AKAR SEJARAH PEMIKIRAN AL-SHAṬĪBĪ TENTANG RUKHSAH

Makmun Syar'i*

Abstract: *al-Shatibi is known in the history of Islam as a pioneer in the theory of Syari'ah. He wrote al-Muwafaqat, his magnum opus. This paper deals with this historic figure by referring to his theory concerning rukhsah; an exemption given to Muslim in performing the rites for certain and acceptable reason. The paper will look at this concept by considering the background in which it is propounded. We believe that his theory is not conceptualised out of the blue. Two key words will be used to embark on this task, namely 'adamu al-Hajrah and (tatbiq). The former is about the removing the difficulty from man, and the latter is about the application of the Syari'ah in the live of individual. By using the first concept, the paper will try to reconstruct the fact that in propounding his theory of rukhsan, al-Syatibi always keeps in mind the fact that Islam is revealed mainly to make life easy, and not vice versa. By using the second concept in the meantime, we try to show that the Syari'ah laws –rukhsah included- are revealed to apply (the application Syari'ah is not always in political context).*

Keywords: *al-Shatibi, Mashaqat, Rukhsah, adamu al-Hajrah, tatbiq*

Pendahuluan

Abu Ishaq Ibrahim al-Shatibi, salah seorang ulama *usul al-fiqh* yang menaruh perhatian besar terhadap peranan *rukhsah* dalam mengembangkan hukum Islam yang fleksibel, *rukhsah* merupakan hasil kristalisasi dari nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat yang bersifat dinamis. Oleh karena itu tulisan yang berjudul "Akar Sejarah Pemikiran al-Shatibi tentang *Rukhsah*" mengungkapkan bagaimana hukum, klasifikasi dan relatifitas *rukhsah*.

Untuk mengetahui dan merumuskan hal-hal yang berkaitan dengan konsep *rukhsah* al-Shatibi, dipergunakan analisis secara kualitatif dengan menggunakan analisis isi (*content analysis*) yakni analisis ilmiah tentang isi atau pesan al-Shatibi dalam kitab *al-muwafaqat* yang berkaitan dengan permasalahan di atas. Sedangkan untuk mengetahui hal-hal yang mempengaruhi terbentuknya konsep *rukhsah* al-Shatibi dipergunakan pendekatan historis yakni berusaha untuk merekonstruksi kejadian-kejadian masa lampau (pemikiran *rukhsah* al-Shatibi) secara sistematis dan obyektif dengan cara mengumpulkan, mengevaluasi serta mensintesis bukti-bukti untuk memperoleh kesimpulan, karena tujuan utama shari'ah menurut al-Shatibi adalah untuk menjaga dan memperjuangkan tiga kategori hukum yang disebut sebagai *daruriyat*,¹ *hajiyyat*² dan *tahjiniyat*.³ Tujuan dari masing-masing kategori tersebut untuk memastikan bahwa kemaslahatan kaum muslimin baik di dunia maupun di akhirat

*STAIN Samarinda, Jl. KH. Abul Hasan No. 03 Samarinda, e-Mail: makmun syari@yahoo.com, telpon: 082131836380/081511366527.

¹ *Daruriyah* yaitu lima persoalan asasi yakni agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, jika hal tersebut tidak diwujudkan dan tidak dijaga, kehidupan manusia di dunia akan hancur, di akhirat tidak akan mendapatkan keselamatan. Al-Ghazali, *al-Mustasfa* (Beirut: Dar-al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.), 174-175. Dan al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, vol. 2 (Beirut: Dar-al-Fikr, t.t.), 7-10.

² *Hajiyyah* ialah suatu kemaslahatan yang dibutuhkan oleh manusia dalam rangka menghilangkan kesulitan. Jika hal itu tidak terwujud, manusia akan mengalami kesulitan tapi tidak sampai menghancurkan kehidupan mereka. Ibid.

³ *Tahjiniyah* ialah kemaslahatan yang dibutuhkan oleh manusia untuk mendapatkan nilai utama dan sempurna dalam kehidupan mereka. Ibid. dan lihat Saleh Abdullah bin Hamid, *Raf'u al-Hajrah fi al-shari'ah al-Islamiyyah* (Makkah: t.p., 1403), 53.

terwujud dengan cara yang terbaik, karena Tuhan, ditegaskan oleh al-Shatibi>berbuat demi kebaikan hamba-Nya. Shari'ah dibuat untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia.⁴ Kemaslahatan tersebut berkisar pada dua hal pokok yakni mewujudkan manfaat atau kegunaan (*jalb al-naf'i*) dan menghindari kemudharatan atau sesuatu yang merugikan (*daf' al-dharar*).⁵

Untuk menghindari kemudharatan dan kesulitan yang berakibat tidak terwujud kemaslahatan bagi manusia dan untuk menjamin kelonggaran di saat menjalankan hal-hal yang berkaitan dengan akidah, akhlak, ibadah, dan muamalah sebagai ajaran Islam, disyariatkanlah *rukhsah*. *Rukhsah* pada dasarnya adalah suatu solusi Shari'at Islam dalam merespons seseorang yang berada pada kondisi uzur atau ketidakmampuan untuk melaksanakan ketentuan-ketentuan Shari'at Islam, seperti tersebut di atas. Hal demikian sesuai dengan prinsip *rukhsah*, yaitu menghilangkan kepicikan (*Raf' al-Hajr*) dan memperkecil beban kewajiban (*Taqlil al-Taklif*).⁶

Terminologi *Rukhsah*

Terminologi *rukhsah*⁷ Menurut al-Shatibi>⁸ ada empat; pertama, *rukhsah* adalah hukum pengecualian dari hukum kulli disebabkan udhur, dan dishariatkan pada batas dan kondisi tertentu. Dengan demikian hukum yang dikecualikan merupakan bagian dari hukum kulli dan terbentuk karena terkuntaminasi oleh unsur mashaqat⁹. Shari'at hanya melegitimasi yang sifatnya sementara, apabila unsur tersebut tidak ada, maka hukum kulli berlaku kembali. Oleh karena itu, menurut Ibn al-Subki,¹⁰ walaupun hukum *rukhsah* diterapkan, namun dalil hukum asli (*'azimah*) tetap ditegaskan.

⁴ Ibid.

⁵ Al-Shatibi>*al-Muwafaqat*, 241. lihat al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, VOL. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 48.

⁶ Wahbah al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), 53.

⁷ Louis Makhluḥ, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam* (Beirut: Maktabah Dar al-Mashriq, 1987), 254. *Rukhsah* secara etimologis, diambil dari kata *rukhsan*; bentuk masdar dari fi'il madī *rakhasa* – *yarkhusu*, sinonim dari kata *yasara-yaysiru* dan *sahala-yashulu*, yang berarti *ringan dan mudah*. Secara gramatikal menurut Sa'id al-Afghani> dalam bukunya *al-Mujazi fi Qawa'id al-Lughah al-'Arabiyyah wa Shawahiduha* (Mesir: Dar al-Fikr: 1981), 32. Termasuk bentuk fi'il Thulasi Muja'rad, yakni akar kata kerja yang terdiri dari tiga huruf dan tidak mengalami tambahan baik di fa', 'ayn dan lam fi'il. Wazannya, mengikuti wazan *fa'ala-yaf'ulu*, dikategorikan fi'il lazim yang jati dirinya menjadi subyek, hanya membutuhkan predikat dalam merangkaikan kalimat sempurna dan ini sudah dapat dipahami. Lihat Mustafa> Ghaliyayni, dalam bukunya, *Jami' al-Durus al-'Arabiyyah*, vol. 1 (Beirut: al-Maktabah al-'Asiyyah, 1994), 46-47. Untuk mengetahui kata kerja lazim, itu dapat dilihat dari beberapa hal, di antaranya segi makna dan wazannya. Kata kerja yang termasuk wazan *fa'ula-yaf'ulu* dikategorikan sebagai fi'il lazim seperti *sahula*, *rakhusa* dan *karuma*. Lihat Ibn Haj al-Din b. al-Hajj, *Hashiyah b. Haj al-Din*, vol. I (Mesir: Dar al-Fikr, 1993), 251. Lihat juga Ahmad al-Hashimi>*al-Qawa'id al-Asasiyyah li al-Lughah al-'Arabiyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1354), 177. Oleh sebab itu, kata *rukhsah* – menurut Amir Syarifuddin para ulama *usuli* mempergunakan bukan karena memberikan keringanan tanpa dasar suatu perbuatan hukum, tetapi memang secara ketentuan harus dilaksanakan berdasarkan kekuatan dalil atau alasan adanya *rukhsah*. Lihat Sharifuddin, *Usul Fiqh*, vol. 1 (Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1977), 323.

⁸ Al-Shatibi>*al-Muwafaqat*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 210.

⁹ Sebab-sebab keringanan dalam shari'at Islam, berdasarkan hasil penelitian, adalah *sakit, bepergian, lupa, keterpaksaan, kebodohan, kesempatan dan bencana*, semua ini di dalamnya terdapat unsur *mashaqat*. Al-Shatibi>*al-Muwafaqat*, vol.1, 218.

¹⁰ Al-Subki, *Jami' al-Jawami' Sharh al-Jalat-ma'a al-Hashiyah al-'itir*, vol. 1, 160. perubahan hukum yang terjadi tidak akan mempengaruhi iksestensi dalil '*azimah*, oleh karena itu, menurut Ahmad Hāsan, perubahan tersebut harus dapat dipertanggungjawabkan keabsahannya (*changed into ease for some valid reason*), lihat Hasan dalam bukunya, *The Principle of Islamic Jurisprudence*, vol. 1 (India : Sah off Cet Plinler , 1994), 164. Dengan demikian, bila ada

Menurut al-Humayri,¹¹ pengecualian hukum '*azimah*, bilamana ditetapkan berdasarkan dalil yang *rajih* bukan dikatakan *rukhsah*, sebab hukum *rukhsah* dibentuk tidak bertentangan dengan dalil hukum '*azimah*. Pendapat ini, secara definitif, berbeda dengan al-Ghazali,¹² yang mengatakan bahwa *rukhsah* adalah hukum yang ditetapkan berbeda dengan dalil, atas dasar udhur. Namun perbedaan tersebut bukan berarti bertentangan, karena substansi yang terkandung pada dalil yang menunjukkan '*azimah*, merupakan kemaslahatan bagi seseorang, demikian juga *rukhsah* yang ditetapkan atas dasar udhur, bertujuan untuk kemaslahatan. Dengan demikian dapat dipahami, konteks kata udhur yang ditampilkan Shatibi pada definisi di atas, adalah untuk menghindari kesalah pahaman dalam memahami *rukhsah*, misalnya, hukum yang ditetapkan kemudian, dengan dalil yang lebih kuat dari dalil hukum yang berlaku. Diberlakukan hukum yang datang belakangan, itu bukan berarti memberikan keringanan, namun memang begitu cara proses dalam penetapan hukum. Kedua, hukum *rukhsah*, yang ditetapkan menyalahi dalil '*azimah* yang menurut asalnya tidak ada taklif.

Dalam definisinya, al-Shatibi¹³ menambah *udhur* dengan kata *mashaqqat*. Ini merupakan batasan selanjutnya bagi pengertian *rukhsah*, karena kata udhur, dapat berarti kesukaran atau keberatan, sedangkan udhur dengan arti semata-mata kebutuhan tanpa ada kesukaran tidak disebut *rukhsah*. Misalnya udhur yang tidak berarti *rukhsah*, ditetapkan hukum *qirad* (investasi modal) yang sebenarnya menyalahi ketentuan shirkah yang mengharuskan persharikatan dalam modal dan usaha. Tetapi cara ini dinyatakan sah karena ada kebutuhan, yaitu ketidakmampuan pemilik modal dalam berusaha, padahal di sini tidak ada kesukaran apa-apa. Demikian pula usaha paroan tanah (*mukhabarah*). Semuanya tidak dapat dinamakan *rukhsah* meskipun berbentuk pengecualian dari prinsip larangan. Kedua, *rukhsah* adalah hukum pengecualian dari hukum asli yang bersifat umum (*kulli*) secara mutlak tanpa memandang alasan udhur yang memberatkan, seperti jual beli salam, karena dalam salah satu hadits Nabi disebutkan "*Nabi merukhsahkan jual beli salam*"¹⁴ dan termasuk contoh di atas, tentang transaksi dalam bermuamalah. Makna *rukhsah* ini, menurut 'Abdullah b. Hamid¹⁵ berorientasi pada kepentingan umum (*al-Hajiyah*). Ketiga, *rukhsah* adalah meninggalkan hukum-hukum yang dinilai terlalu berat untuk dilaksanakan oleh ummat Nabi Muhammad, sebagaimana dipahami al-Shatibi dari firman Allah QS. al-a'raf: 157. "Allah membuang dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka,"¹⁶ dan Hadith Nabi, "Allah menyenangkan orang yang melaksanakan *rukhsah*, sebagaimana ia menyenangkan orang yang mengamalkan

indikasi rekayasa yang dijadikan alasan untuk mendapatkan keringanan hukum, tidak termasuk dalam kategori *rukhsah*. Dari sini dapat dipahami, bahwa ketetapan hukum yang sesuai dengan kehendak dalil atau berbeda dengan kehendak dalil, namun perbedaan itu tidak didasarkan atas udhur, bukan merupakan *rukhsah*.

¹¹ Sa'id 'Ali Muhammad al-Humayri, *al-Hukm al-Wad'i 'Ind al-Usuliyin*, (Mekkah: al-Maktabah al-Faytiyah, 1984), 211.

¹² Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustashfa fi Ulum al-Usul*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), 78.

¹³ Muhammad al-Husayri, *al-Hukm al-Wad'i 'Ind al-Usuliyin*, 317.

¹⁴ Abu 'Abdillah Muhammad b. Yazid, *Sunan Ibn Majah*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, t.t.), 737.

¹⁵ Salih b. 'Abdullah b. Hamid, *Raf'u al-Haraj fi al-Shari'ah al-Islamiyah*, (Mekkah: al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'udiyah, 1403), 142.

¹⁶ Maksudnya dalam shari'at yang dibawa Nabi Muhammad, tidak ada lagi beban-beban yang berat seperti shari'at Bani Israil. Umpamanya menshari'atkan membunuh diri untuk sahnya taibat, mewajibkan kisas pada pembunuhan, baik yang disengaja atau tidak, tanpa membolehkan membayar diat, membuang atau menggunting kain yang kena nejis, Fahd b. 'Abd al-'Aziz al-Sa'ud, *al-Qur'an al-Karim wa Tarjamah ila al-Lughah al-Indunisiyah* (Madinah: Lembaga percetakan al-Qur'an Raja Fahd, 1418), 247.

'*azimah*'.¹⁷ Keempat, *rukhsah* adalah hukum-hukum yang meringankan dan memudahkan secara mutlak kepada hamba, hingga terpenuhi segala hak dan kebutuhan mereka.

Menurut al-Shatibi,¹⁸ '*azimah* adalah hukum yang ditetapkan Allah pertama kali dalam bentuk hukum umum (*al-Kulliyah*)'.¹⁹ Menurut Muhammad al-Khudari,²⁰ dapat dipahami bahwa pada mulanya Pembuat hukum (*al-Shari'*) bermaksud menetapkan hukum taklifi untuk manusia, dan hukum ini tidak didahului oleh hukum lain. Seandainya ada hukum lain yang mendahuluinya, hukum yang terdahulu itu tentu dinasakh dengan hukum yang datang kemudian. Oleh karena itu, hukum '*azimah* ini berlaku sebagai hukum pemula dan sebagai pengantar kepada kemaslahatan yang bersifat umum.

Dari paparan definisi *rukhsah* dan '*azimah* di atas, secara sederhana dapat dikatakan bahwa *rukhsah* adalah keringanan dan kelapangan yang diberikan kepada seseorang dalam melakukan perintah dan menjauhi larangan. Sedangkan '*azimah* adalah pelaksanaan perintah dan menjauhi larangan secara umum dan mutlak, baik perintah itu wajib atau sunat, baik larangan itu haram atau makruh. *Rukhsah* adalah hak hamba yang telah dikaruniakan sebagai kebijaksanaan Allah, dan '*azimah* adalah hak Allah.

Landasan Teologis *Rukhsah*

Landasan teologis *rukhsah* banyak ditemukan dalam al-Qur'an²¹ dan Sunnah, sekalipun nass-nass tersebut secara tekstual tidak memerintahkan secara langsung untuk menggunakan *rukhsah* atau keringanan di saat dihadapkan pada kondisi *darurat* dan *hajat* (kebutuhan yang mendesak). Antara lain dalam QS.2: 185.

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر...

Pada dasarnya, menurut Ali al-Sabuni,²² Allah Swt. mensyariatkan suatu hukum tidak bertujuan untuk menyengsarakan manusia, akan tetapi ingin mewujudkan keselamatan dan kemaslahatan bagi kehidupan mereka di dunia dan akhirat. Karena itu setiap aturan yang dibuat-Nya sesuai dengan kemampuan manusia. Hal ini terlihat dalam firman Allah Swt dalam QS.2: 286

...لا يكلف الله نفسا إلا وسعها

Kedua ayat di atas merupakan pernyataan tegas tentang konsistensi dalam menetapkan landasan teologi kehujahan *rukhsah* untuk seseorang dan ketentuan-ketentuan syara'. Dalam perkembangan hukum selanjutnya dijadikan acuan dan dasar dimunculkannya rumusan kaidah fiqhiyah yang berhubungan dengan mashaqat oleh ulama *usul*-fiqh misalnya

¹⁷ Ahmad b. Hanbal, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, vol 2 (Beirut : Dar-al-Fikr, tt), 292.

¹⁸ Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, 209.

¹⁹ Ahmad al-Husari, *Nazariyyah al-Hukm wa masadiru al-Tashri' fi Usul al-Fiqh al-Islami* (Beirut: t.p., 1996), 94. Kata *kulliyah* pada definisi di atas, berlaku untuk semua seseorang dan tidak ditentukan kepada sebagian seseorang atau pada waktu tertentu. Umpamanya *salat* lima waktu itu diwajibkan kepada semua seseorang tidak hanya pada situasi dan kondisi tertentu. Begitu pula kewajiban puasa, zakat, haji dan kewajiban lainnya. Dan hukum umum yang berlaku untuk sesuatu yang mendukung usaha untuk mencapai kemaslahatan kehidupan dunia dan akhirat seperti segala bentuk transaksi dalam bermu'amalah, juga termasuk ke dalam pengertian '*azimah*

²⁰ Muhammad al-Khudari, *Usul al-Fiqh*, (Mesir: Dar al-Ittihad al-'Arabi al-Taba'iyah >1969), 65.

²¹ QS. 2: 184-185, 173, 286, QS. 4: 28, QS. 22: 78, QS. 5: 3, QS. 6: 119, QS. 16: 106, 115.

²² Muhammad Ali al-Sabuni, *Rawai' al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*, vol. 1 (Damaskus: Maktabah al-Ghazali>t.t.), 199.

*al-mashaqqah tajlib al-taysir*²³ (kesulitan itu menarik kemudahan). Dari kaedah ini, menurut pendapat Zayn al-Abidin, para ulama memunculkan adanya *rukhsah* dan keringanan pada shara'.

Ayat yang lain disebutkan dalam QS. 4: 101 yang berbunyi:

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ

Ayat ini turun sebagai jawaban terhadap pertanyaan kaum Bani al-Nazār kepada Rasulullah Saw. tentang *ṣalāt* lima waktu yang diwajibkan kepada kaum muslimin sedangkan mereka sedang berada dalam perjalanan dan mereka diperbolehkan mengqasr *ṣalāt*.²⁴ Ketika ayat tersebut diinformasikan oleh Ibn Umayyah kepada 'Umar b. al-Khattab, 'Umar merespon dengan nada heran kemudian dia datang kepada Rasulullah Saw. mempertanyakan perihal tersebut. Rasul menjawab: *صَدَقَ اللَّهُ بِهَِا عَلَيْكُمْ فَأَقْبِلُوا صِدْقَهُ* "Diperbolehkan mengqasr *ṣalāt* itu adalah sadaqah Allah yang telah diberikan kepada kalian. Oleh karena itu terimalah pemberian Allah tersebut".²⁵

Ayat yang lain dalam QS. 2: 173.

فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنْ أَكَلَ مِنْهُ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ فَغُفِرَ لَهُ

Ayat ini berbicara tentang bangkai, darah, daging babi dan binatang yang disembelih bukan atas nama Allah, semuanya diharamkan untuk dikonsumsi. Kemudian jika jiwa raga seorang muslim terancam keselamatannya disebabkan kelaparan yang tak tertahankan lagi, sedangkan makanan yang halal tidak didapatkan, maka diperbolehkan memakan apa yang diharamkan di atas. Berdasarkan QS. 5: 3. *فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنْ أَكَلَ مِنْهُ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ فَغُفِرَ لَهُ*

Menurut al-Bazdawī, kedua ayat di atas memperlihatkan dengan jelas sifat kasih sayang Allah, hingga selalu peduli terhadap kesulitan yang dihadapi manusia dan menghargai tekad baik mereka, yang berusaha keras melawan arus kesengsaraan, hingga diberikanlah dispensasi (*rukhsah*) misalnya pada *ḥadīth* di bawah ini:

عن جابر بن سمرة أن أهل بيت كانوا بالحرّة محتاجين قال: فماتت عندهم ناقة لهم أو غيرهم فرخص لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في أكلها (رواه أحمد).

Dari ayat dan *ḥadīth* di atas itulah para ulama *usul*-fiqh merumuskan keadah *al-dharrar*

²³ Zayn al-Abidin b. Ibrahim b. Nazār, *al-Ashbah wa al-Nadā'ir 'Ala Madhhab Abu-Hanifah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Amaliyah, 1993), 75.

²⁴ Qasr yaitu sembahyang yang jumlahnya empat raka'at seperti Duhur, 'Asr, dan Isha' dikerjakan dua raka'at dan pelaksanaannya dapat di jamak yakni 'Asr dilaksanakan di waktu duhur. Menurut istilah fuqaha' dinamakan *jama' taqdim*, atau Duhur dilaksanakan di waktu 'Asr dinamakan *jama' takhir*. Kemudian Isha' dilaksanakan pada waktu Magrib atau Magrib dilaksanakan pada waktu Isha'. Pelaksanaan *ṣalāt* seperti ini pernah dipraktikkan Rasulullah saw. di saat pergi menuju perang Tabuk:

عن معاذ بن جبل أن النبي ص.م. جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء في غزوة التبايوك في السفر

Lihat Abu 'Abd Allah Muhammad b. Yazid al-Kujwini, *Sunan Ibn Majah*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.), 40.

²⁵ Jalal al-Din al-Suyuti, *Sunan al-Nasa'i*, vol. 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyah, t.t.), 116.

²⁶ Ahmad b. Hanbal, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, vol. 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), 113. Kronologis *ḥadīth* ini, sebagaimana riwayat Jabir ibn Samrah yaitu di sebuah tempat yang bernama al-Hurrah, datang ke sana seorang bapak membawa isteri dan anaknya, keadaan mereka sangat mengenaskan, karena kehabisan bekal. Tiba-tiba datang seorang laki-laki menemui mereka dan menanyakan tentang untanya yang hilang, apakah ada yang menemukan. Karena dijawab tidak ada, laki-laki tersebut pergi tanpa meninggalkan alamat dan pesan. Sepeninggal pemiliknya, unta tersebut ditemukan dalam keadaan sakit yang tampaknya sulit disembuhkan. Oleh sebab itu isterinya menyuruh suaminya agar menyembelih unta tersebut, namun sang suami tidak memperdulikan permintaan isterinya, hingga unta itu tidak tertolong lagi. Karena tidak ada makanan untuk dinikmati keluarga

*tubihu al Mahzurat*²⁷ (Darurat itu menghilangkan larangan).

Hukum Rukhsah

Al-Shatibi²⁸ berpendapat bahwa hukum *rukhsah* adalah mubah atau ibahah secara mutlak, argumentasi yang dikemukakannya adalah, *pertama*, *rukhsah* pada mulanya hanya keringanan atau menghilangkan kesulitan. Tidak didapatkan nas yang menyinggung tentang *rukhsah* yang berisikan perintah atau larangan, sehingga seseorang mempunyai keleluasaan dan pilihan antara menggunakan hukum 'azimah atau mengambil *rukhsah*, hal ini berarti *mubah*. Ketentuan ini, sesuai dengan dalil *juz'i* seperti tidak berdosa (*fala>lthma*) memakan bangkai, firman Allah dalam QS. 2: 173. Begitu pula ucapan tidak ada halangan (*laysa 'alaykum junah*) mengqasar *salat* bagi musafir, firman Allah QS. 4: 101. Kata-kata tidak berdosa atau tidak ada halangan, dalam penggunaan kaidah bahasa Arab, menurut al-Shatibi²⁹ apabila tidak ditemukan keterangan (*Qarinah*) yang memberi petunjuk bahwa artinya bukan berdosa, maka hanya berarti izin untuk berbuat sesuatu. Bila tidak ada petunjuk yang memalingkannya dari penggunaan hukum aslinya, tidak dapat dipahami lebih dari itu. Menurut 'Ali>b. 'Abd. al-Kafi>al-Sibki³⁰ kedua ayat itu mengandung makna *menghilangkan dosa*, dan tidak ada penjelasan tentang diizinkan memakan bangkai, dengan demikian melakukannya boleh (*al-jawaz*) dosa dan halangan dihapus. Hanya saja berpegang pada *rukhsah* dalam mengqasar *salat*, hukumnya sunat. Menurut pendapat Muhammad b. al-Hasan al-Badakhshi³¹ disunatkan mengqasar *salat* bagi seorang musafir, dengan syarat perjalanan yang ditempuh minimal tiga hari.

Menurut Muhammad al-Humayri,³² argumen al-Shatibi³³ disanggah oleh jumhur ulama yang mengatakan bahwa firman Allah (*fala>lthma*) atau (*fala>junah*) tidak harus berarti perbuatan itu hukumnya mubah. Dalam al-Qur'an kata-kata tersebut, dapat berarti wajib seperti firman Allah QS.2:158³³

Pada ayat tersebut (*أَنْ يَطُوفَ*) pada haji dan umrah disebut dengan redaksi *tidak ada halangan* tawaf dalam haji dan 'umrah hukumnya wajib. Akan tetapi menurut al-Shatibi³⁴ hukum wajib tidak dimaknai dari (*فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا*), tetapi dari awal ayat (*إِنْ الصَّفَا وَالْمَرْوَةُ مِنْ شُعَائِ اللَّهِ*). Substansi ayat ini mengandung makna wajib mengerjakan tawaf, sedangkan *fala>junah* itu bermakna *al-idhn* (diperbolehkan), karena tradisi

tersebut, sang isteri memohon pada suaminya agar mengiris daging dan lemak untuk dimakan. Sebelum memberikan tanggapan terhadap permintaan tersebut, sang suami pergi bertanya kepada Rasulullah. Rasulullah hingga unta itu tidak tertolong lagi. Karena tidak ada makanan untuk dinikmati keluarga tersebut, sang isteri memohon pada suaminya agar mengiris daging dan lemak untuk dimakan. Sebelum memberikan tanggapan terhadap permintaan tersebut. Lantas suami pergi bertanya kepada Rasulullah saw. Rasul memberikan dispensasi kepada mereka untuk memakan daging unta tidak berlebihan

²⁷ Zayn al-Abidin, *al-Ashbah*, 85.

²⁸ al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, vol. 1, 214, 222.

²⁹ Ibid, 216

³⁰ 'Ali>b. 'Abd. al-Kafi>al-Sibki, *al-Ibham fi Sharh al-Minhaj>ala Manhaj al-Ush>ila>Ilmi al-Ush>li al-Qad> al-Bayda>wi*, vol. 1 (Bairut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.), 82

³¹ Muhammad b. al-Hasan al-Badakhshi, *Sharh al-Badakhshi Manahij al-'Uqul*, vol. 1 (Bairut : Dar al-kutub al-'Ilmiyah, t.t.), 95

³² Muhammad al-Humayri, *al-Hukm al-wad'i 'Inda al-Ush>iyin*, 326.

³³ *ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما*

³⁴ al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, vol.1, 216.

orang Arab sebelum Islam menganggap tabu dan dosa tawaf antara safa dan marwah.

Kedua, kalau menggunakan *rukhsah* itu diperintahkan, baik dalam bentuk wajib atau sunat, maka hukumnya akan berubah menjadi '*azimah*, tidak lagi *rukhsah*, karena hukum wajib itu merupakan keharusan yang pasti dan tidak mengandung pilihan lain. Dengan demikian, menghimpun aturan perintah dan *rukhsah* berarti menghimpun dua hal yang berlawanan. Ini adalah hal yang mustahil. Oleh karena itu, perintah yang wajib harus dikembalikan kepada asal '*azimah* dan tidak kepada *rukhsah* itu sendiri. Misalnya seseorang dalam keadaan darurat (terpaksa) mengkonsumsi makanan yang diharamkan, sebab tidak menemukan makanan yang halal, untuk menutupi kemudharatan itu, diperbolehkan memakan bangkai untuk menolak kemudharatan. Kalau dalam keadaan terpaksa itu ia khawatir akan celaka bila tidak memakannya, maka ia diperintahkan untuk memelihara diri atau jiwa sebagaimana firman Allah dalam QS. 4: 38 yang berbunyi: لا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ Larangan bunuh diri yang berarti perintah untuk melindungi kehidupan, tidak lagi berarti *rukhsah*, karena ia kembali kepada prinsip umum yang semula yaitu kewajiban menjaga diri. Firman Allah di atas, bagi ulama Shafi'iyah seperti al-Ghazali,³⁵ justru menjadi dasar hukum wajib berpegang pada *rukhsah* disaat keselamatan jiwa terancam. Pendapat al-Ghazali ini pada dasarnya terfokus pada 'illat hukum yang dijadikan dasar *rukhsah*, hingga terbentuklah klasifikasi hukum *rukhsah*, yaitu wajib, sunat dan mubah, bagi orang yang berada pada kondisi keterpaksaan, namun apabila dilihat dari redaksi nas{itu sifatnya umum. Ada sebuah teori mengatakan (*al-'Ibrah bi 'umumi al-lafz*) la-bi khusus al-sabab),³⁶ jika suatu nas{menggunakan redaksi yang bersifat umum, maka tidak ada pilihan lain selain menerapkan nas{tersebut, sekalipun nas{itu turun untuk menanggapi peristiwa khusus. Karena itu, nas{di atas lebih tepat dijadikan dasar '*azimah*, sebab di dalamnya termuat tuntutan umum yang mengkaver semua seseorang dan semua peristiwa yang mengancam keselamatan jiwa. Namun tidak menutup kemungkinan adanya *rukhsah* dapat menghilangkan kepicikan walaupun bersifat perorangan.

Klasifikasi *Rukhsah*

Klasifikasi *rukhsah* menurut al-Shatibi,³⁷ ditinjau dari segi tingkat mashaqat atau kesukaran melakukan hukum '*azimah* ada dua macam yaitu:

Pertama, dalam menghadapi kesulitan, seseorang tidak mungkin melakukan kesabaran dalam menghadapinya, umpamanya orang sakit yang tidak mungkin melakukan rukun salat secara sempurna atau melakukan puasa, karena khawatir akan mencelakakan dirinya. Orang yang terpaksa memakan daging babi, saat tidak menemukan makanan yang halal, pada waktu itu ia khawatir akan celaka kalau tidak makan yang terlarang itu. Dalam hal ini sesuai dengan prinsip *rukhsah* yaitu, menghilangkan kesulitan (*Raf' al-Harj*), karena tidak semua seseorang berada pada kondisi normal dan siap melaksanakan ketentuan-ketentuan syari'at Islam secara sempurna, ditambah pula dengan tabiat manusia yang tidak suka memikul beban yang bisa membatasi kemerdekaannya. Jiwa dan raganya tidak selalu tunduk pada perintah, kecuali perintah tersebut dapat menggugah dan menyentuh hati nurani mereka serta dapat diterima

³⁵ Abi-Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa* 79.

³⁶ Jalal-al-Din al-Suyuti, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an* (Beirut : Dar al-Pikr, 1994), 30.

³⁷ Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, 222 - 224

oleh rasio.³⁸ Oleh karena shari'at Islam, dalam menetapkan hukum, sangat memperhatikan tabi'at manusia, serta menerapkan prinsip yang ada pada *rukhsah* yakni menghindari kesempitan dan kesulitan sebagaimana firman Allah dalam QS. 22: 78 yang berbunyi:

وما جعل عليكم في الدين من حرج

Dalam ketentuan dan penetapan hukum, baik ketentuan hukum yang ditunjukkan oleh nass yang tegas atau yang ditetapkan dengan perantaraan, para ahli fiqh dan para mujtahid selalu mengacu kepada substansi ayat di atas, selain kepada prinsip umum yaitu kemudahan, toleransi dan keseimbangan. Hal ini sesuai dengan sabda Rasulullah Saw. yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari yang berbunyi:³⁹

إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة.

Hadith di atas, menurut 'Abd Allah b. Hamid,⁴⁰ memberikan gambaran kepada seseorang bahwa agama Islam adalah agama yang mudah dan menuntut pada pemeluknya untuk merefleksikan dalam kehidupan dengan toleran, dan tidak memberatkan karena pahala suatu perbuatan terletak pada kontinuitas dan kebenaran dalam menerapkan ajaran Islam tersebut.

Sehubungan dengan nass al-Qur'an dan Sunnah Nabi di atas, para ulama usul fiqh merumuskan beberapa kaedah fiqhiah yang diantaranya seperti yang dikemukakan oleh Imam al-Suyuti⁴¹ sebagai berikut: **Kesulitan itu menarik kemudahan** (*al-Mashaqqah Tajlib al-Taysir*).

Menurut Wahbah al-Zuhayli⁴² kaidah ini meliputi: *Pertama*, mashaqqat itu kadangkala menjadi sebab dalam proses timbulnya ketetapan-ketetapan hukum shara' menjadi ketetapan hukum yang pada awalnya tidak disyari'atkan, seperti perbuatan orang yang lupa, keliru, dan terpaksa⁴³. Semua perbuatan yang menyimpang dari ketentuan dan ketetapan shari'at Islam yang disebabkan lupa, keliru dan terpaksa tersebut dipandang udhur shar'i dan dapat dijadikan dasar untuk mendapatkan keringanan untuk menghindari kesempitan dan kesulitan. *Kedua*, kadangkala mashaqqat dapat menjadi sebab disyari'atkannya beberapa ketentuan hukum baru

³⁸ Abu Jahrah, *Tarikh Madhab al-Fiqhiyah* (Madinah: t.p, t.t.), 430.

³⁹ Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, vol. 1 (Bairut: Dar al-Fikr, t.t.) 16.

⁴⁰ Salih b. 'Abd Allah b. Hamid, *Raf' al-Harj*, 78.

⁴¹ Jalal al-Din 'Abd. Al-Rahman b. Abu Bakr al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Nazh'ir fi Furu'* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 55.

⁴² Wahbah al-Zuhayli, *Nazhriyah al-Shar'iyah Muqararah ma'a al-Qanun al-Wad'i* (Damaskus: Muassasah al-Risalah, t.t.), 108.

⁴³ Menurut Salih, ada tiga kategori perbuatan yang tidak terkena sanksi, yaitu: *Pertama*, lupa (*al-Nisyan*) adalah tidak mampunya seseorang menghadirkan sesuatu dalam otaknya pada saat ia diperlukan, hal ini menurut ulama Usul termasuk alasan Shar'i adanya keringanan atau gugurnya kewajiban beban hukum. *Kedua*, keliru (*al-Khata*) yaitu terjadinya tindakan tanpa niat atau tidak sesuai dengan yang ditentukan, pada perbuatan atau perkataan, status hukumnya sama dengan lupa dan dipandang sebagai udhur. *Ketiga*, terpaksa (*al-Ikrāh*), yaitu terjadinya pelanggaran terhadap ketentuan Shari'at Islam, pada perbuatan atau perkataan yang disebabkan tidak mampu untuk menghindar, namun hatinya menentang terhadap perbuatan tersebut. Hal ini berakibat pada kepastian hukum, sebagaimana sabda Rasulullah saw:

(رواه ابن ماجة و ابن حبان) إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا

Hadith ini hasan dikeluarkan Ibn Majah dan Ibn Hibban dalam kitab sahihnya dan oleh al-Hakim dalam mustadraknya dengan lafaz seperti tertulis, dari hadith Ibn Abbas, dan dikeluarkan oleh Al-Tabrani dan Daruqutni dengan menggunakan kata *wadha'ah* dengan kata *tajawazah*. Dikeluarkan oleh Abu Qosim al-Taimimi dalam

yang berlawanan dengan ketentuan dan ketetapan syari'at Islam, seperti beberapa penetapan aqad dan tindakan tertentu pada saat darurat dalam pengertian umum misalnya *qirad* (meminjam modal dan sewa menyewa). Semua ini disyari'atkan demi memudahkan umat dalam memanfaatkan harta orang lain. *Ketiga*, mashaqqah kadangkala merupakan sebab untuk menolak kesempitan dan kesulitan bagi manusia dalam menetapkan hukum.

Memperkecil beban (*Taqil al-Takaliif*). Syari'at Islam mengatur perilaku manusia dalam dua dimensi, vertikal yaitu hubungan manusia dengan Tuhan, dan horisontal yaitu hubungan manusia dengan sesama manusia. Peraturan yang dibebankan kepada manusia (seseorang) itu hendaknya dapat dilaksanakan dan dijangkau oleh mereka, sebagaimana firman Allah dalam QS. 2: 286⁴⁴. Yang demikian itu tidak berarti bahwa peraturan itu tidak mengandung kesulitan sama sekali. Sebagaimana diketahui bahwa setiap peraturan yang dibebankan kepada manusia (seseorang) tidak terlepas dari adanya kesulitan. Hanya saja perlu diperhatikan bahwa kesulitan tersebut ada dua, *Pertama*, kesukaran yang biasa diderita oleh manusia (seseorang) dalam batas kemampuannya. Walaupun kesulitan itu dirasakan oleh manusia, akan tetapi tidak sampai membawa mudarat atau bahaya bagi dirinya, jiwa dan harta bendanya seperti kesulitan yang dirasakan dalam mencari nafkah hidup sebagai petani, pedagang, pegawai dan lain-lain. Perbuatan itu dilakukan sebagai sarana untuk mencapai tujuan dan membuat kemaslahatan manusia dalam menjalankan hidupnya. Perbuatan melaksanakan *ṣalāt*, membayar zakat, berpuasa dan lain-lain juga mengandung kesulitan-kesulitan. Tetapi kesulitan-kesulitan itu masih dapat diatasi oleh seorang seseorang. Hal ini tidak dimaksudkan untuk memaksa dan mempersulit seorang seseorang, justru semua kewajiban itu memiliki kemaslahatan. Pada hakikatnya, kesulitan-kesulitan itu tidak bertentangan dengan pemberian beban (*takliif*). *Kedua*, kesulitan di luar kemampuan seseorang yang tidak mungkin dapat ditanggung terus menerus. Sebab kalau kesukaran itu selalu ada pada seseorang, akan memudaratkan diri, jiwa dan harta benda mereka. Misalnya perintah menjalankan puasa ketika sakit dan dalam perjalanan. Hal ini tidak diatur dalam Islam. Prinsip Islam dalam memberikan suatu peraturan atau perintah adalah untuk menghilangkan kemudharatan. Di sinilah letak prinsip *rukhsah* sebagai kemurahan dalam menjalankan syari'at Islam. Di samping itu, Allah sangat mengetahui keterbatasan kemampuan manusia. Oleh sebab itu diberikanlah kemudahan-kemudahan bagi umat Islam dalam menjalankan perintah agama. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam QS. 4: 28 yang berbunyi:

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا

Rukhsah dalam bentuk ini kembali kepada hak Allah, dan oleh karenanya menggunakan *rukhsah* diharuskan. Makan babi dalam keadaan seperti itu, menurut pendapat sebagian ulama,⁴⁵ adalah wajib. Orang yang tidak mau makan kemudian ia mati, maka ia berdosa. *Kedua*, dalam menghadapi kesukaran itu, seseorang dapat berlaku sabar, karena secara

karyanya al-fawaid dengan memakai kata *rafa'a* sebagai ganti kata *wadha'a*. Dikeluarkan oleh ibn' Majjah dan hadith Abu Dzar dengan memakai kata *inna laha tajawaza*. Kata Sa'id ibn' Manshur dalam sunannya, dari al Hasan, dari Nabi saw:

ان الله عفاكم عن ثلاث، عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه

Menurut Tsauban ibn' Umar, Uqabah ibn' Amir, Abu Bakar, Abu Hurairah dan Ummu Darda dengan lafaz yang berbeda beda, lihat al-Syuyuti, al-Asbah wal-Nadzair, hal. 166 .

⁴⁴ لا يكلف الله نفسا إلا وسعها

⁴⁵ Abd. Wahab al-Khallaf, 'Ilm Usul-Fiqh, 122

langsung tidak akan membahayakan dirinya. *Rukhsah* dalam bentuk ini kembali pada hak hamba untuk memperoleh kemudahan dari Allah dan kasih sayang-Nya.

Rukhsah bentuk kedua ini ada dua macam, yaitu: *pertama*, tuntutan yang berlaku secara umum sehingga persoalan dalam keadaan sulit atau tidak, tidak diperhitungkan. Seperti wuquf di Arafah untuk sahnya haji. Hal ini berlaku bagi semua orang yang melakukan ibadah haji bahkan bagi orang yang tidak mampu secara fisik. Kalau dikaitkan dengan 'azimah yang ditinjau dari segi hukum, menjadi tuntutan 'azimah secara mutlak. Meskipun demikian, dari segi bentuknya masih dalam lingkup ruksah karena tuntutan syarat, dalam bentuk *rukhsah* tidak bertentangan dengan kedudukannya sebagai *rukhsah*, sebagian ulama memasukkan ke dalam *rukhsah*, dengan contoh orang makan daging babi dalam keadaan terpaksa. *Kedua*, tuntutan yang tidak berlaku secara khusus namun masih dalam koridor keringanan dan menghilangkan kesulitan, hukumnya boleh, bagi seseorang dipersilahkan untuk memilih antara menggunakan hukum asal, 'azimah meskipun ia dalam keadaan sulit, atau menggunakan *rukhsah*.

Relatifitas *Rukhsah*

Menurut al-Shatibi,⁴⁶ *rukhsah* sifatnya relatif, karena untuk menentukan perlu tidaknya berpegang kepada *rukhsah* dan frekwensi batasan orang berada pada posisi *rukhsah*, ditentukan orang itu sendiri. Shari'at Islam tidak memberikan batasan yang pasti. Dalam hal ini ada beberapa alasan yang dikemukakannya :

Pertama, ada atau tidaknya *rukhsah* tergantung pada ada-tidaknya mashaqat,⁴⁷ sedangkan

⁴⁶ Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, vol. 1, 218-219.

⁴⁷ Ibid., 231. *Mashaqat* yang dapat dijadikan dasar *rukhsah* ada dua macam, yaitu *haqiqiyah* yakni mashaqat yang apabila diabaikan keberadaannya, menurut pandangan adat atau shara' akan berakibat fatal bagi seseorang, oleh karena itu berpegang pada *rukhsah* merupakan suatu keharusan. *Rukhsah* disini menjadi hak Allah dan harus dipenuhi oleh seseorang yang berada pada posisi mashaqat haqiqat, misalnya seorang seseorang yang sedang menderita sakit malaria throvica, menurut hasil diagnosa tenaga medis profesional, kondisi tubuhnya tidak memungkinkan dapat mempergunakan air dalam bersuci dari hadas kecil, oleh karena itu untuk memenuhi persyaratan sahnya salat yang akan dikerjakan, dia harus mempergunakan debu sebagai pengganti air (bertayamum). Namun apabila indikasi yang dapat dijadikan 'illat *rukhsah* diragukan, menurut al-Shatibi, harus diterapkan 'azimah sebagai hukum asal, kecuali dugaan terhadap adanya mashaqat mendekati keyakinan (اليقين لا يزال بالشك), lihat al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Nazir fi al-Furu'* vol.1 (Mesir: Matba'ah Mustafa Muhammad, 1936), 59. *rukhsah* menjadi hukum yang harus diterapkan, misalnya seorang seseorang yang mengidap penyakit kronis, seperti maag yang sudah akut, dengan penyakit itu, sudah dipastikan, akan celaka dirinya bilamana menunaikan puasa di bulan ramadan. Islam melarang mengerjakan suatu perbuatan hukum yang berakibat fatal, baik pada badan jasmani si pelaku hukum, maupun kepada orang lain akibat perbuatannya. Sebagaimana sabda Rasulullah saw. yang berbunyi لا ضرر ولا ضرار (tidak boleh membuat mudarat kepada diri sendiri dan tidak pula membuat mudarat kepada orang lain), lihat Abu-Abdillah Muhammad b. Yazid, *Sunan Ibn Majah*, vol. 2 (Beirut : dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), 730. misalnya seorang pria yang impoten atau terkena AIDS, tidak boleh kawin sebelum sembuh, demikian juga orang yang masih hidup tidak boleh menyumbangkan ginjalnya kepada orang lain.

dan *tawahimiyah* yakni sebab dan indikasi mashaqat yang dijadikan dasar 'illat *rukhsah* diragukan, kemudian apabila menurut pandangan adat yang berlaku, sebab dan indikasi mashaqat itu didapatkan tidak secara otomatis berlaku *rukhsah*. Menurut al-Shatibi dalam hal ini terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama usul fiqh, ada yang berpendapat diperbolehkan berpegang pada *rukhsah* dalam melakukan perbuatan hukum, akan tetapi tidak dibenarkan sebagai prioritas utama, pendapat yang lain mengatakan, tidak berlaku *rukhsah*, sebab ketetapan hukum tidak berdasarkan 'illat hukum yang pasti, hukum tersebut tidak sah berdasarkan kaidah Fiqhiyah.

الحكم يدور مع علته وجودا وعدمًا Dengan demikian segala sebab yang tidak memungkinkan sebagai indikasi *mashaqat*, tidak dapat dijadikan dasar *rukhsah* terhadap perbuatan hukum yang telah di shari'atkan dan untuk menjaga kekeliruan dalam menerapkan syari'at islam, lebih utama berpegang pada hukum 'azimah.

frekwensi mashaqat berbeda-beda tergantung kepada keadaan dan semangat serta waktu dan jenis perbuatan hukum. misalnya seorang muslim dengan segala persyaratan haji telah terpenuhi,⁴⁸ kemudian pergi menunaikan ibadah haji, dengan mempergunakan alat transportasi modern, jarak yang sekian ribu mil, dapat ditempuh hanya beberapa jam. Perjalanan seperti ini tidak dipungkiri unsur mashaqat ada, namun tidak seberat perjalanan menunaikan ibadah haji yang ditempuh lewat padang sahara dengan mempergunakan unta sebagai alat transportasi.

Kedua, orang menganggap bahwa mashaqat itu bagian dari perbuatan hukum yang harus ada pada setiap pelaksanaannya. Dan untuk mendapatkan ridha Allah, semua itu harus dilakukan dengan hati yang tulus dan ikhlas, hingga bagaimana pun berat dan susahnyanya perbuatan hukum tersebut, bagi orang lain, dia akan mengerjakannya dan tidak merasa berat.

Ketiga, perintah dan larangan shari' pada dasarnya merupakan kasih sayang dan rahmat Allah kepada manusia. Kesulitan yang menyebabkan mereka tidak mampu menjalankan perintah dan menjauhi larangan tersebut, itu menjadi hak mereka secara individu yang mengetahui kondisi kesulitan tersebut. Dengan demikian kesulitan menjadi hak orang yang berada pada kondisi itu. Ada yang berpendapat bahwa kesulitan dapat dipandang sebagai dasar disyariatkannya *rukhsah* baik kesulitan itu berpengaruh pada manusia yang mengakibatkan ia tidak mampu mengerjakan perintah atau menjauhi larangan atau tidak mempengaruhinya karena ketegaran dan semangatnya yang lebih dominan.

Latar Sejarah

Untuk mendapatkan gambaran kesejarahan lebih utuh tentang latar belakang perkembangan politik pada masa kehidupan al-Shatibi, maka hemat penulis, terlebih dahulu perlu dipaparkan penelusuran sejarah singkat tentang Al-Shatibi, nama lengkapnya adalah Abu Ishaq Ibrahim b. Musa b. Muhammad al-Lakhmi, tanggal dan tahun kelahiran serta latar belakang kehidupan keluarganya belum banyak diketahui, menurut hasil penelitian para sejarawan,⁴⁹ keluarganya berasal dari kota Shatibah (jativa). Oleh karena itu dia lebih dikenal dengan sebutan al-Shatibi.

Al-Shatibi meninggal pada tahun 790 H.⁵⁰ Dari tahun wafatnya dapat diperkirakan, walaupun keluarganya berasal dari Shatibah, namun al-Shatibi sendiri tidak lahir di negeri asal keluarganya, sebab kota Shatibah telah jatuh ke tangan penguasa Kristen puluhan tahun sebelum kelahiran al-Shatibi.⁵¹ Penganut Islam telah diusir dari kota itu sejak tahun 645H/1247 M, sekitar satu abad sebelum kelahiran al-Shatibi. Kemungkinan besar keluarganya pergi meninggalkan negeri itu dan menetap di Granada. Dengan demikian dapat diduga bahwa ia lahir ketika Sultan Yusuf 1 (Sultan Abu al-Hajjaj, 1334-1354) memerintah Granada.

⁴⁸ Abi Ishaq al-Shirazy, *al-Muhadhdhab fi Fiqh Madhhab al-imam al-Shafi'i*, vol 1 (Mesir : Dar al-Fikr, 1994), 273. Berpenapat haji dan 'umrah, tidak sah ditunaikan, kecuali bagi orang muslim yang berakal sehat, dewasa, tidak ada paksaan dan mempunyai kemampuan.

⁴⁹ Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought* (New Delhi: J.R. Offset Press, t.t.), 97.

⁵⁰ Mustafa al-Maraghi, *al-Fath al-Mubin fi Tabaqat al-Ushayyin* (Beirut: Muhammad Amin Ramj wa Shirkah, 1974), 204.

⁵¹ Kota Shatibah adalah kota yang cukup penting di Spanyol. Masa sebelum dan masa kekuasaan Islam, kota ini dikenal dengan industri kertas, kota tersebut jatuh kembali ke tangan Kristen tahun 1239 M. Lihat Ahmad Shantawi, *Dairah al-Ma'arif*, vol. 3 (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 66.

Dalam meniti pengembangan intelektualitasnya, al-Shatibi adalah seorang yang sejak kecil tekun belajar dan mendalami bahasa Arab dan berguru pada Abu Abdillah Muhammad b. Fakhkhar al-Bisji (w. 754 H), Abu Qasim Muhammad b. Ahmad al-Shabti (w. 760 H)⁵² dan Abu Ja'far Ahmad Shaqwari. Pengetahuan hadits ia terima dari Abu al-Qasim b. Bin dan Shamsuddin al-Tilimsani (w. 781 H). Melalui al-Tilimsani, al-Shatibi mempelajari *al-Jami' al-Sahih al-Bukhari* dan *al-Muwatta'* karangan Imam Malik⁵³. Ilmu kalam dan Falsafah dipelajari dari Abu Ali Mansur al-Zawawi (w. 770 H), Ilmu *usul al-Fiqh* dari Abu Abdillah Muhammad b. Ahmad al-Miqarri dan Abu Abdillah Muhammad b. Ahmad al-Sharif al-Tilimsani.⁵⁴ al-Shatibi mendalami pula ilmu falak, mantiq, debat dan sastra dari Abu Bakar al-Qarshi al-Hashimi, salah seorang sastrawan Spanyol.⁵⁵ Pengembangan dan pendalaman ilmu dilakukan al-Shatibi tidak hanya dalam bentuk pertemuan langsung dengan guru-gurunya, akan tetapi juga melalui hubungan surat menyurat yang dikirim kepada ulama-ulama tersohor. Pengembangan potensi diri sebagai ilmunan atau ulama besar pasca penyerapan ilmu, dilakukan oleh al-Shatibi dengan mengajarkan ilmu kepada generasi-generasi yang lebih muda. Tercatat ulama-ulama yang pernah menjadi murid adalah Abu Yahya b. Asim dan Abu Bakar al-Qadi dan Abu Abdillah al-Bayani. Abu Bakar b. Asim pernah memegang jabatan resmi hakim. Ia mengarang kitab kumpulan hukum *Tuhfat al-Hukkam* yang menjadi rujukan para hakim di Granada.⁵⁶ Selain tiga murid terkenal di atas, masih banyak murid al-Shatibi, di antaranya Abu Abdillah al-Mijari dan Abu Ja'far Ahmad al-Qisar al-Gharnati adalah murid al-Shatibi yang cerdas, di depan Abu Ja'far ini al-Shatibi membacakan sebagian masalah-masalah ketika menyusun kitab *al-Muwafaqat*.⁵⁷

Karya-karya ilmiah al-Shatibi dapat dikelompokkan kepada dua, *Pertama* karya-karya yang tidak diterbitkan dan dipublikasikan seperti *Sharh Jalil 'ala al-Khulasah fi al-Nahw*, *Khayr al-Majlis*, *Sharh Rajz b. Malik fi al-Nahw*, *'Inwan al-Ittifaq fi 'Ilm al-Ishtiqaq* dan *Usul al-Nahw*, *Kedua*, karya-karya yang diterbitkan dan dipublikasikan seperti *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, *al-'Itisam* dan *al-Ifadat wa al-Irshadat*.

Kekuasaan Islam di Spanyol berlangsung dalam rentang waktu lebih kurang delapan abad (711-1492 M). Masuknya Islam di Spanyol diawali oleh Tariq b. Ziyad yang berusaha untuk menaklukkan daerah itu dengan mendarat di suatu tempat yang kemudian dikenal dengan nama Gibraltar (*jabal tariq*). Tentara Spanyol di bawah pimpinan Raja Roderik dikalahkan. Dengan demikian pintu untuk masuk ke Spanyol terbuka luas. Toledo, ibu kota, juga dapat ditaklukkan. Demikian pula kota-kota lain seperti Seville, Malaga, Elvira dan Cordova yang kemudian menjadi ibu kota Spanyol Islam.⁵⁸

⁵² Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy*, 100.

⁵³ Abu al-Ajfan, *Min Athar Fuqaha al-Andalus: Fatawa al-Imam al-Shatibi* (Tuni: Matba'ah al-Kawakib, 1985), 36.

⁵⁴ Al-Tilimsani yang nama lengkapnya Muhammad b. Ahmad b. Ali b. Yahya b. Ali b. Muhammad b. Qasim al-Aluni al-Sharif al-Hasan al-Sharif al-Tilimsani, ahli Fiqh dan ahli Usul Fiqh bermadzhab Maliki ia terkenal berpengetahuan luas tentang Tasawuf dan Falsafah. Diduga al-Shatibi juga memperoleh pengetahuan tentang dua disiplin ini dari al-Tilimsani, karya tulisnya bidang usul Fiqh adalah *Miftah al-Usul bina' al-Furu'ala al-Usul* lihat al-Maraghi, 182.

⁵⁵ Abu al-Ajfan, *Min Athar Fuqaha al-Andalus*, 34. Ia menyebut 255 orang guru al-Shatibi dalam berbagai ilmu, sebagian besar guru-gurunya menguasai Fiqh dan Usul Fiqh.

⁵⁶ Muhammad Khalid Mas'ud, *Islam Legal Philosophy*, 103.

⁵⁷ Abu al-Ajfan, *min Athar Fuqaha al-Andalus*, 41.

⁵⁸ Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, vol. 1 (Jakarta: UI Press, 1985), 62.

Delapan abad Islam menguasai Spanyol bukanlah waktu yang sangat singkat. Pasang surut keberadaan umat Islam di Spanyol pun berlangsung. Banyak kemajuan tampak pada masa Abdurrahman al-Dakhil, Abdurrahman Wasit dan Abdurrahman al-Nasir dengan berdirinya daulah bani Umayyah. Keberhasilan politik pemimpin-pemimpin tersebut ditunjang oleh kebijaksanaan penguasa-penguasa seperti toleransi beragama terhadap penganut agama Kristen dan Yahudi. Disediakan hakim khusus yang menangani masalah-masalah sesuai dengan ajaran agama mereka masing-masing. Ketika dinasti-dinasti Islam di Spanyol mengalami kehancuran, di sana masih ada tersisa satu kerajaan yang mampu bertahan yaitu kerajaan Granada. Kerajaan ini didirikan oleh Muhammad b. Yusuf b. Ahmad al-Hazraj al-Ansari. Dinamai juga Ibn Ahmad yang dinisbahkan kepada seorang sahabat besar Nabi yang bernama Sa'ad b. Ubadah.

Pada abad ke 12 Granada menjadi kota terbesar ke lima di Spanyol. Kota ini di kelilingi oleh tembok. Struktur penduduknya terdiri dari campuran berbagai bangsa terutama Arab, Berber dan Spanyol yang menganut tiga agama besar Islam, Kristen dan Yahudi. Pada saat itu agama Islam yang berkembang didominasi oleh mazhab Maliki, hanya saja fuqaha' menganggap tasawuf sebagai ancaman bagi aliran Maliki. Fuqaha' mulai menyingkir tasawuf dari Andalus, tiga orang tokoh sufi yaitu Abubakar Muhammad dari Qordofa, Ibn al-Arif dari Almeria dan Ibn Bajjaron dari Seville dianiaya dan tewas di penjara karena mereka berhasil mengumpulkan pendukung di Almeria untuk membentuk oposisi, menentang dan mengkritik sikap fuqaha' Maliki yang mengabaikan hadits.⁵⁹ Ihya' 'Ulum al-Din karya al-Ghazali dibakar di depan umum. Qadi' 'Iyad (w. 544 H) mengeluarkan fatwa untuk mendukung pembakaran itu, Abual-Hasan b. Hirzihin melarang mempelajari Ihya' dan memerintahkan salinannya dibakar. Seperti halnya gerakan pemikiran bebas lainnya, tasawuf terus dianggap berjaya oleh para penguasa dan fuqaha', hingga kaum Muwahhidun menumbangkan aliran ini. Kendatipun pandangan-pandangan religius kaum Muwahhidun lebih menekankan pada al-Qur'an dan Sunnah, mereka tidak mengizinkan kebebasan mutlak bagi pemikir murni, sehingga aliran Maliki benar-benar kehilangan supremasinya. Khususnya pada masa pemerintahan Ya'qub al-Mansur (580-590 H). Perang dinyatakan pada aliran Maliki. Ia mendukung aliran Ibn Hazm di satu sisi dan filsafat Ibn Rushd di sisi lain. Kendatipun demikian, kaum Muwahhidin tidak dapat menghancurkan kekuasaan fuqaha' di Spanyol, kekuasaan ini berkembang semakin kuat. Ilustrasi yang terbaik adalah fakta bahwa sultan dari dinasti Muwahhidun, Mansur, di bawah tekanan fuqaha' Maliki dipaksa untuk mengusir Ibn Rushd dari Qordova.

Tetapi pada abad ke 13 dan ke 14 ditemukan para musafir dan ahli geografi menyebutkan sejumlah *zawiyah*⁶⁰, sufi-sufi terhormat dan sejumlah karya tentang tasawuf. Ibn Battutah menyebutkan, diantara pusat-pusat sufisme yang lain semacam itu di Spanyol muslim, dua *zawiyah* disekitar Granada : *zawiyah* al-Mahruq dan *Ribat al-'Uqab*. Dua karya penting dalam tasawuf pada abad ke-14 ditulis oleh sufi Spanyol: *Zuhurat al-Akmal* oleh Abulshah Ibrahim b. Yahya al-Ansari (w. 751 H) dari Murcia dan *Buqyat al-Salik fi Ashraf al-Malik fi Maratib al-Sufiyyah wa Tarsiq al-Muridin* oleh 'Abd Allah Muhammad b. Muhammad

⁵⁹ Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy*, 58.

⁶⁰ Pondok-pondok yang dijadikan tempat tinggal bagi tarikat dan shaykh sufi tertentu, H.A.R. Gibb, *Introduction to Ibn Battutah: Travels in Asia and Africa* (London : tp. 1963), 34.

al-Ansari al-Malazi (w. 754 H).

Fenomena ini mempengaruhi status intelektual dan sosial fuqaha. Penekanan pada hidup saleh dan sederhana dalam kehidupan pribadi mereka, sangat bertentangan dengan gaya hidup aristokrat yang ditampilkan fuqaha. Perbedaan dalam gaya hidup ini, mungkin telah membuat kaum sufi lebih populer dibandingkan fuqaha di mata masyarakat, khususnya di kalangan pasukan sukarelawan Berber, juga diakui oleh penguasa-penguasa yang menegakkan kesalehan dan pengaruh dikalangan suku-suku pejuang. Mereka mulai memberikan perhatian kepada shaykh dan ribat sufi. Fuqaha juga mengakui perubahan ini, dan beberapa orang dari mereka mulai cenderung ke arah tasawuf. Kecenderungan ini terbukti dari sejumlah fatwa yang menyebutkan popularitas sufisme di kalangan fuqaha.

Pengaruh tasawuf pada fiqh dapat dilihat pada dua langkah utama. *Pertama*, kaum sufi tidak menghapuskan shari'ah, tetapi menghapuskan status fuqaha, dengan cara menekankan prinsip-prinsip komitmen moral (*wara'* dan *zuhud*)⁶¹ ke dalam kewajiban-kewajiban seseorang. Cara fuqaha' menjalankan kewajiban-kewajiban bersifat legalistik. *Kedua*, sebagai ganti dari mengunggulkan diri mereka ke dalam buku-buku fiqh, kaum sufi menyerukan kepada al-Qur'an dan Sunnah. Kedua aspek ini mempengaruhi tradisi fiqh.

Pengaruh tasawuf telah berkembang kuat menjelang abad ke-13. Pada waktu yang sama dengan berlalunya kaum Muwahhidun, maka aliran Maliki muncul kembali. Tetapi kemunculan aliran Maliki tidak dapat meneruskan tradisi dari tradisi masa lampau. Aliran Maliki kini banyak menghadapi tantangan, baik secara sosial maupun politik. Sehingga pada periode ini, fiqh dan tasawuf secara aktif sama-sama tampil ke permukaan, yang menyadari kedua gerakan ini, mengambil langkah-langkah untuk menggabungkan keduanya. Mereka mendorong untuk mengakui tasawuf.

Respon Shatibi terhadap pergolakan yang terjadi saat itu menggunakan doktrin *rukhsah*. Akibatnya ia menggunakan argumen bermata dua dalam menghadapi para sufi. Disatu sisi dengan menekankan bahwa *rukhsah* adalah bagian yang tak terpisahkan dari hukum, ia membuktikan bahwa sikap kaum sufi yang berlebihan dan kaku bertentangan dengan teks dan semangat hukum Islam. Di sisi lain, dengan mengemukakan relativitas *rukhsah*. Ia membantah apa yang dikehendaki oleh sufi agar semua orang Islam, bukan hanya sufi tidak melakukan sesuatu atas dasar *rukhsah*. Dengan alasan perilaku hukum seperti ini menurut sufi adalah salah satu indikasi ke tidak pasrahan dan ketawadu'an seorang seseorang sebagai hamba. Pada hal ketetapan hukum atas dasar *rukhsah* menurut Shatibi melalui ijtihad yang di dukung oleh Shara', misalnya sebab safar, musafir diperbolehkan berbuka puasa dan mengqasar salat, namun Shatibi mencermati, apakah safar di dalamnya ada unsur mashaqqat atau tidak, bila ada apakah mashaqqat haqiqiyah atau tawahimmiyah, diperbolehkan berbuka puasa dan mengqasar salat, bilamana unsur mashaqqat haqiqiyah terdapat pada safar.

Shatibi mengerti pandangan kaum sufi yang mengatakan bahwa pahala yang diperoleh

⁶¹ Misalnya penekanan pada etika yang harus diikuti oleh penjual dan pembeli di antaranya *pertama*, apabila pembeli mengatakan, saya beli barang ini seharga sekian termasuk keuntungannya, dan pedagang tidak berkomentar, atau proses penimbangan dan penakaran barang yang dijualbelikan tidak di depan pembeli dan pembeli tidak berkomentar. Berarti mereka bekerja sama untuk berkhianat, *kedua*, pembeli dan penjual harus menghindari aqad jual beli mu'atah, ketiga, pakaian dan model rancangan yang menimbulkan kemewahan dan merasa bangga memakainya ditekankan untuk dihindari. Lihat al-Ghazali > *Ihya' Ulum al-Din* vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyah, t.t.), 367.

dengan hidup yang sangat sederhana dan penuh penderitaan akan jauh lebih besar dibandingkan dengan hidup mewah dan mengurangi penderitaan. Ia menyatakan bahwa tidak diragukan lagi bahwa kewajiban hukum meniscayakan beban yang sama berat bagi setiap orang tetapi beban ini sebagaimana yang dapat disimpulkan dari *nas* *nas* *al-Qur'an*, tidak berarti bahwa Tuhan memberikan beban yang berlebihan kepada manusia di luar batas-batas kemanusiaan. Bahwa Tuhan tidak ingin memaksakan beban yang berlebihan kepada hamba-hamba-Nya tidak berarti kemudian ia memperkenankan hamba-Nya untuk berbuat apa yang mereka inginkan dan seandainya memilih sesuatu yang semata-mata dianggapnya mudah dan menyenangkan. *Shatibi* menganggap pandangan yang berbeda dengan argumentasi anti sufinya (yang berkembang), itu perlu dikemukakan untuk mengoreksi perilaku para ahli hukum di Andalusia yang dianggapnya memiliki pandangan-pandangan dan penerapan hukum yang tidak tegas. 'Azimah hanya boleh dikecualikan ketika ia menjadi beban dan kesulitan yang berlebihan, apabila ketentuan hukum menyebabkan beban yang masih dalam batas toleransi manusia, maka ia harus dilaksanakan tanpa pengecualian atau peringanan. *Shari'at* menurut *Shatibi* menghendaki jalan tengah (*ṭarīq al-wasat*) antara dua kutub yang berbeda yaitu kesulitan dan kebolehan yang berlebihan.

Penutup

Akar pemikiran *rukhsah* al-*Shatibi* ditekankan pada teks ayat yang tidak ada indikasi yang menunjukkan perintah atau larangan, tetapi *rukhsah* pada hakikatnya menghilangkan kesulitan dan memperkecil beban bagi pelaku hukum, sehingga hukum *rukhsah* menurut al-*Shatibi* *mubah mutlaq*.

Klasifikasi *rukhsah* ada dua yaitu *rukhsah* yang menjadi hak Allah dan *rukhsah* yang menjadi hak manusia. Sedangkan *Relatifitas rukhsah*, al-*Shatibi* melihat dari dua sisi. *Pertama*, *'illat* hukum yang dijadikan dasar adanya *rukhsah*. Yakni *mashaqat* (*al-Mashaqat tajlib al-taysir*) dan (*al-Hukm yadurru ma'a 'illatih wujudan wa adaman*). *Kedua*, mukallaf (pelaku hukum), bagaimana mensikapi *mashaqat* yang dihadapinya, ini relatif, tergantung ke imanan mereka masing-masing. Menurut al-*Shatibi* kualifikasi *mashaqat* ada dua yaitu *mashaqat hakikat* dan *mashaqat tawhimiyah*. Teraplikasikannya *rukhsah* dalam ibadah salat dan puasa, al-*Shatibi* lebih menitikberatkan pada *mashaqat* karena Q.S. al-Nisa': 101 (*fa laysa alaykum junah*) dan Q.S. al-Baqarah: 185 (*safar*) memungkinkan adanya unsur *mashaqat*. Oleh karena itu diperbolehkan mengqasar salat dan berbuka puasa sebagai *rukhsah*. Adapun *rukhsah* dalam jual beli salam, al-*Shatibi* mencermati dan mengcounter beberapa persyaratan pada sistem perdagangan yang dikemukakan oleh para ulama, khususnya syarat harus membayar uang muka di saat terjadinya transaksi jual beli dengan alasan persyaratan tersebut dapat menghambat berlangsungnya proses jual beli. Selain itu menurut al-*Shatibi* dengan tidak diberlakukannya persyaratan tersebut akan mempermudah pelaku bisnis dalam menembus dunia perdagangan dan untuk mendapatkan barang yang dibutuhkan.

Daftar Rujukan

- Amidi (al). *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, vol. 2 Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
 Afghani (al), Sa'id. *al-Mujazi fi Qawa'id al-Lughah al-'Arabiyyah wa Shawahiduha* Mesir: Dar al-Fikr: 1981

- Ajfan (al), Abu>Min Athar>Fuqaha>al-Andalus: Fatawa>al-Imam al-Shatibi>Tuni: Matba'ah al-Kawakib, 1985.
- Badakhshi>(al), Muhammad b. al-Hāsan. *Sharh(al-Badakhshi>Manahij al-'Uqul>* vol. 1. Beirut: Dar al-kutub al-'Ilmiyah, t.t.
- Bukhari>(al). *Shahih al-Bukhari>* vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Ghaliyayni, Mustafa>Jami' al-Durus al-'Arabiyyah, vol. 1. Beirut: al-Maktabah al-'Asiyyah, 1994.
- Ghazali (al), Abu>Hamid. *al-Mustashfa>fi>Ulum al-Usul>* vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
- _____. *Ihya>'Ulum al-Din>* vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyah, t.t.
- Gibb, H.A.R. *Intriduction to Ibn Batutah: Travels in Asia and Africa*. London: tp. 1963.
- Humayri (al), Sa'id 'Ali Muhammad. *al-Hukm al-Wadfi>ind al-Usuliyin>*. Mekkah: al-Maktabah al-Faytiyah, 1984
- Husari>(al), Ahmad. *Nazariyah al-Hukm wa Masadir al-Tashri>fi>Usul al-Fiqh al-Islami>* Beirut: t.p., 1996
- Hashimi>(al), Ahmad. *al-Qawa'id al-Asasiyah li al-Lughah al-'Arabiyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1354.
- Hamid, Salih b. 'Abdullah b. *Raf' al-Haraj fi>al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Mekkah: al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'udiyah, 1403.
- _____. Saleh Abdullah bin. *Raf' al-Haraj fi>al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Makkah: t.p., 1403.
- Hanbal, Ahmad b. *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, vol. 3. Beirut: Dar al-Fikr, 1991.
- Hasan. *The Principle of Islamic Jurisprodence*, vol. 1. India: Sah off Cet Plinler , 1994.
- Husayri (al), Muhammad. *al-Hukm al-Wadfi>ind al-usuliyin>*
- Jahrah, Abu>*Tarikh Madhabib al-Fiqhiyah*. Madinah: t.p, t.t.
- Khudari (al), Muhammad. *Usul al-Fiqh*. Mesir: Dar al-Ittihad al-'Arabi>al-Taba'iyah >1969.
- Kujwini (al), Abu>Abd Allah Muhammad b. Yazid. *Sunan Ibn Majah*, vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.
- Makhluf, Louis. *al-Munjid fi>al-Lughah wa al-A'lam*. Beirut: Maktabah Dar al-Mashriq, 1987.
- Maraghi>(al), Mustafa. *al-Fath al Mubin fi>Tabaqat al-Usuliyin>*. Beirut: Muhammad Amin Ramj wa Shirkah, 1974.
- Mas'ud, Muhammad Khalid. *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu>Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*. New Delhi: J.R. Offset Press, t.t.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, vol, 1. Jakarta: UI Press, 1985.
- Nazim, Zayn al-'Abidin b. Ibrahim b. *al-Ashbah wa al-Nazhir 'ala>Madhhab Abu>Hanifah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Amaliyah, 1993.
- Sabuni>(al), Muhammad Ali. *Rawai' al-Bayan>Tafsir>Ayat al-Ahkam min al-Qur'an>*, vol. Damaskus: Maktabah al-Ghazali>t.t..
- Sa'ud (al), Fahd b. 'Abd al-'Aziz. *al-Qur'an al-Karim wa Tarjamah ila>al-Lughah al-Indunisiyyah*. Madinah: Lembaga Percetakan al-Qur'an Raja Fahd, 1418.
- Shatibi>(al). *al-Muwafaqat>* vol. 2. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Shantawi, Ahmad. *Dairah al-Ma'arif*, vol. 3. Beirut: Dar al-Fikr , t.t.
- Sharifuddin, Amir. *Usul>Fiqh*, vol. 1. Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1977.
- Shirazy (al) , Abi Ishaq. *al-Muhadhdhab fi>Fiqh Madhhab al-Imam al-Shafi'i>* vol 1. Mesir : Dar al-Fikr, 1994.

- Sibki (al), Ali b. 'Abd. al-Kafi. *al-Ibham fi Sharh al-Minhaj 'ala Manhaj al-Ustul ila 'Ilmi al-Ustul li al-Qad al-Baydawi* vol. 1. Bairut : Dar al-Kutub al'Ilmiyah, t.t.
- Suyuti (al), Jalal al-Din. *Sunan al-Nasa'i* vol. 3. Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyah, t.t.
- _____. Jalal al-Din 'Abd. Al-Rahman b. Abu Bakr. *al-Ashbah wa al-Nazair fi Furu* Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- _____. Jalal al-Din. *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*. Beirut : Dar al-Pikr, 1994.
- _____. *al-Ashbah Wa al-Nazair fi al-Furu* vol 1. Mesir: Matba'ah Mustafa Muhammad, 1936
- Zuhayli (al), Wahbah., *Nazariyah al-Shar'iyah Muqarramat ma' al-Qanun al-Wad'i* Damaskus: Muassasah al-Risalah, t.t.
- Zuhayli (al), Wahbah., *Ushul al-Fiqh al-Islami* vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.