

2. Kalimat (كلمة)

Kalimat (كلمة) adalah suara yang dibentangkan dan susunan huruf-huruf. Kalimat ada dua yaitu yang berfaedah yang tersusun dari *huruf* dan *syams* atau *huruf* dan *syams*. Kalimat yang berfaedah terbagi 3: yaitu *nash*, *zhahir* dan *mujmal*. Berikut penjelasannya.

1. *Nash* adalah lafaz yang berfaedah dengan sendirinya tanpa ada kemungkinan. Contoh, firman Allah dalam surat al-Baqarah (2):196:

... *مشرقة كالماء*. ayat ini menjelaskan hukum yang jelas, tegas dan tidak boleh diabaikan kecuali dengan *nashikh*.

2. *Zhahir*, yaitu lafaz yang mengandung dua kemungkinan makna, namun salah satu di antaranya lebih jelas. Tidak boleh meninggalkan *zhahir* kecuali dengan *ta'wil*. *Ta'wil* adalah pemalingan dari kemungkinan *zhahir* kepada kemungkinan yang lebih kuat. Contoh, surat al-Baqarah (2):275:

... *واذا جازوا*. ayat ini jelas sekali mengandung pengertian bahwa jual itu halal dan riba itu haram hukumnya. Karena makna inilah yang lebih mudah dan cepat ditangkap oleh akal seseorang tanpa memerlukan *qarenah* yang menjelaskannya.

Namun demikian ungkapan ayat tersebut bukanlah sekedar menyatakan halalnya jual beli dan haramnya riba, tetapi ayat tersebut untuk membantah anggapan orang munafik waktu yang menyatakan riba itu sama dengan jual beli. Maksud dari ayat tersebut dapat diketahui dari latar belakang diturunkan (*asbab al-nuzul*) ayat tersebut.

3. *Mujmal*, yaitu lafaz yang dipahami ketika digunakan terkandung pengertian lain. Contoh lafaz *musytarak* seperti lafaz *quru'* yang bisa berarti suci atau haid.

Lawan dari *mujmal* adalah *bayon*. *Bayon* ini ada 3 pengertian: (Qudamah 1994, 95-96)

- a. Sesuatu yang dapat menyampaikan dengan ketepatan melihat dan meneliti sampai pada hakikat yakin atau dugaan
- b. Mengeluarkan sesuatu dari keraguan kepada keyakinan
- c. Sesuatu yang menunjukkan yang tidak bisa berdiri sendiri pada *dilalah* terhadap yang dimaksudkan itu. *Bayon* bisa berupa perkataan, isyarat atau perbuatan. Contoh *bayon*, sabda SAW:

صلاة كما وانتهى اصل

Menurut Ibnu Qudamah, walaupun *bayon* berupa perkataan, tapi untuk mengetahui cara shalat harus diperagakan, karena *bayon* dengan perbuatan lebih aplikatif. (Qudamah 1994, 95-96)

4. Lafaz Amar

a. Definisi dan bentuk penunjukkan *amar*.

Amar adalah perintah untuk melakukan perbuatan dengan perkataan dengan meninggikan nada suara. Menurut ulama jumbuh bahwa amar mempunyai bentuk yang jelas menunjukkan semata-mata lafaz itu mengandung perintah dan terhindar dari *qarenah-karenah*. Sedangkan menurut kelompok *mu'tadi'ah* tidak termasuk bentuk amar yang berdasarkan pendapat mereka kalam itu maknanya berdiri sendiri, dengan demikian mereka telah menyalahi kitab, sunnah, ahli bahasa dan 'urf.

Lafaz amar dari segi penunjukkan dan tuntutan dapat berbentuk hukum wajib, *nadab* (sunnat), *ibahah* (boleh), *ikram* (memuliakan), *ihanah* (mengejek), *tahdid* (menakut-nakuti), *taskir* (menghinakan), *taswiyah* (menyamakan), dan do'a (*munajat*).

Contoh penunjukkan lafaz amar:

1. Wajib, seperti dalam surat an-Nisa' (4): 77:

وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ

Dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat!

2. *Nadab*, (الندب), seperti yang terdapat dalam surat an-Nur (24):33:

فَكَابِتُهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا

Hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka,

3. Memuliakan yang disuruh (الاکرم), seperti yang terdapat dalam surat al-Hijr (15):46:

أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ؕ آمِينَ

(Dikatakan kepada mereka): "Masuklah ke dalamnya dengan sejahtera lagi aman.

4. Mengejek (الاهانة), seperti yang terdapat dalam surat ad-Dukhan (44):49:

ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ

Rasakanlah, Sesungguhnya kamu orang yang Perkasa lagi mulia.

5. Menakut-nakuti (التهديد), seperti yang terdapat dalam surat Ibrahim (14):30:

تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ

Bersenang-senanglah kamu, karena sesungguhnya tempat kembalimu ialah neraka.

6. Menghinakan (التسخير), seperti yang terdapat dalam surat al-Baqarah (2):65:

كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ

Jadilah kamu kera yang hina.

7. Menyamakan (التسوية), seperti yang terdapat dalam surat at-Thur (52):16:

فَأَصْرَبُوا أَوْ لَا تَضْرِبُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ

Maka baik kamu bersabar atau tidak, sama saja bagimu

- B. Do'a, seperti yang terdapat dalam surat Ibrahim (14):41:

رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ

Ya Tuhan Kami, beri ampunlah aku dan kedua ibu bapaku dan sekalian orang-orang mukmin pada hari terjadinya hisab (hari kiamat)".

Menurut Ibnu Qudamah, orang-orang yang tidak menyalahi *Kitabullah* dan sunnah serta *ijma'* manusia, semua mereka berbeda tingkatannya, dan tidak tepat dinilai sebagai perpecahan. Dalil yang menunjukkan ini bentuk *amar* adalah kesepakatan ahli bahasa dan menamakannya dengan *amar*.

- b. Amar tanpa *qarenah* atau petunjuk

Apabila lafaz *amar* tidak disertai *qarenah* atau petunjuk, menurut *fugaha'* dan sebagian Mutakallimin menghendaki hukum wajib. Sebagian dari mereka berpendapat menghendaki hukum *ibahah* (boleh). Sebagian Mu'tazilah berpendapat *amar* tersebut menghendaki sunat (*nadab*). Sedangkan menurut Waqiyah, *amar* seperti itu harus ditangguhkan sampai datang dalil yang menjelaskannya. (Qudamah 1994, 100) Ibnu Qudamah berpendapat lafaz *amar* tanpa *qarenah* disesuaikan dengan lafaz *zhahir* yang terdapat dalam al-Qur'an, sunnah, *ijma'* dan ahli bahasa.

- c. Amar setelah larangan (نهي)

Beberapa ayat dalam al-Qur'an terdapat lafaz *amar* yang terletak setelah ada larangan, yang berarti disuruh melakukan perbuatan yang sebelumnya dilarang melakukannya. Seperti yang terdapat dalam surat al-Maidah (5):2:

وَإِذَا بَرِدْتُمْ إِلَى الْحُلُومِ فَاصْطَبُوا

(Dan apabila kamu telah selesai melaksanakan haji), maka berburulah.

Suruhan berburu tersebut datang setelah dilarang dalam surat al-Maidah (5):1:

غَرَّمْ غَظَبِي الْعَيْدِ وَأَنْتُمْ حَرَمٌ

(Yang demikian itu) dengan tidak menghalalkan berburu ketika kamu sedang mengerjakan haji.

Menurut Imam Syafi'i, mayoritas *fugaha'* dan Mutakallimin, apabila ditemui *amar* setelah larangan, maka menjadi *ibahah*. Jumbuh ulama berpendapat bahwa lafaz *amar* itu menurut asalnya menunjukkan wajib, berdasarkan kaedah: *الاصول الامر* (asal *amar* atau perintah adalah wajib. *Ibnu*

Qudamah juga sependapat dengan ini. (Qudamah 1994, 102)

d. Tuntutan *amar mutlaq*

Terkadang *amar* datang dalam bentuk *mutlaq* tanpa disertai petunjuk atau *qorenah* yang menjelaskan apakah dilakukan satu kali atau terus-menerus. Seperti, lafaz *amar* yang terdapat dalam surat al-Baqarah (2):43:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ

Dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan ruku'lah beserta orang-orang yang ruku'.

Menurut Abu al-Khittab dan Mutakallimin, *amar mutlaq* tidak menghendaki berulang-ulang. Sedangkan menurut al-Qadhi, pengikut Syafi'i dan Imam Ahmad bin Hanbal, *amar mutlaq* menghendaki berulang-ulang, dilakukan sepanjang umur atau sejauh ada kemungkinannya. Alasannya mereka adalah pada masa kekhalifahan Abu Bakar terjadi pembangkangan terhadap zakat (mungkin anggapan zakat hanya satu kali). Abu Bakar memerangi mereka, karena beliau berpegang pada keharusan membayar zakat berulang-ulang. Umar pun melakukan hal yang demikian dan sahabat tidak ada yang membantahnya. (Qudamah 1994, 103-104)

e. Tuntutan *amar* atas kesegeraan

Terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama Ushul Fikih, apakah pelaksanaannya harus segera setelah ada *amar* itu atau bisa ditangguhkan. Pertama, menurut Mazhab Hanafi dan juga Hanabilah bahwa *amar* itu menghendaki segera dilaksanakan. Alasannya, pertama, *amar* itu dapat ditangguhkan, maka apa yang disuruh dalam *amar* ada dua kemungkinan, perintah itu dapat ditangguhkan selamanya dan orang yang dikenai *amar* tidak dapat sanksi bila ia mati sebelum melaksanakannya dan yang dikenai *amar* dianggap teledor dan terkena sanksi. Kedua, larangan adalah perintah untuk meninggalkannya, sedangkan *amar* adalah perintah untuk berbuat. Larangan itu menuntut untuk segera meninggalkan hal yang dilarang, begitu juga *amar* menuntut untuk segera dilaksanakan. Kedua, mayoritas Syafi'iyah berpendapat tidak menuntut segera dilaksanakan atau dapat ditangguhkan pelakunya (*fauq/فور*). Alasannya adalah pertama, surat al-Fath (48):27:

لَنَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ذَائِمِينَ

Kamu pasti akan memasuki Masjidil haram, insya Allah dalam keadaan aman.

Ayat ini merupakan berita tentang terjadinya perbuatan *mutlak* dan tidak disebutkan waktunya. Hal yang demikian itu juga berlaku pada *amar*, karena *amar* adalah perintah untuk terjadinya perbuatan tanpa waktu, karenanya tidak ditentukan waktunya. Kedua, *amar* untuk berbuat mengandung

ketentuan dalam pelaksanaannya dengan waktu dan tempat tertentu. Ketiga, menurut al-Waqafiyah, *amar* itu ditangguhkan, baik dalam hal bersegera maupun dalam hal menangguhkan, berulang-ulang dan meniadakan.

5. Lafaz 'Am

Hanbali mendefinisikan 'am adalah suatu lafaz yang menunjukan dua hal atau lebih secara mutlak. Sedangkan menurut Syafi'iyah 'am adalah kalimat yang meliputi semua pengertian yang patut baginya. Juhur ulama berpendapat bahwa jawaban yang muncul dari sebab-sebab khusus yang diperhatikan selanjutnya adalah keumuman lafaz itu. Sebab-sebab khusus yang menimbulkan 'am itu tidak lagi menjadi perhatian. Kaedah yang mereka gunakan adalah:

العموم لا يخص

Yang diperhatikan adalah lafaz yang umum bukan sebabnya yang khusus.

Contoh, seorang bertanya kepada Nabi SAW: boleh saya berudhu' dengan air laut? jawab Nabi: ya. Berarti kebolehan ini khusus untuk yang bertanya, tidak untuk yang lain. Seandainya hukum ini diberlakukan untuk semua muslim, bukan diambil dari lafaz itu tapi dipahami dari lafaz lain.

Menurut Ibnu Qudamah *hujjah* itu terdapat teks syar'i bukan pada sebab. Oleh karena itu, jika ada jawaban yang lebih khusus dari pertanyaan tidak boleh memberlakukannya secara umum sehubungan dengan umumnya pertanyaan. Contoh bila seorang isteri meminta *thalaq* pada suaminya, lalu suami menjawab, semua isteriku *terthalaq*, maka semua isteri *terthalaq* dengan menggunakan teks umum meskipun pertanyaan khusus. ⁴ (Qudamah 1994, 127-131)

⁴Lebih lanjut Ibnu Qudamah menjelaskan bahwa kebanyakan lafaz 'am tersebut di-takhshiskan dan dalil pen-takhshiskan ada 9, yaitu:

1. Al-Hissi (inderawi) merupakan petunjuk panca indera dapat menjadi pen-takhshiskan firman Allah dalam surat al-Ahqaf ayat 25:

تَذِيرٌ لِّكُلِّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهِ

Yang menghancurkan segala sesuatu dengan perintah Tuhannya, maksudnya dikeluarkan dari langit dan bumi dan segala urusan yang bersifat inderwi.

2. Al-aql (akal) dapat mentakhshiskan keumuman ayat seperti firman Allah dalam surat Ali Imran (3) ayat 96:

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ أَشْتَطَاعِ إِلَيْهِ سَبِيلًا

Menurut akal mustahil beban hukum tersebut terhadap orang yang tidak mengerti.

6. Pertentangan dua lafaz 'am

Maksudnya adalah terjadi pertentangan hukum yang dikandung suatu dalil lainnya, yang kedua dalil tersebut berada dalam satu derajat. Pengertian satu derajat itu adalah antara ayat dengan ayat atau sunnah dengan sunnah. Contoh pertentangan ayat al-Qur'an tentang *iddah* perempuan yang kematian suami. Pada surat al-Baqarah (2) ayat 234, menyatakan bahwa perempuan yang kematian suami *iddahnya* 4 bulan 10 hari. Ayat ini tidak membedakan antara perempuan hamil dengan yang tidak hamil. Secara umum Allah menyatakan apabila seorang perempuan kematian suami, maka *iddahnya* 4 bulan 10 hari. Dalam surat at-Thaha (65) : 4, Allah menyatakan bahwa *iddah* perempuan hamil adalah sampai melahirkan. Ayat ini juga tidak membedakan antara cerai hidup dan cerai mati. Secara umum ayat ini mengandung pengertian bahwa perempuan hamil yang dicerai suaminya, baik cerai hidup atau mati *iddahnya* adalah sampai melahirkan. Jelaslah bahwa di sini terdapat pertentangan kandungan ke-2 ayat tersebut bagi perempuan hamil yang kematian suami.

Apabila terjadi pertentangan dua lafaz umum yang ada kemungkinan untuk dikompromikan, salah satu dari keduanya lebih khusus dari yang lain, maka didahulukan yang khusus. (Qudamah 1994, 131) Ulama Ushul Fiqh berbeda pendapat terhadap solusi

3. *Al-ijma'* (kesepakatan ulama) bahwa *ijma'* itu bersifat *qath'i*, sedangkan pada lafaz umum berlaku baginya kemungkinan.

4. *Nash* khusus, yang menghususkan lafaz umum. Contoh sabda Rasul SAW:

لا تضحوا ولا تضحوا . hadis tersebut mentakhshis keumuman lafaz dalam surat al-Maidah (4):38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَفَبَا

تَكْلًا مِّنْ آلِهِ وَأَلَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah, dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

5. *Al-mafhum fi fahwi* dan dalil kitab, sesungguhnya *fahwu* itu *qath'i* seperti *nash* dan dalil kitab dapat dijadikan *hujjah*, juga *mentakhshis* lafaz umum, seperti sabda Rasul: *في كل أربعين سنة سنة* dipahami juga dari sabda Rasul yang lain: *في سائمة الغنم تركة*.

6. Perbuatan Rasulullah.

7. Ketetapan Rasulullah

8. *Qaul sahabi*

9. *Qiyas nash* khusus, apabila terjadi pertentangan dengan *nash* umumnya.

dalam pertentangan dua lafaz umum, menurut suatu pendapat tidak boleh terjadi pertentangan dua lafaz umum yang lepas dari dalil penguat, sebab hal ini akan membawa kepada subhat. Sedangkan menurut Ibnu Qudamah hal demikian boleh saja terjadi, seperti pada masa awal dan sesungguhnya banyak rahasia dan merupakan ujian dan beban bagi kita untuk mencari dalil lain. (Qudamah 1994, 131)

7. *Mutlaq* dan *Muqayyad*

Mutlaq menurut Ibnu Qudamah adalah cakupan (lafaz) yang memberi satu petunjuk dengan mengungkapkan hakekatnya yang mencakup dalam jenisnya. Sedangkan *muqayyad* adalah lafaz yang mencakup memberi penjelasan atau tidak yang disifati dengan sesuatu tambahan terhadap hakekat yang mencakup bagian jenisnya. Seperti yang terdapat dalam Firman Allah SWT: *شهر رقة يومه من شهر*

شهر رقة يومه من شهر . kata *رقة* dikaitkan dengan iman dan kata puasa dikaitkan berturut-turut.

Menurut Hanbali ada 3 cara menyikapi lafaz *mutlaq* dan *muqayyad*, yaitu: (Qudamah 1994, 136-137)

a. Apabila dijumpai *mutlaq* dan *muqayyad*, lafaz itu dihukum satu. Seperti sabda Rasul: *لا يكح الا جيل* dan

لا يكح الا من ارشد و شاعدي عدل, maka dalam hal ini lafaz *mutlaq* wajib ditanggihkan. Akan tetapi menurut Abu Hanifah diberlakukan *nasakh*.

b. *Mutlaq* bisa dipahami secara *muqayyad*, apabila sebab dan hukumnya sama, seperti *شهر رقة* pada *kafarah jima'* di siang Ramadhan dan *kaffarah* pembunuhan, *رقة* itu dikaitkan dengan iman.

Menurut riwayat yang *shahih* dari Imam Ahmad menyatakan bahwa *mutlaq* itu tidak harus ditanggihkan kepada *muqayyad*. Maksudnya untuk kafarat *jima'* di siang Ramadhan tidak disyaratkan budak yang dimerdekan itu *mu'minat* seperti dalam kafarat pembunuhan tersalah, karena sebabnya berbeda, yaitu *jima'* di siang Ramadhan dan melakukan pembunuhan.

c. Apabila dijumpai *mutlaq* dan *muqayyad* maka hukum diberlakukan berbeda dan tidak diberlakukan penanggihan *mutlaq* pada *muqayyad*, baik sebabnya sama atau berbeda, seperti bentuk-bentuk *kafarat* apabila dikaitkan puasa itu berturut-turut dan juga memberi makanan menurut ketentuan *qiyas* disyaratkan kesatuan hukum dan hukum di sini berbeda-beda.

G. *Qiyas*

Definisi *qiyas* menurut Ibnu Qudamah adalah menghubungkan *furu'* pada *ashul* dalam hukum karena ada hal yang sama antara keduanya. (Qudamah 1994, 145) Menurut Hanabilah, *qiyas*

menjadi dua yaitu pertama, akal adalah sesuatu yang
sangat cukup melalui akal, ini disebut qiyas
kedua, syara' adalah sesuatu yang ada
menyebutnya yang diketahui melalui syara', inilah yang
disebut dengan qiyas syumul. Lebih lanjut kelompok
ini menjelaskan bahwa qiyas hanya diperlukan
dalam keadaan darurat.

Salah satu rukun qiyas adalah illat. Illat (علة)
yang dimaksudkan Ibnu Qudamah adalah الحكم
yang dimaksudkan Ibnu Qudamah adalah الحكم

yang disebut illat karena berfungsi merubah suatu
keadaan kepada keadaan yang lain, dipakaikan kata
illat itu sakit karena sakit membawa perubahan
keadaannya. Ada 3 bentuk illat: (Qudamah 1994, 146-
147)

1. اطلاق اللفظ, ada dua macam a. Ada kaedah
kulliyah yang sesuai terhadapnya atau mansushah
atasnya lalu berijtihad melakukan penyelidikan
pada furu'. Ijtihad tentang kiblat, menurut Ibnu
Qudamah wajib menghadap kiblat diketahui dari
nash, sedangkan menentukan ini arah kiblat
diketahui melalui ijtihad. b. Diketahui illat
hukum padanya dengan nash atau ijma', lalu
mujtahid menjelaskan adanya illat pada furu'
dengan ijtihadnya. Seperti, kucing itu tidak najis
karena ia binatang yang ada di sekitar kita.

Menjadikan kata اطلاق اللفظ sebagai illat, lalu mujtahid
menjelaskan dengan ijtihadnya adanya kata itu
pada kumpulan tikus dan yang lainnya untuk
dihubungkan dengan kucing sama-sama suci
(qiyas jalli), hal ini ditetapkan oleh jamaah yang
mengingkari qiyas.

2. اطلاق اللفظ yaitu menetapkan satu sifat di antara
sifat yang terdapat pada ashal untuk menjadi
illat, setelah meneliti kepantasannya dan
menyingkirkan yang lain. Kemudian kekhususan
sifat tersebut ditinggalkan dan hukum diberi illat
dengan yang lebih umum.

3. اطلاق اللفظ yaitu usaha menyatakan illat dengan cara
mengemukakan adanya keserasian sifat dan
hukum yang beriringan serta terhindar dari
sesuatu yang mencacatkan.

Illat merupakan pemberitahuan akan adanya
hukum, illat itu mengandung hikmah dalam
menetapkan hukum. Inilah barangkali yang
dimaksud Syafi'iyah yang mengatakan bahwa
berlakunya hukum ashal adalah karena adanya illat,
artinya illat itu mendorong atas adanya hukum.

Menurut sebagian pendapat di antara syarat
sah illat adalah mempunyai daya rentang (شمولية).
Maksudnya adalah illat itu ditemukan pada wadah

yang menjadi tempat bertemunya hukum ashal. Juga
dapat ditemukan di tempat lain, seperti illat
menyakiti pada ucapan 'uf' (berkata kasar) pada
orang tua yang haram hukumnya, dapat pula
ditemukan pada perbuatan dan ucapan lain yang
sejenis yang menyakiti orang tua seperti menghardik
dan memukul. Untuk menetapkan haram hukumnya
adalah perbuatan dan ucapan tersebut. (Syarifuddin
1999, 178)

Sedangkan illat qashirah (علة قصيرة) yaitu illat
yang terbatas pada wadah tertentu dan tidak
mungkin berlaku pada wadah yang lain dan tidak
dapat dijadikan illat hukum ashal. Seperti illat
kebolehan menyapu sepatu dalam berudhu' sebagai
pengganti mencuci kaki, karena ia bersifat terbatas
pada menyapu sepatu. Oleh karenanya hukum itu
tidak berlaku di tempat lain.

Sedangkan menurut kelompok Syafi'iyah
boleh saja illat qashirah digunakan untuk
menetapkan suatu hukum, meskipun tidak dapat
digunakan untuk qiyas. Hal ini bertujuan untuk
mengetahui keserasian illat hukum, untuk lebih
mendorong pelaksanaan hukum. (Qudamah 1994,
180)

8. Metode Istinbath Hukum Hanbali

Hanbali dalam menggunakan sumber hukum
Islam sama dengan Imamnya yaitu Ahmad bin
Hanbal yang dikenal sebagai pendiri mazhab Hanbali
yaitu: 1. Nash (al-Qur'an dan sunnah), 2. Fatwa
sahabat, 3. Hadis mursal dan hadis dhaif, apabila
tidak ada yang menentangnya, ini lebih di dahulukan
dari qiyas, 4. Qiyas digunakan sepanjang tidak ada
nash, fatwa sahabat dan atsar yang mursal dan qiyas
digunakan hanya dalam kondisi darurat. (Qudamah 1994,
78)

Hanbali dalam menjadikan al-Qur'an sebagai
hujjah, ia sepakat dengan Syafi'iyah tentang adanya
nasakh dalam al-Qur'an, dan tidak membolehkan al-
Qur'an di-nasakh oleh sunnah Rasul. Apabila Hanbali
tidak memperoleh hukum dari nash al-Qur'an dan
sunnah, maka ia akan menggunakan fatwa sahabat
yang yang tidak diperselisihkan di antara mereka.
Ketika Hanbali tidak mendapatkan fatwa sahabat
yang disepakati, ia akan mengambil pendapat
sahabat yang diperselisihkan, dengan cara
mengambil pendapat yang lebih dekat kepada nash
al-Qur'an dan sunnah.

Apabila Hanbali tidak mendapatkan dari ke-3
sumber tadi yaitu al-Qur'an, sunnah dan fatwa
sahabat baik yang disepakati maupun yang
diperselisihkan, maka ia akan menggunakan hadis
mursal dan dhaif. Hal ini disebabkan Imam Ahmad
membagi hadis menjadi hadis shahih dan dhaif, tidak
seperti ulama lainnya yang membagi hadis menjadi
shahih, hasan dan dhaif.

Ketika Hanbali tidak menemui jawaban dari
hadis mursal dan hadis dhaif ini, maka ia akan

menetapkan hukum berdasarkan *qiyas*. Sama halnya dengan Imam Ahmad bin Hanbal tergolong imam yang tidak banyak menggunakan *qiyas*, hal ini sejalan dengan pernyataannya bahwa *qiyas* hanya dipakai dalam keadaan *dharurat*. Imam Ahmad bin Hanbal terkadang juga menggunakan *al-istislah* terutama dalam bidang siyasah seperti beliau menetapkan hukuman takzir pada orang yang berbuat kerusakan di bumi dan menetapkan *had* yang lebih berat kepada orang yang minum *khamar* di siang Ramadhan. Walaupun secara teori Hanabilah tidak menerima *al-istislah* (*mashlahah al-mursalah*), namun dalam prakteknya ia gunakan, hal ini mereka buktikan dengan pernyataannya mereka bahwa yang dimaksud dengan *masalah al-mursalah* itu adalah *masalah mutlaqah*.

Penggunaan dalil-dalil yang berasal dari sunnah Rasul, fatwa sahabat dan tabiin, Hanbali terlihat lebih mengutamakan dalil-dalil yang bersifat teoritis dari pada penggunaan *ra'yu* dalam *istinbath* hukum.

9.

esimpulan

Berdasarkan pada pembahasan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa Hanbali sebagaimana yang dinukilkan Ibnu Qudamah dalam menetapkan hukum menggunakan *Ushul al-Mazhab* sebagai berikut: 1. *Nash* (al-Qur'an dan sunnah), jika ada *nash*, maka beliau akan berfatwa sesuai dengan *nash* itu dan tidak mencari dalil lain, dan tidak pula menggunakan metode *ijtihad*. 2. Fatwa sahabat, yaitu fatwa yang tidak ada perbedaan pendapat dengan yang lain. Apabila fatwa sahabat bertentangan, maka dipilihnya mana yang lebih dekat kepada al-Qur'an dan sunnah, tidak keluar dari fatwa itu, jika tidak jelas beliau menjelaskan terjadinya perbedaan pendapat. 3. Hadis *mursal* dan hadis *dhaif*, apabila tidak ada yang menentangnya, ini lebih di dahulukan dari *qiyas*. 4. *Qiyas* digunakan sepanjang tidak ada *nash*, fatwa sahabat dan *atsar* yang *mursal* dan *qiyas* digunakan hanya dalam kondisi darurat.

Sebagai pengikat Hanbali. Ibnu Qudamah senantiasa sejalan dengan alur berfikir imamnya, walaupun dalam beberapa persoalan beliau mencoba membuat format sendiri, namun secara substansi pendapatnya tidak keluar dari pendapat imamnya. Selain itu ia tetap menghargai pendapat imam lainnya sekaligus membandingkannya dan memperluasnya secara objektif dan menyeluruh.

BIBLIOGRAFI

Abdullah, Taufik (Ed). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Ajaran*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve. 2002.

Alauddin Ali Ibn al-Laham, Abi Husein. *Mukhtasar fi Ushul al-Fiqh 'ala Mazhab al-Imam Ahmad Ibn Hanbal*. Damaskus: Dar al-Fikr. Tt.

Amin, Muhammad. *Ijtihad Ibn Taimiyyah dalam Bidang Fikih Islam*. Jakarta: INIS. 1991.

Fathi ad-Duraini, Muhammad. *Buhuts Muqaranah fi al-Fiqh wa Ushulih*. Beirut: Mu'asasah al-Risalah. 1993.

Habam Thaha, Hamidi. *Buhuts fi Ushul al-Fiqh Lighairi Hanafiyah*. Tp. Tt.

Haroen, Nasrun. *Ushul Fiqh*. Jilid I. Jakarta: Logos. 1996. Cet. Ke-1

K

Mustofa al-Maraghi, Abdullah. *Pakar-pakar Fiqh Sepanjang Sejarah*. Yogyakarta: LKPSM. 2001. Cet. Ke-1.

Qudamah al-Maqdisi, Muwaffaquddin Abdullah bin Ahmad, *Raudhah an-Nazhir wa Junnah al-Munazhir*. Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah. 1994

_____. *al-Mughni*. Mesir: Maktabah al-Jumhuriyah al-'Arabiyah. Tt.

Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*. Jilid I. Jakarta: Logos Wacana Ilmu. 1997. Cet. Ke-1.

_____. *Ushul Fiqh*. Jilid II. Jakarta: Logos Wacana Ilmu. 199. Cet. Ke-1

Tahiddo Yanggo, Huzaimah. *Pengantar Perbandingan Mazhab*. Jakarta: Logos. 1997. cet. Ke-1.