

CORAK FIKIH LITERALISTIK-TEKSTUALISTIK

Sofyan A. P. Kau

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sultan Amai, Gorontalo

(sofyankau63@gmail.com)

Abstrak

Tulisan ini mendeskripsikan corak dan karakteristik fikih literal, sebuah opini hukum fikih yang dideduksi dari al-Quran dan hadis secara tekstual. Pemahaman tekstual ditandai dengan penekanan pada analisis bahasa. Bentuk fikih literalistik mewujud nyata dalam Mazhab Zhâhiri dengan tokoh sentralnya Ibnu Hazm. Deskripsi analitik atas fikih literalistik dalam tulisan ini dikomparasikan dengan fikih subtansialistik-rasionalistik sehingga kedua corak fikih ini terlihat spesifikasi antara keduanya. Sebagai pengkaji fikih, kita perlu menelusuri dan mencari mana norma norma dasar atau nilai-nilai filosofis, mana norma-norma tengah (baik asas-asas/kaidah-kaidiah), dan mana peraturan kongkret yang bersifat instrumentalis.

This paper describes the pattern and characteristics of literal fiqh, jurisprudence that legal opinion can be deduced from the Koran and the hadith texts. Textual understanding is characterized by an emphasis on language analysis. Literal jurisprudence manifests form is evident in the school of Zhahiri with Ibn Hazm as the central scholar. Analytical description of jurisprudence in this paper is compared with substantial-rational base jurisprudence; therefore, the second mode of jurisprudence is seen between the two specifications. One who studies jurisprudence is encouraged to browse and find out where the basic norms or philosophical values, where the norms and the concrete rules that are classified as instruments.

Kata Kunci: fikih, tekstual, literal, substansial, rasionalistik

A. Pendahuluan

Disiplin ilmu hukum Islam baik ushul fikih maupun fikih pada dasarnya berpijak pada nalar *bayani* karena berlandaskan pada otoritas teks. Mayoritas ahli hukum Islam sepanjang sejarahnya memang telah menggunakan nalar *bayani* ini sebagai landasan berfikirnya. Al-Qur'an dan Sunnah yang menjadi sumber hukum Islam merupakan teks yang berbahasa Arab, sehingga pada dasarnya pemikiran hukum Islam-se-liberal apapun-tidak akan bisa mengelak atau lepas sama sekali dari teks. Oleh karena itu pemikiran hukum Islam yang memiliki kecenderungan rasional-filosofis, pada dasarnya hanya "meminjam" nalar *burhani* sebagai dasar pijakan untuk menganalisa maksud teks al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber hukum Islam.¹ Karenanya Muhammad Abed al-Jabiri menyebut kecenderungan pemikiran rasional-filosofis dalam hukum Islam semacam ini dengan istilah *ta'sis al-bayan 'ala al-burhan*, yaitu membangun disiplin ilmu *bayani* (dalam hal ini hukum Islam) dengan dasar pijakan kerangka berfikir *burhani*.²

Dalam tradisi berfikir literalisme dikenal 2 cara mendapatkan pengetahuan dari teks yaitu *pertama*, berpegang pada teks *zahir*. Kecenderungan ini berakar pada tradisi sebelum Ibn Rusyd (Andalusia) dan memuncak pada masa Ibn Hazam (azh-Zahiri). Kecenderungan tekstualisme ini sebenarnya mulai diperlihatkan oleh asy-Syafi'i bahkan mungkin bisa dikatakan beliau adalah peletak dasar paradigma literalisme. Sarana yang dipakai adalah kaedah bahasa Arab sedangkan yang menjadi sasarannya adalah teks al-Qur'an, Hadis dan Ijma'. *Kedua*, berpegang pada maksud teks bukan teks *zahir*. Kecenderungan ini berlaku pada tradisi setelah Ibn Rusyd terutama pada prakarsa asy-Syathibi. Berpegang pada maksud teks ini baru digunakan bila teks *zahir* ternyata tidak mampu menjawab persoalan-persoalan yang relatif baru.³

Fikih literal adalah fikih yang bersifat literalistik. Disebut

¹ Agus Moh. Najib, "Nalar Burhani dalam Hukum Islam (Sebuah Penelusuran Awal)", dalam Jurnal *Hermenia*, Vol.2 No.2 Juli-Desember 2003, h. 217-218.

² Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Bunyah Al-'Aql Al-'Arabi: Dirasah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuzum Al-Ma'rifah fi as-Saqafah Al-'Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirasat Al-Wahdah Al-'Arabiyyah, 1990), h. 514. lihat juga Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 118-132 dan 162-171.

³ Muhammad Abed Al-Jabiri, *Takwin Al-'Aql Al-'Arabi* (Beirut: Al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1993), h. 96-98. lihat juga kutipan Muhyar Fanani terhadap pemikiran Al-Jabiri ini dalam Muhyar Fanani, *Menelusuri Epistemologi*, h. 29.

literalistik karena penyimpulan opini hukum yang dideduksi dari al-Quran dan hadis didekati secara literalistik. Apa yang dinyatakan oleh teks, itulah yang diperpegangi. Karena itu, ciri menonjol fikih literal adalah menangkap pesan ayat berdasarkan bunyi tekstualnya. Itu berarti, penalaran rasional tidak memperoleh porsi dalam pemikiran hukum fikihnya. Agaknya, porsi terbesar dalam pemahaman terhadap teks adalah pendekatan bahasa. Tegasnya, corak fikih literal adalah tekstualistik-linguistik.

B. Fikih Literalistik: Beberapa Contoh Deduktif Fikih dari al-Quran

Dalam sejarah pemikiran hukum Islam, Ibnu Hazm dipandang sebagai tokoh literalis. Ia dikenal pelanjut dan pengawal mazhab Zhâhirî. Mazhab Zhâhirî adalah mazhab yang memahami al-Quran dan hadis secara tekstualistik. Karena itu, tidak sedikit pendapatnya yang berseberangan dengan pendapat Imam Mazhab. Diantaranya tentang kebolehan menyentuh dan membaca mushaf al-Quran meskipun dalam keadaan junub, haid dan nifas, dan atau tanpa wudhu.⁴

Dalam surat al-Mâidah ayat 3 disebutkan bahwa mengkonsumsi daging babi adalah haram.⁵ Dalam pemahaman Ibnu Hazm, penyebutan daging babi (*lahm al-khinzîr*) dalam ayat tersebut bersifat *takhshîsh* (spesifikasi). Itu berarti, hanya dagingnya yang diharamkan. Adapun selainnya, seperti tulang atau sumsumnya adalah dibolehkan.

Pandangan hukum Ibnu Hazm ini ditolak mayoritas ulama. Yang disebut terakhir memahami sebutan daging babi (*lahm al-khinzîr*) sebagai bentuk generalisasi, dan bukan spesifikasi. Bahwa disebutkan daging babi (*lahm al-khinzîr*) karena pada umumnya –dan biasanya– daging babi itu yang dikonsumsi. Bahkan dengan pendekatan *mafhum mukhâlafah* disimpulkan: jika dagingnya haram, maka tentu yang selainnya juga haram. Pendekatan ini dikenal dengan istilah *ithlâq juz’i wa irâdah kulli* (disebut sebagian, tetapi yang dimaksud adalah semuanya).

⁴Muhammad Abû Zahrah, *Ibn Hazm Hayâtuhu wa 'Ashruhu, Ârâuhu wa Fiqhuhu*, (Kairo: Dâr Al-Fikr Al-'Arabi, 1997), h. 224.

⁵ Teks ayatnya:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ

“Diharamkan bagiku (memakan) bangkai, darah dan daging babi”

Dalam surat al-Baqarah ayat 184 disebutkan bahwa orang sakit dan dalam perjalanan dibolehkan untuk tidak puasa, tetapi harus menggantinya di hari lain.⁶ Ada tiga kategori sakit menurut Ibnu al-'Arabî: *pertama*, sakit yang tidak memungkinkan untuk berpuasa (sakit parah). Dalam kondisi demikian, wajib baginya tidak berpuasa (*fa'alaihi al-fitru wâjiban*). *Kedua*, mampu menjalankan puasa namun kondisi *dharurah* (suatu kondisi yang membahayakan keselamatan diri) dan *masyaqqah* (mengalami kesulitan sehingga tidak dapat menjalankan puasa sebagaimana mestinya). Dalam kondisi demikian, disunahkan baginya untuk tidak berpuasa (*fahâdzâ yustahabbu lahu al-fithru*). *Ketiga*, sakit apa saja. Ibnu Hazm memahami sakit dalam bentuk kategori ketiga. Karena itu, menurutnya orang yang sakit mata boleh untuk tidak puasa. Sebaliknya, menurut Abû Hanîfah, Abû Yûsuf dan Muḥammad boleh sakit mata dan panas/demam untuk tidak puasa jika berpuasa, maka sakit mata dan demam akan bertambah parah. Dengan kata lain, jika berpuasa berakibat buruk dan memperparah sakit, maka tidak wajib berpuasa (*idzâ khâfa an tazdâda 'aynuhu waja'an aw hummahu syiddatan afthara*).

Selain status hukum, diperselisihkan pula ulama status puasa; apakah sah puasa yang dilakukan oleh orang sakit; mengingat sakit menjadi salah satu alasan dibolehkan tidak puasa. Berdasarkan pemahaman tekstual ayat, orang sakit tidak diwajibkan puasa Ramadhan, namun ia wajib menggantinya di hari-hari lain. Karena itu, jika orang sakit tersebut berpuasa, maka puasanya tidak sah. Demikian pendapat mazhab Imâmiyah dan Zhâhiriyyah.⁷ Sebaliknya mereka yang memahami secara kontekstual, -seperti mazhab Hanafi- berpendapat bahwa terdapat kalimat yang dihapus (*mahdzûf*) dalam ayat tersebut. Kalimat tersebut diperkirakan (*al-muqaddarah*) adalah *faathara* (lalu ia berbuka). Atau secara lengkapnya berbunyi: "Barangsiapa yang sakit atau dalam perjalanan, 'lalu ia berbuka', maka wajib baginya berpuasa pada hari-hari yang lain". Itu berarti, kewajiban berpuasa

⁶Teks ayatnya:

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

"Maka siapa diantara kalian dalam keadaan sakit atau sedang dalam perjalanan, maka (boleh tidak puasa), tetapi menggantinya di hari lain".

⁷Muḥammad Ibrâhim Jannatî, *Durûs fi Al-Fiqh Al-Muqâran*, Jilid II, diterjemahkan oleh Ibnu Alwi Bafaqih (et. al) dengan judul, *Fiqh Perbandingan Lima Mazhab*, (Jakarta: Cahaya, 2007), h. 34.

pada hari-hari yang lain, hanya berlaku bagi mereka berbuka saja, tidak secara mutlak. Adapun yang tidak berbuka, dia dapat melanjutkan puasanya sesuai dengan yang telah diwajibkan kepadanya.⁸ Dengan ungkapan lain, puasa yang dilakukannya dalam kondisi sakit dinilai sah. Dan karena itu, ia tidak wajib menggantinya pada hari yang lain.

Selain sakit, bepergian (*al-safar*) menjadi alasan untuk tidak wajib berpuasa. *Safar* artinya perjalanan. Sebutan perjalanan menunjukkan bahwa orang yang melakukan safar meninggalkan rumah; menempuh –jarak- perjalanan; dan perjalanan itu membutuhkan waktu tempuh. Menurut Imam Mâlik dan Imam al-Syâfi'î, perjalanan itu membutuhkan waktu paling sedikit sehari semalam. Dengan kata lain, perjalanan yang ditempuh kurang dari sehari semalam, tidak dikategorikan sebagai safar (perjalanan). Sementara menurut Abû Hanîfah, perjalanan itu ditempuh paling sedikit selama tiga hari. Bila sehari semalam, dan atau tiga malam adalah ukuran waktu perjalanan, maka sebagian ulama menggunakan kategori jarak. Bahwa perjalanan tersebut sejauh 36 mil atau 48 mil. Dalam ukuran Yûsuf al-Qardhâwî, tidak kurang dari 84 km.⁹

Pendapat ulama di atas berbeda dengan pandangan Ibnu Hazm. Menurut Ibnu Hazm ukuran safar (perjalanan) bukan jarak dan waktu tempuh, melainkan perjalanan itu sendiri yang ditandai dengan keluar dan meninggalkan tempat tinggal. Itu berarti, dalam pandangan Ibnu Hazm setiap bepergian ke luar rumah melakukan perjalanan dinamakan safar. Ukuran safar Ibnu Hazm bukan pada jarak dan waktu tempuh perjalanan, tetapi meninggalkan rumah pergi melakukan perjalanan. Dengan kata lain, anda meninggalkan rumah menuju suatu tempat, maka anda sudah termasuk ke dalam pengertian safar menurut Ibnu Hazm; meskipun perjalanan yang anda tempuh itu di bawah 84 km dan atau waktu tempuhnya kurang dari sehari semalam. Dan karena itu, anda boleh tidak puasa. Bila anda puasa, dengan alasan anda mampu, maka dalam perspektif tekstualistik Ibnu Hazm, puasa anda tidak sah. Ini berbeda dengan pandangan mayoritas, yang

⁸ Muḥammad Ibrâhim Jannatî, *Durûs fî Al-Fiqh Al-Muqâran*, h. 35.

⁹ Yûsuf Al-Qardhâwî, *Hadyu Al-Islâm: Fatâwa Mu'âshirah*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin dengan judul, *Fikih Kontemporer*, Jilid I, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), h. 429.

menyatakan puasa sah yang dilakukan orang sakit dan orang dalam perjalanan.

Pandangan Ibnu Hazm di atas adalah contoh model pemahaman fikih yang bercorak literalistik-tekstualistik. Itu berarti, selain mazhab Zhâhirî, terdapat juga pemahaman dan pendekatan yang sama dalam mendeduksi teks (nash). Model pemahaman dan pendekatan yang bertumpu pada bunyi literal teks tersebut dapat dikategorikan sebagai fikih literal-tekstual. Dalam buku *Tafsir Ahkam: Tema-Tema Kontroversial* saya menyebut sejumlah pendapat yang bercorak tekstualistik. Diantaranya pendapat yang menegaskan kepemimpinan laki-laki atas kaum perempuan. Karena kepemimpinan merupakan hak dan wilayah publik kaum laki-laki. Sementara hak dan wilayah perempuan adalah dunia domestik. Karenanya, perempuan haram menjadi pemimpin, karena kepemimpinan adalah hak kaum laki-laki. Demikian kesimpulan secara literalistik atas pembacaan ayat 43 surat al-Nisâ'. Tentu pandangan ini ditolak oleh mereka yang memahami ayat tersebut secara kontekstual. Yaitu pemahaman yang mengaitkan dengan latar belakang sosial ayat itu turun (*sabab al-nuzûl*). Berdasarkan *sabab al-nuzûl*, ayat tersebut turun berkenaan dengan kasus rumah tangga, atau lebih spesifik berkaitan dengan kasus ranjang. Bahwa seorang sahabat menampar isterinya karena menolak hubungan badan. Ketika sang isteri melapor kepada Nabi Saw. atas tamparan suaminya, dan saat mana Nabi Saw. memperkenalkan hukuman balas, tiba-tiba ayat ini turun. Tegasnya, secara kontekstual ayat tersebut terlalu jauh ditarik ke wilayah publik, karena kasusnya lebih bersifat individual dan domestik.¹⁰

Laki-laki memungkinkan beristeri lebih dari satu. Batas maksimal kemungkinan itu adalah empat isteri. Demikian tertulis dalam surat al-Nisâ' ayat 3: "Maka nikahilah apa yang kamu senangi dari wanita-wanita, dua-dua, tiga-tiga, dan empat-empat. Jika kamu khawatir tidak berlaku adil, maka satu saja atau budak-budak yang kamu miliki, yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya". Secara tekstual, ayat ini selain menegaskan jumlah isteri, namun pada saat yang sama perintah menikahi wanita lebih dari satu didahulukan dari pernikahan dengan satu isteri (*fa wâhidah*).

¹⁰Sofyan A. P. Kau, *Tafsir Ahkam: Tema-Tema Kontroversial, dari Pendekatan Tradisional hingga Liberal*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2006), h. 92-123.

Pemahaman tekstual ini memperoleh dukungan teologis, saat mana diperkuat oleh kenyataan sejarah bahwa isteri Nabi Saw. lebih dari satu. Karena itu, menikahi lebih dari satu isteri dinilai telah mengikuti sunnah Nabi.

Pandangan tekstualistik-kuantitatif ini berseberangan dengan pendapat substansialis-kualitatif. Disebut substansial, karena secara substansial perkawinan Nabi Saw. tersebut didasari oleh motivasi kemanusiaan, transformasi ilmu, misi Islam dan dekonstruksi tradisi. Karena kenyataannya, sebagian besar isteri Nabi yang nikahi, sesudah wafatnya Khadîjah binti Khuwailid adalah para janda tua, kecuali Âisyah binti Abî Bakar. Pernikahan Nabi Saw. dengan wanita janda tua didorong oleh kerelaan melindungi mereka. Itu pun, yang datang meminta mereka untuk menjadi isteri bukan beliau, melainkan inisiatif suci mereka meminta menjadi isteri Nabi. Diantara isteri Nabi tersebut ada yang dinikahi adalah putri kepala suku dengan harapan mereka masuk Islam. Kenyataannya setelah Nabi mempersunting putrinya, mereka memeluk Islam. Sedangkan perkawinan dengan Âisyah, adalah demi keberlangsungan pengetahuan ajaran Islam berkenaan dengan persoalan wanita. Terbukti, Âisyah yang berusia muda, tidak hanya *faqihah* (pakar hukum fikih), tetapi juga ahli hadis. Banyak sahabat bertanya dan meminta pendapat Âisyah. Sementara perkawinannya dengan mantan isteri Haritsah, mantan isteri anak angkatnya, tidak lebih dari instruksi Tuhan. Agaknya, skenario ilahi tersebut dimaksudkan sebagai dekonstruksi atas tradisi adopsi dan hak waris jahiliyah. Tradisi mana menisbatkan nama ayah angkat kepada anak angkat, sehingga ia memperoleh hak atas harta pusaka.

Menarik untuk dicatat, bahwa seluruh pernikahan Nabi dengan kesembilan isteri beliau, tidak dilakukan kecuali setelah isteri pertamanya wafat. Itu pun setelah putri-putri beliau dewasa dan berkeluarga. Dan ketika itu, usia Nabi saw. sudah lebih dari 50 (tahun). Model perkawinan Nabi saw. demikian, dalam pandangan substansialis, dikategorikan sebagai perkawinan yang mengedepankan aspek kualitatif. Dan bukan pertimbangan kuantitatif. Tegasnya, perkawinan Nabi adalah berdimensi *imâniyah* (demi misi Islam), *'ilmiyah* (transformasi ilmu dan keberlangsungan norma dan ajaran) dan *tasyrî'iyah* (proses pembentukan hukum dengan cara penghapusan tradisi jahiliyah yang menyimpang dari syariat). Ketiga dimensi

ini, adalah sunnah Nabi yang sesungguhnya, dilihat dari aspek substansial perilaku kenabian (*risâlah nubuwwah*).¹¹

Dalam al-Quran surat al-Ahzâb, ayat 33 ditegaskan agar kaum perempuan "Hendaklah mereka berdiam diri dalam rumah".¹² Itu berarti secara tekstualistik, perempuan tidak boleh beraktivitas di luar rumah. Karena itu, menjadi wanita karir bukan pilihan wanita muslimah yang *shâlihah*. Wanita yang shalihah adalah mereka yang menetap tinggal berada di rumah: mendidik anak, mengabdikan kepada suami, menjaga diri dan hartanya. Jika pun harus keluar, maka harus atas dasar perkenan suami.

Tentu pandangan ini ditolak oleh mereka yang memahami ayat tersebut secara egaliter. Bahwa wanita memiliki hak yang sama dengan laki-laki. Keduanya dapat meniti karir di luar rumah sebagai bagian dari implementasi *amar ma'ruf nahi mungkar*.

C. Fikih Tekstualistik: Contoh Deduksi Fikih dari Hadis

Yusuf al-Qardhâwî dalam *Dirâsah fî Fiqh Maqâshid al-Syarî'ah*, memberi dua contoh pemahaman hadis Ibnu Hazm secara tekstual. *Pertama*, hadis tentang larangan kencing di air yang diam, yaitu air tidak mengalir. Hadis dimaksud adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ هِشَامٍ عَنْ ابْنِ سَيْرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ

"Zuhair ibn *Harb* menceritakan kepadaku, *Jarîr* menceritakan kepada kami, dari *Hisyâm*, dari *Ibn Sîrîn*, dari *Abû Hurairah*, dari Nabi Saw. Beliau Bersabada: Jangan sekali-kali salah

¹¹Sofyan A. P. Kau, *Tafsir Ahkam: Tema-Tema Kontroversial*, h. 17-37.

¹²Teks ayatnya:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى

seorang dari kalian kencing di dalam air yang diam (berhenti atau tidak mengalir), kemudian ia mandi dengan air itu”.¹³

و حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ قَالَ هَذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ عَنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ أَحَادِيثَ مِنْهَا وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَبَلُّ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا يَجْرِي ثُمَّ تَغْتَسِلُ مِنْهُ

“Muhammad ibn Râfi’ menceritakan kepada kami, ‘Abdurrazzâq menceritakan kepada kami, Ma’mar menceritakan kepada kami, dari Hammâm ibn Munabbih, ia berkata: inilah yang Abû Hurairah ceritakan kepada kami, dari Muhammad Rasulullah. Lalu ia menceritakan beberapa hadis, diantaranya Rasulullah Saw. bersabda: ‘Jangan kamu kencing di dalam air yang diam, air yang tidak mengalir, kemudian kamu mandi dengan air itu’”.¹⁴

Kedua hadis yang diriwayatkan Imam Muslim di atas, menggunakan redaksi “kemudian ia atau kamu mandi dengan air itu”. Sementara dalam riwayat Imam al-Bukhari menggunakan redaksi “kemudian ia mandi di dalamnya”, sebagaimana berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو الزِّنَادِ أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ هُرْمُزَ الْأَعْرَجَ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا يَجْرِي ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ

¹³Al-Imâm Abî Al-Husain Muslim ibn Al-Hajjâj Al-Naisâbûrî, *Shahih Muslim*, Kitâb Al-Thahârah, Bâb Al-Nahyî ‘an Al-Bawli fî Al-Mâi Al-Râkid, Hadis ke-424

¹⁴Al-Imâm Abî Al-Husain Muslim ibn Al-Hajjâj Al-Naisâbûrî, *Shahih Muslim*, Kitâb Al-Thahârah, Bâb Al-Nahyî ‘an Al-Bawli fî Al-Mâi Al-Râkid, Hadis ke-425.

“*Abû al-Yaman menceritakan kepada kami, ia berkata: Syu'ayib menceritakan kepada kami, ia berkata: Abû al-Zinad menceritakan kepada kami, bahwa Abdurrahman ibn Hurmuz al-A'raj menceritakan kepadanya bahwa ia mendengar Abû Hurairah, bahwasanya Abû Hurairah mendengar Rasulullah Saw. bersabda: Jangan sekali-kali salah seorang kamu kencing di dalam air yang diam, air yang tidak mengalir, kemudian ia mandi di dalamnya*”.¹⁵

Tidak ada perbedaan makna antara kedua redaksi hadis tersebut. Kedua redaksi tersebut semakna. Yang berbeda adalah pemahaman dan penyimpulan hukum Ibnu Hazm atas hadis tersebut. Dalam pemahaman Ibnu Hazm, Secara tekstual, hadis tersebut menegaskan 4 (empat) hal: *Pertama*, larangan kencing di air yang tidak mengalir; dan larangan mandi di dalamnya serta berwudhu dengannya. *Kedua*, boleh menggunakan air tersebut untuk selain dua hal tersebut (mandi dan wudhu). Secara tekstual, yang terlarang adalah menggunakan air tersebut untuk mandi dan wudhu. Itu berarti, selain keduanya adalah boleh, seperti untuk minum. *Ketiga*, larangan penggunaan air untuk mandi dan berwudhu dikarenakan sifat airnya yang berubah. Itu berarti, selama kencing tersebut tidak menjadikan sifat air –baik warna maupun rasa berubah, maka dibolehkan kencing di dalamnya. *Keempat*, yang terlarang dalam hadis adalah kencing di dalam air yang diam, tidak mengalir. Itu artinya jika kencing bukan di dalamnya adalah tidak terlarang. Bahkan, ketika kencing itu masuk ke dalamnya (air yang diam), maka airnya tetap suci. Karenanya, ia dapat digunakan untuk mandi dan wudhu, dan atau keperluan lainnya.¹⁶

Pandangan Ibnu Hazm ditolak mayoritas ulama, dan dinilai sebagai pendapat yang menyimpang. Diantara ulama yang menolak adalah al-‘Allâmah Ibnu Daqîq al-Î’d. Dalam karya monumentalnya, *Al-Ihkâm Syarh ‘Umdah al-Ahkâm*, Ibnu Daqîq menulis: “Diantara kebatilan pendapat Zhâhiriyah adalah pendapatnya tentang hukum kencing di dalam air. Menurut mereka, jika kencing di bejana, lalu bejana tersebut dibersihkan dengan air, maka air tersebut tidak apa-

¹⁵Imam Al-Bukhârî, *Shahîh Al-Bukhârî*, Kitâb Al-Thahârah, Bâb Al-Bawli fî Al-Mâi Al-Râkid, Hadis ke-232.

¹⁶Ibnu Hazm, *Al-Muhallâ bi Al-âtsâr*, Vol. I, (Mesir: Mathba'ah Al-Imam), hlm. 141.

apa. Padahal kedua hal tersebut secara *qath'i* adalah sama. Sedangkan maksud hadis tersebut adalah menjauhi najis yang jatuh ke dalam air.¹⁷

Contoh kedua adalah hadis tentang diamnya perempuan ketika dipinang pertanda setuju dan rela. Hadis tersebut berbunyi:

حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ مَيْسَرَةَ الْقَوَارِيرِيُّ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَّا تُنْكَحُ الْأَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ وَلَا تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ إِذْنُهَا قَالَ أَنْ تَسْكُتَ

“*Ubaydullâh ibn ‘Umar ibn Maysarah al-Qawârîrî menceritakan kepadaku, Khâlîd ibn al-Hârits menceritakan kepada kami, Hisyâm menceritakan kepada kami, dari Yahyâ ibn Abî Katsîr, Abû Salamah menceritakan kepada kami, dari Abû Hurairah, bahwa Rasulullah Saw. bersabda: “Janda tidak boleh dinikahkan sebelum ia dimintai persetujuannya, perawan tidak boleh dinikahkan sebelum ia dimintai restunya. Para sahabat bertanya: ‘Ya Rasulullah, bagaimana restu perawan itu?’ Beliau menjawab: “diamnya”.*”¹⁸

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا

“*Dari Ibnu ‘Abbâs, ia meriwayatkan bahwa Nabi Saw. bersabda: “Janda lebih berhak atas dirinya sendiri daripada*

¹⁷Al-‘Allâmah Ibnu Daqîq Al-‘Îd, *Al-Ihkâm Syarh ‘Umdah Al-Ahkâm*, Penyunting Ahmad Syâkir, Jilid I, h. 73.

¹⁸Imam Muslim, *Shahîh Muslim*, Kitâb Al-Nikâh, Bâb Isti’dzân Al-Tsayyib fi Al-Nikâh bi Al-Nuthq wa Al-Bikr bi Al-Sukût, Hadis ke-2543.

walinya, sedangkan perawan diminta restunya (dalam urusan perkawinan). Dan restunya perawan adalah diamnya”.¹⁹

Dalam riwayat di atas, kata janda dan diam menggunakan terma *al-ayyim* dan *shumat*. Dalam riwayat lain, menggunakan terma *al-tsayyib* dan *sukût*. Demikian tersebut dalam hadis berikut:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ زِيَادِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْفَضْلِ سَمِعَ نَافِعَ بْنَ جُبَيْرٍ يُخْبِرُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ التَّيِّبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبَكْرُ تُسْتَأْمَرُ وَإِذْنُهَا سُكُوتُهَا

“Qutaybah ibn Sa’id menceritakan kepada kami, Sufyân menceritakan kepada kami, dari Ziyâd ibn Sa’d, dari ‘Abdillâh ibn al-Fadhîl, ia mendengar Nâfi’ ibn Zubair, diriwayatkan dari Ibnu ‘Abbâs, bahwa Nabi Saw. bersabda: “Janda lebih berhak atas dirinya sendiri daripada walinya, sedangkan perawan diminta restunya (dalam urusan perkawinan). Dan restunya perawan adalah diamnya”.²⁰

Penyimpulan hukum tekstual Ibnu Hazm atas hadis di atas adalah keharusan permohonan izin atas wanita perawan dalam urusan pernikahannya. Karena itu, ia tidak boleh dinikahkan kecuali izin darinya. Dan bentuk izinnya adalah diam. Itu berarti, ketika ia dimintai izin, lalu menjawab dengan kata-kata, maka ia tidak boleh dinikahkan, meskipun kata-kata tersebut adalah kata setuju dan rela. Sebab, secara literal hadis tidak menunjukkan demikian. Sebaliknya, yang ditunjukkan hadis sebagai bentuk kerelaan dan persetujuan adalah sikap diam.

Berkenaan dengan penafsiran ayat, fikih literalis bersifat tekstual dan ahistoris. Dikatakan ahistoris, karena mengabaikan aspek historisitas dan kontekstualisitas turunnya ayat (*sabab al-nuzûl*). Disebut lahiriyah karena lebih menekankan makna tekstual ayat daripada makna substansial ayat. Sementara berkenaan dengan hadis,

¹⁹Imam Muslim, *Shahîh Muslim*, Kitâb Al-Nikâh, Bâb Isti’dzân Al-Tsayyib fi Al-Nikâh bi Al-Nuthq wa Al-Bikr bi Al-Sukût, Hadis ke-2545.

²⁰Imam Muslim, *Shahîh Muslim*, Kitâb Al-Nikâh, Bâb Isti’dzân Al-Tsayyib fi Al-Nikâh bi Al-Nuthq wa Al-Bikr bi Al-Sukût, Hadis ke-2546.

ciri menonjol fikih literalistik adalah pemaknaan lahiriyah, sebagaimana yang dikemukakan Yûsuf al-Qardhawi. Dikatakan lahiriyah karena keterpegangannya secara ketat kepada bunyi teks, sehingga kehadiran teks lain bukan dimaknai sebagai spesifikasi, melainkan generalisasi. Misalnya pemaknaan terhadap hadis riwayat Imâm al-Bukhârî:

“*Apa saja yang berada di bawah mata kaki berupa sarung, maka tempatnya di neraka*”.²¹

Secara tekstual, hadis ini berisi penegasan tentang larangan mengulurkan kain atau sarung hingga menutupi mata kaki. Upaya menurunkan pakaian di bawah mata kaki dalam istilah hadis dinamakan *isbâl*. Karena itu, hadis ini dipahami sebagai hadis yang berkenaan dengan *isbâl*. Ancaman atas tindakan *isbâl* terutama dalam salat berarti perilaku tersebut adalah haram, dan bahkan bisa membatalkan salat.²²

Larangan *isbâl* tersebut dalam hadis di atas tidak diperdebatkan ulama. Yang diperselisihkan adalah adanya hadis lain yang menunjukkan bahwa *isbâl* yang dikecam adalah *isbâl* karena dorongan kesombongan. Hadis dimaksud diantaranya adalah sebagai berikut:

²¹Teks hadisnya:

حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكُعْبَيْنِ مِنَ الْإِزَارِ فَضِيَ النَّارَ

Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ‘îl Ibrâhîm Al-Imâm Al-Bukhârî, *Shahîh Al-Bukhârî*, Kitâb Al-Libâs, Bâb mâ Asfala min Al-Ka’bayn fahuwa fi Al-Nar, Hadis ke-5341.

²²Pendapat yang disebut terakhir didasarkan kepada makna tekstual hadis berikut:

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبَانُ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ بَيْنَمَا رَجُلٌ يُصَلِّي مُسْبِلًا إِزَارَهُ إِذْ قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَذْهَبُ فَتَوَضَّأَ فَذَهَبَ فَتَوَضَّأَ ثُمَّ جَاءَ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا لَكَ أَمْرَتَهُ أَنْ يَتَوَضَّأَ ثُمَّ سَكَتَ عَنْهُ فَقَالَ إِنَّهُ كَانَ يُصَلِّي وَهُوَ مُسْبِلٌ إِزَارَهُ وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَقْبَلُ صَلَاةَ رَجُلٍ مُسْبِلٍ إِزَارَهُ

Al-Imâm Al-Hâfîzh Abî Dâwud Sulaimân Al-Asy‘ats Al-Sajastânî, *Sunan Abî Dâwud*, Kitâb Al-Shalâh, Bâb Al-Isbâl fi Al-Shalâh, Hadis ke-543.

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ
سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خِيَلَاءَ لَمْ يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

“*Ahmad ibn Yûnus menceritakan kepada kami, Zuhair menceritakan kepada kami, Mûsâ ibn ‘Uqbah menceritakan kepada kami dari Sâlim ibn ‘Abdillâh dari bapaknya radhiyallâh ‘anhu, dari Nabi Saw. Beliau bersabda: Siapa yang mengulurkan kainnya karena kesombongan, maka Allah tidak akan melihatnya pada hari kiamat*”.²³

Menurut hadis ini bahwa konteks pelarangan *isbâl* tersebut adalah kesombongan. Dalam istilah teknis ushul fikih, sombong menjadi *‘illat* (kausa legis) atas pelarangan *isbâl*. Itu berarti, jika terjadi *isbâl* bukan karena kesombongan dan arogansi materi, maka *isbâl* bukan sesuatu yang diharamkan, apalagi menjadi sebab batalnya salat. Dengan demikian, hadis di atas jika dimaknai secara literal, maka *isbâl* adalah keniscayaan normatif-yuridis. Namun bila dimaknai secara kontekstual, dengan mengaitkannya dengan konteks yang melatarbelakanginya (dalam konteks ini adalah sifat sombong), maka *isbâl* lebih merupakan pesan moral untuk tidak menjadikan apa yang dipakai menjadi alat pamer kekayaan. Sebagai sebuah pesan moral, maka *isbâl* adalah pesan simbolistik. Dengan ungkapan lain, kain yang terseret ke lantai dan atau menutupi bahkan menjulur ke bawah melewati mata kaki dipandang sebagai simbol kesombongan. Karena itu, bila terjadi *isbâl* tanpa didasari oleh motivasi kesombongan, maka *isbâl* yang demikian tidak tercela. Jadi titik tekannya adalah bukan pada apa yang dipakai, tetapi pada apa yang mendorong sehingga melakukan *isbâl*.

Senada dengan model pemaknaan hadis di atas adalah pendapat tentang najisnya anjing. Menurut Imam Mâlik dan Dâwud al-Zhâhirî bahwa anjing bukan najis melainkan hewan suci. Alasannya adalah pernyataan tekstual al-Quran surat al-Maidah ayat 4:

فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ

²³Al-Imâm Al-Bukhârî, *Shahîh Al-Bukhârî*, Kitâb Al-Libâs, Bâb man Jarra izârahu min ghayr khuyalâ’, Hadis ke-5338.

“Maka makanlah dari apa yang ditangkapnya (oleh anjing) untukmu.”

Secara literal ayat ini menunjukkan bahwa binatang buruan hasil tangkapan anjing tidak najis. Karena itu, hewan hasil buruan dinilai halal dimakan. Jika ia dipandang najis, maka tentu diperintahkan untuk mencucinya. Padahal hasil buruan tersebut pasti terkena air liurnya. Dengan demikian, anjing bukan najis. Demikian pandangan tekstualistik Imam Mâlik dan Dâwud al-Zhâhirî.²⁴

Pendapat Imam Mâlik dan Dâwud al-Zhâhirî di atas berbeda dengan pandangan mayoritas ulama. Menurut mereka bahwa anjing adalah najis. Alasannya adalah perintah Nabi Saw. tentang mencuci bejana bekas jilatan anjing dengan air sebanyak tujuh kali yang salah satunya dicampur debu atau tanah. Perintah tersebut termaktub dalam hadis berikut ini:

أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ قَالَ أَنْبَأَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي رَزِينٍ وَأَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ فَلْيُرِقْهُ ثُمَّ لِيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ

“‘Alî ibn Hujrin menceritakan kepada kami, ia berkata ‘Alî ibn Mushir mengabarkan kepada kami dari al-‘A‘masy dari Abî Zarîn dan Alî Shâlih dari Abî Hurairah, ia berkata : Rasulullah Saw. bersabda : Jika anjing menjilat bejana kalian, maka basuhlah bejana itu, kemudian cucilah dengan air sebanyak tujuh kali”²⁵

أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ أَنْبَأَنَا مُعَاذُ بْنُ هِشَامٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ قَتَادَةَ عَنْ خَلَّاسٍ عَنْ أَبِي رَافِعٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ

²⁴ Abû Al-Walîd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad Ibnu Rusyd, *Bidâyah Al-Mujtahid wa Nihâyah Al-Muqtashid*, Jilid I, (Beirût: Dâr Al-Fikr, 1415 H/1995 M), h. 22.

²⁵ Imâm Al-Nasâ’î, *Sunan Al-Nasâ’î*, Kitâb Al-Thahârah, Bâb Al-Amr bi Irâqah mâ fî Al-Inâ’ idzâ Walagha fî hi Al-Kalbu, Hadis ke-65.

اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا وَلَعَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ
فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ أَوْلَاهُنَّ بِالثُّرَابِ

“*Ishâq ibn Ibrâhîm menceritakan kepada kami, ia berkata Muhammad ibn ‘Abd. al-A’lâ menceritakan kepada kami, ia berkata Mu’âdz Ibnu Hisyâm menceritakan kepada kami ia berkata Abî Qatâdah menceritakan kepadaku, dari Khilâs dari Abî Râfi’ dari Abî Hurairah, bahwasanya Rasulullah Saw. bersabda : Jika bejana kalian dijilat oleh anjing, maka cucilah dengan air sebanyak tujuh kali yang salah satunya dengan debu atau tanah*”.²⁶

Perintah Nabi Saw. dalam hadis di atas tentang mencuci bekas jilatan anjing tersebut menunjukkan bahwa mulut anjing tersebut adalah najis, karena air liur tidak lain adalah keringat mulutnya. Oleh sebab itu, secara analogis, jika mulut anjing adalah najis, maka seluruh anggota tubuhnya yang lain juga dihukumi najis. Mulut dianggap mulia. Jika mulut dihukumi najis, maka apalagi anggota yang lainnya.²⁷

Sebagian ulama lain berpendapat bahwa mulut anjing tidak najis. Perintah mencuci bejana bekas jilatan anjing bukan dikarenakan mulutnya yang najis, melainkan dimungkinkan mulutnya yang kena najis. Sebab mulutnya sering digunakan memakan barang najis. Pandangan ini berbeda dengan pendapat Abu Hanifah. Menurut Abu Hanifah bahwa tubuh anjing tetap suci. Yang tidak suci adalah air liurnya. Karena itu bekas jilatan harus dicuci, bukan karena mulutnya yang najis, melainkan bekas jilatan tersebut terkena air liurnya.²⁸

²⁶ Imâm Al-Nasâ’î, *Sunan Al-Nasâ’î*, Kitâb Al-Miyâh, Bâb Ta’fir Al-Inâ’ bi Al-Turâb min Wulugha Al-Kalbi fihî, Hadis ke-336.

²⁷ Abu Yasid (Penyunting), *Fiqh Today Fatwa Tradisional untuk Orang Modern Fikih Kontroversial*, (Jakarta : Erlangga, 2007), h. 126.

²⁸ Al-Imâm Muhammad ibn Ismâ’îl Al-Amîr Al-Yamanî Al-Shana’ânî, *Subul Al-Salâm Syarh Bulugh Al-Marâm*, Jilid I, (Beirût : Dâr Al-Fikr, t. th.), h. 54-55.

DAFTAR PUSTAKA

- Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ‘îl Ibrâhîm al-Imâm al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Kitâb al-Libâs, Bâb mâ Asfala min al-Ka’bayn fahuwa fi al-Nar, Hadis ke-5341.
- Abû al-Walîd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Jilid I, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M).
- Abu Yasid (Penyunting). *Fiqh Today Fatwa Tradisional untuk Orang Modern Fikih Kontroversial*, (Jakarta : Erlangga, 2007).
- Abû Zahrah, Muḥammad, 1997, *Ibn Ḥazm Ḥayâtuhu wa ‘Ashruhu, Ârâuhu wa Fiqhuhu*, Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabi.
- Al-‘Allâmah Ibnu Daqîq al-‘Îd, *Al-Iḥkâm Syarḥ ‘Umdah al-Aḥkâm*, Penyunting Aḥmad Syâkir, Jilid I.
- Al-Imâm Abî al-Ḥusain Muslim ibn al-Ḥajjâj Al-Naisâbûrî, *Shahîh Muslim*, Kitâb al-Thahârah, Bâb al-Nahyî ‘an al-Bawli fî al-Mâi al-Râkid, Hadis ke-424 dan 425.
- Al-Imâm al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Kitâb al-Libâs, Bâb man Jarra izârahu min ghayr khuyalâ’, Hadis ke-5338.
- Al-Imâm al-Ḥâfîzh Abî Dâwud Sulaimân al-Asy‘ats al-Sajastânî, *Sunan Abî Dâwud*, Kitâb al-Shalâh, Bâb al-Isbâl fî al-Shalâh, Hadis ke-543.
- Al-Imâm Muhammad ibn Ismâ‘îl al-Amîr al-Yamanî al-Shana‘ânî, *Subul al-Salâm Syarḥ Bulugh al-Marâm*, Jilid I, (Beirût : Dâr al-Fikr, t. th.).
- al-Jabiri, Muhammad 'Abid, 1993, *Takwin al-Aql al-'Arabi*, Beirut: al-Markaz as-Saqafi al'Arabi.
- al-Jabiri, Muhammad 'Abid, 2000, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuzum al-Ma'rifah fi as-Saqafah al-'Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990), h. 514. lihat juga al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta:LKiS.
- Ibnu Ḥazm. *Al-Muḥallâ bi al-âtsâr*, Vol. I, (Mesir: Mathba'ah al-Imam).
- Imam al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Kitâb al-Thahârah, Bâb al-Bawli fî al-Mâi al-Râkid, Hadis ke-232.
- Imâm al-Nasâ‘î, *Sunan al-Nasâ‘î*, Kitâb al-Miyâh, Bâb Ta’fir al-Inâ’ bi al-Turâb min Wulugha al-Kalbi fîhi, Hadis ke-336.

- Imâm al-Nasâ'î, *Sunan al-Nasâ'î*, Kitâb al-Thahârah, Bâb al-Amr bi Irâqah mâ fî al-Inâ' idzâ Walagha fî hi al-Kalbu, Hadis ke-65.
- Imam Muslim, *Shahîh Muslim*, Kitâb al-Nikâh, Bâb Isti'dzân al-Tsayyib fî al-Nikâh bi al-Nuthq wa al-Bikr bi al-Sukût, Hadis ke-2543.
- Imam Muslim, *Shahîh Muslim*, Kitâb al-Nikâh, Bâb Isti'dzân al-Tsayyib fî al-Nikâh bi al-Nuthq wa al-Bikr bi al-Sukût, Hadis ke-2545.
- Imam Muslim, *Shahîh Muslim*, Kitâb al-Nikâh, Bâb Isti'dzân al-Tsayyib fî al-Nikâh bi al-Nuthq wa al-Bikr bi al-Sukût, Hadis ke-2546.
- Muhammad Abû Zahrah. *Ibn Hazm Hayâtuhu wa 'Ashruhu, Ârâuhu wa Fiqhuhu*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1997).
- Muhammad Ibrâhim Jannatî. *Durûs fî al-Fiqh al-Muqâran*, Jilid II, diterjemahkan oleh Ibnu Alwi Bafaqih (et. al) dengan judul, *Fiqh Perbandingan Lima Mazhab*, (Jakarta: Cahaya, 2007).
- Najib, Agus Moh, 2003, "Nalar Burhani dalam Hukum Islam (Sebuah Penelusuran Awal)", dalam Jurnal *Hermenia*, Vol.2 No.2 Juli-Desember.
- Sofyan A. P. Kau. *Tafsir Ahkam: Tema-Tema Kontroversial, dari Pendekatan Tradisional hingga Liberal*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2006).
- Yûsuf al-Qardhâwî. *Hadyu al-Islâm: Fatâwa Mu'âshirah*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin dengan judul, *Fikih Kontemporer*, Jilid I, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995).