

## URGENSI KAJIDAH FIQH DALAM PROBLEMATIKA HUKUM KONTEMPORER

Muhaki

Sekolah Tinggi Agama Islam Pancawahana Bangil, Pasuruan

Email: [muhakimhi@gmail.com](mailto:muhakimhi@gmail.com) / [Prabu\\_anarky@yahoo.co.id](mailto:Prabu_anarky@yahoo.co.id)

**Abstract:** Most of the scholars of fiqh and ushul view fiqh rules as authentic and universal, especially the first rule of fiqh. This indicates that the formulation of the first rule and its branches has an urgent value in every legal issue, including contemporary legal problems. So, this research was conducted with a descriptive method. And the *first* finding, the first rule is supported by the *sharih* text. *Second*, the universality of the first rule only covers various issues of religious fiqh and legal issues which can certainly be deduced from classical *fiqh*. *Third*, the application of the first fiqh rule in contemporary cases is laden with particular exceptions and tends to be inconsistent. It is still stuck with the old textual fiqh paradigm which deals with the area of literal meaning of the text. The conclusion is that the first rule of fiqh cannot be generalized to all legal problems but can still be applied to certain legal cases in certain contexts but not absolute because it still requires other approaches.

**Key words:** Urgency, rule of fiqh, contemporary legal problems.

### Pendahuluan

Para ulama ushul memandang bahwa kaidah fiqh memiliki otentisitas dan bersifat universal. Otentik karena didasarkan kepada nash yang kokoh. Universal karena mencakup berbagai problem hukum baik makro maupun mikro. Hal ini diharapkan dapat memudahkan para yuris untuk menyikapi problem-problem hukum yang muncul ditengah-tengah kehidupan umat Islam, termasuk pada problem kontemporer.

Hal tersebut selaras dengan kehidupan manusia yang selalu berkembang dan terus berubah sejalan dengan waktu yang terus berputar. Setiap perkembangan dan perubahan mestilah dapat menimbulkan banyak hal-hal baru dan terjadinya problem-problem baru pula dengan ciri khas dan kompleksitasnya. Yang mana semua problemnya belum tentu telah mempunyai justifikasi hukum dan kepastian hukumnya. Kondisi inilah yang menuntut umat Islam khususnya para yuris untuk senantiasa berijtihad guna memperoleh ketetapan hukum atas segala permasalahan yang baru (kontemporer). Namun pada satu sisi hasil ijtihad yang dilakukan oleh para yuris sangat dipengaruhi oleh kondisi dan situasi di mana hukum tersebut dirumuskan. Hal ini mengakibatkan proses ijtihad yang dilaksanakan sering menghasilkan rumusan dan produk hukum yang bervariasi ketika konteks persoalan yang timbul berbeda.

Untuk kepentingan tersebut ulama fiqh telah memaklumkan kaidah-kaidah fiqh universal disusun dalam sebuah cabang ilmu yang disebut dengan *qawa'id al-fiqhiyah*. Di antara kaidah yang terdapat di dalamnya berjumlah 40 kaidah yang disebut dengan kaidah *kulliyah* (universal). Tetapi yang menjadi fokus dalam penelitian ini adalah kaidah yang pertama, yaitu *al-umuuru bi-maqaashidiha*, baik dari segi pengertian, dasar, contoh maupun pengecualiannya.

Kaidah-kaidah *fiqh* (*qawaa'id fiqhiyyah*) sebagai instrument di dalam memahami masalah-masalah (kasus-kasus *fiqh*) partikular, dengan melihat sisi keserupaannya di dalam seluruh pokok bahasan *fiqh*. Seorang pengkaji hukum Islam tidak dapat memahami semua dimensi hukum Islam kecuali dengan mempelajari *qawaa'id al-fiqhiyyah*. Semakin tinggi tingkat penguasaan akan kaidah-kaidah *fiqhiyyah*, maka semakin luas dan mendalam serta semakin tinggi pula tingkat probabilitas produk hukum yang dihasilkannya.

Sebagaimana ungkapan al-Suyuti: *Fiqh* telah bercabang-cabang menjadi disiplin ilmu yang terpisah-pisah. Salah satu cabangnya adalah bidang kajian yang berusaha mempertemukan padanan-padannya, mengumpulkan *furu'-furu'* yang berserakan dalam bidang-bidang sejenisnya. Pekerjaan yang demikian itu sesungguhnya pilihan umur dan intisari masa. Karena akan menghabiskan waktu, menguras tenaga dan pikiran untuk selalu menjelajahi bab-bab *fiqh*, sebagaimana menggali terowongan untuk menembus balik bukit.<sup>1</sup>

Pembahasan dalam karya ini adalah pada satu kaidah, yaitu kaidah yang pertama. Untuk kaidah yang pertama ini, seperti yang diakui oleh al-Suyuti, merupakan pekerjaan yang tidak mudah untuk mendapat landasan-landasan nash-nya, bahkan pada masa itu tidak seorang pun yang mampu melakukannya. Sehingga untuk menyusun kaidah yang pertama itu harus menelusuri hadith-hadith yang semakna dengan kaidah pertama.<sup>2</sup>

Pernyataan al-Suyuti tersebut, menggambarkan bahwa kaidah yang pertama betapa memiliki otentisitas dan keluasan cakupannya. Mencakup berbagai disiplin ilmu, khususnya yang terpenting adalah dalam bidang kaidah-kaidah *fiqh* (*qawa'id al-fiqhiyyah*), yaitu kaidah-kaidah makro yang mengatur persoalan-persoalan mikro *fiqh* yang serupa. Hal ini mungkin tidak berlebihan ketika menyimak pernyataan Muhammad Azam, bahwa *qawaa'id fiqhiyyah* sebagai kaidah makro, yang dapat menghasilkan cabang-cabang dalam masalah *fiqh* yang sangat banyak dan tidak terhitung jumlahnya dari segi cakupan obyek pembahsannya.<sup>3</sup>

Dengan demikian penelitian mengenai urgensi kaidah *fiqh* yang pertama di dalam menyikapi problem kontemporer sangatlah penting, sehingga dibutuhkan kesungguhan dalam mengkajinya, apalagi mengenai kaidah yang pertama. Bahkan sejak awal para ulama *fiqh* dan *ushul* pun telah meyakini urgensinya karena kaidah tersebut memiliki tingkat otentisitas dan bersifat universal, yaitu dapat diterapkan kedalam berbagai cabang-cabang *fiqh* tanpa dibatasi ruang dan waktu.

### Konsepsi Tentang Kaidah *Fiqh* Pertama (1)

Para ulama *fiqh* menggunakan kaidah untuk mengetahui hukum, memelihara, mengumpulkan hukum-hukum serupa dan berbagai permasalahan hukum kedalam hukum-hukum yang bersifat umum. Di dalam sistematika kaidah *fiqh* yang dianggap sebagai kaidah induk adalah *الأمر بمقاصدها /al-umuur bi maqaashidiha* (*Semua perkara/perbuatan tergantung pada tujuan/niatnya*). Hakikat dari kaidah *fiqh* yang pertama secara kebahasaan terdiri dari lafad *الأمر* yang merupakan bentuk jama' dari

<sup>1</sup> Jalaluddin 'Abdurrahman bin Abi Bakr al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Nadla'ir fi Qawa'id wa Furu' al-Shafi'iyah*, (ed.) Muhammad Tamir dan Hafiz 'Ashur Hafiz, vol. I, (Kairo: Dar al-Salam, 1998), 2-4.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Abdul Aziz Muhammad Azam, *Qawa'id al-Fiqh al-Islami*. (Kairo: al-Risalah al-Dauliyah, 1999), 1-2.

lafad الأمر yang bermakna “perbuatan” atau “tingkah”, baik perintah berbuat atau berucap. Karena dalam kaidah itu berbentuk jama’, maka yang dimaksud adalah perbuatan dalam arti gerakan anggota tubuh dan juga perkataan sehingga menunjuk terhadap perbuatan empirik.<sup>4</sup>

Menurut Muhammad Azam, lafad “*amr*” dalam kaidah yang pertama menunjukkan arti yang umum, mencakup semua amal perbuatan yang bersifat duniawi dan sekaligus ukhrawi. Begitu juga lafad “*maqaashidihaa*” juga menunjukkan keumumannya, karena suatu tujuan dari sebuah amal perbuatan dapat menyangkut sesuatu yang dapat diharapkan pahalanya dan yang tidak didapatkan pahalanya.<sup>5</sup>

‘Imad ‘Ali Jum‘ah mendefinisikan kaidah yang pertama dengan hukum-hukum *syari‘at* dalam setiap transaksi urusan manusia bergantung pada tujuan dan niatnya, karena terkadang seseorang melakukan sebuah perbuatan dengan tujuan yang ditentukan, sehingga atas perbuatan tersebut hukum ditentukan. Terkadang juga seseorang melakukan satu perbuatan dengan tujuan lain, maka atas perbuatannya tersebut dikenai hukum lain.<sup>6</sup>

Sementara tujuan dari kaidah tersebut, menurut Ali Ahmad al-Nadwi adalah untuk menjelaskan semua tindakan dan amal perbuatan manusia yang satu sama lainnya memiliki hukum yang berbeda-beda, karena perbedaan maksud dari setiap orang dalam melakukan perbuatannya.<sup>7</sup> Dengan demikian, titik tekan dari kaidah yang pertama adalah tujuan, niat atau motivasi seseorang dalam berbuat sehingga berimplikasi pada status hukumnya.

Para ulama fiqh memandang kaidah fiqh yang pertama tersebut juga sebagai kaidah yang otentik karena didasarkan kepada nash yang kokoh. Imad ‘Ali Jum‘ah meletakkan Q.s. al-Nisa’: 100 dan hadits انما الأعمال بالنيات sebagai dasar kaidah yang pertama. Ia memandang bahwa kedua dalil ini sebagai suatu dasar kaidah yang menunjuk kepada perbuatan nyata dari manusia dan memiliki implikasi yuridis.<sup>8</sup> Tetapi Ibnu Katsir menafsirkannya sebagai ayat yang menunjuk kepada pentingnya berlaku ikhlas dalam suatu tujuan dan perbuatan.<sup>9</sup>

Sementara al-Nadwi, selain meletakkan Qs. al-Nisa’: 100, juga meletakkan beberapa ayat Al-Qur’an, termasuk Qs. al-Nisa’: 114, Qs. al-Baqarah: 225 dan 265, dan al-Ahzab: 5.<sup>10</sup> Al-Nadwi memandang bahwa Qs. al-Baqarah: 225 dan Qs. al-Ahzab: 5., adalah untuk menjelaskan bahwa kekeliruan dalam bersumpah atau sumpah yang tidak dimaksudkan untuk bersumpah, maka tidak berimplikasi kepada sanksi hukum denda, karena hanya sebatas kata-kata yang keluar dari lisan seseorang tanpa ada maksud dalam hatinya. Sedangkan pada Qs. al-Baqarah: 265., Allah menuturkan bahwa pahala sedekah tergantung kepada niat dan tujuan seseorang yang bersedekah tersebut. Sehingga apabila niat itu telah dilakukan meskipun orangnya meninggal sebelum amal perbuatannya selesai, maka hal itu tidak akan mengurangi pahala dari amal perbuatan

<sup>4</sup> Ibid., 77.

<sup>5</sup> Ibid., 79.

<sup>6</sup> Imad ‘Ali Jum‘ah, *al-Qawa‘id al-Fiqhiyyah al-Muyassarat*, (Urdun: Dar al-Nafais li al-Nasr wa al-Tawzi‘, 2002), 46.

<sup>7</sup> Ali Ahmad al-Nadwi, *Al-Qawa‘id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1986), 247.

<sup>8</sup> Imad ‘Ali Jum‘ah, *al-Qawa‘id al-Fiqhiyyah al-Muyassarat*, 46.

<sup>9</sup> Abu al-Fida’ Isma‘il ‘Umar Ibnu Kathsir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Adzim*, Juz. II, (Beirut: Dar al-Fikr, 1970), 371.

<sup>10</sup> Al-Nadwi, *al-Qawa‘id al-Fiqhiyyah*, 248.

itu sedikitpun.<sup>11</sup> Berdasarkan penjelasan ini, maka niat diposisikan sebagai syarat-sahnya bagi diterimanya amal perbuatan yang dilakukan manusia.

Menurut al-Suyuti, bahwa hadith tersebut juga telah diriwayatkan oleh enam imam hadith utama dan rawi-rawi lainnya adalah tentang pahala yang akan diterima oleh seseorang yang menghidupi istrinya jika ia memang berniat semata-mata mengharapkan kerelaan Allah. Karena ada hadits lain yang menjelaskan bahwa Allah akan menanggung hutang seseorang yang sejak semula berniat untuk melunasinya, namun ternyata sampai akhir hayatnya tidak mampu melakukannya. Sedangkan orang yang sejak semula tidak beriktikad baik, diakhirat nanti Allah s.w.t., akan mengambil pahala kebbaikannya untuk diberikan kepada orang yang berpiutang sampai utang itu dianggap lunas.<sup>12</sup> Dengan demikian, al-Suyuti selain menjelaskan tujuan (maksud) niat, ia juga menjelaskan waktu dilakukannya niat yang bisa dijelaskan dalam kaitannya dengan pelaksanaan ibadah, dan tempat melakukan niat di dalam hati. Selanjutnya tentang syarat-syarat niat supaya sah, kemudian masalah kedudukan niat apakah sebagai syarat atau rukun ibadah.<sup>13</sup>

Beberapa keterangan di atas menunjukkan betapa pentingnya posisi niat dalam hal berbuat atau tidak berbuat sesuatu, sehingga berimplikasi pada status hukumnya. Hal ini dapat kita ketahui dari kecenderungan ulama klasik. Sebagaimana madzhab Shafi'i, yang memandang niat sebagai syarat sahnya setiap pekerjaan manusia. Tegasnya, setiap perbuatan manusia harus disertai dengan niat, karena seluruh ibadah membutuhkan niat, tanpa niat perbuatan yang tanpak seperti ibadah itu tidak sah sebagai ibadah. Dan tempat niat di dalam hati dan berkaitan dengan pelaksanaan ibadah.<sup>14</sup>

Pendapat Hanafiyah berbeda dengan pendapat Syafi'iyah. Menurut Hanafiyah niat adalah syarat sempurnanya suatu amal perbuatan, bukan syarat sah dari suatu perbuatan manusia.<sup>15</sup> Konsekuensi logis dari pemahaman Syafi'iyah, maka niat harus dilakukan bersamaan dengan permulaan ibadah dilakukan, karena niat sebagai syarat sahnya ibadah. Namun tidak demikian dengan Hanafiyah, yang meletakkan niat hanya sebagai syarat sempurnanya ibadah, sehingga diperbolehkan melakukan niat sebelum melakukan ibadah.

Terlepas dari perbedaan tersebut dapat dikatakan bahwa niat memiliki urgensi dalam keseluruhan ibadah. Artinya, setiap amal ibadah memerlukan niat. Sementara niat itu berhubungan erat dengan maksud atau tujuan seseorang yang hendak melakukan sesuatu. Karena itu maka kaidah fiqh yang pertama oleh para ulama fiqh maupun ushul dipandang memiliki nilai otentisitas yang sangat tinggi.

Selain otentik juga bersifat universal karena berkembang dan membentuk beberapa kaidah *furu'* (cabang):

*Pertama*, kaidah dalam masalah transaksi. العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ (Yang diperhitungkan dalam transaksi adalah tujuan dan makna bukan kata-kata dan bentuknya).<sup>16</sup> *Kedua*, kaidah dalam masalah sumpah ولا النية في اليمين تخصص اللفظ العام ولا

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Nadla'ir*, 6-7.

<sup>13</sup> Ibid., 10-17.

<sup>14</sup> Ibid., 9.

<sup>15</sup> Azam, *Qawa'id al-Fiqh al-Islami*, 78. Penjelasan masalah posisi niat itu, juga diuraikan oleh al-Suyuti. Dan uraiannya secara prinsip tidak berbeda dengan penjelasan Muhammad Azam. Lihat: al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Nadla'ir*, 39.

<sup>16</sup> Ibid., 47. Lihat juga: Azam, *Qawa'id al-Fiqh al-Islami*, 97.

تعمم الخاص. (niat dalam sumpah dapat mengkhususkan lafad} yang umum dan tidak menjadikan umum lafad yang khusus).<sup>17</sup>

Selain kaidah *furu'* di atas, kaidah universal yang pertama memiliki kaidah turunan yang disebut dengan kaidah parikular, bahkan sebagaimana ulama membentuk kaidah yang saling berbeda dalam bentuk redaksi dan titik tekannya. Seperti yang diklasifikasi oleh Muhammad Azam berikut:<sup>18</sup>

1. Barangsiapa menjual sesuatu atau menceraikan istrinya di dalam hati tanpa mengucapkannya, maka ia tidak dihukumi telah melakukan penceraian, meskipun ia telah menyatakan telah meniatkan seperti itu.
2. Barangsiapa membeli lahan kosong dengan niat untuk mewakafkannya, maka ia tidak semerta-merta menjadi pewakaf kecuali ia mengucapkan ikrar wakaf, misalnya: aku wakafkan harta ini untuk orang-orang fakir miskin atau kepada lembaga-lembaga sosial, dan sejenisnya.
3. Jika orang dititipin barang (*al-wadi'*) mengambil barang titipan dengan diniati untuk mengkonsumsinya (memakainya), lalu ia mengembalikan lagi barang tersebut ketempatnya sebelum sempat melakukan tindakan yang diniatkannya, dan barang tersebut rusak setelah dikembalikan ketempatnya, sementara ia tidak melakukan tindakan pelanggaran maupun kelalaian terhadap barang tersebut, maka ia tidak dikenai kewajiban untuk menggantinya.
4. Barangsiapa berniat meng-*ghas}ab* harta milik orang lain lalu ia tidak sampai melakukannya, namun harta tersebut kemudian rusak di tangan pemiliknya, maka ia tidak dianggap sebagai peng-*ghas}ab* dan tidak dibenani kewajiban untuk menggantinya, meskipun ia secara jelas menyatakan diri berniat melakukan hal tersebut.
5. Jika seseorang menyerahkan sejumlah uang kepada orang lain, lalu di kemudian hari ia mengaku bahwa ia mengutangkannya (dengan sistem *qardh*), sementara si penerima mengklaimnya sebagai akad *muz}arabah*, maka pendapat yang diambil adalah pendapat pihak kedua (si penerima) disertai sumpah. Sebab prinsip dasar dalam transaksi adalah ketiadaan tanggungan, dan *qardh* (akad utang-piutang) meniscayakan tanggungan (*d}laman*).
6. Apabila seorang istri menuntut pemberian nafkah atas dirinya yang telah diputus oleh pengadilan sebagai kewajiban suami dengan ketetapan hukum yang mengikat, sementara si suami mengaku telah mengirimkan nafkah kepadanya dan istri telah mengambilnya, namun keduanya sama-sama tidak memiliki bukti maka pendapat yang diambil adalah pendapat istri disertai sumpah, sebab status asalnya adalah tidak adanya pengiriman nafkah.

## Sistematika Fiqh dan Problematika Kontemporer

### 1. Sistematika Fiqh

Berdasarkan materi fiqh, maka hukum Islam dapat diklasifikasi menjadi dua bagian, yaitu fiqh ibadah dan fiqh muamalah. Yang masuk dalam rumpun fiqh ibadah seperti shalat, puasa, zakat, haji, nadar, sumpah dan lainnya yang berupa hubungan vertikal hamba (manusia) dengan Allah s.w.t. Hukum ibadah ini sebagai perintah yang mewajibkan kepada setiap pribadi manusia. Meskipun ada dimensi

---

<sup>17</sup> Al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Nadla'ir*, 63.

<sup>18</sup> Azzam, *al-Madkhal Fi al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, 7-14.

sosial didalamnya tetapi hanya dikembangkan sebagai aturan-aturan yang tetap mengarah kepada konsep hubungan manusia dengan Allah s.w.t.<sup>19</sup>

Sementara fiqh muamalah adalah fiqh yang berkenaan dengan masalah kemasyarakatan dalam arti luas seperti berbagai masalah transaksi, bermacam perbuatan yang terkait dengan hubungan antar orang, sanksi hukuman, kejahatan dan sebagainya. Mengenai fiqh muamalah dapat diklasifikasikan menjadi beberapa bagian.

*Pertama*, Hukum keluarga atau perseorangan (*al-ahwal asy-syakhshiyah*), yaitu hukum yang meliputi perkawinan, waris, wasiat dan wakaf. *Kedua*, hukum perdata, yaitu masalah-masalah fiqh yang terkait dengan kebendaan seperti jual-beli, sewa menyewa, gadai, hutang piutang dan sebagainya yang tidak berkaitan dengan masalah-masalah yang masuk kategori publik. *Ketiga*, hukum pidana, yaitu fiqh yang berkaitan dengan tindak pidana dan hukumannya. Maksud dari tindak pidana yaitu perbuatan yang dilarang oleh shara' yang diancam dengan hukuman *hadd*, *qishas*, dan *ta'zir*. Sedangkan yang dimaksud dengan hukuman adalah pembalasan yang ditetapkan untuk kemaslahatan masyarakat, karena melanggar ketentuan ketentuan syara'.<sup>20</sup>

*Keempat*, hukum acara, yaitu yang berhubungan dengan peradilan, kesaksian, dan sumpah. *Kelima*, hukum ketatanegaraan, yaitu fiqh yang berhubungan dengan sistem pemerintahan dan dasar-dasarnya. *Keenam*, hukum internasional, yaitu fiqh yang berhubungan dengan pergaulan antar negara. *Ketujuh*, hukum ekonomi dan keuangan.<sup>21</sup> Di dalam kitab-kitab klasik pembahasannya meliputi, *ghanimah*, *fai'*, *jizyah*, *kharij*, *infaq*, distribusi harta, kepemilikan harta dan lainnya.

## 2. Aplikasi Kaidah dalam Problematika Fiqh

*Para* yuris klasik memberikan gambaran tentang aplikasi kaidah yang pertama pada beberapa kasus fiqh, seperti pada persoalan memungut barang temuan untuk mengamankannya. Ia tidak menanggung kerusakan dengan bertambah atau berkurangnya barang temuan tersebut, jika tujuan dia mengambilnya untuk menjaganya dan akan mengembalikan kepada pemiliknya. Dihukumi *ghashab* dan dia harus menanggung kerusakannya jika dia memungut barang temuan tersebut dengan maksud untuk memilikinya.

Begitu juga dalam akad jual beli dengan menggunakan *fi'il mudhari* dengan maksud zaman *hal* bukan *istiqbal*, seperti perkataan “البائع أبيعك فرسي بكذا” (*aku jual kudaku padamu dengan harga sekian*)” kemudian si *mukhatab* menerimanya maka akadnya jadi, akan tetapi apabila yang dimaksud *fi'il mudhari mustaqbal* maka akadnya tidak jadi.

Selain itu Imad Ali Jum'ah memberikan contoh mengenai aplikasi kaidah yang pertama pada masalah berburu. Jika sipemburu mengangkat jaringnya dengan tujuan untuk mengeringkannya atau membereskannya kemudian ada se-ekor burung nyangkut, maka burung itu bagi orang yang menemukannya, akan tetapi jika si pemburu mengangkat jaringnya dengan tujuan berburu, maka burung tersebut untuk yang punya jaring jika orang lain mengambilnya hukumnya *ghashab*.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Duski Karim, *Al-Qawa'id al-Fiqhiyah (Kaidah-kaidah Fiqih)*, (Palembang: Noerfikri, 2019), 183.

<sup>20</sup> Sahid. *Epistemologi Hukum Pidana Islam*, (Surabaya: Pustaka Idea, 2015), 5.

<sup>21</sup> Karim, *Al-Qawa'id al-Fiqhiyah*, 187.

<sup>22</sup> Jum'ah, *al-Qawa'id al-Fiqhiyah al-Muyassarah*, 46.

Pada konteks penerapan kaidah yang pertama, menurut para ahli juga memiliki pengecualian-kecualian (*mustasnayat*), khususnya pada tindakan-tindakan yang sudah tidak multi-tafsir. Pada konteks perbuatan yang tidak multi tafsir, kaidah yang pertama dianggap tidak berlaku. ‘Imad ‘Ali Jum‘ah mengklasifikasi *mustasnayat* dari kaidah yang pertama ini, menjadi tiga: *Pertama*, bahwa niat tidak membutuhkan niat. *Kedua*, Bukan sesuatu yang telah menjadi kebiasaan dan menyerupai yang lain, maka tidak disyaratkan niat, seperti iman, membaca Al-Qur’an, dan berdzikir. *Ketiga*, Mencuci wadah dari kotoran anjing tidak perlu niat, akan tetapi cukup dengan membersihkannya, sesuai dengan kaidah *maayaf-‘aluhuu fi ghairihii falaa yahtajuu ilaa niat*. Niat saja tanpa disertai perbuatan nyata maka tidak dihukumi, seperti lelaki berniat mentalaq istrinya, maka talaqnya tidak jatuh.<sup>23</sup>

### 3. Problematika Hukum Kontemporer

Sejak pembaharuan Turki Utsmani tepatnya pada masa *tanzimat* pengaruh hukum barat terhadap pembentukan hukum Islam telah tampak. Terlebih lagi ketika muncul tokoh-tokoh nasionalis Turki, seperti Mustafa Kemal al-Taturk (Bapak Turki),<sup>24</sup> yang tentunya telah dipengaruhi oleh ide-ide golongan nasionalis Turki dan nasionalis barat, sehingga program pembaharuan semakin meluas dengan kedok westernisme, sekularisme, dan nasionalisme. Program pembaharuan ini sebenarnya tidak dapat dipahami menentang Agama Islam, karena ia membentuk Derpertemen Urusan Agama dalam mengurus persoalan agama, dan masih memberikan kebebasan beragama kepada rakyat Turki.<sup>25</sup> Hanya saja ia meyakini bahwa agama Islam merupakan agama rasionalis, namun telah dirusak oleh pemahaman yang sempit. Menurut al-Taturk bahwa Islam sebagai agama perlu disesuaikan dengan kondisi dan kebutuhan Negara Turki sendiri. Al-Qur’an pun perlu diterjemahkan ke dalam Bahasa Turki. Azan juga harus diberikan dalam bahasa Turki. Gagasan ini diterapkan sejak tahun 1931 M.<sup>26</sup>

Berawal dari terobosan Mustafa Kemal al-Taturk tersebut, yaitu untuk menghilangkan kekuasaan agama dari kekuasaan politik dan pemerintahan, namun tetap mengakui eksistensi Islam sebagai Agama, yang mempengaruhi perkembangan hukum Islam hingga saat ini. Salah satu bentuk pengaruhnya adalah dalam hal konsepsi hukum Islam yang tidak lagi dipandang semata-mata bersifat dogmatis yuristik melainkan bersifat historis dan sosiologis. Hukum Islam tidak lagi dipahami sebatas wahyu Tuhan yang bersifat teosentris, melainkan bersifat antroposentris. Bahkan lingkup keberlakuan ajaran Islam dipahami untuk seluruh ummat manusia, dimanapun mereka berada,<sup>27</sup> sesuai dengan situasi dan kondisi dimana ia berada.<sup>28</sup> Rasionalisasi seperti ini yang dikembangkan oleh para pemikir hukum Islam abad modern dan kontemporer.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, 147-152.

<sup>25</sup> Bukti lainnya adalah adanya sekolah-sekolah pemerintah yang diselenggarakan untuk mencetak imam dan khatib, yaitu Fakultas *Illahiyat* Istanbul sampai saat ini masih ada. Ibid.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Lihat Q.S. Saba’: 28 dan Al-Anbiya’: 107.

<sup>28</sup> Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 39. Aggapan tentang hukum Islam berlaku dimanapun dan kapanpun mungkin bersesuaian dengan konsep yang diajukan oleh Ibn Qayyim al-Jauziyyah, bahwa perubahan dan perbedaan hukum tergantung pada perubahan waktu, tempat, sikap dan adat istiadat. Lihat: Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I’lam al-Muwaqi’in ‘an Rabbi al-‘Alamin*, bagian III (Beirut: Dar al-Jail, tt.), 3.

Pada abad ini telah muncul anggapan umum tentang pentingnya perubahan sistem hukum Islam. Mengingat dunia Islam telah jatuh ke titik terendah dan tidak mampu lagi bersaing dengan Barat Kristen. Meskipun sebagian besar ulama Islam pada awal abad ke-19 bergelut dengan reformasi, khususnya di Pakistan, India dan Bangladesh misalkan telah diberlakukan undang-undang tentang batasan jumlah mahar, karena adanya praktek mahar yang dianggap tidak sejalan dengan Islam.<sup>29</sup> Dalam sistem fiqh juga dapat dijumpai adanya perbedaan hukum dalam kasus yang sama karena latar belakang kondisi sosial budaya yang berbeda.<sup>30</sup>

Selain itu pada dewasa ini umat Islam telah berkelindan dengan isu-isu jender, isu Hak Asasi Manusia (HAM), dan demokrasi yang dianggap sebagai standar global yang harus dilaksanakan oleh semua negara di dunia. Di Indonesia sendiri, isu ini sangat marak, khususnya setelah tahun 90-an. Bahkan sosialisasi kesetaraan dan keadilan jender merambah keberbagai lapisan kehidupan dan strata sosial kemasyarakatan. Menurut Fazlur Rahman bahwa isu-isu seperti itu akan berimplikasi pada pemaknaan fiqh yang hanya dibatasi pada hukum dan yurisprudensi, bahkan fiqh diidentikkan dengan ilmu hukum. Pada akhirnya timbul klaim bahwa hukum adalah manifestasi syariah.<sup>31</sup>

Pada giliran berikutnya Bank yang berlabel syariah disematkan kepada umat Islam. Bahkan di Indonesia bank syariah terus bermunculan dan kini dapat dijumpai diberbagai tempat dengan tajuk bank konvensional plus syariah (ex. BRI Syaria'ah).<sup>32</sup> Di bawah koordinasi Kementerian Agama telah diberlakukan peraturan dalam bidang hukum keluarga Islam yang diberi nama kompilasi Hukum Islam (KHI) dengan lembaga peradilan yang bernama Peradilan Agama (PA).

Dengan demikian, gerakan Islamisme dan pembaharuan telah memantik pertumbuhan lembaga-lembaga yang berlabel syari'ah. Dan pertumbuhan paradigma hukum barat telah membawa pada konsepsi liberalisasi hukum Islam yang ikut mempromosikan HAM, membenaran terhadap perusahaan berbasis syariah dalam hal isu-isu ekonomi dan sosial.

## **Analisa Terhadap Urgensi Kaidah Fiqh Pada Problematika Kontemporer**

### **1. Menakar Konsep Kaidah Fiqh**

Para ulama mengkualifikasi kaidah fiqh yang pertama (*al-umur bimaqashidiha*) dengan nash tentang niat yang tentunya berhubungan erat dengan masalah ibadah akhirat. Bahkan hadits tentang niat menurut ulama salaf tersebut telah termuat dalam kaidah "*al-umuru bimaqashidiha*, karena lafad "*amr*" dalam kaidah itu menunjukkan arti yang umum, yaitu mencakup amal yang bersifat duniawi dan sekaligus ukhrawi. Begitu juga lafad "*maqashidiha*" sama-sama menunjukkan

---

<sup>29</sup> Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries*, (New Delhi: Times Press, 1987), 190-191.

<sup>30</sup> Noel J Coulson, *Konflik Dalam Yurisprudensi Islam*, alih bahasa H. Fuad (Yogyakarta : Navila, 2001), 31-35.

<sup>31</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, (Bandung: Mizan, 1994), 154.

<sup>32</sup> Bank Syari'ah di Indonesia mendapatkan pijakan yang kokoh setelah ada deregulasi sektor perbankan pada tahun 1983. Saat ini telah berdiri BNI Syari'ah, Bank Syari'ah Mandiri, Bank Muamalat Indonesia, dan sebagainya. Kemudian memasuki tahun 2002 bank Syari'ah menjadi bertambah banyak yaitu Bank IFI, Bank BNI, Bank Mandiri Syari'ah, dan Bank Jabar. Lihat: Muhammad (ed.), *Bank Syari'ah Analisis Kekuatan, Kelemahan, Peluang dan Ancaman*, (Yogyakarta: Ekonisia, 2004), 21, 133.



keumumannya, karena suatu tujuan dari sebuah amal perbuatan dapat menyangkut sesuatu yang dapat diharapkan pahalanya dan yang tidak didapatkan pahalanya. Begitu pula niat yang diyakini berada di dalam hati sehingga makna kaidah yang pertama bersifat abstrak. Dari pendapat ini dapat dipahami bahwa keberadaan suatu keinginan apabila tidak disertai dengan suatu tindakan lahiriah baik yang berupa perkataan atau pun perbuatan, maka tidak memiliki implikasi yuridis (hukum).

Suatu pendapat yang mengatakan bahwa kaidah fiqh yang pertama memiliki kesamaan pengertian dengan setiap hukum berimplikasi terhadap suatu perkara yang timbul dari perbuatan atau perkataan *mukallaf* (subyek hukum) tergantung kepada maksud dan tujuan dari perkataannya sebagaimana pendapat Nashr Farid Muhammad Washil dan Abd. Aziz Muhammad Azzam.<sup>33</sup> Pendapat seperti ini menimbulkan problem lebih lanjut yaitu, apakah yang dimaksud *maqashid* disini mencakup tujuan dari *syari'*, sebagaimana pandangan ulama ushul ataukah sebagai metodologi fiqh. Karena makna *maqashid* memiliki kemiripan dengan kata *maqashid* dalam kaidah fiqh yang pertama, namun tidak sepenuhnya sama. Seperti ragam makna *maqashid* sebagaimana yang diklasifikasi oleh Ahmad Imam Mawardi dari kitab *al-Misbah al-Munir* dan Kamus *al-Muhith*, yaitu menuju suatu arah, tujuan, tengah-tengah, adil dan tidak melampaui batas, jalan lurus, tengah-tengah antara berlebih-lebihan dan kekurangan.<sup>34</sup>

Pemaknaan *maqashid* dalam konteks tersebut digabung dengan kata *syari'at*, sehingga membentuk frase *maqashid al-syari'ah*. Ulama kontemporer memahami *maqashid* sebagai metodologi, baik sebagai suatu pendekatan dalam ushul fiqh maupun yang diposisikan sebagai jawaban bagi kebuntuan metodologis dalam ushul fiqh itu sendiri. Sebagaimana pernyataan Ibn 'Asyur, bahwa pembahasan tentang *maqashid al-syari'ah* berkaitan erat dengan pengaturan umat yang tidak dijangkau oleh kaidah-kaidah *ushul fiqh*.<sup>35</sup> Dengan kata lain, *ushul fiqh* diaplikasikan untuk membentuk *fiqh*, dan *qawa'id al-fiqhiyah* dijadikan bangunan dasar *fiqh*, sementara *maqashid* yang memberikan kontribusi dalam domain filsafat yang dianggap tidak bersentuhan langsung dengan *istinbath* hukum Islam itu sendiri.<sup>36</sup>

Dengan demikian, terma *maqashid* yang dihubungkan dengan kata *syari'at* dengan *maqashid* di dalam kaidah *al-umuru bi maqashidiha* yang dikualifikasi dengan nash tentang niat memiliki perbedaan yang cukup jauh. Artinya, *maqashid* yang dihubungkan dengan kata *al-shari'ah* dimaksudkan sebagai metodologi yang akan digunakan dalam penggalan hukum, sedangkan makna *maqashid* yang dilegitimasi dengan niat dimaksudkan sebagai salah satu kaidah dalam pembahasan *qawa'id al-fiqhiyyah*. Dengan kata lain, kaidah *fiqhiyyah* masuk dalam kategori ketentuan-ketentuan hukum *fiqh* (*al-ahkam al-fiqhiyyah*), bukan ketentuan-ketentuan hukum *ushul fiqh* (*al-ahkam al-ushuliyyah*). Sehingga pokok kajiannya adalah perbuatan manusia yang menjadi subyek hukum (*mukallaf*).<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Azzam, *al-Madkhal Fi al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, 6.

<sup>34</sup> Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid Al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: Lkis, 2010), 178-179.

<sup>35</sup> Muhammad Thahir Ibn 'Asyur, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Dar al-Nafais li al-Nashr wa al-Tawzi, 2001), 113.

<sup>36</sup> Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid*, 185.

<sup>37</sup> Azzam, *al-Madkhal Fi al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, 1.

Pada konteks kaidah<sup>38</sup> fiqh yang pertama tidak bisa sepenuhnya dipersamakan dengan makna kaidah sebagaimana di dalam hukum positif yang bermakna normatif, sebab di dalam kaidah fiqh cakupannya bukan hanya hubungan antar manusia sebagaimana dalam hukum positif, melainkan juga mencakup aspek teologis, seperti ungkapan “*tidak ada pahala kecuali dengan niat.*” Hal ini menunjukkan bahwa ketentuan hukumnya terhadap perbuatan manusia yang tidak akan memperoleh pahala kecuali jika ia meniatinya untuk mendekatkan diri kepada Allah.

Kaidah fiqh yang pertama yang diposisikan sebagai kaidah makro, yang dimaksudkan untuk mengakomodir berbagai kasus-kasus mikro. Sehingga kaidah yang pertama ini dijustifikasi sebagai kaidah yang memiliki posisi sentral di antara kaidah-kaidah lainnya. Bahkan al-Nadwi mengklaim, bahwa kaidah pertama tersebut mendapatkan perhatian lebih dari para ulama fiqh ketimbang kaidah-kaidah lainnya. Tidak sedikit dari mereka yang men-*syarahi* dan mengembangkan cabang-cabangnya kedalam kaidah lainnya. Dan tidak sedikit sebagian besar dari hukum *syar’i* berputar di atas kaidah fiqh yang pertama tersebut.<sup>39</sup> Hal yang demikian adalah bukti, bahwa para ulama memandang kaidah yang pertama ini memiliki urgensi yang lebih tinggi dari pada kaidah-kaidah fiqh yang lainnya. Bahkan para ulama fiqh menganggap kaidah yang pertama memiliki daya cakup yang sangat luas.

Artinya kaidah tersebut sebagai kaidah universal yang dapat menghasilkan beberapa kaidah cabang sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya seperti dalam masalah transaksi: *العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني* (Yang diperhitungkan dalam transaksi adalah tujuan dan makna bukan kata-kata dan bentuknya). Redaksi kaidah itu adalah redaksi yang digunakan oleh kalangan Hanafiyah dan Malikiyah.<sup>40</sup> Sementara redaksi yang digunakan kalangan Syafi’iyah adalah: هل العبرة بصيغ العقود أو بمعانيها؟ (Apakah yang diperhitungkan bentuk kata-kata dalam transaksi ataukah tujuan dan maksud transaksi?).<sup>41</sup> Dan ulama Hanabilah menggunakan redaksi: إذا وصل بالفظ العقود ما يخرجها عن موضوعها فهل يفسد العقد بذلك؟ أو يجعل كناية عما يمكن صحته على ذلك الوجه؟ (apabila dengan kata-kata transaksi terdapat sesuatu yang dapat memalingkan transaksi itu dari sarannya, apakah hal itu dapat merusak akad transaksi? Ataukah dianggap sebagai kinayah dari transaksi yang bisa sah dengan cara seperti itu).<sup>42</sup>

Secara definitif “*maqashid*” dan “*ma’ani*” dalam kaidah di atas, mengakomodasi sesuatu yang ditunjukkan oleh gejala-gejala *lafdiyah* (*qarinah lafdiyah*) yang muncul saat terjadinya akad, sesuatu yang menjadi kecenderungan umum yang dikehendaki oleh masyarakat dalam interaksinya. Sehingga penggunaan bahasa yang tidak percis sama dengan bahasa *syar’i* dalam sebuah transaksi asalkan maknanya masih sesuai seperti jual beli dengan menggunakan lafad “menggambil” dan “memberi” atau yang lainnya, maka transaksi itu dihukumi sah.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Istilah kaidah dalam hukum positif adalah sebagai tata aturan yang menjadi pedoman bagi segala tingkah laku manusia dalam pergaulan hidup, sehingga kepentingan setiap individu dapat terpelihara dan terjamin. Dalam hukum positif isi dari kaidah itu mencakup dua hal, yaitu: perintah dan larangan. Lihat: C.S.T. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), 82.

<sup>39</sup> Al-Nadwi, *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, 246.

<sup>40</sup> Muhammad al-Zarqa', *Sharh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989), 55..

<sup>41</sup> Zain al-Din Abdurrahman Shihabuddin Ahmad bin Rajab, *Qawa'id fi al-Fiqh al-Islami*, Juz II, (Beirut: Dar al-Ma'rifat, t.t.), 331.

<sup>42</sup> Azam, *Qawa'id al-Fiqh al-Islami*, 97.

<sup>43</sup> Ibid.,

Untuk kaidah tersebut, Ibn Qayyim al-Jauziyah berpendapat bahwa orang yang memikirkan *syara'* secara mendalam, niscaya ia akan tahu bahwasanya Allah s.w.t., dan Rasul-Nya senantiasa menggugurkan lafad-lafad yang maknanya tidak menjadi maksud dari mutakallim. Sebagian dari undang-undang *syari'* yang tidak boleh dilupakan adalah masalah niat dan keyakinan sebagai penentu dalam perbuatan dan berkomunikasi, sebagaimana ia menjadi penentu dalam ibadah dan *taqarrub*.<sup>44</sup>

Berdasarkan uraian di atas, kaidah pertama dan kaidah *furu'* tersebut berimplikasi pada status hukum tertentu jika diaplikasikan pada kasus-kasus tertentu pula. Tetapi pada konteks *furu'* bukan berarti tanpa *ikhtilaf*, misalkan dalam masalah transaksi. Madhab Hanafiyah dan Malikiyah berpendapat bahwa sahnya transaksi tidak harus dilihat dari kata-kata yang diucapkan pada waktu transaksi, melainkan dilihat dari inti makna dan tujuan dari kata-kata yang diucapkan. Karena yang menjadi tujuan adalah makna, bukan bentuk kata-katanya. Kedua mazhab tersebut lebih memprioritaskan pada aspek tujuan, kecuali terdapat kesulitan untuk mempertemukan antara kata-kata dan aspek tujuannya. Sementara kalangan Shafi'iyah dan Hanabilah terjadi *ikhtilaf* (berselisih) apakah yang harus ditekankan adalah aspek tujuan ataukah kata-katanya.<sup>45</sup>

Kaidah-kaidah *fiqh* yang oleh *fuqaha* dikatakan sebagai kaidah *kulliyah*, yang mungkin identik dengan apa yang oleh pakar hukum positif disebut "teori umum". Sebab jika dilihat sekilas substansi keduanya tampak sebagai asas yang menjadi landasan hukum partikular dari berbagai kasus yang memiliki keserupaan.<sup>46</sup> Namun jika dilihat dari cakupannya, kaidah yang pertama itu hanya mencakup terbatas pada bidang ibadah. Lebih jauh lagi hanya terbatas pada wilayah akad (transaksi). Bahkan kaidah pertama ini juga menampakkan parsialitasnya dalam memandang berbagai kasus-kasus hukum.

## 2. Aplikasi Kaidah Fiqh Terhadap Kasus-kasus Hukum

Sebagaimana pembahsan sebelumnya bahwa kaidah *fiqh* adalah sebagai kaidah-kaidah *fiqh* makro (*al-qawa'id al-fiqhiyyah al-kulliyah*), sebab ia masuk di dalam kaidah *fiqh* induk yang menghasilkan cabang-cabang *fiqh* (*al-furu' al-fiqhiyyah*) yang sangat banyak dan tak terhitung jumlahnya dari segi cakupannya.<sup>47</sup> Yang mana hal ini disebut dengan *fiqh* partikular atau mikro (*al-ahkam al-fiqhiyyah al-juz'iyah*) sebagai penjelasan hukumnya.<sup>48</sup> Sebagaimana yang telah di urai di atas, bahwa kaidah *fiqh* pertama sebagai kaidah makro, yang dimaksudkan untuk mengakomodir berbagai kasus-kasus mikro. Dengan demikian dapat dipahami bahwa kaidah tersebut dapat mencakup berbagai persoalan hukum.

Aplikasi kaidah yang pertama pada suatu kasus hukum berdasarkan bangunan premis, bahwa setiap perbuatan disifati halal dan haram bergantung kepada tujuan pelakunya. Dan berubahnya hukum suatu perbuatan dari segi halal dan haram itu dibangun atas dasar maksud dan tujuan pelakunya. Maksud dan tujuan inilah yang diakomodasi oleh kaidah yang pertama tersebut.

---

<sup>44</sup> Muhammad bin Abi Bakar al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Mu'addin 'an Rabb al-'Alamin*, Juz IV, (Mesir: al-Sa'adah, 1955), 95.

<sup>45</sup> Azam, *Qawa'id al-Fiqh al-Islami*, 98.

<sup>46</sup> Ibid., 3.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Ibid.

Ulama salaf mengaplikasikan kaidah tersebut kepada suatu permasalahan dalam hukum keluarga: Yang *pertama*, bahwa hukum menikah adalah sunnah, namun menjadi haram jika tujuannya untuk *mendzalimi* istri. Dan kasus kedua adalah meruju' perempuan (mantan istri) pada pertengahan masa *iddah* dengan tujuan untuk mengulangi perkawinan dan memenuhi hak-hak perempuan, itu lebih di cintai Allah dari pada menceraikannya. Dan menjadi haram menahannya (meruju'nya) jika bertujuan memberi madlarat terhadap perempuan agar menjadi panjang masa *iddah*-nya.<sup>49</sup>

Dari kedua kasus di atas, dapat diketahui bahwa makna kaidah yang pertama itu mengikat hukumnya hanya pada perkara-perkara lahiriyah saja, baik perkataan maupun perbuatan, atau pun ia membatasinya berdasarkan niat dan tujuan dibalik perkara-perkara tersebut. Artinya, maksud kaidah tersebut, bahwa hukum yang dapat memiliki implikasi terhadap setiap perkara haruslah selalu sesuai dengan apa yang menjadi tujuan dari perkara tersebut. Apabila maksud dan tujuan dari suatu perkara adalah haram meskipun tampak baik, maka hukum perkara itu adalah haram. Sebaliknya, apabila yang menjadi tujuan atau maksud dari suatu perkara adalah baik meskipun kelihatan biasa-biasa saja, maka hukum perkara itu adalah halal.

Sedangkan pada pada kasus talaq aplikasi kaidah fiqh yang pertama ini bahwa suami tidak boleh dianggap menceraikan istrinya dengan mengatakan "kamu pulang saja", sebab kata "pulang" multi tafsir. Karena kata "*talaq*" bisa berarti cerai atau pulang saja. Sehingga maksud yang sebenarnya hanya bergantung pada niat pengucapannya. Tetapi jika ia secara jelas mengatakan "kamu saya cerai", maka kata itu tidak lagi multi-tafsir, akan tetapi telah jelas maksudnya, yaitu kata yang secara spesifik menunjukkan arti pemutusan perkawinan. Dengan kata lain, tujuan dari ucapan tersebut tidak berpengaruh pada maksud kata yang telah diucapkan itu. Niat pada konteks kasus ini, mencakup maksud atau tujuan dari pelakunya. Penerapan kaidah yang pertama pada kasus ini memiliki pengecualian, yaitu hanya berlaku pada perbuatan yang tidak multi-tafsir. Artinya lafad yang digunakan harus jelas. Dan lafad yang tidak jelas memiliki setatus hukum yang berbeda, karena adanya tujuan dari pelakunya.

Aplikasi kaidah fiqh yang pertama ini lebih memfokuskan kepada dimensi pahala dari perbuatan seseorang sebagaimana perbuatan suami dalam menafkahi istrinya. Jika seorang suami itu berniat semata-mata mengharap keridlaan Allah s.w.t., maka diterima. Seperti juga dalam hadits yang menyebutkan bahwa Allah akan menanggung hutang seseorang yang sejak semula berniat untuk melunasinya, namun ternyata hingga akhir hayatnya tidak mampu membayarnya. Maka Allah akan mema'afkan dosanya. Sedangkan bagi orang yang sejak semula tidak berniat membayarnya, maka di akhirat Allah akan mengambil pahala kebajikannya dan diberikan kepada orang yang jadi korban itu hingga hutang tersebut terlunasi.<sup>50</sup>

Sementara di dalam bidang fiqh ibadah, kaidah fiqh yang pertama digunakan untuk membedakan ibadah dengan yang bukan ibadah. Seperti halnya mengambil wudhu; seseorang yang berwudhu harus dilakukan dengan niat agar menjadi jelas maksudnya, bahwa yang dilakukan itu bukan hanya mencuci muka. Demikian juga orang yang melakukan ibadah puasa, maka orang yang melakukannya harus berniat melakukan puasa. Selain untuk membedakan mana yang ibadah dan mana yang

<sup>49</sup> Jum' ah, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Muyassarah*, 46.

<sup>50</sup> Suyuti, *al-Ashbah wa al-Nadla'ir*, 6-7.

bukan ibadah, kaidah itu juga dapat membedakan satu ibadah dengan ibadah lainnya. Hal ini berkaitan dengan perbuatan ibadah yang bernilai sunnah atau wajib. Seperti halnya shalat dzuhur dengan shalat ashar, yang mana keduanya hanya dapat dibedakan berdasarkan niatnya orang yang melakukan shalat tersebut. Namun demikian, niat tidak diperlukan jika ibadah itu sudah menjadi kebenaran umum atau sudah tentu bagi dirinya sendiri dan sudah pasti berbeda dengan perbuatan ibadah yang lain atau dengan perbuatan yang bukan ibadah, seperti membaca Al-Qur'an, membaca shalawat, dan berdzikir. Perbuatan seperti itu tidak membutuhkan niat. Dinilai berbeda pula perbuatan orang yang melafalkan ayat-ayat Al-Qur'an dikala/sedang hadas. Bagi orang yang hadas besar, jika ia bermaksud membaca ayat Al-Qur'an, maka haram hukunya, namun jika bermaksud dzikir, maka diperbolehkan.<sup>51</sup> Begitu juga, apabila seseorang meninggalkan sesuatu yang diharamkan dengan tujuan menjahui larangan syari'at, maka orang itu mendapatkan pahala, akan tetapi jika meninggalkan larangan hanya karena memang kebiasaannya atau berdasarkan ketidak-sukaannya seperti karena memang jijik, maka perbuatan seperti itu tidak ada pahala baginya.<sup>52</sup>

Selain aplikasi kaidah pada kasus-kasus peribadatan dan hukum privat juga harus aplikatif dalam bidang publik seperti hukum pidana dan lainnya. Ulama salaf mendudukan kasus pencurian yang dilakukan oleh orang yang melakukan hutang-piutang. Jika yang berpiutang yang mengambil barang orang yang berhutang dengan maksud mengambil dari hutangnya (perlunasan), maka tidak ada hukuman potong tangan. Tetapi jika hal itu merupakan tindakan pencurian yang tidak ada kaitannya dengan hal tersebut (hutang-piutang), maka si pencuri tetap dikenai hukuman potong tangan.<sup>53</sup>

Aplikasi pada masalah transaksi sebagaimana yang dikemukakan oleh ulama salaf dalam menentukan status hukumnya, seperti pada kasus "hibah," yang pada dasarnya "hibah" dipahami sebagai pemberian yang dilatarbelakangi oleh balas jasa, hadiah, atau pemberian yang mengharapkan imbalan tertentu. Menurut madhab Hanafi dan Maliki, apabila akadnya dilakukan seseorang dengan mengatakan "saya berikan harta ini kepada kamu dengan syarat kamu memberikan sesuatu padaku", maka transaksi semacam ini dihukumi jual beli. Karena pemberian dengan mengharapkan imbalan tertentu tidak ada bedanya dengan jual beli, sekalipun lafad yang digunakan adalah kata hibah.<sup>54</sup> Sementara itu berbeda dengan pendapat Shafi'iyah dan Hanabilah. Di kalangan Shafi'iyah terdapat dua pendapat, namun pendapat yang paling kuat menghukumi transaksi itu dengan jual beli. Sementara yang lain menghukumi transaksi itu dengan transaksi hibah.<sup>55</sup> Sedangkan di kalangan Hanabilah terdapat tiga pendapat. Yang pertama menghukumi dengan transaksi jual beli, dengan alasan melihat aspek tujuan yang terkandung. Pendapat yang kedua menghukumi transaksi itu dengan *hibah shahih*, karena dengan syarat ada ganti. Dan pendapat yang terakhir, menghukumi transaksi itu batal.<sup>56</sup>

---

<sup>51</sup> Ibid., 33.

<sup>52</sup> Zain al-'Abidin bin Ibrahim bin Nujaim, *al-Ashbah wa al-Nadla'ir*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 26.

<sup>53</sup> Suyuti, *al-Ashbah wa al-Nadla'ir fi al-furu'*, 79.

<sup>54</sup> Ibid., 99.

<sup>55</sup> Ahmad bin Rajab, *Qawa'id fi al-Fiqh al-Islami*, Juz II, 331.

<sup>56</sup> Azam, *Qawa'id al-Fiqh al-Islami*, 100.

Berdasarkan uraian di atas, kaidah yang pertama beserta kaidah-kaidah *furu'*nya menjustifikasi diterima dan tidak diterimanya suatu perbuatan ibadah *mukallaf* dan mempertegas perbedaan setiap ibadah yang dilakukannya. Sementara di dalam kasus-kasus hukum keluarga dan perdata lebih menilik dimensi internal pribadi seseorang di dalam berbuat tetapi yang dijadikan sandaran utamanya adalah dimensi lahiriyah dari perbuatan manusia yang mana dalam hal ini adalah masalah pembuktian dan qorinah dari perbuatan hukum *mukallaf*. Sedangkan aplikasi pada hukum benda karena perbuatan seseorang baik ucapan maupun tindakannya dapat berbeda-beda maka yang dikualifisir adalah unsur penyebab perbedaan dari tujuan perbuatannya.

### 3. Problem Kaidah Fiqh dalam Kasus-kasus Kontemporer

Sejak abad modern para yuris muslim berkelindan dengan fakta-fakta hukum baru dan tradisi hukum barat serta persoalan-persoalan dogmatis-ideologis yang berkedok pembaharuan sehingga pembahasan kongkrit mengenai persoalan-persoalan fiqh dan berbagai macam cabang-cabang hukum tidak begitu tampak. Pada giliran berikutnya umat Islam dihadapkan dengan persoalan HAM, gender, demokrasi dan sebagainya. Bahkan hingga kini para yuris muslim masih tersorot pada persoalan-persoalan tersebut.

Persoalan tersebut telah memantik terjadinya perdebatan panjang dan melelahkan dikalangan yuris, sementara kehidupan sosial terus mengalami perubahan secara cepat, yang tentunya dapat menimbulkan fakta-fakta hukum yang baru. Akibatnya, pembicaraan tentang persoalan hukum yang muncul belum selesai, munculah persoalan baru lagi. Situasi ini berefek pada perkembangan fiqh yang cukup lamban dan tampak kurang progressif serta responsif terhadap berbagai kasus hukum yang muncul ditengah-tengah masyarakat.

Namun di dalam perkembangan masalah-masalah itu, jauh sebelumnya para ulama salaf telah merumuskan epistemologi hukum dan prinsip universalnya, termasuk kaidah fiqh tetapi tidak menjadi fokus kajian para yuris modern. Baru setelah perdebatan tentang pembaharuan di dunia Islam mulai agak mereda maka pembicaraan soal metodologi hukum mulai mendapatkan perhatian lagi dari para yuris muslim. Para ulama kontemporer mulai menggali prinsip-prinsip universal dalam fiqh dan ushul fiqh sehingga pembahasan tentang kaidah-kaidah fiqh dan ushul fiqh mulai mendapatkan perhatian serius dari para yuris kontemporer.

Pada kasus-kasus kontemporer keberadaan universalisme kaidah fiqh sebagaimana klaim para ulama salaf mulai diperdebatkan. Suatu kaidah yang dianggap memiliki daya cakup yang sangat luas dan asas umum fiqh yang dapat diaplikasikan terhadap semua persoalan serupa mulai dikembangkan. Mengingat aplikasi asas-asas dalam hukum positif seperti asas undang-undang tidak berlaku surut memiliki daya cakup dan keberlakuannya diterapkan pada seluruh asas hukum, baik dalam bidang perdata maupun pidana, meskipun pada sisi yang lain memiliki pengecualian.<sup>57</sup>

Seperti pada kasus transaksi dalam korporasi bisnis modern. Di dalam korporasi bisnis ini validitas legal dari personalitas perusahaan telah menjadi persoalan utama bagi para yuris modern. Banyak para ahli hukum Islam modern mengatakan bahwa konsep personalitas legal sama sekali tidak dikenal dalam

---

<sup>57</sup> Azzam, *al-Madkhal Fi al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, 4.

hukum Islam.<sup>58</sup> Dan secara keorganisasian terklasifikasi menjadi dua tipe: Yang pertama berbentuk *partnership* (kerjasama, penyertaan), dan; Yang kedua berbentuk *company* (perusahaan). *Partnership* didasarkan pada konsep agregat, sementara *company* didasarkan pada konsep entitas.<sup>59</sup>

*Partnership* dibagi menjadi dua tipe, yaitu *partnership* biasa dan *partnership* terbatas. *Partnership* biasa dibagi menjadi dua tipe, yaitu berdasarkan bentuk agensi yang digunakannya, apakah bentuk umum atau khusus. Sementara *partnership* liabilitas terbatas memiliki partner-partner, yang memiliki liabilitas tidak terbatas dan partner-partner terbatas yang liabilitasnya terbatas pada tingkat penyertaan-penyertaan mereka, dan mereka tidak melakukan intervensi ke dalam manajemen firma.<sup>60</sup> Konsep firma ini menggambarkan sebuah organisasi yang menggantikan sejumlah transaksi pasar yang sebenarnya akan dilakukan oleh individu-individu.<sup>61</sup>

Sedangkan bentuk-bentuk *company* (perusahaan) pada mulanya dibagi menjadi perusahaan yang bertujuan untuk mencari profit dan perusahaan-perusahaan yang disebut non-profit. Kemudian model-model tersebut dibagi lagi menjadi perusahaan yang memiliki liabilitas terbatas dan yang memiliki liabilitas tidak terbatas. Liabilitas dari pemegang saham (*shareholder*) dalam perusahaan-perusahaan yang memiliki liabilitas terbatas dapat dibatasi oleh penyertaan-penyertaan mereka atau oleh jaminan sampai tingkat jaminan itu. Perusahaan-perusahaan yang bekerja untuk profit dibagi menjadi perusahaan publik dan perusahaan privat tergantung kepada apakah publik umum telah diminta untuk ikut berperan serta atau tidak. Perusahaan-perusahaan yang liabilitas para penyertanya dibatasi sampai pada tingkat penyertaannya. Hal ini di Amerika disebut sebagai korporasi.<sup>62</sup>

Korporasi menurut Lindley, merupakan person semu yang diciptakan oleh otoritas khusus dan berdasarkan otoritas memiliki kapasitas untuk memperoleh hak-hak dan menunaikan kewajiban.<sup>63</sup> Artinya, sebuah korporasi merupakan person semu yang memiliki personalitas legal tetapi berbeda dengan personalitas legal yang dimiliki anggotanya. Sebagaimana yang dikatakan oleh John Marsal, korporasi adalah sesuatu yang tidak dapat dilihat, tidak dapat dirasa, dan hanya ada dalam pembicaraan hukum. Ia hanya memiliki properti-properti sebagaimana yang disebutkan dalam akte.<sup>64</sup>

Dari uraian tersebut, Imran Ahsan Khan Nyazee mengambil kesimpulan bahwa prinsip hukum Islam yang dapat diterapkan pada masalah korporasi adalah

---

<sup>58</sup> Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Law of Business Organization (Corporation)*, (Pakistan: The International Institute of Islam Thought, 1998), 117.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 117-118.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 121.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 56-57.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 195. Dikatakan semu karena struktur wewenang adalah sebuah perserikatan yang dikoordinasi secara memaksa. Pemegang posisi dominasi dan mereka yang ditundukkan di dalamnya, dipersatukan dalam dua kelompok semu yang betentangan, dengan kepentingan tersembunyi tertentu. Hal ini sudah menjadi konsepsi perekonomian modern dengan sistem pasar bebasnya. Lihat: Ralf Dahrendorf, *Konflik dan Konflik dalam Masyarakat Industri; Sebuah Analisa-Kritik*, alih bahasa: Ali Mardani, (Jakarta: Rajawali, 1986), 308-309.

<sup>64</sup> Nyazee, *Islamic Law of Business Organization (Corporation)*, 194-195.

prinsip mengenai pelarangan riba dan prinsip *al-kharaju bi al-dlaman*.<sup>65</sup> Namun pada konteks ini dimaksudkan untuk mengaplikasikan kaidah pertama sekaligus kaidah *furu'*-nya, yaitu kaidah “*Al-‘Ibrah fi al-‘Uqud Bi al-Maqashidi wa al-Ma‘ani La Bi al-fadi wa al-Mabani*.”

Sebagaimana yang telah diuraikan, bahwa transaksi dalam korporasi personnya bersifat semu, dan bukti hukum dari transaksi tersebut adalah akte. Dengan keberadaan person yang semu itu bagaimana caranya untuk mengetahui makna dan tujuan dari subyek hukumnya. Pada konteks ini tentunya sulit dibayangkan. Bahkan bisa dibilang tidak mungkin. Artinya, kaidah kulliyah *al-umuru bi maqashidiha* sulit diaplikasikan pada kasus korporasi ini, bahkan dapat dikatakan tidak mungkin. Bagaimana jika pemahaman kita digeser, dalam artian bahwa dalam korporasi yang dianggap merepresentasikan makna tujuannya adalah akte dari korporasi. Dengan demikian maka semakin terlihat inkonsistensi dari kaidah yang pertama ini. Karena hal ini tidak termasuk dalam eksepsi kaidah tersebut.

Persoalan dalam aplikasi kaidah yang pertama semakin terlihat, dan apabila kaidah *furu'*-nya yang dipakai dalam bidang transaksi, yaitu: *Yang diperhitungkan dalam transaksi adalah tujuan dan makna bukan kata-kata dan bentuknya*. Bagaimana kita bisa mengetahui suatu tujuan dan makna dari transaksi korporasi sementara kata-kata dan bentuknya tidak diterima, padahal transaksi korporasi hanya berpegang pada kata-kata dalam bentuk tulis, yaitu akte.

Dengan demikian kaidah yang pertama beserta *furu'*-nya tidak memiliki daya cakup yang cukup luas pada fakta-fakta huku kontemporer, kurang mampu mengakomodir semua kasus hukum kontemporer yang mungkin tidak pernah terlintas dalam pikiran ulama klasik. Selain itu, bentuk pengecualian dari kaidah yang pertama bahwa tujuan/maksud dari ucapan tidak selamanya berpengaruh kepada maksud perkataan yang telah diucapkan. Pengecualian seperti ini, menunjukkan bahwa *qawa'id al-fiqhiyyah* masih tunduk kepada realitas, bukan hanya mendeduksi dari atau disarikan dari *fiqh* saja. Padahal kecenderungan dalam kaidah *fiqhiyyah* adalah melegitimasi kebenarannya berlandaskan nash. Landasan nash itu kemudian disebut dengan *asl* (hukum asal), sementara kasus-kasus disebut dengan *furu'* (cabang) yang harus diqiyaskan pada *asl* tersebut. Penalaran seperti ini merupakan penalaran *qiyas* (deduktif), namun dalam banyak kasus seperti diatas ternyata tidak selamanya dilakukan secara deduksi, melainkan induksi juga.

Penerapan kaidah tersebut adalah untuk kasus serupa, bukan untuk keseluruhan kasus. Hal yang demikian seperti yang dikatakan oleh al-Nadwi bahwa daya cakup *qawa'id fiqhiyyah* itu adalah universal, bukan keumumannya. Namun universalitasnya tidak bisa menjamin keuniversalan dari kaidah-kaidahnya karena kaidah memiliki kasus-kasus pengecualian dan tetap menegaskan tidak berlakunya *qawa'id fiqhiyyah* pada nash yang telah mengatur secara tegas.<sup>66</sup> Artinya, keberlakuan kaidah pertama tidak menyeluruh, melainkan hanya pada kasus-kasus yang bersifat umum, artinya tidak mencakup semua persoalan *fiqh*.

Dari berbagai kasus yang telah di uraikan di atas, selain sarat dengan bentuk pengecualian, juga ada kecenderungan inkonsistensi dalam aplikasi kaidah yang

---

<sup>65</sup> Ibid., 294. Pendapat Nyazee sama dengan mayoritas ulama kontemporer ketika menyikapi masalah praktik lelang. Mereka membolehkan praktik tersebut selama masih dalam batas-batas hukum jual-beli. Lihat: Luthfi Assyaukanie, *Politik, HAM, dan Isu-isu Teknologi dalam Fikih Kontemporer*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), 59.

<sup>66</sup>Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, 44-45.



pertama tersebut. Disamping daya cakupnya masih terbatas kepada persoalan ibadah dan kasus-kasus transaksi yang memang jelas klasifikasinya, namun tidak bagi kasus-kasus kontemporer. Dengan demikian, universalitas kaidah yang akan digenerasasi pada semua kasus hukum hanyalah sebuah klaim kebenaran pada konteks dan kasus klasik tertentu.

Selain itu, kaidah *fiqh* tersebut keberadaannya masih tunduk pada *fiqh* yang sangat tekstual, berkuat pada wilayah makna literal teks. Sehingga *qawa'id* pun memiliki kecenderungan mengakomodasi kasus-kasus yang status hukumnya tidak berbeda dengan apa yang ada dalam nash dan produk-pruduk *fiqh* yang telah ditelorkan oleh para *fuqaha*. Dengan demikian, keberadaan kaidah *fiqhiyyah* hanya memperkokoh eksistensi nalar hukum lama, yang secara epistemik seperti yang dikatakan Abid al-Jabiri, yaitu sebagai epistemologi *bayani*. Padahal kehidupan masyarakat mengalami evolusi-dialektik yang sangat cepat dan keras, ditambah lagi dengan perkembangan teknologi yang tak terelakkan, sehingga problem-problem kontemporer terus bermunculan, sementara produk *fiqh* yang ada beserta kaidah-kaidahnya masih dalam konteks masa lalu.

## Kesimpulan

1. Kaidah *fiqh* yang pertama memang didukung oleh nash yang kokoh tetapi sifat universal dalam aplikasinya sebgaiian besar mencakup persoalan ibadah ubudiyah. Meskipun dapat diaplikasikan ke dalam bidang muamalah tetapi terbatas pada wilayah akad (transaksi), bidang hukum keluarga dan hukum benda.
2. Aplikasi kaidah yang pertama terhadap berbagai cabang kasus *fiqh* juga tampak parsial. Untuk menghindari parsialitas ini, para ulama *fiqh salaf* membentuk kaidah-kaidah *furū'* dan meletakkan pengecualian-pengecualiannya. Tetapi usaha mereka lebih cenderung kepada justifikasi soal diterima dan tidak diterimanya suatu perbuatan ibadah *mukallaf*. Dan soal sah dan sahnya suatu ibadah yang dilakukan *mukallaf* yang diukur dari perbedaan setiap bentuk ibadahnya.
3. Aplikasi kaidah yang pertama pada kasus-kasus hukum kontemporer masih tampak kaku dan terbatas. Di dalam penerapannya sarat dengan eksepsi dan cenderung inkonsisten di dalam menalar cabang-cabang *fiqh* yang berlainan. Dan aplikasi pada kasus-kasus hukum yang sama sekali baru dan tidak ditemukan keserupaannya di dalam *fiqh* konvensional, maka kaidah *fiqh* ini sering kali terjebak pada paradigma *fiqh* lama yang sangat tekstual dan berkuat pada wilayah makna literal teks. Sehingga cenderung hanya mengakomodasi kasus-kasus yang baru kedalam konteks *fiqh* konvensional yang tentunya fakta, karakteristik dan konteksnya berbeda.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Asyur, Muhammad Thahir Ibn. *Maqashid al-Syari’ah al-Islamiyah*. Dar al-Nafais li al-Nashr wa al-Tawzi, 2001.
- Assyaukanie, Luthfi. *Politik, HAM, dan Isu-isu Teknologi dalam Fikih Kontemporer*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1998,
- Azam, Abdul Aziz Muhammad, *Qawa’id al-Fiqh al-Islami*. Kairo: al-Risalah al-Dauliyah, 1999.
- Coulson, Noel J. *Konflik Dalam Yurisprudensi Islam*. alih bahasa H. Fuad. Yogyakarta : Navila, 2001.
- Dahrendorf, Ralf. *Konflik dan Konflik dalam Masyarakat Industri; Sebuah Analisa-Kritik*, alih bahasa: Ali Mardani. Jakarta: Rajawali, 1986.
- Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Jauziyah (al), Muhammad bin Abi Bakar al-Qayyim. *I’lam al-Mu’aqqi’in ‘an Rabb al-‘Alamin*. Juz IV, Mesir: al-Sa’adah, 1955.
- Jum‘ah, ‘Imad ‘Ali. *al-Qawa’id al-Fiqhiyyah al-Muyassarat*. Urdun: Dar al-Nafais li al-Nasr wa al-Tawzi’, 2002.
- Kathsir, Abu al-Fida’ Isma‘il ‘Umar Ibnu. *Tafsir al-Qur’an al-‘Adzim*. Juz. II, Beirut: Dar al-Fikr, 1970.
- Kansil, C.S.T. *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1989.
- Karim, Duski. *Al-Qawa’id al-Fiqhiyah (Kaidah-kaidah Fiqih*. Palembang: Noerfikri, 2019.
- Rajab, Zain al-Din Abdurrahman Shihabuddin Ahmad bin. *Qawa’id fi al-Fiqh al-Islami*, Juz II, Beirut: Dar al-Ma‘rifat, t.t.p.
- Nadwi (al.). ‘Ali Ahmad. *Al-Qawa’id al-Fiqhiyah*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1986.
- Nasution, Harun. *Pembaharuan Dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Islamic Law of Business Organization (Corporation)*. Pakistan: The International Institute of Islam Thought, 1998.
- Nujaim, Zain al-‘Abidin bin Ibrahim bin. *Al-Ashbah wa al-Nadla’ir*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993.

- Mahmood, Tahir. *Personal Law in Islamic Countries*. New Delhi: Times Press, 1987.
- Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid Al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: Lkis, 2010.
- Muhammad (ed.). *Bank Syari'ah Analisis Kekuatan, Kelemahan, Peluang dan Ancaman*. Yogyakarta: Ekonisia, 2004.
- Sahid. *Epistemologi Hukum Pidana Islam*. Surabaya: Pustaka Idea, 2015.
- Suyuti (al.), Jalaluddin 'Abdurrahman bin Abi Bakr. *Al-Ashbah wa al-Nadla'ir fi Qawa'id wa Furu' al-Shafi'iyyah*. (ed.) Muhammad Tamir wa Hafiz 'Ashur Hafiz, vol. I, Kairo: Dar al-Salam, 1998.
- \_\_\_\_\_, *al-Ashbah wa al-Nadla'ir fi Qawa'id wa Furu'*. Tahqiq: Abdullah Ibn Sulaiman al-Jarhazi al-Shafi'I. Surabaya: al-Hidayah, 1965.
- Washil, Nashr Farid Muhammad & Abd. Aziz Muhammad Azzam, *al-Madkhal Fi al-Qawa'id al-Fiqhiyyah wa 'Atharuha fi al-Ahkam al-Shar'iyyah*, alih bahasa: Wahyu Setiawan, Jakarta: Amzah, 2009.
- Zarqa (al.), Muhammad . *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyaah*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1989.