

# **IJTIHAD IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH DAN AL-MAQĀSID AL-JUZ'IYYAH: REFLEKSI PENYELESAIAN KASUS HUKUM ISLAM**

**Nofialdi**

*Institut Agama Islam Negeri Batusangkar  
Jl. Jenderal Sudirman No. 137, Limo Kaum, Kab. Tanah Datar, Sumbar  
nofialdi@iainbatusangkar.ac.id*

## **Abstrak**

Pemahaman seorang mujtahid terhadap *maqāsid al-syarī'ah* menjadi sesuatu yang urgen dan signifikan, karena ijihad harus mampu mewujudkan terealisasinya kemaslahatan yang menjadi substansi *maqāsid al-syarī'ah* baik dalam skala umum (*'āmmah*), khusus (*khāṣṣah*), maupun dalam skala spesifik untuk kasus tertentu (*juz'iyyah*). Ibn Qayyim misalnya, dalam banyak kasus sangat memperhatikan *maqāsid al-syarī'ah* yang salah satu bagiannya adalah *al-maqāsid al-juz'iyyah*. Dalam kasus keharusan membersihkan bekas air kencing, secara spesifik (*juz'ī*) tidak diwajibkan terhadap bekas air kencing bayi laki-laki yang belum diberi makan. Hal ini jelas menunjukkan Ibn Qayyim sangat memperhatikan *al-maqāsid al-juz'iyyah*, karena sulitnya membersihkan bekas air kencing bayi laki-laki sehingga tidak diharuskan untuk membersihkannya tapi cukup dengan memercikkan air ke bekasnya. Demikian juga dalam kasus-kasus lain seperti keharusan berwudu setelah makan daging unta yang tidak diharuskan untuk selain daging unta, jual beli salam dan masa *'iddah* perempuan yang ditinggal mati, juga memperlihatkan Ibn Qayyim sangat memperhatikan terwujudnya *maqāsid al-juz'iyyah* dalam menetapkan hukum.

**Kata kunci:** *ijihad, Ibn Qayyim, al-maqāsid al-juz'iyyah, refleksi, hukum Islam*

## **Abstract**

The understanding of a mujtahid toward *maqāsid al-syarī'ah* becomes something urgent and significant, since *ijihad* must be able to realize benefits, which is the substance of *maqāsid al-syarī'ah* both in the general scale (*'āmmah*), special (*khāṣṣah*), as well as in scale for specific cases (*juz'iyyah*). Ibn Qayyim, for example, in most cases is very concerned about *maqāsid al-syarī'ah*, which one of its parts is *al-maqāsid al-juz'iyyah*. In the case of the necessity of cleaning urine trails, specifically (*juz'ī*) it is not required to the urine of baby boys. This clearly shows that Ibn Qayyim is very concerned about *al-maqāsid al-juz'iyyah*, because it is difficult to clean urine traces of baby boys so that it is not required to clean it up but simply by splashing water on the traces. Likewise in other cases, such as the necessity of ablution after eating camel meat, which is not required to be other than camel meat, the sale and purchase of *salam* (order) and the waiting period of women left behind, also shows that Ibn Qayyim is very concerned with the realization of *al-maqāsid al-juz'iyyah* in establishing the law .

**Keywords:** *ijihad, Ibn Qayyim, al-maqāsid al-juz'iyyah, reflection, Islamic law*

## A. Pendahuluan

Pengetahuan dan pemahaman seorang mujtahid terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* dalam berijtihad menjadi sesuatu yang urgen dan signifikan. Urgensi dan signifikansi *maqāṣid al-syarī'ah* dalam berijtihad disebabkan karena substansi dan urat nadi kajian *maqāṣid al-syarī'ah* adalah kemaslahatan, baik dalam skala yang umum (*al-maqāṣid al-ʿammah*), kemaslahatan yang bersifat khusus (*al-maqāṣid al-khāṣṣah*) maupun kemaslahatan yang bersifat spesifik untuk kasus tertentu (*al-maqāṣid al-juz'īyyah*). Hal ini sejalan dengan sasaran yang ingin dicapai dalam penetapan hukum adalah untuk merealisasikan kemaslahatan manusia.<sup>1</sup> Konsekuensinya, seorang mujtahid dalam melakukan kajian (ijtihad) hukum harus memperhatikan dan tidak boleh mengabaikan prinsip-prinsip yang terkandung dalam *maqāṣid al-syarī'ah*.

Urgensi dan signifikansi *maqāṣid al-syarī'ah* sangat disadari oleh para mujtahid. Ibn Qayyim misalnya berkeyakinan bahwa pertimbangan realisasi kemaslahatan dalam berijtihad menjadi sesuatu yang imperatif dan tidak bisa ditawar-tawar lagi. Untuk itu, ijtihad harus bermuara kepada terealisasinya kemaslahatan manusia karena substansi pelebagaan hukum Islam adalah untuk merealisasikan kemaslahatan (*welfare, benefit* dan *utility*) manusia baik di dunia maupun akhirat.<sup>2</sup> Atas dasar itulah para ulama telah menetapkan persyaratan tertentu dalam berijtihad yang salah satunya harus memahami *maqāṣid al-syarī'ah*.<sup>3</sup>

Artikel ini akan mengelaborasi persoalan *maqāṣid al-syarī'ah* dari segi cakupan yang bersifat spesifik dan parsial untuk kasus tertentu (*al-maqāṣid al-juz'īyyah*) dalam kaitannya dengan hasil ijtihad Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Dalam artikel ini akan dipaparkan beberapa contoh ijtihad Ibn Qayyim

untuk selanjutnya dianalisis aspek *al-maqāṣid al-juz'īyyah*-nya. Pilihan terhadap Ibn Qayyim didasarkan kepada realitas bahwa secara faktual Ibn Qayyim termasuk ulama yang sangat intens membicarakan *al-maqāṣid al-juz'īyyah* dalam berijtihad. Beberapaapa hasil ijtihad Ibn Qayyim sangat menemukan elan vitalnya dalam kehidupan saat ini seperti ijtihad tentang jual beli salam. Sehingga pemahaman terhadap konsepsinya terhadap jual beli salam akan membantu berbagai problematika transaksi jual beli *on-line* yang marak saat ini.

## B. IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH DAN AL-MAQĀSID AL-JUZ'IYYAH

### 1. Biografi Singkat Ibn Qayyim al-Jawziyyah

Nama lengkap Ibn Qayyim adalah Abū Abd Allāh Syams al-Dīn ibn Muḥammad Abū Bakr ibn Ayyūb ibn Sa'd ibn Huraiz ibn Makk Zainuddin al-Zur'i al-Dimasyqī. Qayyim al-Jawziyyah merupakan gelar dari bapaknya, karena bapaknya pernah beberapa tahun menjadi Kepala Sekolah al-Jawziyyah di Damaskus.<sup>4</sup> Atas dasar itulah dia dipanggil dengan sebutan Ibn Qayyim al-Jawziyyah yang maksudnya adalah anak Qayyim al-Jawziyyah.

Ibn Qayyim lahir pada tanggal 7 Safar tahun 691 H.<sup>5</sup> dan wafat pada di Damaskus pada Kamis malam saat azan Isya' tanggal 13 Rajab 761 H. Jenazahnya disalatkan di Masjid Raya al-Umawi dan Masjid Raya Jarah, kemudian dikuburkan di pemakaman Bab al-Saghir.<sup>6</sup>

Setelah Ibn Taymiyyah kembali dari Mesir, Ibn Qayyim berguru dan menyertai Ibn Taymiyyah sampai akhir hayat Ibn Taymiyyah.<sup>7</sup> Sejak usia tujuh tahun Ibn Qayyim telah memulai rihlah ilmiahnya untuk menimba ilmu dari ulama terkenal. Di antara ulama yang berjasa mengembangkan keilmuannya

adalah ayahnya Abū Bakr ibn Ayyub yang menggembelngnya dalam bidang *farā'id*, yang kemudian untuk memperdalamnya dia langsung berguru kepada Ismā'il ibn Muhammad al-Farrā' salah seorang ulama Mazhab Hanbalī yang terkemuka di Damaskus. Ibn Qayyim juga berguru kepada Syaraf al-Dīn ibn Taymiyyah yang merupakan adik dari Syaikh al-Islam Ibn Taymiyyah, di samping itu ia juga berguru kepada Badr al-Dīn ibn Jama'ah dan Imam al-Māzī dua orang ulama populer dari Mazhab Syafi'i. Selain itu Ibn Qayyim juga berguru kepada Ibn Mufliḥ dan Syaikh al-Islām Ibn Taymiyyah dua orang ulama populer dari Mazhab Hanbalī.<sup>8</sup>

Ibn Qayyim merupakan intelektual Islam yang sibuk dengan ilmu dan termasuk ahli fiqh, tafsir dan hadis. Ia juga ulama terdepan dalam bidang Ilmu Nahwu, ilmu Usuluddin dan Usul Fikih.<sup>9</sup> Selama hidupnya, Ibn Qayyim telah menghasilkan banyak karya dalam bidang ilmu pengetahuan dan kesusastraan. Setelah diseleksi dan dilakukan verifikasi ditemukan sebanyak 97 karya yang dinisbahkan kepada Ibn Qayyim.<sup>10</sup> Di antara karya Ibn Qayyim dalam bidang hukum Islam adalah *al-Ijtihād wa al-Taqlīd*, *Ahkām Ahl al-Zimmah*, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, *'an Rabb al-Ālamīn*, *Ṭurūq al-Hukmiyyah fī Siyāsah al-Syar'iyyah*, dan lain sebagainya.<sup>11</sup>

## 2. Al-Maqāṣid al-juz'iyyah

*Al-maqāṣid al-juz'iyyah* merupakan salah satu pembagian *maqāṣid al-syarī'ah*. *Maqāṣid al-syarī'ah* didefinisikan dengan makna-makna dan tujuan yang terdapat dalam pelemagaan hukum. Dikatakan juga sebagai motif hukum atau sebagai rahasia-rahasia yang diberikan Allah SWT. dalam melembagakan suatu hukum dalam rangka merealisasikan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.<sup>12</sup>

Dalam perspektif historis, Imam al-Juwaynī (w. 438 H.) dipandang sebagai orang pertama yang menekankan pentingnya memahami *maqāṣid al-syarī'ah* dalam menetapkan hukum.<sup>13</sup> Setelah itu muncul Imam al-Ghazālī (w. 505 H.) dalam "*al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*".<sup>14</sup> Pasca al-Ghazālī muncul 'Iz al-Dīn ibn 'Abd al-Salam (w. 660 H), dalam karyanya "*Qawā'id al-Ahkām fī Maṣāliḥ al-Anām*". Bahkan al-Ṭūfī (w. 716 H), juga membahas *maqāṣid al-syarī'ah* dengan statemennya yang terkesan radikal dan liberal.<sup>15</sup>

Pada era al-Syāṭibī (w. 790 H), *maqāṣid al-syarī'ah* dirangkum secara sistematis dan komperhensif dengan menempatkan *maslahah* sebagai tujuan umum pelemagaan hukum.<sup>16</sup> Bagi al-Syatibi, kemaslahatan sebagai substansi *maqāṣid al-syarī'ah* harus meliputi salah satu dari lima unsur pokok (memelihara agama, nyawa, akal, keturunan dan harta),<sup>17</sup> untuk kemudian kelima unsur pokok tersebut dikonversikan kepada tiga tingkatan, yaitu *maqāṣid al-daruriyyah*, *maqāṣid al-hajiyyah* dan *maqāṣid al-tahsiniyyah*.<sup>18</sup>

*Maqāṣid al-syarī'ah* dilihat dari segi tertib tujuannya dapat dibedakan menjadi dua bagian, yaitu tujuan *aṣliyyah* dan tujuan *tabī'iyyah*. Tujuan *aṣliyyah* ini, bersifat primer yang dipandang sebagai sesuatu yang imperative dalam agama, kemaslahatan yang dikandungnya bersifat umum dan mutlak serta tidak dibatasi oleh situasi, bentuk dan zaman tertentu.<sup>19</sup> Sedangkan tujuan *tabī'iyyah* merupakan tujuan pengikut atau mengiringi tujuan *aṣliyyah*. Berfungsi sebagai pendorong terealisasinya tujuan *aṣliyyah*, atau sebagai penghubung dan pelengkap tujuan *aṣliyyah*.<sup>20</sup> Al-Syatibi memandang tujuan *tabī'iyyah* secara khusus untuk mempertimbangkan kebahagiaan atau kesenangan manusia.<sup>21</sup>

Selanjutnya ditinjau dari segi cakupan (*syumūl*) maka *maqāṣid al-syarī'ah* dapat dibagi menjadi tiga bagian, yaitu tujuan umum (*al-maqāṣid al-āmmah*), tujuan khusus (*al-maqāṣid al-khāṣṣah*) dan tujuan *juz'i* (*al-maqāṣid al-juz'iyyah*). Tujuan umum (*al-maqāṣid al-āmmah*) merupakan sasarannya untuk memelihara atau menjaga kemaslahatan manusia secara umum, baik di dunia maupun di akhirat. Al-Syatibi berpendapat bahwa tujuan umum sebagai tujuan akhir pelebagaan hukum Islam adalah kemaslahatan manusia dalam rangka pemeliharaan agama, nyawa, akal, keturunan dan harta benda.<sup>22</sup>

Kemudian tujuan khusus (*al-maqāṣid al-khāṣṣah*) merupakan tujuan yang berkaitan dengan sasaran dan tujuan yang bersifat khusus dalam bab-bab tertentu dari bab-bab atau bidang-bidang tertentu dari kajian hukum Islam. Contohnya, tujuan dilembagakan hukuman secara khusus dalam bidang *jinayat* adalah untuk membuat jera (*izdijar*) pelakunya, atau dilembagakannya taharah adalah untuk terpeliharanya kebersihan (*al-naẓafah*).<sup>23</sup>

Sedangkan tujuan *juz'i* (*al-maqāṣid al-juz'iyyah*) merupakan tujuan yang berkaitan dengan persoalan tertentu saja, tanpa menyentuh persoalan lain.<sup>24</sup> Maksudnya *al-maqāṣid al-juz'iyyah* secara limitatif hanya berkaitan dengan persoalan yang bersifat spesifik atau parsial.<sup>25</sup> Dikatakan demikian karena tujuan ini berbeda dengan tujuan yang pertama dan kedua yang bersifat menyeluruh (*kulliyyah*), sementara bagian ini secara spesifik berkaitan dengan persoalan-persoalan tertentu atau dalil-dalil khusus yang ditarik dari tujuan pelebagaan hukum Islam itu sendiri, sehingga bersifat *juz'*.<sup>26</sup> Kajian ini spesifik dalam masalah tertentu dalam lapangan fikih, seperti secara spesifik dalam persoalan wudu misalnya

atau spesifik dalam persoalan salat, zakat, jual beli dan lain sebagainya.<sup>27</sup>

Pembicaraan tentang *al-maqāṣid al-juz'iyyah* tidak bisa dilepaskan dari pembicaraan tentang tujuan dan hikmah pensyariatan hukum. Kajian ini ditujukan untuk menjawab pertanyaan apa tujuan dan apa hikmah dilembagakannya hukum Islam. Jawaban dari apa tujuan dan apa hikmah inilah yang menjadi sentral kajian *al-maqāṣid al-juz'iyyah*. Ketika persoalan itu secara spesifik dan parsial untuk persoalan tertentu dan untuk tujuan tertentu maka itu masuk dalam ranah *al-maqāṣid al-juz'iyyah*.<sup>28</sup> Sebagai contoh adalah hak talak secara spesifik hanya diberikan untuk suami tujuannya adalah sebagai jalan keluar bagi suami untuk menyelesaikan problematika rumah tangga atau disyari'atkannya *khulu'* secara spesifik hanya diberikan kepada istri tujuannya adalah untuk memberikan kesempatan kepada istri untuk mempertimbangkan problematika yang terdapat pada suaminya. Baik talak maupun *khulu'* merupakan ketentuan yang bersifat *juz'i* karena ketentuan keduanya tidak termasuk ketentuan yang menyangkut umum untuk hajat orang banyak tetapi untuk persoalan tertentu dan bersifat parsial.<sup>29</sup>

Untuk itu dapat dipahami bahwa *al-maqāṣid al-juz'iyyah* adalah tujuan yang secara spesifik mengatur persoalan tertentu dan untuk tujuan tertentu. Selanjutnya ketentuan yang bersifat parsial tersebut diatur berdasarkan dalil yang bersifat tertentu juga.

### C. Ijtihad Ibn Qayyim dalam Perspektif *al-Maqāṣid al-Juz'iyyah*

#### a) Membersihkan Bekas Kencing Bayi Laki-laki

Ibn Qayyim berpendapat untuk membersihkan bekas air kencing anak perempuan adalah dicuci dengan air. Berbeda halnya bekas air kencing bayi laki-laki yang belum diberi asupan

selain air susu ibu, cukup dengan cara dipercikkan air.<sup>30</sup> Pendapat ini sejalan dengan pandangan jumhur ulama, di antaranya golongan Syāfi'iyah, Ḥanābilah dan Zāhiriyyah.<sup>31</sup> Namun pendapat Ibn Qayyim berbeda dengan pandangan Mālikiyyah dan Ḥanafiyyah yang berpendapat bahwa tidak ada bedanya antara bayi laki-laki dan bayi perempuan, sehingga bekas kencing keduanya harus dicuci.<sup>32</sup>

Dalam perspektif *maqāṣid al-syarī'ah* pandangan ini bisa dianalisis berdasarkan *al-maqāṣid al-juz'iyah*, karena kebolehan membersihkan bekas kencing bayi laki-laki dengan memercikkan air, secara spesifik (*juz'ī*) hanya berlaku untuk air kencing bayi laki-laki yang belum memakan makanan selain air susu ibu. Sehingga ketentuan ini tidak berlaku terhadap air kencing lain seperti air kencing bayi perempuan dan air kencing orang-orang yang sudah tidak bayi lagi. Untuk mendukung statemennya Ibn Qayyim menjelaskan, terjadinya perbedaan itu disebabkan oleh tiga alasan; 1) Air kencing bayi laki-laki menyebar dan muncrat ke mana-mana, sehingga sulit untuk dicuci bekasnya; 2) Air kencing bayi perempuan lebih bau dari pada kencing bayi laki-laki karena kencing bayi laki-laki lebih panas dari pada kencing bayi perempuan; 3) Kandungan air kencing bayi laki-laki lebih banyak dari pada bayi anak perempuan.<sup>33</sup>

Dilihat dari perspektif dalil yang digunakan juga menunjukkan pendapat Ibn Qayyim sejalan dengan *al-maqāṣid al-juz'iyah*. Pendapat Ibn Qayyim didasarkan kepada riwayat Abū Daud dari 'Alī ibn Abī Ṭālib yang menjelaskan bahwa; bekas air kencing bayi perempuan harus dicuci, sedangkan bekas air kencing anak laki-laki yang belum diberi makan selain air susu ibu cukup dipercikkan air ke bekasnya.<sup>34</sup> Sehingga terdapat perbedaan hukum antara air kencing anak perempuan

dengan anak laki-laki. Hadis 'Alī ibn Abī Ṭālib, secara substansial terindikasi berbeda dengan sebuah riwayat Abū Hurairah, yang secara *wujūh istidlāl* menjelaskan bahwa banyak orang yang kena azab kubur disebabkan karena buang air kecil, karena air kencing itu adalah najis dan harus dibersihkan.<sup>35</sup> Atas dasar hadis tersebut terjadi ijmak di kalangan ulama bahwa air kencing manusia adalah najis tanpa dibedakan apakah air kencing anak-anak atau orang dewasa, laki-laki atau perempuan.<sup>36</sup>

Untuk menyelesaikan perbedaan tersebut dapat dilihat dari perspektif *al-maqāṣid al-juz'iyah*. Urgensi *al-maqāṣid al-juz'iyah* menemukan elan vitalnya pada saat Ibn Qayyim memposisikan hadis riwayat Alī ibn Abī Ṭālib sebagai dalil yang digunakan untuk terjadinya pengecualian itu. Posisi hadis riwayat Alī yang menyatakan membersihkan bekas kencing bayi laki-laki yang belum dikasih makan selain air susu ibu dengan cara dipercikkan air adalah mentakhsis keumuman hadis riwayat Abū Hurairah yang mengharuskan mencuci pakaian yang terkena kencing siapa saja. Sehingga ketentuan memercikkan air itu hanya berlaku secara spesifik (*juz'ī*) terhadap air kencing bayi laki-laki yang belum diberi asupan selain air susu ibu.

Ibn Qayyim tetap tidak bergeming walaupun ulama yang menolak membersihkan air kencing bayi laki-laki yang belum diberi makan selain air susu ibu tidak menolak keberadaan hadis Alī, tetapi dengan pemahaman yang berbeda. Bagi ulama yang berseberangan dengan Ibn Qayyim berpendapat ungkapan “النضح” dalam hadis tersebut tidak dapat dimaknakan dengan memercikkan air, tetapi harus dimaknakan secara umum dengan mencuci. Untuk itu ungkapan “وينضح من” dimaknakan dengan air



kencing bayi laki-laki dicuci, sebagaimana ungkapan “توضأ وانضح” yang maksudnya adalah berwudu dan cucilah kemaluanmu.<sup>37</sup>

Pemberlakuan hukum yang bersifat spesifik terhadap air kencing bayi laki-laki yang belum diberi asupan selain air susu ibu merupakan kemudahan yang diberikan dalam rangka menghindari kesulitan dalam membersihkan air kencing bayi laki-laki tersebut. Kesulitan yang ditimbulkan disebabkan karena air kencing bayi laki-laki yang belum diberi asupan selain air susu ibu lebih banyak dibandingkan air kencing bayi perempuan dan dapat membasahi banyak tempat. Selain itu karena bayi laki-laki tersebut belum mengonsumsi selain air susu ibu sehingga air kencingnya tidak terlalu berbau jika dibandingkan dengan air kencing bayi perempuan atau dibandingkan bayi laki-laki yang sudah mengonsumsi makanan selain air susu ibu.

#### **b) Berwudu Setelah Makan Daging Unta**

Ibn Qayyim berpendapat bahwa seseorang harus berwudu setelah memakan daging unta.<sup>38</sup> Pandangan Ibn Qayyim ini berbeda dengan pandangan mayoritas ulama (jumhur) yang berpendapat hadis Jābir ibn Samurah yang memerintahkan berwudu dibatalkan (*mansūkh*) oleh hadis yang menyatakan bahwa Nabi tidak berwudu lagi setelah mengonsumsi makanan yang dimasak.<sup>39</sup> Namun Imam al-Nawawī berpendapat klaim jumhur ulama tentang posisi hadis Jābir ibn Samurah (yang memerintahkan berwudu setelah mengonsumsi daging unta) dibatalkan (*mansūkh*) lemah dan batal, karena hadis tersebut tidak dalam posisi dibatalkan (*mansūkh*), tetapi dalam posisi *mukhaṣṣis* yang *mentakhsīs* keumuman hadis Jābir (yang telah menyingkalkan berwudu setelah

mengonsumsi makanan yang dimasak). Dalam staratifikasi penetapan hukum, makna yang mengandung *khāṣṣ* lebih didahulukan dari yang umum.<sup>40</sup>

Dilihat dari perspektif *maqāṣid al-syarī'ah* maka pelembagaan hukum ini sebagai wujud realisasi dari *al-maqāṣid al-juz'iyah*, yaitu untuk mewujudkan suatu tujuan yang secara spesifik hanya terdapat dalam suatu perkara dan tidak ditemukan dalam perkara lain. Kesimpulan ini didasarkan kepada realitas-faktual bahwa keharusan berwudu secara limitatif dan spesifik (*juz'iyah*) hanya untuk daging unta saja dan tidak berlaku untuk daging-daging yang halal lainnya, seperti daging kambing, sapi dan lain sebagainya. Ibn Qayyim berpendapat, sebagaimana dipahami dari beberapa riwayat bahwa setiap *zirwah* (bagian tubuh unta yang tertinggi) itu setan, di mana setan merupakan bangsa jin, sehingga dalam diri unta itu terkandung kekuatan setan. Apabila seseorang memakan daging unta, maka dalam diri orang itu terdapat kekuatan setan, karena dalam daging unta terkandung kekuatan setan, setan diciptakan Allah dari api dan api hanya bisa dipadamkan dengan air. Untuk itu jika seseorang berwudu setelah memakan daging unta maka dengan wudunya itu dia telah memadamkan kekuatan setan kemudian hilanglah kemudharatan yang ditimbulkannya”.<sup>41</sup>

Untuk mendukung statemennya tentang adanya keterkaitan antara setan dengan air, Ibn Qayyim menganalogikannya dengan perbuatan marah sebagai perbuatan setan yang dapat diredam dengan menggunakan air dengan cara berwudu, ebagaimana hadis Nabi yang diriwayatkan dari ‘Atiyah.<sup>42</sup>

Dari statemen di atas terlihat Ibn Qayyim mengharuskan berwudu bagi orang yang menyentuh daging unta tujuannya adalah untuk menghilangkan adanya kekuatan setan yang terkandung

dalam daging unta. Karena dalam diri unta ditemukan adanya kekuatan setan, yang tidak ditemukan dalam daging-daging lain. Sehingga keadaan ini hanya secara khusus terdapat dalam daging unta.

Dilihat dari dalil yang digunakan pendapat Ibn Qayyim ini sejalan dengan *al-maqāṣid al-juz'iyah* karena didasarkan pada riwayat yang mengatakan bahwa bagi orang yang memakan daging kambing, diperbolehkan untuk berwudu kembali atau boleh juga tidak berwudu kembali. Lain halnya dengan orang yang memakan daging unta, diharuskan untuk berwudu kembali, sebagaimana riwayat dari Jābir ibn Samurah.<sup>43</sup>

Keberadaan hadis Jābir ibn Samurah posisinya sebagai dalil yang mentakhsis keumuman sebuah riwayat yang tidak mengharuskan berwudu setelah memakan daging yang dimasak. Sebagaimana yang dipahami, dalam beberapa hadis dijelaskan bahwa Nabi Saw. awalnya berwudu setelah memakan daging yang dimasak. Namun keberadaan hadis tersebut dibatalkan (*naskh*) oleh beberapa hadis yang menjelaskan bahwa Nabi s.a.w. tidak lagi berwudu setelah memakan makanan yang dimasak, sebagaimana hadis riwayat Jabir.<sup>44</sup>

Keumuman hadis Jābir ibn Samurah di atas yang menyatakan ketidakharusan berwudu setelah memakan makanan yang dimasak ini ditakhsis oleh hadis Jābir (sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya). Sehingga dipahami bahwa tidak perlu berwudu setelah makan daging yang dimasak kecuali setelah memakan daging unta. Pengecualian ini disebabkan karena adanya dalil khusus yang *mentakhsīs* keumuman dalil yang tidak mengharuskan berwudu setelah mengkonsumsi makanan yang dimasak pakai api.

Ibn Qayyim mengatakan, Allah SWT telah membedakan antara dua daging, sebagaimana halnya Allah juga membedakan di antara dua tempat atau membedakan antara dua orang penggembala, yaitu penggembala unta dan penggembala kambing. Selanjutnya Allah memerintahkan berwudu bagi orang yang memakan daging unta dan tidak memerintahkan berwudu setelah memakan daging kambing. Hal ini tak ubahnya seperti Allah membedakan antara jual-beli dengan riba”.<sup>45</sup>

### c) Jual Beli Salam

Ibn Qayyim berpendapat bahwa jual beli salam merupakan transaksi dengan jaminan yang disebutkan sifat-sifat (barang) serta ditentukan waktu penyerahan barang tersebut. Untuk itu praktik transaksi ini sejalan dan tidak menyalahi qias.<sup>46</sup> Statemen ini didasarkan kepada hadis riwayat Ibn ‘Abbās,<sup>47</sup> sebagai legalitas praktik jual beli salam, karena dalam hadis tersebut dijelaskan oleh Nabi s.a.w. prinsip-prinsip yang harus dipenuhi dalam praktik jual beli salam, yaitu harus jelas timbangan dan ukuran serta waktu (penyerahan) barangnya. Kesimpulan ini dijadikan sebagai argumentasi untuk menolak pendapat kelompok-kelompok yang menolak praktik jual beli salam dengan alasan praktiknya sama dengan jual beli yang obyek akadnya tidak ada (*bay' ma'dūm*).<sup>48</sup> Sehingga bagi mereka praktik jual beli tersebut dilarang sebagaimana riwayat Hākim ibn Hizām: yang menjelaskan bahwa Nabi s.a.w. melarang jual beli yang tidak berada di tangan pemiliknya.<sup>49</sup>

Untuk menjawab statemen kelompok yang menolak tersebut Ibn Qayyim berpendapat, mempersamakan antara jual beli salam dengan jual beli *ma'dūm* merupakan qias yang keliru (*qiyās ma'a al-fāriq*). Dalam perspektif qias, jual beli salam lebih tepatnya dipersamakan dengan tukar menukar manfaat (*al-mu'āwadhah 'alā al-*

*manfa'ah*) dalam transaksi *ijārah*. Hadis tersebut menurut Ibn Qayyim menjelaskan dua kemungkinan; *pertama* maksud hadis tersebut adalah jual beli yang obyek akadnya ada (waktu transaksi) tetapi barang tersebut bukan hak miliknya atau kemungkinan *kedua* jual beli dalam jaminan tetapi tidak ditentukan waktu penyerahan barangnya. Kedua praktik ini jelas termasuk jual beli yang mengandung unsur *gharar*, sehingga jelas dilarang.<sup>50</sup> Berbeda halnya dengan jual beli salam yang jual belinya dalam bentuk jaminan tetapi barang tersebut ditentukan kapan waktu penyerahannya, sehingga tidak termasuk jual beli *gharar*.

Kesimpulan Ibn Qayyim ini sebagai bentuk realisasi dari *al-maqāsid al-juz'iyah*. Bagi Ibn Qayyim penerapan praktik jual beli salam sebagai wujud realisasi kemaslahatan dalam pelebagaan hukum jual beli. Kemaslahatan diwujudkan dalam bentuk kemudahan bagi orang-orang yang jauh yang membutuhkan untuk pengunduran pembayaran. Jual beli salam merupakan jual beli yang secara spesifik (*juz'i*) diperbolehkan, tetapi hanya berlaku untuk jual beli salam saja sehingga tidak boleh untuk yang lain. Kebolehan ini dalam rangka mewujudkan kemudahan bagi orang-orang yang berasal dari wilayah yang jauh yang mengalami kesulitan jika harus menghadirkan barang pada waktu transaksi (akad). Kebolehan itu hanya untuk jual beli salam dalam kondisi tertentu dan tidak berlaku dalam kondisi yang mudah untuk menghadirkan barang waktu transaksi (akad).

Selanjutnya dilihat dari segi dalil, dalam perspektif *al-maqāsid al-juz'iyah*, maka keberadaan hadis Ibn Abbās tentang kebolehan jual beli salam sebagai pengecualian (*juz'i*) terhadap hadis Hākim ibn Hizām yang melarang jual beli yang tidak ada barang ketika transaksi (akad) berlangsung.

#### **d) Masa 'Iddah Perempuan yang Ditalak Mati**

Ibn Qayyim berpendapat bahwa terjadi perbedaan masa '*iddah*' antara wanita yang tertalak dan yang ditinggal mati oleh suaminya. Bagi wanita yang ditinggal mati, berdasarkan Q.S. al-Baqarah: 234, '*iddah*-nya adalah empat bulan sepuluh hari.

Ayat di atas secara gamblang menyebutkan masa '*iddah*' perempuan yang ditinggal mati suaminya adalah empat bulan sepuluh hari. Kesimpulan ini dikuatkan oleh hadis Nabi yang menyatakan bahwa seorang perempuan dilarang berkabung lebih dari tiga hari, kecuali berkabung karena kematian suami yang dibolehkan sampai empat bulan sepuluh hari, sebagaimana hadis riwayat Ummu 'Athiah.<sup>51</sup>

Statemen ini terindikasi bertentangan dengan ketentuan dalam Q.S. al-Baqarah: 228, yang menyebutkan bahwa masa '*iddah*' perempuan yang tertalak adalah tiga *qurū'*. Perempuan yang tertalak terbagi dua yaitu talak mati dan talak hidup, sehingga berdasarkan ketentuan Q.S. al-Baqarah: 228 masa '*iddah*' perempuan yang ditalak mati pun adalah tiga *qurū'*. Namun keberadaan Q.S. al-Baqarah: 228 ditakhsīs oleh Q.S. al-Baqarah: 234. Sehingga masa '*iddah*' perempuan yang ditinggal mati tidak lagi tiga *qurū'* tetapi adalah empat bulan sepuluh hari.

Masa '*iddah*' empat bulan sepuluh hari dilihat dari perspektif *al-maqāsid al-juz'iyah* sebagai wujud aturan yang secara spesifik berlaku untuk perempuan yang kematian suami. Ibn Qayyim berpendapat perbedaan masa '*iddah*' perempuan yang ditinggal mati suaminya dengan perempuan yang tertalak tidak hanya dilihat dari perspektif bersihnya rahim. Lebih dari itu adalah terdapatnya hikmah dan kemaslahatan yang terkandung dibalik ketentuan empat bulan sepuluh hari yang



terdiri dari empat puluh hari pertama merupakan masa pembentukan *nuthfah* (pembuahan), empat puluh hari kedua adalah pembentukan *'alaqah* (segumpal darah), kemudian empat puluh hari berikutnya adalah pembentukan *mudghah* (segumpal daging), sehingga jadilah jumlahnya empat bulan. Kemudian sepuluh hari sisanya adalah masa ditiupkan roh untuk menentukan kehidupan janin.<sup>52</sup>

Selanjutnya dilihat dari dalil yang mengaturnya maka dapat disimpulkan bahwa ketentuan Q.S. al-Baqarah: 234 posisinya sebagai dalil yang memberikan pengecualian terhadap ketentuan umum yang terdapat dalam Q.S. al-Baqarah: 228. Untuk itu, jika semua perempuan yang tertalak masa *iddah*-nya adalah tiga *qurū'*, maka terdapat pengecualian bagi istri yang ditinggal mati yang *iddah*-nya adalah empat bulan sepuluh hari.

Beberapa contoh yang dipaparkan terlihat bahwa keberadaan *al-maqāṣid al-juz'iyah* sangat urgen dan signifikan dalam menyelesaikan persoalan hukum dalam Islam. Urgensi dan signifikansi *al-maqāṣid al-juz'iyah* telah ditunjukkan oleh Ibn Qayyim dalam ijtihadnya. Persoalan dan isu-isu kontemporer juga dapat ditetapkan hukumnya dengan pendekatan *al-maqāṣid al-juz'iyah*. Misalnya fatwa MUI tentang keharusan mengeluarkan zakat penghasilan pada saat menerima penghasilan jika sudah cukup *nisab* meskipun belum mencapai *hawl*.<sup>53</sup> Ketentuan ini secara spesifik (*juz'i*) sebagai pengecualian terhadap penghasilan yang belum sampai *nisab* yang harus menunggu *hawl*. Tujuannya adalah untuk menghindari kemungkinan terjadinya tindakan pengurangan jumlah harta supaya tidak sampai *nisab* sehingga terhindar dari kewajiban zakat setelah sampai *hawl* nantinya. Demikian juga halnya fatwa Nahdlatul Ulama (NU) tentang kebolehan menyadap

telepon sebagai pengecualian terhadap larangan melakukan *tajassus* (mencari-cari kesalahan orang lain).<sup>54</sup> Kebolehan secara spesifik (*juz'i*) dibolehkan jika untuk kepentingan kemaslahatan mansyariat, bangsa dan negara atau terdapat dugaan kuat akan terjadinya kemaksiatan dan kejahatan. Selanjutnya, dengan pendekatan *al-maqāṣid al-juz'iyah* ihram dari Jeddah bagi penumpang pesawat terbang dapat dibenarkan untuk memberikan kemudahan bagi jemaah haji karena Jeddah merupakan pintu masuk ke Mekkah bagi jemaah haji.<sup>55</sup>

Konsepsi Islam tentang *al-maqāṣid al-juz'iyah* tentang jual beli salam semakin menemukan elan vitalnya tatkala hari ini berbagai bentuk jual beli *on-line* dan *inden* yang begitu marak di tengah-tengah masyarakat. Berbagai bentuk jual beli pesanan dengan pembayaran di muka dan adanya jaminan pengiriman barang kemudian telah meminimalisir praktek riba dalam transaksi jual beli, karena pembayaran telah disepakati dan dilakukan meskipun barang belum sampai di tangan pembeli. Di samping juga transaksi ini memberikan kemudahan bagi penjual dalam melakukan transaksi jual beli tanpa harus menjajakan barang dagangannya ke mana-mana.

#### D. Kesimpulan

Dalam berijtihad Ibn Qayyim al-Jawziyyah terlihat tetap dalam koridor *maqāṣid al-syarī'ah*. Hal ini dibuktikan dengan beberapa ijtihad yang dihasilkannya sejalan dengan ketentuan *al-maqāṣid al-juz'iyah* sebagai bagian dari konsep *maqāṣid al-syarī'ah*. Kebolehan membersihkan kencing bayi laki-laki yg belum diberi makanan selain ASI sebagai dispensasi karena sulitnya membersihkan bekas air kencing tersebut. Kebutuhan berwudu setelah memakan daging unta bertujuan untuk menghilangkan adanya kekuatan setan

yang terkandung dalam daging unta. Kemudian kebolehan jual beli salam untuk mewujudkan kemudahan bagi orang-orang yang berasal dari wilayah yang jauh dan mengalami kesulitan jika harus menghadirkan barang pada waktu transaksi (akad). Sedangkan 'iddah perempuan yang ditinggal mati selama empat bulan sepuluh hari untuk menunjukkan proses pertumbuhan bayi sejak pembuahan sampai ditiupkan ruh selama empat bulan sepuluh hari.

Urgensi dan signifikansi *al-maqāṣid al-juz'iyah* juga ditunjukkan

### Catatan Akhir:

1. Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Lakhmī al-Gharnāṭī al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Syari'ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 249.

2. Abu 'Abdillāh Muhammad ibn Abī Bakr Ayyūb Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, tahqīq: Tāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd (Beirut: Dār al-Jail, 1973), III, hlm. 3; A. Hasyim Nawawie, "Pandangan Ibn Qayyim al-Jawziyyah tentang Persetujuan Anak Gadis dalam Perkawinannya", *Jurnal Pemikiran Keislaman Tribakti*, Vol. XXIII, No. 1 (2012), hlm. 28.

3. Syarat lain selengkapannya dapat dilihat Nadiah Syarīf al-'Umarī, *Ijtihād fī al-Islām* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1984), hlm. 60-116.

4. Salāh al-Dīn Khalīl ibn Aibik al-Safadi, *al-Wāfi bī al-Wafiyat* (Beirut: Dār Ihya' al-Turās al-'Arabī, 2000), hlm. 195; 'Adil Nuwaihīd, *Mu'jam al-Mufasssīrīn* (t.k.: Mu'assasah Nuwaihīd al-Saqāfiyyah, 1983), hlm. 503; Khair al-Dīn al-Ziriklī, *al-A'lām* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 2002), hlm. 56; Abu Abd al-Rahmān Abd al-Majīd Jum'ah al-Jazā'iri, *al-Qāwā'id al-Fiqhiyyah al-Mustkhrijah min Kitāb I'lām al-Muwaqqi'īn* (Riyad: Dār Ibn al-Qayyim, t.t.), hlm. 36.

5. Šalāh al-Dīn ibn Aibik al-Safadi, *al-Wāfi*, hlm. 164.

6. Umar Riḍā Kahālah, *Mu'jam al-Mu'allifin*, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1993), III/165; Ibn Aibik al-Safadi, *al-Wāfi*, hlm. 197; Khair al-Dīn al-Ziriklī, *al-A'lām*, hlm. 56; Nuwaihīd, *Mu'jam al-Mufasssīrīn*, hlm. 503.

7. 'Imād al-Dīn Ismā'il ibn 'Umar Ibn Kasir, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, (Libanon: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, 2004), II: 2214.

dalam menyelesaikan berbagai persoalan kontemporer. Kebolehan jual beli *on line* misalnya, sebagai wujud merealisasikan *al-maqāṣid al-juz'iyah* karena dapat memberikan kemudahan kepada penjual untuk memasarkan komoditinya yang sulit dihadirkan ketika terjadinya transaksi. Demikian juga dengan kebolehan menyadap pembicaraan yang secara spesifik (*juz'i*) dibolehkan untuk kepentingan kemaslahatan mansyarat, bangsa dan negara atau terdapat dugaan kuat akan terjadinya kemaksiatan dan kejahatan.

8. Abd al-Majīd Jum'ah al-Jazā'iri, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Mustkhrijah min Kitāb I'lām al-Muwaqqi'īn*, hlm. 3-4.

9. 'Umar Ibn Kasir, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, II: 2214.

10. Sayyid Habīb al-Afghānī, *al-Furūq al-Fiqhiyyah 'inda al-Imām Ibn Qayyim al-Jawziyyah* (Riyād: Maktabah al-Rusyd, 1429), hlm. 97.

11. Khair al-Dīn al-Ziriklī, *al-A'lām*, hlm. 56.

12. Wahbah al-Zuhaylī, *Usūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'asir, 1986), hlm. 202; Musfir ibn 'Ali ibn Muhammad al-Qahtānī, *Manhāj Istinbāt Ahkām al-Nawāzil al-Fiqhiyyah al-Mu'āsirah* (Jeddah: Dār al-Andalus al-Khadra', 2003), hlm. 523; Moh. Lutfi Nurcahyono, "Integrasi Maqasid Syari'ah Pada Problematika Kontemporer", *Interest*, Vol XIII, No. 1 (2015), hlm. 24.

13. Imam al-Juwaini mengelaborasi maqasid al-syari'ah dalam kaitannya dengan 'illat dan ahsl yang dapat dibedakan menjadi lima bagian, yaitu asl yang masuk kategori *darurāt* (primer), *al-ḥajjah al-'āmmah* (sekunder), *makramāt* (tersier, yaitu kebutuhan yang menempati peringkat ketiga), asl yang tidak masuk kelompok primer, sekunder, dan tersier, dan asl yang tidak termasuk keempat kelompok tersebut. Lihat 'Abd al-Mālik ibn Yūsuf Abu al-Ma'ālī al-Juwaini, *al-Burhān fī Usūl al-Fiqh* (Cairo: Dār al-Ansar, 1400), hlm. 195.

14. Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Riyad: Dār al-Maiman, t.t.), hlm. 328-331.

15. Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, Terj. Yudian W. Asmin (Surabaya: Al Ikhlās,

1995), hlm. 174; Pendapat ini dikutip Muhammad Khalid Mas'ud dari karya Najm al-Dīn al-Tūfī yang berjudul “Syarh al-Arba'in” yang terdapat dalam lampiran karya Muztafa Zaid, *al-Maṣlahah fī al-Tasyrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Tūfī* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1954), hlm. 18.

<sup>16</sup>. Moh. Toriquddin, “Teori Maqasid Syari'ah Perspektif al-Syatibi”, *Journal de Jure*, Vol. VI, No. 1 (2014), hlm. 40-41.

<sup>17</sup>. A. Bahruddin, “Implementasi Maqāṣid al-syarī'ah sebagai Solusi Problematika Sosial dan Kemasyarakatan Kontemporer”, *Ijtihad*, Volume XVII, Nomor 1 (2017), hlm. 6; Muhammad Lutfi Hakim, “Pergeseran Paradigma Maqāṣid al-syarī'ah: Dari Klasik Sampai Kontemporer”, *Al-Manāhij*, Vol. X, No. 1 (2016), hlm. 4; hlm. Bahrul Hamdi, “Mashlahah dalam Paradigma Tokoh (Antara Al-Ghazālī, Al-Syātibī dan al-Tūfī)”, *Al-Hurriyah: Jurnal Hukum Islam*, Vol. II, No. 2 (2017), hlm. 226.

<sup>18</sup>. Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, hlm. 221; Bandingkan dengan Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Usul Fiqh* (New York: Cambridge University Press, 1997), hlm. 169.

<sup>19</sup>. Imam al-Syatibi mempolarisasi tujuan asliah ini menjadi dua bagian, yaitu: 1) Daruriyah 'ainiah, yaitu sebuah kewajiban yang terdapat dengan sendirinya dalam diri setiap manusia. Sebagai contoh adalah setiap manusia dituntut untuk memelihara agama, hal ini merupakan tuntutan yang datang dari dirinya sendiri, sebagai konsekuensi logis dari keyakinan (i'tiqad) dan praktik ('amalan]. Demikian juga halnya dengan tuntutan memelihara jiwa sebagai konsekuensi logis dari memelihara kehidupan; 2) Daruriyah kifa'iah, yaitu penegakan kemaslahatan yang bersifat umum untuk menegakkan tatanan masyarakat Islam. Daruriyah kifa'iah ini merupakan penyempurna yang pertama (daruriyah 'ainiah) karena 'ainiah tidak akan tegak tanpa didukung oleh kifa'iah. Sebagai contoh adalah larangan hakim menerima hadiah dari orang yang sedang berperkara yang bertujuan untuk menjaga kemaslahatan yang bersifat umum al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, hlm. 323-324; ibn Muḥammad al-Qaḥṭānī, *Manhāj Istinbāt Ahkām al-Nawāzil al-Fiqhiyyah al-Mu'āṣirah*, hlm. 546-547.

<sup>20</sup>. *Ibid.*, hlm. 547.

<sup>21</sup>. Al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, hlm. 324.

<sup>22</sup>. *Ibid.*, hlm. 220.

<sup>23</sup>. *Ibid.*, hlm. 248.

<sup>24</sup>. Ahmad al-Raisuni, *Madkhal 'ilā Maqāṣid al-syarī'ah* (Cairo: Dār al-Kalimah,

2009), hlm. 13; Muhammad Sa'd ibn Mas'ūd al-Yūbī, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alaḳātuhā bī al-Adillah al-Syarī'iyah* (Riyād: Dār al-Hijrah, 1998), hlm. 415.

<sup>25</sup>. Ahmad al-Raisuni, *Muḥaḍrāt fī Maqāṣid al-syarī'ah* (Kairo: Dar al-Kalimah, 2014), hlm.30.

<sup>26</sup>. Al-Qaḥṭhānī, *Manhaj Istinbāt Ahkām al-Nawāzil al-Fiqhiyyah al-Mu'āṣirah*, hlm.30.

<sup>27</sup>. Al-Yubī, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alaḳātuhā bī al-Adillah al-Syarī'iah*, hlm. 415.

<sup>28</sup>. Al-Raisuni, *Muḥaḍrāt fī Maqāṣid al-syarī'ah*, hlm.30.

<sup>29</sup>. *Ibid.*, hlm.30-31.

<sup>30</sup>. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, 2: hlm.78.

<sup>31</sup>. Abū al-Hasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Habib al-Māwardī al-Baṣrī, *al-Hāwī al-Kabīr fī Fiqh Mazhab al-Imām al-Syāfi'ī Radiyallāh 'anh*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), II, hlm.248-249; Muwafiq al-Dīn 'Abdullāh ibn Qudamah al-Maqdisī, *al-Kāfi fī Fiqh al-Imām Ahmad ibn Hanbal* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), hlm. 164-165; Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ibn ibn Hazm al-Andalusī, *al-Muḥalla fī Syarh al-Mujallabi al-Hujaj wa al-Asar* (Riyād: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, t.t.), hlm. 85; Habib al-Afghani, *al-Furūq al-Fiqhiyyah 'inda al-Imām Ibn Qayyim al-Jawziyyah*, hlm. 247.

<sup>32</sup>. Untuk informasi lebih jauh lihat Malik ibn Anas ibn Malik ibn 'Amir al-Asabi al-Madani, *al-Mudawwanah al-Kubra*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), hlm. 131; Lihat juga Ibn 'Abidin, *Radd al-Muhtār 'ala al-Dār al-Mukhtar Syarh Tanwir al-Abṣār*, (Riyād: Dār 'Alām al-Kutub, 2003), hlm. 523.

<sup>33</sup>. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, 2: hlm. 78-79.

<sup>34</sup>. Teks hadis; حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ ، حَدَّثَنَا يَحْيَى ، عَنْ أَبِي حَزْبٍ بْنِ أَبِي الْأَسْوَدِ ، عَنْ ابْنِ أَبِي عَرُوبَةَ ، عَنْ قَتَادَةَ ، عَنْ أَبِي عَرُوبَةَ ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَضِيٍّ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : يُغْسَلُ مِنْ بَوْلِ الْجَارِيَةِ ،

وَيُنْضَخُ مِنْ بَوْلِ الْغُلَامِ مَا لَمْ يَطْعَمْ

diriwayatkan oleh Imam al-Tirmīzī, Ibn Majah, Ibn Khuzaimah dan al-Baihaqī. Abū Dawud Sulaiman ibn al-Asy'as al-Sijistani, *Sunan Abī Dāwud*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 2007), hlm. 102; Lihat Abū 'Isa Muḥammad ibn 'Isa al-Tirmizi, *al-Jāmi' al-Kābir*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996), hlm. 114; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, vol. 1 (Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), hlm. 174-175; Abu Bakr Muhammad ibn Ishaq ibn Khuzaimah ibn al-Mughirah ibn Salih ibn Bakr al-Salami al-Naisabūrī, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaimah*, vol. 1 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, t.t.), hlm.144; Abu Bakr

Ahmad ibn al-Husain ibn 'Ali al-Baihaqi, *al-Sunan al-Kubrā*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), hlm. 581-583.

<sup>35</sup>. Teks hadis; حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَكْثَرُ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنَ الْقَوْلِ. Lihat Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, 1:hlm. 125.

<sup>36</sup>. Al-Māwardi al-Basrī, *al-Hāwī al-Kabīr fī Fiqh Mazhab al-Imām al-Syāfi'ī Raḍiyallāh 'anh*, hlm. 248.

<sup>37</sup>. Fakhr al-Dīn 'Usmān ibn 'Alī al-Zaila'ī, *Tabyīn al-Haqā'iq Syarh Kanz al-Daqā'iq*, Maktabah Samilah, vol. 1, t.t., hlm. 328.

<sup>38</sup>. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Alamīn*, 2:h. 15-16; Ibn Hazm al-Andalusi, *al-Muhallā fī Syarh al-Mujallabi al-Hujaj wa al-Asār*, hlm.34.

<sup>39</sup>. Muhammad ibn Isma'il ibn Salah ibn Muhammad al-Hasani al-Kahlani al-San'ani, *Subul al-Salam*, vol. 1 (Ttp.: Dar al-Fikr, 1991), hlm. ١١٨.

<sup>40</sup>. Abu Zakaria Muhyi al-Din Yahya ibn Syarf al-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muḥazzab*, vol. 2 (Jeddah: Maktabah al-Irsyād, t.t.), hlm. 69; Lihat juga dalam karyanya yang lain *al-Minhāj Syarh Saḥīḥ Muslim ibn al-Hajjāj*, vol. 4 (Beirut: Dār Ihya' al-Turās al-'Arabī, 1392), hlm.48.

<sup>41</sup>. Al-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muḥazzab*, 2:hlm. 49.

<sup>42</sup>. Teks hadis; حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ خَلْفٍ، وَالْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْمَعْنَى، قَالَا: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ خَالِدٍ، حَدَّثَنَا أَبُو وَائِلٍ الْقَاصُّ، قَالَ: دَخَلْنَا عَلَى غُرَّةَ بْنِ مُحَمَّدٍ السَّعْدِيِّ، فَكَلَّمَهُ رَجُلٌ فَأَغْضَبَهُ، فَقَامَ فَتَوَضَّأَ ثُمَّ رَجَعَ وَقَدْ تَوَضَّأَ، فَقَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ جَدِّي عَطِيَّةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنْ الْغَضَبَ مِنَ الشَّيْطَانِ، وَإِنَّ الشَّيْطَانَ خُلِقَ مِنَ النَّارِ، وَإِنَّمَا تُطْفَأُ النَّارُ بِالْمَاءِ، فَإِذَا غَضِبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَتَوَضَّأْ». Lihat Abū Dawud, *Sunan Abī Dawud*, 2: hlm. 440.

<sup>43</sup>. Teks hadis; حَدَّثَنَا أَبُو كَامِلٍ فَضِيلُ بْنُ خُسَيْنٍ، الْجَحْدَرِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَوْهَبٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي ثَوْرٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ، أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَلْتَوَضَّأَ مِنْ لُحُومِ الْغَنَمِ؟ قَالَ: «إِنْ شِئْتَ فَتَوَضَّأْ، وَإِنْ شِئْتَ فَلَا تَوَضَّأْ» قَالَ أَلْتَوَضَّأَ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ؟ قَالَ: «نَعَمْ فَتَوَضَّأْ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ» قَالَ: أَصَلِّي فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ؟ قَالَ: «نَعَمْ» قَالَ: أَصَلِّي فِي مَبَارِكِ الْإِبِلِ؟ قَالَ: «لَا». Lihat Abū al-Husain Muslim ibn al-Hajjāj Ibn Muslim al-Qusairi al-Naisaburi, *al-Jami' al-Sahih (Saḥīḥ Muslim)*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 189 Hadis semakna juga diriwayatkan oleh beberapa ulama hadis, di antaranya, Ahmad ibn Hanbal, Ibn Khuzaimah dan Ibn Hibban; untuk itu lihat juga Abu 'Abdullah Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal ibn Hilal ibn Asad al-Syaibani, *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal*, vol. 24 (Beirut: Mu'assasah

al-Risalah, 2001), hlm. 407; Bakr al-Salami al-Naisaburi, *Sahih Ibn Khuzaimah*, 1:hlm.21; Muhammad ibn Hibban ibn Ahmad ibn Hibban ibn Mu'az ibn Ma'bad al-Tamīmī, *al-Ihsan fī Taqrīb Saḥīḥ Ibn Hibbān*, vol. 3 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1988), hlm. 431-432.

<sup>44</sup>. Teks hadis; حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ سَهْلٍ أَبُو عَمْرٍو، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَاشٍ، حَدَّثَنَا شُعَيْبُ بْنُ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُكَدِّرِ، عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: «كَانَ آخِرُ الْأَمْرَيْنِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَرْكُ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتْ النَّارُ». Lihat Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, 2:hlm.56 Hadis semakna juga diriwayatkan oleh Imam al-Nasa'i, Ibn Khuzaimah dan Ibn Hibban; Lihat Abu 'Abd al-Rahman Ahmad ibn Syu'aib ibn 'Ali al-Khurasani al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), hlm. 116-117; Bakr al-Salami al-Naisaburi, *Sahih Ibn Khuzaimah*, 1:h. 28; al-Tamimi, *al-Ihsan fī Taqrīb Saḥīḥ Ibn Hibbān*, 3:hlm. 417.

<sup>45</sup>. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Alamīn*, 2:hlm.16.

<sup>46</sup>. *Ibid.*, 2:hlm.19.

<sup>47</sup>. Teks hadis; حَدَّثَنَا بِحْيُ بْنُ بَحْيٍ، وَعَمْرُو، حَدَّثَنَا الْقَافُ، وَاللَّفْظُ لِبَحْيٍ، قَالَ عَمْرُو: حَدَّثَنَا، وَقَالَ بِحْيُ: أَخْبَرَنَا سَفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ كَثِيرٍ، عَنْ أَبِي الْمُنْهَالِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ، وَهُمْ يُسَلِّفُونَ فِي التَّمَارِ السَّنَةَ وَالسَّنَتَيْنِ، فَقَالَ: «مَنْ أَسْلَفَ فِي تَمَرٍ، فَلْيَسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ». Lihat Muslim al-Qusairi al-Naisaburi, *al-Jami' al-Saḥīḥ (Saḥīḥ Muslim)*, 1:hlm. 55.

<sup>48</sup>. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Alamīn*, 2:hlm.19.

<sup>49</sup>. Teks hadis; حَدَّثَنَا مُسْنَدُ، حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ أَبِي بَشِيرٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ مَاهَكَ، عَنْ حَكِيمِ بْنِ جَرَامٍ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، يَا أَبَنِي الرَّجُلِ فَيُرِيدُ مِنِّي الْبَيْعَ لَيْسَ عِنْدِي أَقَابَتُهُ لَهُ مِنَ السُّوقِ؟ فَقَالَ: «لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ». Lihat Abu Dawud, *Sunan Abī Dawud*, 2:hlm. 151 Hadis semakna juga diriwayatkan oleh beberapa ahli hadis di antaranya Imam Malik, Ahmad ibn Hanbal, al-Tirmīzī, dan al-Baihaqi; Lihat Mālik ibn Anas ibn Mālik ibn 'Amir al-Asabi al-Madanī, *al-Muwaḥḥaṭa* (Aljazair: al-Maktabah al-Syarqiyyah, 2010), hlm.317; al-Syaibani, *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal*, 24:hlm.26; al-Tirmīzī, *Sunan al-Tirmīzī*, vol. 2, t.t., hlm. 514-517; ibn 'Ali al-Baihaqi, *al-Sunan al-Kubra*, 2:hlm. 438.

<sup>50</sup>. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Alamin*, 2:hlm. 19.

<sup>51</sup>. Teks hadis; وَحَدَّثَنَا حَسَنُ بْنُ الرَّبِيعِ حَدَّثَنَا ابْنُ إِدْرِيسَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ خُصَّصَةَ عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ «لَا تُجِدُ امْرَأَةً عَلَى مَيْتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ إِلَّا عَلَى رَوْحِ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا وَلَا تَلْبَسُ ثَوْبًا مَصْبُوعًا إِلَّا تَوْبٌ غَضَبٌ وَلَا تَكْتَحِلَ إِلَّا إِذَا طَهَّرْتَ نُبْدَةً مِنْ قُسْطٍ أَوْ أَطْفَارٍ. Lihat Muslim, *al-Jami' al-Saḥīḥ*, IV. hlm.294-295. Hadis ini jugadi riwayatkan Imam al-Tirmīzī, *al-Jāmi' al-Kābir*, II, hlm. 485-486.



<sup>52.</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, 2: hlm. 87.

<sup>53.</sup> Departemen Agama RI, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Bagian Proyek Sarana dan Prasarana Produk Halal DIRJEND Bimbaga Islam, 2003, hlm. 91; Nofialdi, "Metode Ijtihad Majelis Ulama Indonesia", *Jurnal Islamika*, Volume 13, Nomor 1 (2013), hlm. 19.

<sup>54.</sup> Tim Lajnah Ta'lif wan Nasyr, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2010 M.)*, (Surabaya: Khalista, 2011), hlm. 720-721.

<sup>55.</sup> Basri Na'ali, "Tipologi Metode Ijtihad Fikih Kontemporer". Dalam *Al-Hurriyah: Jurnal Hukum Islam*, Vol. I, No. 02 (2016), hlm. 257.

## DAFTAR PUSTAKA

'Abidin, Ibn. *Radd al-Muhtār 'alā al-Dar al-Mukhtar Syarh Tanwīr al-Abṣār*. Riyād: Dār 'Ālam al-Kutub, 2003.

al-Afghānī. *al-Furūq al-Fiqhiyyah 'inda al-Imam Ibn Qayyim al-Jawziyyah*. Riyad: Maktabah al-Rusyd, 1429.

al-Andalūsī, Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ibn ibn Ḥazm. *al-Muhalla fī Syarh al-Mujallabi al-Hujaj wa al-Aṣār*. Riyād: Bait al-Afkar al-Dawliyyah, t.t.

al-Baihaqī, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Husain ibn 'Alī. *al-Sunan al-Kubrā*, taḥqīq oleh Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Atā. T.K.: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.

al-Baṣrī, Abū al-Hasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Habib al-Māwardī. *al-Hāwī al-Kābir fī Fiqh Maḥab al-Imam al-Syāfi'ī Radiyallah 'anh*, taḥqīq oleh 'Alī Muḥammad Mu'awwid dan 'Adil Ahmad Abd al-Maujūd. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.

Bahrudin, A., "Implementasi Maqāṣid al-syarī'ah sebagai Solusi Problematika Sosial dan Kemasyarakatan Kontemporer". Dalam *Ijtihad*, Volume XVII, Nomor 1 (2017).

Departemen Agama RI. *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Bagian Proyek Sarana dan Prasarana Produk

Halal DIRJEND Bimbaga Islam, 2003.

al-Ghazālī, Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Mustafā min 'Ilm al-Uṣūl*. Riyād: Dār al-Maiman, t.t.

Hakim, Muhammad Lutfi, "Pergeseran Paradigma Maqāṣid al-Syarī'ah: Dari Klasik Sampai Kontemporer". Dalam *Al-Manahij*, Vol. X, No. 1 (2016).

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Usul Fiqh*. New York: Cambridge University Press, 1997.

Hamdi, Bahrul. "Mashlahah dalam Paradigma Tokoh (Antara Al-Ghazali, Al-Syatibi dan al-Tufi)". Dalam *Al-Hurriyah: Jurnal Hukum Islam*, Vol. II, No. 2 (2017).

al-Jaza'iri, Abu Abd al-Raḥmān Abd al-Majid Jum'ah. *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Mustkhrijah min Kitāb I'lām al-Muwaqqi'īn*. Ttp.: Dar Ibn al-Qayyim, t.t.

al-Juwaynī, 'Abd al-Malik ibn Yusuf Abū al-Ma'ālī. *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Anṣār, 1400 H.

Kaṣīr, 'Imād al-Dīn Ismā'il ibn 'Umar Ibn. *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Libanon: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2004.

al-Madanī, Mālik ibn Anas ibn Malik ibn 'Āmir al-Aḥabī. *al-Muwatṭā'*. Aljāzair: al-Maktabah al-Syarqiyyah, 2010.



- \_\_\_\_\_. *al-Mudawwanah al-Kubrā*.  
Beirut: Dār al-Kutub al-  
‘Ilmiyyah, 1994.
- al-Maqdisī, Muwafiq al-Dīn ‘Abdullāh  
ibn Qudamah, *al-Kāfi fī Fiqh  
al-Imām Aḥmad ibn Hanbal*  
Beirut: Dār al-Kutub al-  
‘Ilmiyyah, 1994.
- Mājah, Ibn. *Sunan Ibn Mājah*. Ttp.: Dār  
Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah,  
t.t.
- Mas’ud, Muhammad Khālid. *Filsafat  
Hukum Islām dan Perubahan  
Sosial*, terj. Yudian W. Asmin.  
Surabaya: Al Ikhlas, 1995
- al-Naisabūrī, Abū al-Ḥusain Muslim ibn  
al-Hajjaj Ibn Muslim al-  
Qusairī. *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*.  
Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- al-Naisabūrī, Abū Bakr Muḥammad ibn  
Ishāq ibn Khuzaimah ibn al-  
Mughīrah ibn Ṣāliḥ ibn Bakr al-  
Salamī, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaimah*.  
Beirut: al-Maktab al-Islami, t.t.
- al-Nasā’ī, Abū ‘Abd al-Raḥman Aḥmad  
ibn Syu’aib ibn ‘Alī al-  
Khurasānī. *Sunan al-Nasā’ī*.  
Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t.
- al-Nawawī, Abū Zakaria Muhyi al-Dīn  
Yahyā ibn Syarf. *al-Majmū’  
Syarh al-Muḥaḥḥab*. Jeddah:  
Maktabah al-Irsyad, t.t.
- \_\_\_\_\_, Abū Zakariā Muhyi al-Dīn  
Yahyā ibn Syarf. *al-Minhāj  
Syarh Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-  
Hajjāj*, Vol. XVIII, Beirut: Dār  
Ihya’ al-Turās al-‘Arabi, 1392  
H.
- Na’ali, Basri. “Tipologi Metode Ijtihad  
Fikih Kontemporer”. *Al-  
Hurriyah: Jurnal Hukum Islam*,  
Vol. I, No. 02 (2016).
- Nawawie, A. Hasyim. “Pandangan Ibn  
Qayyim al-Jawziyyah tentang  
Persetujuan Anak Gadis dalam  
Perkawinannya”. *Jurnal  
Pemikiran Keislaman Tribakti*,  
Vol. XXIII, No. 1 (2012).
- Nofialdi, “Metode Ijtihad Majelis Ulama  
Indonesia”. *Jurnal Islamika*,  
Vol. XIII, Nomor 1 (2013).
- Nurcahyono, Moh. Lutfi. "Integrasi  
Maqasid Syari'ah Pada  
Problematika Kontemporer".  
*Interest*, Vol XIII, No. 1  
(2015).
- Nuwaihid, ‘Adil, *Mu’jam al-Mufasssirīn*.  
Ttp.: Mu’assasah Nuwaihidi al-  
Saqaifiyyah, 1983.
- al-Qaḥṭānī, Musfir ibn ‘Alī ibn  
Muḥammad. *Manḥāj Istinbāt  
Aḥkām al-Nawāzil al-Fiqhiyyah  
al-Mu’āṣirah*. Jeddah: Dār al-  
Andalus al-Khadra’, 2003.
- al-Raisūnī, Aḥmad, *Madkhal ilā  
Maqāṣid al-syarī’ah*, Cairo: Dār  
al-Kalīmah, 2009.
- \_\_\_\_\_, Aḥmad, *Muhadarat fī  
Maqāṣid al-Syarī’ah*, Cairo:  
Dār al-Kalīmah, 2014.
- al-Safadī, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl ibn Aibik.  
*al-Wāfi bi al-Wāfiyat*. Beirut:  
Dār Ihyā’ al-Turās al-‘Arabī,  
2000
- al-San’ānī, Muḥammad ibn Isma’īl ibn  
Ṣalāḥ ibn Muḥammad al-  
Hasanī al-Kaḥḥānī. *Subul al-  
Salām*. Ttp.: Dar al-Fikr, 1991.
- al-Sijistānī, Abū Dāwud Sulaimān ibn  
al-Asy’as. *Sunan Abī Dāwud*.  
Beirut: Dar al-Fikr, 2007.
- al-Syaibānī, Abū ‘Abdullāh Aḥmad ibn  
Muḥammad ibn Hanbal ibn  
Hilal ibn Asad. *Musnad al-  
Imām Aḥmad ibn Hanbal*.  
Beirut: Mu’assasah al-Risālah,  
2001.
- al-Syāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā  
al-Lakhmī al-Gharnāṭī. *al-  
Muwafaqāt fī Uṣūl al-Syarī’ah*.  
Beirut: Dār al-Kutub al-  
‘Ilmiyyah, 2004.
- al-Tamīmī, Muḥammad ibn Hibbān ibn  
Aḥmad ibn Hibbān ibn Mu’az  
ibn Ma’bad. *al-Ihsān fī Taqrīb  
Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān*. Beirut:  
Mu’assasah al-Risālah, 1988.

- al-Tirmīzī, Abū ‘Īsā Muḥammad ibn ‘Īsā. *al-Jāmi’ al-Kābir*. Beirūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996.
- Tim Lajnah Ta’lif wan Nasyr. *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Mukhtar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926 – 2010 M.)*, Surabaya: Khalista, 2011.
- Toriquddin, Moh.. “Teori Maqasid Syari’ah Perspektif al-Syatibi”. Dalam *Journal de Jure*, Vol. VI, No. 1 (2014).
- al-‘Umari, Nadiyah Syarif. *Ijtihād fī al-Islām*. Beirūt: Mu’assasah al-Risalah, 1984.
- al-Yūbī, Muḥammad Sa’d ibn Mas’ūd. *Maqāsid al-syarī’ah al-Islamiyyah wa ‘Alaqtuhā bi al-Adillah al-Syar’iyyah*. Riyād: Dār al-Hijrah, 1998.
- al-Zaila’ī, Fakhr al-Dīn ‘Uṣmān ibn ‘Alī. *Tabyīn al-Ḥaqā’iq Syarh Kanz al-Daqā’iq*. T.K.: Maktabah Samilah, t.t.
- al-Ziriklī, Khair al-Dīn. *al-A’lām*. Beirūt: Dār al-‘Ilm li al-Malayin, 2002.
- al-Zuḥaylī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*. Beirūt: Dār al-Fikr al-Mu’asir, 1986.

