
KONSEP MASHLAHAH
DR. MUHAMMAD SAID RAMADHAN AL-BÛTHÎ DALAM
MENGISTINBATH HUKUM NAWÂZIL
(Studi atas Kitab *Ma'an Nas dan Masyurat Ijtima'iyah*)

Marwin Amirullah¹
marwin_amr@staimaarifjambi.ac.id

ABSTRAK

Maslahah sebagai dalil yang populer dipakai dalam mengistinbath hukum nawâzil. Hal ini dikarenakan masalah adalah perwujudan dari *Maqashid al-Syari'ah*. Perbedaan ataupun kekeliruan dalam menentukan pola dan kriteria masalah atau memprioritaskan masalah yang harus dikedepankan justru dapat mengakibatkan sebuah kemafsadatan, karena masalah yang akan ditetapkan mengandung unsur relativitas yang sangat tinggi sehingga tidak mewakili unsur kemaslahatan yang lebih menyeluruh. Dengan menggunakan pendekatan penelitian kepustakaan (library research), penulis mencoba memaparkan dan menganalisa konsep al-Bûthî dalam mengistinbath hukum Nawâzil dengan cara melihat langsung kepada aplikasi konsep masalah beliau dalam fatwa-fatwanya yang terhimpun dalam kitab *Ma'an Nâs dan Masyûrât Ijtimâ'iyah*.

Kata Kunci : *Maslahah, Sa'id Ramadlan al-Bûthî, Ma'an Nâs dan Masyûrât Ijtimâ'iyah*

PENDAHULUAN

Dari perjalanan studi tentang *maqâshid al-syari'ah*, maka mewujudkan kemaslahatan bagi ummat adalah tujuan utama disyari'atkannya hukum oleh Allah SWT. Kepentingan dan keperluan manusia baik yang bersifat duniawi ataupun ukhrawi adalah menjadi perhatian syari'at Islam dalam setiap ketentuannya yang didasarkan kepada tingkat kebutuhannya. Dalam rangka mewujudkan *maqâshid al-syari'ah* kepada setiap *mukallaf*, maka setiap tindakan mereka haruslah bersumber kepada Al-Qur'an dan Hadist sebagai sumber utama Hukum Islam. Namun Al-Qur'an dan Hadist adalah sumber Hukum Islam yang bersifat global, ketentuan yang dimuat dalam Al-Qur'an bersifat umum, demikian juga penjelasan yang terdapat di dalam Hadist Rasulullah Saw terbatas menjelaskan masalah-masalah yang terjadi semasa Rasulullah Saw hidup. Sementara masalah yang terjadi di lingkungan masyarakat semakin berkembang

¹ Dosen Tetap Prodi Hukum Keluarga Islam STAI Ma'arif Jambi

dan sangat pesat sekali, perkara-perkara baru terus bermunculan dan menuntut untuk dapat diselesaikan secara hukum.

Hal inilah yang mendasari para ulama berusaha untuk mencari metode baru dalam penetapan hukum yang dapat menjawab semua permasalahan di atas, namun tetap menjadikan Al-Qur'an dan Hadist sebagai sumber utama sandaran penetapan hukumnya. Lalu para ulama melakukan pengkajian yang dalam terhadap *nash* dengan penalaran yang tajam dan disiplin ilmu yang optimal, maka dikeluarkanlah ketetapan hukum baru yang menjawab tuntutan perkara-perkara baru yang bermunculan tersebut. Cara ini yang disebut dengan metode "*istinbath*" hukum.

Secara sederhana *istinbath* berasal dari bahasa Arab yaitu : استنبط – يستنبط استنباط kata ini terambil dari : نبط – ينبط – نبطا yang berarti air yang pertama kali muncul pada saat seseorang menggali sumur.² Menurut istilah, *istinbath* dapat didefinisikan sebagai upaya mengeluarkan kandungan hukum dari *nash-nash* dengan ketajaman nalar serta kemampuan yang optimal dengan aturan teori hukum islam yang dikenal dengan istilah *ushul fiqh*. Kegiatan meng-*istinbath* hukum tidak pernah dapat dihentikan, karena persoalan-persoalan yang dihadapi ummat manusia selalu berubah dan bertambah kompleks seiring dengan perubahan dan perkembangan zaman. Kebanyakan persoalan tersebut tidak didapati hukumnya yang jelas dan tegas baik dalam Al-Qur'an maupun Sunnah, ataupun dalam ijtihad-ijtihad yang telah dilakukan oleh para ulama sebelumnya. Persoalan-persoalan tersebut seringkali mengambil bentuk yang baru, beraneka macam sesuai dengan situasi dan kondisi yang melingkupi masyarakat atau yang dalam kajian Fiqh Kontemporer biasa disebut dengan *nawâzil al-ahkâm*.³

Istilah *nawâzil* adalah bentuk jamak dari kata *Nâzilah*, yang merupakan ism *fa'il* dari *nazala-yanzilu-nuzûlan* yang berarti "turun" atau "terjadi" (*halla*)⁴. Secara umum dapat diartikan sebagai persoalan-persoalan atau kejadian-kejadian baru yang perlu dijelaskan hukumnya berdasarkan hukum syara'. *Nawâzil* terkait dengan seluruh kejadian yang membutuhkan ijtihad atau fatwa guna menjelaskan status hukumnya, baik kejadian itu berupa kejadian yang seringkali terjadi atau jarang terjadi, baik itu persoalan baru ataupun lama. Namun seiring perkembangan waktu, khususnya pada masa kontemporer istilah *nawâzil* mengalami penyempitan makna menjadi kejadian-kejadian baru yang tidak diketahui sebelumnya dalam bentuk yang dikenal pada masa sekarang ini.⁵

Dalam mengistinbath *ahkâm nawâzil* konsep *mashlahah* menjadi term yang populer dipakai dalam mengkaji dan menganalisa permasalahan. Karena *mashlahah* adalah merupakan tujuan syara', (*maqâshid al-syari'ah*) maka unsur ini harus menjadi dominan dalam menetapkan suatu hukum. Secara singkat Hasbi As-Shiddiqi (w 1975 M / 1345 H) mendefinisikan bahwa *mashlahah* itu adalah "

² Muhammad bin Mukrim bin Ali Manzur, *Lisan al-Arab, Juz VII*, hlm.410, lihat juga Majduddin Muhammad bin Ya'qub al-Fairuz Abadi, *al-Qamus al-Muhith, Juz I*. hlm.620

³ Wahbah al-Zuhili, *Subul al-Istifadah Min al-Nawazil wa al-Fatawa al-'Amal al-fiqh Fi al-Tathbiqat al-Mu'ashirah* (Damaskus, Dar al-Maktabi,2001), hlm.9.

⁴ Majduddin Muhammad bin Ya'qub al-Fairuz Abadi, *Al-Qamus al-Muhith*, hlm. 1062

⁵ Musfir bin Ali bin Muhammad al-Qahthani, *Manhaj Istinbath Ahkam al-Nawazil al-Fiqhiyah al-Mu'ashirah*, (Jeddah : Dar al-andalus al-Khadlra, 2003), hlm.87-88, Muhammad bin Husain al-Jizani, *Fiqh al-Nawazil Dirasah Ta'shiliyyah Tathbiqiyah*, juz I, (Arab Saudi : Dar Ibn al-Jawzi,2005), hlm.24

jalb al-manfa'ah wa daf'u al-mafsadah “ artinya menarik kemanfaatan dan menolak kemudharatan⁶.

Dalam meninjau sejauh mana hubungan antara mashlahah dengan nash syara', para fuqaha' terbagi kepada tiga golongan : *Golongan pertama* yaitu yang hanya berpegang kepada nash saja, mengambil zahir nash tanpa melihat pada suatu kemaslahatan yang tersirat dalam nash tersebut. Ini adalah golongan Zahiriyah dengan tokohnya yaitu Daud bin Ali al-Dhahiri (w 270 H) yang menolak adanya qiyas. Menurut mereka tidak ada kemaslahatan melainkan yang didatangkan oleh syara'. *Golongan kedua* yaitu yang berusaha untuk mencari nilai maslahat dari nash untuk mengetahui 'illat-'illat nash, maksud dan tujuan-tujuannya. Golongan ini meng-qiyaskan segala yang terdapat padanya maslahat kepada nash yang mengandung maslahat tersebut. Hanya saja mereka tidak menghargai maslahat terkecuali adanya syahid (persaksian). Maksudnya bahwa mereka hanya meng'itibarkan maslahat yang disaksikan oleh suatu nash atau dalil, dan inilah yang mereka jadikan 'illat qiyas. Golongan ketiga yang menetapkan setiap maslahat yang masuk dalam jenis maslahat yang ditetapkan oleh syara', walaupun tidak disaksikan oleh suatu dalil tertentu namun maslahat itu diambil dan dipegangi sebagai suatu dalil yang berdiri sendiri dan mereka namakan maslahat tersebut dengan *maslahat mursalah*.⁷

Mashlahah menurut Al-Bûthî (1929 M – 2013 M) dapat dijadikan dalil untuk menetapkan hukum dengan syarat adanya dukungan dari syara' atau tidak bertentangan dengan sumber-sumber hukum Islam yaitu Al-qur'an, Sunnah dan Ijma' atau qiyas shahih dan tidak mengesampingkan maslahat yang lebih penting. Dengan rincian persyaratan tersebut, tentulah Said Ramadhan Al-Bûthî memiliki standar yang jelas dalam menerapkan metode mashlahah dalam mengistinbath hukum *Nawâzil*.

Namun demikian rumusan Al-Bûthî tentang mashlahah ini masih banyak didiskusikan oleh banyak ilmuwan muslim, ada yang setuju dengan konsep beliau dengan alasan bahwa dapat mengantisipasi paham liberal yang mendominasi mashlahah bersumber pada kerangka berfikir manusia. Ada juga yang kurang setuju dengan konsep beliau, dengan alasan bahwa konsep tersebut terlalu kaku yang pada akhirnya menutup kemampuan akal dalam menilai suatu mashlahah.

Hal-hal inilah yang menjadi dasar penulis untuk meneliti tentang bagaimana konsep *mashlahah* Said Ramadhan Al-Bûthî dalam mengistinbath *hukum Nawâzil*. Serta bagaimana pula penerapan konsep tersebut. Penelitian ini akan penulis lakukan dengan melakukan studi atas fatwa beliau yang dirangkum dari sebuah rubrik tanya jawab pada sebuah majalah yang bernama *Thabibuka* pimpinan Dr. Sami al-Qabbani. Adapun buku kumpulan fatwa tersebut yaitu : *Ma'an-nâs* dan *Masyûrât Ijtimâ'iyah* yang diterbitkan oleh *Dar al-Fikir*.

Dari kedua kitab ini peneliti akan membahas beberapa fatwa-fatwa Dr. Said Ramadhan Al-Bûthî terkhusus yang berkaitan dengan permasalahan *Nawâzil Usrah*. Seperti permasalahan : nikah misyar, bayi tabung dan akad nikah melalui media internet.

⁶ As-Shiddiqi, Hasbi, *Falsafah Hukum Islam*, (Semarang : Pustaka Rizki Putra, 2001) hal, 171.

⁷ As-Syatibi, Abu Ishaq, *Al- 'Itisham*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.) hal.354.

PEMBAHASAN

Pengertian *Mashlahah*

Mashlahah (مصلحة) dalam bahasa Arab berbentuk masdar berasal dari lafadz : صلح – يصلح – صلحا yang bermakna baik atau positif.⁸ *Mashlahah* terbentuk dari huruf shad, lam dan ha' yang kemudian menjadi akar kata *al-shalah*, yang memiliki arti kebaikan. Timbangan kata *al-mashlahah* adalah *al-maf'alah* yang berarti memiliki banyak kebaikan dan manfaat. Lawan kata *al-mashlahah* adalah *al-mafsadah* artinya keburukan atau sesuatu yang memiliki banyak keburukan. Di dalam kamus *al-Muhith* disebutkan bahwa perkataan *al-shalah* (kebaikan) adalah lawan dari kata *al-fasad* (kerusakan). Kata *al-mashlahah* adalah bentuk kata tunggal sementara jamaknya adalah *al-masâlih*, yang berarti melakukan kemaslahatan lawan katanya yaitu melakukan kerusakan.⁹ *Mashlahah* juga berarti manfaat atau sesuatu pekerjaan yang mengandung manfaat.¹⁰

Muhammad Mustafa al-Salabi mengemukakan bahwa *al-mashlahah* adalah keadaan sementara dalam bentuknya yang sempurna ditinjau dari segi peruntukan sesuatu. Di samping itu akibat daripada sesuatu perbuatan yang melahirkan masalah juga disebut dengan *al-mashlahah*, dalam hal ini perkataan *al-mashlahah* dalam perbuatan itu bersifat majazi.¹¹

Dari penjelasan di atas maka dapat ditarik kesimpulan bahwa dari segi etimologi kata *mashlahah* berarti menunjukkan kepada pengertian manfaat dan kegunaan dan kepada sesuatu yang menjadi sebab melahirkan keduanya. Demikian juga dengan kata *mafsadah* yaitu sesuatu yang menunjukkan kepada keburukan atau bahaya dan kepada sesuatu yang menjadi sebab melahirkan keduanya.

Sedangkan secara terminology, *mashlahah* dapat diartikan mengambil manfaat dan menolak *mudharat* (bahaya) dalam rangka memelihara tujuan *syara'* (Hukum Islam).¹²

Selanjutnya beberapa pengertian *mashlahah* menurut istilah para ulama antara lain yaitu :

- a. *Mashlahah* menurut ulama Ahli Ushul yang dijelaskan oleh Imam al-Ghazali (w 505 H) yaitu :

المصلحة فهي عبارة في الاصول عن جلب منفعة او دفع مضرة . ولسنا نعنى به ذلك. فان جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكننا نعنى بالمصلحة المحافظة على مقاصد الشرع ومقصد الشرع من الخلق خمسة وهو ان يحفظ عليهم دينهم, ونفسهم, وعقلهم, ونسلهم, ومالهم.

⁸ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir* (Surabaya : Pustaka Progresif, 1997), hal. 788

⁹ Fairuzabadi, *kamus al-Muhith*, tt. Juz I hal. 516.

¹⁰ Husein Hamid Hasan, *Nazariyah al-Mashlahah fi al-fiqh al-Islami* (Kairo : Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1971). Hlm.3-4

¹¹ Muhammad Mustafa al-Salabi, *Ta' lil al-Ahkam* , (Beirut : Dar Al-Nahdhah al 'Alamin, Beirut : Daral-Fikir 1981), hlm. 278.

¹² Harun, *Pemikiran Najmudin al-Thufi tentang konsep Mashlahah sebagai Teori Istinbath Hukum Islam*, Jurnal Digital Ishraqi vol.5, (Januari-Juni 2009), 24.

فكل ما يتضمن حفظ هذه الاصول الخمسة فهو مصلحة, وكل ما يفوت هذه الاصول فهو مفسدة, ودفعه مصلحة.¹³

“Al-Mashlahah dalam pengertian awalnya adalah menarik kemanfaatan atau menolak madharah (sesuatu yang menimbulkan kerugian), namun tidaklah demikian yang kami kehendaki, sebab mencapai kemanfaatan dan menafikan kemudharatan, adalah merupakan tujuan atau maksud dari makhluk, adapun kebaikan atau kemaslahataan makhluk terletak pada tercapainya tujuan mereka, akan tetapi yang kami maksud dengan al-mashlahah adalah menjaga atau memelihara tujuan syara’. Adapun tujuan syara’ yang berhubungan dengan makhluk ada lima yaitu : pemeliharaan atas mereka (para makhluk) terhadap agama mereka, jiwa mereka, akal mereka, nasab atau keturunan mereka, dan harta mereka. Maka setiap sesuatu yang mengandung atau mencakup pemeliharaan lima pokok dasar tersebut adalah mashlahah, dan setiap sesuatu yang menafikan lima pokok dasar tersebut adalah mafsadah.”

b. Mashlahah menurut Najmudin al-Thufi (w 716 H) yaitu :

أما حدها بحسب العرف : فهي السبب المؤدي الى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية الى الربح. وبحسب الشرع هي السبب المؤدي الى مقصود الشارع عبارة أو عادة. ثم هي تنقسم الى مايقصدها الشارع لحقه كالعبادات. والى مايقصده لنعف المخلوقين وانتظام احوالهم كالعبادات.¹⁴

“Adapun pengertian al-Mashlahah menurut ‘Urf (pemahaman yang berlaku di masyarakat), adalah sebab yang mendatangkan kebaikan atau manfaat, seperti perdagangan yang menghasilkan atau mendatangkan laba. Sedangkan menurut syara’ : sebab yang dapat menghantarkan atau mendatangkan tujuan dari pada maksud Syari’ (pembuat hukum Allah), baik dalam hukum ibadah atau ‘adah atau mu’amalah, kemudian mashlahah dibagi antara lain al-mashlahah yang dikehendaki oleh Syari’ sebagai hak prerogatif Syari’ seperti ibadah, dan al-mashlahah yang dimaksudkan untuk kemaslahatan makhluk, atau umat manusia dan keteraturan urusan mereka seperti adat atau hukum adat.”

c. Mashlahah menurut Ramadhan Al-Bûthî (w 1425 H/2013) :

المصلحة هي المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده, من حفظ دينهم, ونفوسهم, وعقولهم, ونسلهم, واموالهم. طبق ترتيب معين فيما بينها¹⁵
“ Al-Mashlahah adalah suatu manfaat dan dimaksudkan oleh Syari’ Yang Maha Bijaksana, untuk kebaikan hamba-hambanya, yang berupa pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan serta harta mereka sesuai urutan yang jelas yang tercakup di dalamnya.”

¹³ Al-Ghazali, *al-Mustasyfa min ‘ilm al-Ushul*, (Kairo : Syirkah al-Tiba’ah al-Fanniyah al-Muttahidah, 1971), hlm. 286-287.

¹⁴ Najmuddin al-Thufi, *Kitab al-Ta’yin fi syarhi al-Arba’in*, (Beirut Libanon : Mu’assasah al-Rayyan al-Maktabah al-Malikiyyah, 1998), hlm.239

¹⁵ Sa’id Ramadhan al-Buthi, *Dhawabit al-mashlahah fi al-Sayari’ah al-Islamiyah*, (Beirut : Mu’assasah al-Risalah, 1992) hlm. 27

Maka dari beberapa pengertian tersebut, dapat disimpulkan bahwa *mashlahah* adalah kemanfaatan yang diberikan oleh *Syari'* (Allah SWT) sebagai pembuat hukum untuk hamba-hamba-Nya yang meliputi upaya penjagaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Sehingga akan terhindar dari kerugian (*mafsadah*) baik di dunia maupun di akhirat.

Mashlahah sebagai dalil istinbath hukum.

Al-Mashlahah sebagai sumber hukum maksudnya al-mashlahah menjadi landasan dalam penetapan hukum, atau dengan kata lain, penetapan suatu hukum tertentu pada suatu masalah tertentu karena kemaslahatan menghendaki agar hukum tersebut ditetapkan kepadanya. Dalam hal ini para ahli ushul membahas persoalan mashlahah ini dalam dua pembahasan yaitu : *pertama* pembahasan al-mashlahah sebagai *al-'illah* (motif yang melahirkan hukum). Pembahasan ini berkaitan dengan masalah al-Qiyas, yaitu menyamakan hukum suatu masalah yang tidak ada nash dengan masalah yang sudah ada nasnya, karena diantara keduanya terdapat kesamaan dari segi *al-'illah* nya. Dan setiap *'illah* yang menjadi landasan suatu hukum pastilah berawal dari kepentingan kemaslahatan manusia (al-mashlahah). *Kedua*, pembahasan al-mashlahah sebagai sumber hukum Islam. Dalam pembahasan ini para ulama pada umumnya terlebih dahulu meninjau ada atau tidaknya dalil syarak yang membahas permasalahan tersebut, baik dalil yang bersifat mengakuinya sebagai mashlahah atau tidak. Dalam hal ini jumhur ulama membagi *al-mashlahah* kepada tiga jenis yaitu :

1. *Al-Mashlahah* yang terdapat dalil syarak dalam mengakui keberadaannya. Mashlahah menjadi landasan dalam qiyas, yaitu suatu sifat yang nyata dalam bentuk kemaslahatan yang terdapat pada suatu hukum yaitu dapat diukur, dan ini merupakan salah satu ciri dalam mengenal *'illah* hukum dalam rangka melakukan qiyas. Semua ulama sepakat bahwa *al-mashlahah* dalam bentuk ini dapat dijadikan *hujjah* (dalil) artinya dapat dijadikan sebagai sumber hukum.
2. *Al-Mashlahah* yang terdapat dalil syara' yang membatalkannya (menolaknya). *Mashlahah* bentuk ini adalah *bathil*, artinya tidak dapat dijadikan sebagai sumber hukum, karena bertentangan dengan nash.
3. *Al-mashlahah* yang tidak terdapat dalil syara' baik dalam hal mengakuinya ataupun menolaknya. Bilamana *mashlahah mursalah* memenuhi ketiga unsur tersebut di atas maka al-Ghazali menerimanya sebagai dalil istinbath hukum. Sedangkan untuk mashlahah yang *al-mu'tabarah* semua ulama menerimanya sebagai hujjah.

Konsep Mashlahah Said Ramadhan Al-Bûthî Dalam Mengistinbath Hukum Nawâzil

Mashlahah menurut Muhammad Said Ramadhan Al-Bûthî adalah :

المنفعة التي قصدها الشارع الحاكم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم
واموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها.¹⁶

“*Sesuatu yang bermanfaat yang dimaksudkan oleh al-Syari' (Allah dan Rasul-Nya) untuk kepentingan hamba-Nya, baik dalam menjaga agama,*

¹⁶ Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabith al-mashlahah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Beirut : Muassasah al-Risalah, 1973) hlm. 23

jiwa, akal, keturunan dan harta mereka sesuai dengan urutan yang terdapat di dalam kategori pemeliharaan tersebut.”

Jadi menurut Al-Bûthî bahwa tujuan Allah menetapkan suatu hukum tidak terlepas dari menjaga atau memelihara kelima hal tersebut, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Al-Bûthî setuju dengan kesepakatan para ulama yang menyatakan bahwa segala prioritas dalam melaksanakan hukum-hukum yang disyari’atkan dalam Islam haruslah sejalan dengan urutan pemeliharaan kelima unsur pokok tersebut di atas. Dengan pemahaman bahwa pemeliharaan terhadap agama lebih didahulukan dari pada pemeliharaan jiwa, dan pemeliharaan terhadap jiwa lebih didahulukan dari pada pemeliharaan akal dan seterusnya. Semua hal yang memuat pemeliharaan terhadap kelima hal tersebut dinamakan dengan *maslahat*, dan sebaliknya segala hal yang bertujuan menghilangkan pemeliharaan kelima hal tersebut dianggap sebagai *mafsadah*.¹⁷

Kemudian Al-Bûthî berpendapat bahwa *mashlahah* dapat diterima sebagai sumber hukum apabila memenuhi lima kriteria yang diistilahkan beliau dengan *dhawabith al-mashlahah*. Kelima kriteria tersebut yaitu :

1. Dalam Ruang Lingkup Tujuan al-Syari’¹⁸

Konsep *maslahat* dalam ruang lingkup tujuan utama ini, memiliki tingkatan-tingkatan. Ulama ushul membagi tingkatan tersebut dalam tiga klasifikasi, yaitu:

Pertama tingkatan *ad-dharuriyah* (primer) ialah kemaslahatanyang berhubungan dengan kebutuhan pokok umat manusia di duniadan di akhirat. Dalam pengertian tanpa kehadirannya (eksistensi *maslahat* ini) akan menimbulkan kerusakan di dunia dan di akhirat. Kategori *dharuriyah* meliputi lima hal, yaitu: *khifzu ad-din* (memelihara agama), *khifzu an-nafs* memelihara jiwa), *khifzu al-‘aql* (memelihara akal), *khifzu an-nasb* (memelihara keturunan), dan *khifzual-mal* (memelihara harta). Kelima *maslahat* ini, disebut dengan *al-mashlahat al-khamsah* yang telah diterima oleh ulama secara universal.

Kedua, tingkatan *al-hajiyah* (sekunder), yaitu kemaslahatan yang dibutuhkan dalam menyempurnakan kemaslahatan primer sebelumnya yang berbentuk keringanan untuk mempertahankan dan memelihara kebutuhan mendasar manusia, serta memberikan keleluasaan kepadanya untuk memperluas tujuan (*tawassu’ al-maqashid*). Jadi jika *hajiyah* tidak dipertimbangkan bersama *dharuriyah* maka, manusia secara keseluruhan akan menghadapi kesulitan. Akan tetapi dengan rusaknya *hajiyah* bukan berarti universalitas *maslahat* ikut menjadi rusak. Dengan kata lain, jika kemaslahatan tingkat sekunder ini tidak dicapai, maka manusia akan mengalami kesulitan dalam memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Kelompok *maslahat* ini sangat erat kaitannya dengan keringanan (*rukhsah*) dalam ilmu fikih.

Ketiga, tingkatan *at-tahsiniyah* (tersier), yaitu memelihara kelima unsur pokok dengan cara meraih dan menetapkan hal yang pantas dan layak dari kebiasaan-kebiasaan hidup yang baik serta menghindarkan sesuatu yang dipandang sebaliknya oleh akal sehat. Hal ini tercakup

¹⁷ Ibid, hlm.26

¹⁸ Ibid, hlm.119

dalam pengertian akhlak yang mulia (*makarim al-akhlaq*). Jika kemaslahatan tersier tidak tercapai, maka manusia tidak sampai mengalami kesulitan dalam memelihara kelima unsur pokoknya, akan tetapi mereka dipandang menyalahi nilai-nilai kepatutan dan tidak mencapai taraf hidup bermartabat.¹⁹

2. Tidak bertentangan dengan Alquran.²⁰

Maslahat yang kemungkinan bertentangan dengan Al-Qur'an terbagi dalam dua bagian; Pertama, *mashlahat mawhumah* yang tidak memiliki sandaran hukum *ashl* sama sekali.²¹ Secara rinci, maslahat jenis ini bertentangan dengan nash Al-Qur'an yang qath'i atau zahir. Di sini *dalalah nash* bersifat qath'i karena nash adalah suatu dalil yang sudah jelas dan tidak ada majaz, takhshish, nasakh dan idhmar setelah wafatnya Nabi. Jika dilalah nash bersifat qath'i maka otomatis gugur kemungkinan maslahat yang masih dalam dugaan (*zanniyyah*) meskipun ia mempunyai syahid (acuan) untuk dijadikan *ashl qiyas*. Karena tidak dimungkinkan berkumpulnya 'ilmi dan zanni dalam satu waktu (objek). Contoh *dilalah nash* yaitu, Q.S al-Baqarah: 275,²² yang secara jelas membedakan antara jual beli (halal) dan riba (haram). Kedua maslahat yang disandarkan pada *ashl* dengan proses analogi atau Qiyas.²³ Maslahat yang kemungkinan bertentangan dengan Al-Qur'anyang kedua adalah yang disandarkan pada asal dengan proses analogi atau qiyas. Pertentangan-pertentangan antara *far'* dan *ashl* karena proses qiyas yang shahih dan pertentangan itu bersifat parsial seperti *khas* dan '*am*, *mutlaq* dan *muqayyad*, maka sebenarnya ada pertentangan antara dua dalil syara' yaitu *zahir* al-Qur'an dan *qiyas shahih*, bukan antara nash dan maslahat yang diduga. Penentuan ta'wil dan tarjih dalam kondisi ini dikembalikan kepada pemahaman dan keilmuan ahli Ushul al-Fiqh.

3. Tidak bertentangan dengan Sunnah²⁴

Sunnah adalah segala sesuatu yang sanadnya tersambung kepada Nabi Saw, berupa perkataan, perbuatan/pengakuan, baik itu mutawatir atau ahad. Pengertian tersebut mengecualikan perbuatan yang bersifat khusus bagi Nabi Saw dan tidak ada *qarinah* yang menunjukkan bahwa perbuatan tersebut tidak ada hubungannya dengan *taqarrub* dari segi dzatnya. Perbuatan Nabi Saw jika terdapat tanda-tanda hubungan dengan maksud *taqarrub*, maka ia merupakan dalil musytarak (mengandung multi makna) antara *ibahah*, *nadb* dan *wujub*. Dan ketentuan hukumnya ditentukan oleh dalil-dalil yang merajihkan.²⁵ Kemudian yang dimaksud maslahat yang bertentangan dengan sunnah

¹⁹ As-Syatibi, Abu Ishaq, *Al-Muwafaqat fi Ushul as-Syari'ah*, (Beirut : Dar as-Syariah al-Islamiyah al-'Ilmiyah, 2003), hlm 4-5.

²⁰ Op,cit, hlm. 129

²¹ *Ibid*,hlm. 131-132

²² الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَفُومُونَ إِلَّا كَمَا يَفُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ .

²³ *Ibid*, hlm.139

²⁴ *Ibid*,hlm 161

²⁵ *Ibid*,.

di sini adalah pertentangan atau penolakan terhadap kadar *musytarak* yang ditunjukkan oleh sunnah. Adapun penentuan salah satu yang sesuai dengan kadar *musytarak* tersebut adalah termasuk dalam rangka untuk ijtihad dan *tarjih* yang dalam hal ini tidak menjadi persoalan.²⁶

Maslahat yang dinilai bertentangan dengan Sunnah tidak lepas dari salah satu dari dua macam; Pertama, maslahat murni yang ditetapkan oleh pemikiran.²⁷ Oleh karena itu, apabila ternyata maslahat ini jelas bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah sesuai dengan definisinya di atas, maka ia bukan merupakan *mashlahat haqiqiyyah*. Dengan demikian maslahat tersebut tidak boleh digunakan atau difungsikan sebagai *taqyid* atau *takhshish*, baik ia menyalahi Al-Qur'an dan Sunnah secara keseluruhan atau sebagian dari keduanya. Dengan kata lain, al-Qur'an dan Sunnah harus dikedepankan dari pada maslahat tersebut. Dikuatkan lagi dengan ijmā' sahabat untuk menjauhi penggunaan nalar murni dan menolak penyelewengan maslahat yang menyalahi atau menentang sunnah, meskipun mereka berijtihad dengan cara menganalogikan furu' kepada ushul dan mendayagunakan kekuatan berfikir terhadap masalah yang tidak terdapat dalam nash.²⁸

Kedua, maslahat yang didukung oleh dalil atau kesaksian (syahid) dari sumber hukum utama Islam yaitu Al-Qur'an atau Sunnah yaitu sebuah maslahat yang berpatokan pada qiyas shahih.²⁹ Maslahat seperti ini jika menyalahi tuntunan as-Sunnah maka tidak disebut dengan *qiyas shahih* (qiyas yang ada dalam nash itu sendiri). Kemudian dilihat jenis perbedaan di antara keduanya (nash dan qiyas). Jika perbedaan itu sifatnya *ta'arudh* antara qiyas dan nash yang bersifat *qath'i at-tsubut wa ad-dalalah*, maka dimenangkan nashnya, seperti qiyas riba terhadap jual beli. Akan tetapi jika nash itu tidak qath'i, seperti hadits ahad, maka diperlukan upaya ijtihad dalam mensinergikan nash syara' antara satu dengan yang lainnya melalui pemahaman secara komprehensif, dan bukan berarti mentarjihkan maslahat tersebut di atas nash.³⁰

4. Tidak bertentangan dengan Qiyas³¹

Qiyas merupakan upaya untuk memelihara maslahat pada far'u yang didasarkan kepada persamaan 'illat yang terdapat pada ashli. Hubungan antara ashli dan far'u tidak jauh berbeda seperti hubungan yang erat antara 'am dan khas. Qiyas pasti mempertimbangkan atau memelihara maslahat, tapi tidak setiap pemeliharaan maslahat itu berarti qiyas. Maslahat ini dapat disebut mashlahat mursalah, yaitu maslahat yang dinalar oleh mujtahid dalam persoalan yang tidak ada dalil (syahid) untuk diqiyaskan serta tidak ada dalil yang membatalkannya. Ini bukan berarti mashlahat mursalah tersebut tidak mempunyai sandaran sama sekali. Tanpa sandaran syar'i, mashlahat mursalah tidak bisa dijadikan sebagai dalil hukum. Karena hukum

²⁶ Ibid., hlm. 162

²⁷ Ibid., hlm. 173

²⁸ Ibid., hlm. 174

²⁹ Ibid., hlm. 193

³⁰ Ibid., hlm. 194

³¹ Ibid., hlm. 216

syara' tersebut secara implisit berada di bawah substansi perintah dan larangan Allah. Oleh karena itu, mashlahat mursalah harus bersandarkan suatu dalil meskipun suatu dalil tersebut tidak berhubungan langsung secara khusus, seperti dalam kasus pengumpulan Al-Qur'an oleh Abu Bakar, tidak ada ashl yang langsung diqiyaskan, tetapi ia termasuk di dalam kerangka *hifz ad-din*.³²

5. Tidak menyalahi Maslahat yang setingkat atau Maslahat yang lebih tinggi.³³

Kenyataan ini tidak dimaksudkan untuk mengingkari sebuah kebenaran bahwa syariat dikonstruksikan di atas dasar kemaslahatan bagi hamba-hambanya. Tujuan utama adalah agar terdapat perhatian bahwa maslahat yang lebih tinggi atau penting harus didahulukan daripada maslahat di bawahnya. Misalnya memilih *mafsadah* duniawi untuk memperoleh *mashlahah ukhrawi*, jika keduanya berada dalam satu obyek kaitan hukum (*manath*), atau memenuhi salah satunya karena ada sebab-sebab tertentu. Apabila terjadi pertentangan diantara maslahat-maslahat, maka sesuatu yang *dharuri* (primer) lebih didahulukan daripada yang *haaji* (sekunder). Dan sesuatu yang *haaji* lebih didahulukan daripada yang *tahsini* (tersier).³⁴ Adapun jika dua maslahat dalam satu tingkatan saling bertentangan, maka didahulukan kaitan hukum yang lebih tinggi dalam satu tingkatan. Dengan demikian, *dharuri* yang berhubungan dengan pemeliharaan terhadap agama, lebih didahulukan dari pada *dharuri* yang berhubungan dengan jiwa dan seterusnya.³⁵ Apabila dua maslahat yang saling bertentangan berhubungan dengan satu hal yang sama-sama *kulli*, seperti agama atau jiwa atau akal, maka seorang mujtahid hendaknya berpindah kepada segi yang kedua, yaitu melihat kadar cakupan suatu maslahat.³⁶ Maslahat yang masih diragukan atau sulit terjadi bagaimanapun nilai dan derajat komprehensifitasnya tidak boleh *mentarjih maslahat* yang lain. Maslahat tersebut harus benar-benar dihasilkan secara *qath'i* atau sekurang-kurangnya secara *zanni*.³⁷

Al-Bûthî sangat memegang teguh syari'at dalam penerapan konsep maslahat berbeda dengan pemikir Islam yang berpandangan bahwa hukum Islam berupa potong tangan, qishash, rajam dan lain sebagainya sudah tidak relevan lagi untuk konteks saat ini. Menurut al-Buthi, hukum Islam berupa potong tangan, qishash, rajam dan lain sebagainya merupakan produk hukum Islam yang tetap relevan untuk konteks saat ini dan juga seterusnya. Pemikirannya ini secara spesifik oleh Al-Bûthî dituangkan dalam tulisannya yang berjudul *al-'Uqubat al-Islamiyyah wa 'Uqdat at-Tanaqudh Bainaha wa Baina Ma Yusamma bi Thabi'at al-'Ashri*.

³² Ibid., hlm. 217

³³ Ibid., hlm. 248

³⁴ Ibid., hlm. 249-250

³⁵ Ibid., hlm. 251

³⁶ Ibid., hlm. 252

³⁷ Ibid., hlm. 254

Syekh Al-Bûthî sebagai ulama yang berpengaruh luas di kalangan masyarakat awam maupun akademis selalu berusaha menyajikan islam sebagai agama modern, rasional, tercerahkan dan sadar diri. Namun bukan berarti Islam modern di sini harus tunduk pada zaman, tetapi lebih kepada pengakuan terhadap realitas sosial sebagai dampak dari perubahan zaman dalam kerangka kemaslahatan. Demikian halnya islam agama rasional, bukan berarti setiap ajaran islam dapat terjangkau oleh nalar rasional, tetapi ada bagian-bagian yang jauh dari jangkauan nalar pikir manusia yang hanya dapat didekati dengan keimanan atau keyakinan sebagai sebuah dogma agama yang mengikat.

Analisa Konsep Mashlahah Said Ramadhan Al-Bûthî dalam Mengistinbath Hukum Nawâzil .

Ada beberapa persoalan dari kitab *Ma'an Nas* dan *Masyurat Ijtma'iyah* yang menarik untuk dianalisa. Dan pastinya permasalahan tersebut akan menghubungkan kita dengan pemahaman tentang bagaimana aplikasi konsep mashlahah Said Ramadhan al-Bhuti dalam mengistinbath hukum pada perkara yang dianggap baru (Nawâzil). Adapun persoalan yang akan kita bahas diantaranya yaitu :

1. Nikah Misyar

Secara bahasa kata misyar berasal dari bahasa Arab yaitu : *sâra, yasîru-sairan-masîratan-taysaran-sayratan* yang berarti *al-zihab* (pergi).³⁸ Kata *misyar* mengandung makna *katsiratun* (banyak), karena kata *misyar* adalah bentuk *sighah mubalaghah* berwazan *mif'al* yang berarti orang yang banyak bepergian. Kemudian kata ini dijadikan nama bagi sebuah bentuk pernikahan. Dalam konteks ini Yusuf Qardaawi mengatakan “ saya tidak mengenal kata misyar ini. Kata ini bukanlah kata dengan makna yang saya ketahui dari mu'jam. Kata ini adalah ‘amiyah yang biasa digunakan di negara-negara teluk, mereka memberi makna kata ini dengan bepergian dan tidak menetap dalam waktu yang lama.³⁹

Selanjutnya secara terminologi mengingat nikah misyar tidak ditemukan dalam istilah atau tradisi pernikahan di awal-awal Islam, maka para ulama mendefenisikannya sesuai dengan sudut pandang masing-masing ulama dalam melihat dan memahami arti nikah misyar. Adapun diantara pendapat para ulama tersebut yaitu :

- a. Wahbah al-Zuhaili menjelaskan bahwa nikah misyar adalah : pernikahan yang sempurna antara seorang laki-laki dengan perempuan yang disertai dengan ijab dan qabul disaksikan oleh para saksi dan dihadiri oleh wali. Hanya saja si istri melepaskan hak-hak lahiriyahnya seperti tempat tinggal, nafkah lahiriyah baginya dan anak-anaknya jika ia mendapatkan anak dari

³⁸ Muhammad bin Mukrim bin Ali bin Mazur, *Lisan al-Arab*, juz IV, hlm.389

³⁹ Yusuf al-Qardawi, *Zawaj am -Misyar Haqiqatuh wa Hukmuh*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1420 H), hlm. 11

pernikahan tersebut. Dan juga melepaskan sebagian hak-hak bathiniyahnya seperti hak mendapatkan pembagian dalam hubungan bathin antara ia dengan madunya. Ia menerima meski hanya dikunjungi sesekali saja oleh suaminya.⁴⁰

- b. Yusuf al-Qardawi menyatakan bahwa nikah misyar adalah pernikahan seorang laki-laki dengan perempuan, dan laki-laki itu pergi ke rumah perempuan, sementara perempuan tersebut tidak pindah (bersama) ke rumah pihak laki-laki. Dan biasanya pernikahan ini adalah yang kedua kali atau lebih karena laki-laki itu sudah mempunyai istri.⁴¹

Dari beberapa pengertian yang diungkap oleh para ulama di atas, menunjukkan kesamaan pemahaman dari nikah misyar tersebut, yaitu pernikahan yang terjadi antara seorang laki-laki dengan perempuan yang dilakukan secara sah menurut syari'at, akan tetapi di dalamnya terdapat kesepakatan akan pelepasan hak-hak seorang istri terhadap kewajiban suaminya.

Nikah misyar ini pada awalnya adalah nama bagi jenis pernikahan yang dilakukan oleh para pedagang yang pergi ke tempat yang jauh dari rumahnya bahkan hingga ke luar negeri untuk waktu yang lama sesuai dengan waktu yang ia butuhkan untuk menjalankan bisnisnya. Di tempat tinggal sementara itulah mereka mengadakan perkawinan dengan perempuan-perempuan setempat. Umumnya pernikahan ini disertai adanya klausul pelepasan hak nafkah, tempat tinggal, dan mabit. Setelah urusan perdagangan yang mereka lakukan telah usai, mereka kemudian kembali ke negeri masing-masing tanpa ada kepastian kapan mereka akan kembali menemui istri mereka yang mereka nikahi di tanah rantau. Dari sinilah kemudian muncul istilah nikah misyar, pernikahan yang dilakukan oleh orang yang sering bepergian.⁴²

Bila dikelompokkan maka pendapat para ulama tentang hukum nikah misyar ini terbagi kepada tiga kelompok yaitu : kelompok pertama menyatakan kebolehan nikah misyar akan tetapi makruh untuk dikerjakan, kelompok kedua menyatakan keharaman nikah misyar dan kelompok ketiga yang bersikap *tawaqquf* (tidak menyatakan pendapatnya).

⁴⁰Wahbah al-Zuhaili, *Mausu'ah al-Fiqh al-Islami Wa al-Qadaya al-Mu'asirah*, Juz XIII, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2010), hlm. 524. Definisi yang sama juga juga disampaikan oleh Ahmad bin Yusuf bin Ahmad, *Al-Zawaj al-'Urfi*, hlm. 98. Lihat pula Usamah 'Umar Sulaiman al-Asyqar, *Mustajaddat Fiqhiyyah*, hlm. 163, 'Abd al-Malik bin Yusuf al-Mutlaq, *Al-Zawaj al-'Urfi Dakhil al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'udiyah wa Kharijaha Dirasah Fiqhiyyah wa Ijtima'iyah Naqdiyyah*, (Riyad: Dar al-'Asimah, 1427 H), 316. Muhammad bin Husain al-Jizani, *Fiqh al-Nawazil*, Juz I, hlm. 354.

⁴¹ Abdullah Muhammad Khalil Ibrahim, *Suwar Mustahdasah Li 'Aqd al-Zawaj Fi Dau' al-Fiqh al-Islami Wa Qanun al-Ahwal al-Syakhsiyyah*, (Palestina: Jami'ah al-Najah al-Wataniyyah, 2010), hlm. 69.

⁴² Abd al-Malik bin Yusuf al-Mutlaq, *Al-Zawaj al-'Urfi*, hlm. 321

Adapun kelompok pertama yang memperbolehkan nikah misyar ini diantaranya yaitu : Yusuf Qardawi⁴³ dan Syaikh Muhammad Sayyid Tantawi⁴⁴, Dari pendapat beberapa ulama yang membolehkan nikah misyar ini dapat disimpulkan bahwa dasar mereka adalah : nikah misyar itu memenuhi persyaratan dan rukun pernikahan, maka tidak bisa diputuskan lain melainkan kebolehan. Selanjutnya tentang pelepasan hak istri seperti nafkah, *mabit* (waktu bermalam) dan lainnya tidak dapat merusak akad yang ada. Dan hadist Saudah binti Zam'ah yang dengan kerelaannya memberikan hak gilirannya kepada 'Aisyah *radiya Allah 'anhuma*. Adalah dalil kebolehan. Kemudian adanya kemaslahatan yang dapat diambil dalam nikah misyar, yaitu penyaluran hasrat seksual yang disalurkan dengan cara yang halal.

Adapun kelompok kedua yang mengharamkan nikah misyar diantaranya yaitu : Muhammad al-Rawi⁴⁵ dan 'Abd al-Aziz al-Musnad⁴⁶. Dari beberapa pendapat ulama yang mengharamkan praktek nikah misyar ini, kita dapat menarik kesimpulan bahwa mereka mengharamkan nikah tersebut berdasarkan dalil-dalil berikut yaitu : *Pertama* : nikah misyar bertentangan dengan maqashid al-syari'ah. Pernikahan bukan semata soal pemuasan hasrat seksual, pernikahan memiliki tujuan-tujuan sangat luhur. Nikah mengandung tujuan-tujuan sosial, individu, dan agama. Cinta, kasih sayang, ketentraman, melindungi ras manusia, mengadirkan keturunan, mendidik anak, adil terhadap istri-istri, serta memberi perlindungan terhadap hak dan kewajiban merupakan tujuan-tujuan yang hilang dari nikah misyar. *Kedua* : Pernikahan ini akan membuka lebar-lebar kerusakan dan pengrusakan yang secara faktual terjadi. Nikah misyar adalah ajang eksploitasi laki-laki terhadap perempuan. Jika dalam pernikahan ini lahir seorang anak, tentu akan berpengaruh negatif bagi perkembangan dan pendidikan anak karena tidak adanya figur ayah. *Ketiga*: Persyaratan gugurnya nafkah dan hak gilir, terhadap istri, menurut satu pendapat, dapat membatalkan akad.

Selanjutnya kelompok ulama ketiga yang berhenti memberi fatwa tentang misyar diantaranya yaitu : Syaikh Muhammad bin Salih al-'Usaimin⁴⁷, Muhammad Falih Mutlaq⁴⁸, dan 'Umar bin Su'ud al-'Id, Guru Besar Fakultas Usuluddin, Universitas Imam Muhammad bin Su'ud merekomendasikan pentingnya kajian secara detil dan mendalam tentang persoalan ini, karena meskipun secara lahiriah nikah misyar ini dapat dibenarkan, namun akibat-akibat buruknya sangat banyak.⁴⁹ Bagi kelompok ulama ketiga ini, persoalan nikah misyar menjadi sesuatu yang masih harus dilakukan kajian lebih lanjut, untuk mengukur sejauh

⁴³ Lihat Abd al-Malik bin Yusuf al-Muthlaq, *Al-Zawaj al-Urfi*, hlm,327

⁴⁴ Lihat Usamah „Umar Sulaiman al-Asyqar, *Mustajaddat Fiqhiyyah*, hlm. 176.

⁴⁵ *Harian Al-Watan*, Kuwait, Nomoer 7584, Edisi Maret 1997, sebagaimana dikutip „Abd al-Malik bin Yusuf al-Mutlaq, *Ibid*, hlm.339

⁴⁶ *Majalah Al-Da'wah al-Su'udiyah*, Nomor 1677, Edisi Januari 1999, sebagaimana dikutip „Abd al-Malik Yusuf. „Abd al-Malik bin Yusuf al-Mutlaq, *Al-Zawaj al-Urfi*, hlm. 338.

⁴⁷ Abd al-Malik bin Yusuf al-Mutlaq, *Al-Zawaj al-Urfi*, hlm. 364

⁴⁸ *Ibid*

⁴⁹ *Ibid*.

mana dampak yang ditimbulkan oleh nikah misyar ini. Sehingga mereka merasa perlu waktu lebih untuk memutuskan status hukumnya.

Berikutnya pendapat Dr. Said Ramadhan Al-Bûthî beliau memberikan penjelasan yang lebih detil tentang status hukum nikah misyar tersebut dengan tidak mengusik kesahihan akadnya. Dimana Al-Bûthî lebih kepada membicarakan konsekwensi negative yang harus dihadapi oleh seorang wanita yang dinikahi secara misyar. Sebuah konsekwensi yang tidak logis menurut beliau terjadi bila nikah misyar ini dilakukan. Dalam penjelasannya Said Ramadhan Al-Bûthî berpendapat bahwa suatu pernikahan dapat dinyatakan sah apabila telah terpenuhi rukun dan syaratnya. Maka apabila nikah misyar tersebut telah memenuhi rukun dan syaratnya maka sahlah pernikahan tersebut. Namun setelah itu Al-Bûthî memberikan penjelasan lebih lanjut tentang hak dan kewajiban pasangan suami istri. Kata beliau “Maka hak masing-masing pasangan itu sangat tergantung dari keabsahan (validitas) sebuah pernikahan. Yang diantaranya adalah bahwa seorang suami hendaklah berlaku adil dalam bermalam di rumah istri-istrinya. Maka apabila si istri mengabaikan haknya tersebut berarti ia telah membebaskan suaminya dari keawajibannya, termasuklah hak thalak (perceraian) apabila dibutuhkan maka ia (si istri) tidak akan mendapatkan maharnya kembali baik yang ditangguhkan ataupun keseluruhannya. Hal ini dikarenakan sang suami sudah tidak ada lagi bersamanya. Maka bagaimana mungkin sang suami meninggalkan istrinya menggantung (tidak ada kejelasan) tanpa adanya pemeliharaan, tidak ada nafkah rumah tangga dan tanpa perceraian. Oleh karena itu sebagai langkah awal antisipasinya (سد النرائع) adalah mewajibkan sang suami untuk membuat perjanjian pernikahan dalam catatan resmi sesuai dengan aturan negara dimana si istri dan suami berada. Tujuannya adalah agar tidak kehilangan hak-hak dasar (sebuah pernikahan), dan apabila suami melakukan pelanggaran maka ia akan mendapatkan hukuman”⁵⁰

Menariknya fatwa ini menurut peneliti adalah bahwa Said Ramadhan Al-Bûthî tidak memberikan pertentangan antara yang mengharamkan atau menghalalkan pernikahan tersebut . Akan tetapi beliau mengakomodir pendapat kedua belah pihak dengan dalil yang sesuai dengan ketentuan yang telah ada. Dimana secara rukunnya bila telah terpenuhi sebuah ibadah, maka hukumnya harus sah. Tidak ada alasan untuk menganggap perbuatan itu tidak sah, karena yang menjadi tolak ukurnya adalah rukun dan syaratnya. Namun beliau melanjutkan penjelasannya dengan membahas tentang konsekwensi yang dihadapi oleh seorang wanita yang telah dinikahi secara misyar, di sini beliau melihat terdapat sebuah keadaan yang tidak logis dan bahkan dapat berakibat menjadi sebuah pelanggaran yang akan diterima oleh kedua belah pihak baik si istri maupun suami. Kondisi tidak logisnya yaitu bagaimana mungkin seorang wanita yang telah dinikahi oleh seorang

⁵⁰ Dr. Said Ramadhan al-Buthi, *Masyurat Ijtima'iyah*, Dar al-Fikr , hlm. 109-110

laki-laki tidak mendapatkan status yang jelas dari pernikahan tersebut, hal ini disebabkan dari sebuah akad yang berisikan pelepasan hak si istri yang pada awalnya adalah kewajiban seorang suami. Sehingga ia tidak dapat mengetahui apakah dirinya masih berstatus istri atau tidak, karena ia tidak dapat mengajukan haknya kepada sang suami yang telah ia lepaskan kewajibannya. Inilah konsekwensi yang tidak logis menurut Dr. Said Ramadhan al-Buthi, yang berakibat kepada sang suami mendapatkan sangsi hukum atas tindakannya yang tidak menegaskan status istrinya tersebut dikarenakan ia sudah tidak memiliki kewajiban lagi terhadapnya.

Maka bagi Said Ramadhan al-Buthi, pernikahan ini sah secara akad karena telah memenuhi unsur rukun dan syarat sahnya sebuah pernikahan, akan tetapi konsekwensi yang timbul dari praktek nikah misyar ini adalah suatu keadaan yang tidak logis sehingga tidak mungkin keadaan ini dapat diterima. Dan bagi sang suami, ia akan mendapatkan sebuah konsekwensi sangsi hukum atas keadaan yang menyebabkan ia tidak memiliki kewajiban lagi terhadap istrinya.

2. Akad Nikah dengan Media Internet.

Sistem informasi dan komunikasi pada umumnya terbagi kepada tiga jenis yaitu : informasi dan komunikasi berbasis teks dan gambar. Jenis informasi yang dikirim dalam komunikasi ini berbentuk teks dan gambar hidup ataupun diam. Komunikasi ini terdiri dari telegraf, telex, facsimile dan televise. Kedua, informasi dan komunikasi berbasis suara. Komunikasi ini adalah bentuk komunikasi yang paling umum dipergunakan, serta mempunyai suatu kelebihan dibandingkan dengan komunikasi berbasis teks dan gambar yaitu dalam hal kecepatan dan jumlah penyampaian informasinya yang lebih banyak. Alat informasi dan komunikasi ini yaitu telepon dan radio. ketiga, komunikasi berbasis data. Jenis komunikasi ini sangat mendominasi system komunikasi dan informasi di era sekarang ini. Model komunikasi ini yaitu dengan menggabungkan atau mengkombinasikan antara komunikasi suara dan gambar sehingga dalam waktu yang bersamaan penerima informasi akan menerima informasi berita sekaligus gambar dari pengirim.⁵¹

Perkembangan yang begitu pesat di dunia informasi dan komunikasi ini ternyata berpengaruh, baik secara langsung atau tidak langsung kepada persoalan-persoalan hukum keluarga khususnya pernikahan. Bahkan ada yang memakainya untuk melangsungkan akad pernikahan karena pihak-pihak yang terlibat dalam akad pernikahan berada di tempat yang saling berjauhan.

a. Pendapat Para Ulama

Dalam menelaah status hukum dalam praktik pernikahan melalui media telepon ataupun internet ini para ulama terbagi kepada dua kelompok yaitu kelompok yang menyatakan tidak sah akad nikah yang dilakukan melalui telepon ataupun internet. Dan kelompok yang

⁵¹ Lukas Tanutama, *Pengantar Komunikasi Data*, (Jakarta : PT. Elex Media KOMputindo, 1997), hlm. 4-8, Dedi Supriadi, *Era Baru Bisnis Telekomunikasi*, (Bandung : STT Telkom dan PT. Rosda Jayaputra, 1996), hlm 7

menyatakan sahnya akad nikah yang dilakukan melalui media telepon ataupun internet. Untuk lebih detilnya sebagai berikut :

1. Kelompok yang berpendapat tidak sah.

Para ulama yang berpendapat bahwa tidak sah pernikahan yang dilakukan melalui media telepon ataupun internet diantaranya yaitu: Muhammad Mustafa Syalabi.⁵²Zainah Husain.⁵³Muhammad bin Husain al-Jizani.⁵⁴Pendapat al-Jizani ini serupa dengan keputusan Majma' al-Fiqh al-Islami India yang dirilis pada April tahun 2001. Dalam keputusan tersebut pada poin 4 disebutkan bahwa akad nikah mengandung arti penting lebih dari jual beli dan di dalam akad nikah terkandung makna *ta'abbudi* serta disyaratkannya dua orang saksi. Oleh karena itu akad nikah yang dilangsungkan melalui telepon, internet, dan video call adalah tidak sah. Namun jika alat-alat komunikasi tersebut digunakan sebagai media untuk menunjuk seseorang sebagai wakil (taukil) untuk mengadakan akad nikah, kemudian si wakil mengucapkan ijab atau kabul bagi orang yang diwakilinya di depan dua orang saksi dan saksi-saksi itu mengetahui perwakilan itu, maka pernikahannya adalah sah.⁵⁵

2. Kelompok yang berpendapat sah

Para ulama yang berpendapat bahwa sah pernikahan yang dilakukan melalui media telepon ataupun internet diantaranya yaitu: Muhammad Ahmad Zarqa⁵⁶, Badran Abu al-'Ainain Badran⁵⁷, Abd al-Rahman bin 'Abdillah al-Sanad.⁵⁸

3. Pendapat Said Ramadhan Al-Buthi.

Fatwa Said Ramadhan Al-Bûthî menjawab dari dari sebuah pertanyaan yang diajukan kepada beliau sebagai berikut :

هل يصح العقد التجاري على الانترنت ؟ وهل يصح ما يفعله الشباب اليوم من التعرف على السيدات على الانترنت بقصد الزواج أو بقصد التسلية ؟ وهل يصح الزواج والخطبة على الانترنت ؟⁵⁹

Maksudnya : Apakah sah akad perdagangan melalui media internet? dan apakah boleh apa yang dilakukan oleh para pemuda sekarang yang melakukan perkenalan dengan para pemudi melalui media internet yang mengarah kepada pernikahan atau sekedar

⁵² Muhammad Mustafa Syalabi, *Ahkam al-Ushrah Fi al-Islam Dirasah Muqaranah Fiqh al-Mazahib al-Sunniyah Wa al-Mazhab al-Ja'fari Wa al-Qanun*, (Beirut: Al-Dar al-Jami'iyah, 1983), hlm. 107.

⁵³ Zainah Husain, *Masyru'iyah Ibram 'Aqd al-Zawaj 'Abar al-Internet*, dalam Majallah Kulliyah al-Huquq al-Jami'ah al-Nahrain, Vol III, Edisi 14 Tahun 2012.

⁵⁴ Muhammad bin Husain al-Jizani, *Fiqh al-Nawazil*, Juz III, hlm. 344.

⁵⁵ *Ibid*, hlm. 106-107.

⁵⁶ Muhammad 'Aqalah al-Ibrahim, *Hukm al-Ijra' al-Uqud*, hlm. 113.

⁵⁷ *Ibid*

⁵⁸ Abd al-Rahman bin 'Abdillah al-Sanad, *Al-Ahkam al-Fiqhiyyah Li al-Ta'amulat al-Iliktruniyyah*, (Beirut: Dar al-Warraq, 2004), hlm. 230-231

⁵⁹ Ramadhan al-Buthi, *Masyurat Ijtima'iyah*, (Beirut Libanon : Dar al-Fikir al-Mu'ashirah, tt) h.82

hiburan ? dan apakah sah mekakukan akad pernikahan dan lamaran melalui media internet ?

Maka kemudian Said Ramadhan menjawab pertanyaan tersebut sebagai berikut :

أما التعرف على السيدات والتسلية معهن على الانترنت, فلا يجهل مسلم عاقل أنه غير جائز. كذلك الزواج, لا ينعقد النكاح بمحاورات عبر الانترنت, وأما العقود التجارية فلا حرج في أن تتم بهذه الوساطة تحقيقا للسهولة, بشرط أن تنضبط الامور وتسد الاحتمالات.⁶⁰

Maksudnya : adapun perkenalan terhadap para pemudi dan bersenang- senang dengan mereka melalui media internet tak ada seorang muslim áqil yang tidak tahu bahwa itu tidak diperbolehkan, demikian juga dengan akad pernikahan. Tidak sah pernikahan dilakukan melalui media internet. Sedangkan untuk akad perniagaan maka tidak masalah dilakukan melalui media ini dalam rangka mempermudah namun dengan ketentuan terpenuhi syarat-syaratnya.

Dalam pertanyaan di atas terdapat tiga permasalahan yang diajukan yaitu pertama tentang transaksi jual beli via internet, kedua tentang aktifitas perkenalan para pemuda dengan para pemudi melalui internet baik dengan tujuan ke jenjang pernikahan ataupun hanya sekedar untuk hiburan saja, dan yang ketiga tentang hukum menikah ataupun khitbah (lamaran) melalui internet. Maka Said Ramadhan menjawab hal tersebut dengan simple tapi cukup tegas dan lugas. Bahwa perkenalan pemuda dan pemudi melalui internet adalah perbuatan yang tidak dibenarkan. Demikian juga dengan pernikahan bahwa tidak sah akad nikah yang dilakukan melalui internet. Sedangkan untuk transaksi jual-beli maka menurut Said Ramadhan Al-Bûthî hal ini tidak apa-apa karena fasilitas ini berfungsi untuk mempermudah saja, akan tetapi dengan syarat terkendali dengan baik dan terhindar dari penyalahgunaan.

Fatwa Said Ramadhan Al-Bûthî ini senada dengan ketetapan Perhimpunan Fikih Islam (Majma' al-Fiqh al-Islami) Organisasi Konferensi Islam (OKI) Jeddah Arab Saudi, dimana dalam sebuah Mukhtamar VI di Jeddah pada tanggal, 14 s-d 20 Maret 1990 yang berjudul "Hukum Mengadakan Akad-Akad dengan Menggunakan Media Komunikasi Modern",⁶¹ maka dalam *mujtama'* tersebut ditetapkan beberapa Qarar (ketentuan) dengan nomor 54/3/6.⁶²

Dari ketetapan (Qarar) di atas terlihat bahwa meskipun alat-alat komunikasi modern seperti telepon, computer dan lain sebagainya dapat digunakan sebagai media dalam mengadakan sejumlah akad, namun hal itu tidak berlaku bagi akad nikah, karena di dalam akad nikah disyaratkan adanya persaksian (*syahadah*).

⁶⁰ *Ibid.*,

⁶¹ *Majallah Majma' al - Fiqh al - Islami al - Daurah al - Sadisah* , Vol. VI, Juz II, (Jeddah: Majma' al - Fiqh al - Islami , 1990), hlm. 787-1263.

⁶² *Ibid*, hlm,1267-1268

Dengan adanya pengecualian tersebut, itu berarti *Majma' al-Fiqh al-Islami* berpendapat bahwa akad nikah melalui telepon dan internet menurut *qarar* di atas adalah tidak sah.

Contoh-contoh persoalan Nawâzil di atas adalah sebagian kecil dari persoalan yang berkembang dalam kehidupan masyarakat, dan Said Ramadhan Al-Bûthî telah memberikan fatwanya yang terangkum dalam kitab *Ma'an Nas* dan *Masyurat Ijtima'yah*.

KESIMPULAN

Dari uraian pembahasan dalam disertasi ini dapat diambil kesimpulan sebagai berikut :

1. Bahwa konsep masalah menurut Said Ramadhan al-Buthi harus memenuhi lima unsur pokok yaitu :
 - Dalam Ruang Lingkup Tujuan al-Syari'.
 - Tidak bertentangan dengan Al-Quran.
 - Tidak bertentangan dengan Sunnah.
 - Tidak bertentangan dengan Qiyas.
 - Tidak menyalahi Maslahat yang setingkat atau maslahat yang lebih tinggi.
2. Bahwa konsep masalah yang dirumuskan oleh Dr. Muhammad Said Ramadhan Al-Buthi dapat menjadi tameng bagi kelompok yang secara bebas menjadikan masalah sebagai dalil penetapan hukum.
3. Pendapat yang menilai bahwa konsep masalah al-Buthi terkesan kaku dan tidak dapat mengakomodir kebutuhan hukum yang lebih fleksibel atau mengekang kemampuan akal untuk menentukan nilai sebuah kemaslahatan adalah suatu penilaian yang keliru dan tidak benar. Dalam kenyataannya al-Buthi sangat mengutamakan kemaslahatan dalam menetapkan perkara-perkara nawazil. Beliau sangat teliti dalam mengukur masalah yang diinginkan dari suatu ketetapan hukum, nalar yang beliau kembangkan dalam menentukan kemaslahatan sangat terukur dan berkembang. Dan menurut peneliti inilah yang seharusnya diutamakan oleh setiap orang atau pihak dalam rangka menjaga terpeliharanya maqashid al-syari'ah.
Wallahu A'lam

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, 2004, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Akademika Pressendo Jakarta.
- Aen, H. Acep Jazuli dan Nurol, 2001, *Ushûl Fiqh : Metodologi Hukum Islam*, Jakarta : Ciputat Press.
- Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqayyid Al-Lughah*, Juz III, (Beirut : Dar Al-Fikr, 1979).
- Ali, Muhammad Daud, 2006, *Hukum Islam : Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta : Raja Grafindo Persada.

- Al-Amidi, Abu Hasan Ali bin Abi Ali bin Muhammad, t.t., *Al-Ihkam Fi Ushûl Al-Ahkâm*, Juz IV, Beirut : Al-Maktab Al-Islami.
- Arikunto, Suhaimi, 1993, *Prosedur Penelitian, Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta : Rineka Cipta.
- Al-Asfihani, Abu Al-Qasim Al-Husin bin Muhammad Al-Ragib, 1412 H, *Al-Mufradât fi Garib Al-Quran*, Beirut : Dar Al-Qalam.
- Al-Ashfihani, Mahmud bin Abdurrahman Syamsuddin, 1986, Juz III, *Bayan Al-Mukhtashar Syarah Mukhtashar Ibn Al-Hajib*, Arab Saudi : Dar Al-Madani.
- Al-Asyqar, Usamah Umar, 2000, *Mustajaddât Fiqhiyah fi Qadhâyâ Al-Zawâj Wa Al-Thalaq*, Yordania : Dar Al-Nafais.
- Azizah, Ulfa, 2005, “*Poligami Dalam Teori Dan Praktek*”, dalam Wacana Poligami di Indonesia, Bandung: Mizan.
- Al-Baidlawi, t.t., Juz II, Nasiruddin Abu Sa'id Abdullah bin Umar bin Muhammad, *Anwâr Al-Tanzil WaAsrar al-Ta'wil*, Beirut : Dar Al-Fikr.
- Al-Barsumi, Abdul Fatah Abdullah, t.t., *Târikh Al-Tasyrî' Al-Islâmi*, Beirut : Dar Al-Fikr.
- Al-Bisri, Abu Bakr Muhammad Ibn Hasan Al-Durayd Al-Azdi, 1345 H, *Kitab Al-Jumhurat Al-Lughat*, Juz. I, Majelis Da'irat Ma'arif.
- Al-Bukhari, Abu 'Abdillah Muhammad bin Isma'il, 1400 H, *Al-Jâmi' Al-Sahih*, Juz III, Kairo : Al-Maktabah Al-Salafiyah.
- Al-Bûthî, Sa'id Ramadlan, 1992, *Dhawâbit Al-Mashlahah fi Al-Sayari'ah Al-Islâmiyah*, Beirut : Mu'assasah Al-Risalah.
- _____, 1999, *Ma'an Nâs*, Dar Al-Fikr, Damaskus.
- _____, t.t., *Masyûrât Ijtimâ'iyah*, Dar Al-Fikr, Damaskus.
- Al-Dabsi, Sana' Usman, t.t., *Al-Ijtihâd Al-Fiqhi Al-Mu'asir Fi Al-Ijhâd Wa Al-Talqih Al-Sina'i*, Beirut: Mansyurat Al-Halabi Al-Huquqiyah.
- Al-Dimisyaqi, Abu Al-Fida' Ismail bin Umar bin Katsir, 1419 H, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim, Juz II*, Beirut : Dar-alkutub Al-'Ilmiyah.
- Al-Fayumi, Ahmad bin Muhammad bin Ali, t.t., *Al-Misbah Al-Munir Fi Syarh Al-Gharib Al-Kabîr*, Juz. I, Beirut : Maktabah Al-'Ilmiyah.
- Al-Ghazâlî, 1971, *Al-Mustasyfâ min 'ilm Al-Ushûl*, Kairo : Syirkah Al-Tiba'ah Al-Fanniyah Al-Muttahidah.
- Al-Hanafî, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, 1983, *Al-Taqrir Wa Al-Tahbir*, Juz III, Beirut : Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah.
- Al-Hanbali, Ibn Al-Najjar Muhammad bin Ahmad Al-Futuhi, 1997, *Syarh Al-Kaukab Al-Munir*, Juz IV, Arab Saudi : Maktabah Al-Ubaikan.
- Haroen, Nasrun, 2001, *Ushûl Fiqh I*. Jakarta : PT. Logos Wacana Ilmu.
- Harun, Januari-Juni 2009, *Pemikiran Najmudin Thûfi tentang Konsep Mashlahah Sebagai Teori Istimbâth Hukum Islam*, Jurnal Digital Ishraqi vol.5.
- Hassan, Husain Hamid, 1971, *Nadzariyyah Al-Mashlahah fi Al-fiqh Al-Islâmi*, Kairo : Dar Al-Nahdhah Al-Arabiyyah.
- HS, Salim, 1993, *Bayi Tabung Tinjauan Aspek Hukum*, Jakarta: Sinar Grafika.
- Ibrahim, Abdullah Muhammad Khalil, 2010, *Suwar Mustahdasah Li 'Aqd Al-Zawâj Fi Dau' Al-Fiqh Al-Islâmi Wa Qânun Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah*, Palestina: Jami'ah Al-Najâh Al-Wataniyyah.
- Al-Jauhari, Abu Nashr Ismail bin Hammad, 1987, *Al-Shihah Taj Al-lughah wa Shihah Al-Arabiyyah, Juz II*, Beirut : Dar Al-'Ilm Al-Malayin.

- Al-Jawziyyah, Muhammad bin Abu Bakar Ibn Qayyim, 1991, Juz I, *I'lam Al-Muwaqqi'in 'An Rabb Al-'Alamîn*, Beirut : Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Jaziry, Abd. Al-Rahman, t.t., *Kitab Al-Fiqh "alâ Mazâhib Al-Arba'ah*, Al-Qubra Maktabah Al-Tijariyah.
- Al-Jizani, Muhammad bin Husain, 2005, Juz I, *Fiqh Al-Nawâzil Dirasah sta'shiliyyah Tathbiqiyah*, Arab Saudi : Dar Ibn Al-Jawzi.
- _____, 2011, Juz I, *Fiqh Al-Nawâzil Fi Al-Ath'imah*, Riyadh : Dar Kunuz Isybiliyah.
- Al-Juraisi, Khalid bin 'Abd Al-Rahman (ed.), t.t., *Al-Fatâwâ Al-Syar'iyyah Fi Al-Masâil Al-'Asriyyah Min Fatâwâ Ulama Al-Balad Al-Harâm*, Riyad: Mu'assasah Al-Juraisi.
- Al-Jurjani, Al-Syarif 'Ali bin Muhammad, 1998, *Kitab Al-Ta'rîfât*, Beirut : Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah.
- Khallâf, Abdul Wahab, 2003 M, *Ilmu Ushûl Fiqh*, Kairo : Dar Al-Hadits.
- Al-Khudhari Bek, Muhammad, 1969, *Ushûl Al-Fiqh*, Mesir: Dar - Al-Tijariyah Al-Kubra.
- Madzkur, Ibrahim, 2004, *Al-Mu'jam Al-Wasith*, Kairo : Maktabah Syuruq Al-Dauliyah.
- Al-Mahalli, Jalaluddin 'Abdurrahman, 1982, *Syarh Jam'u Al-Jawami' Juz II*, Beirut : DarAl-Fikr.
- Majalah Al-Da'wah Al-Su'udiyah*, Nomor 1677, Edisi Januari 1999,
- Majelis Ulama Indonesia, 2015, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975 Edisi Terbaru*, Jakarta: Emir.
- Al-Manzur, Jamaluddin Muhammad ibn ,t.t., *Lisân Al-Arab*, (Mesir : Dar Al-Misriyat.)
- Al-Maujud, Adil Ahmad 'Abd, 2005, *Al-Ankihah Al-Fâsidah fi Dau' Al-Kitab wa Al-Sunnah*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah.
- Moeloek, Nukman, 1985, *Inseminasi (Permanian) Buatan dari Suami Pada Pasangan Mandul*, Jakarta: Fakultas Kedokteran UI.
- Moleong, Lexy J, 2006, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung : CV, Rosdakarya.
- Mufid, Mohammad, 2015, *Belajar dari Tiga Ulama Syam*, PT. Media Komputindo.
- Muhajir, Neong, 2000, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta : Rakeh Sarasih.
- Al-Muhammadi, Ali Muhyiddin Al-Qarah Daghi dan Ali Yusuf, 2006, *Fiqh Al-Qadlâyâ Al-Thibbiyah Al-Mu'âshirah*, Libanon : Dar Al- Basya'ir Al-Islamiyah.
- Mun'im, 1999, Muhammad Abdurrahman Abdul, *Mu'jam Al-Mushthalahât Wa Al-Alfâzh Al-Fiqhiyah*, Kairo : Dar Al-Fadhilah.
- Munawwir, Ahmad Warson, 1997, *Kamus Al-Munawwir*, Surabaya : Pustaka Progresif.
- Munazzamah Al-Mu'tamar Al-Islami Majma' Al-Fiqh Al-Islami, Vol. III, Juz I, *Majallah Majma' Al-Fiqh Al-Islami Al-Daurah Al-Sâlisah*.
- Al-Mutlaq, Abd Al-Malik bin Yusuf, 1427 H, *Al-Zawâj Al-'Urfi Dakhil Al-Mamlakah Al-'Arabiyah Al-Su'udiyah wa Kharijahâ Dirasah Fiqhiyyah wa Ijtima'iyyah Naqdiyyah*, Riyad: Dar Al-'Asimah.

- Nakita, Edisi Maret 2002, *Tak Semua Orang Bisa Ikut Program Bayi Tabung*, Majalah Gramedia.
- Al-Nisaburi, Muslim bin Hajjaj, t.t., Juz II, *Sahih Muslim*, Tahqiq Muhammad Fu'ad 'Abd Al-Baqi, Beirut: Dar Ihya Al-Turas Al-'Arabi.
- Pamudji, Soerjono Soekanto, & Sri, 1985, *Pengantar Penelitian Normatif*, Jakarta : Rajawali Pers.
- Al-Qahthani, Musfir bin Ali bin Muhammad, 2003, *Manhâj Istinbâth Ahkâm Al-Nawâzil Al-Fiqhiyah Al-Mu'ashirah*, Jeddah : Dar Al-Andalus Al-Khadra.
- Qal'ah Ji, Muhammad Rawwas, dkk, 1996, *Mu'jam Lughah Al-Fuqaha'*, Beirut : Dar Al-Nafais.
- Al-Qarafi, Abu Abbas Syihabuddin Ahmad bin Idris, t.t., *Al-Ihkâm fi Tamyiz Al-Fatâwâ 'An Al-ahkâm Wa Tasharrufât Al-Qadhi Wa Al-Imâm*, Beirut : Dar Al-Basyair Al-Islamiyah.
- , 1973, *Sharh Tanqih Al-Fushûl*, Misr : Maktabah Al-Kulliyah Al-Azhar & Dar Al-Fikr.
- Al-Qardâwi, Yusuf, 1997, *Al-Halâl Wa Al-Harâm Fi Al-Islâm*, Kairo: Maktabah Wahbah,
- , 1420H, *Zawâj al -Misyâr Haqiqatuh wa Hukmuh*, Kairo : Maktabah Wahbah.
- Al-Qathân, Manna, t.t., *Mabâhits Fi 'Ulum Al-Hadits*, Terj. Oleh Mifdhol Abdurrahman, Jakarta : Pustaka Al-Kautsar.
- Ar-Raisuni, Ahmad, 2000, *Al-Ijtihâd Al-Nash Al-Wâqi Al-Mashlahah*, Beirut : Dar Al-Fikr.
- , 1995 *Nazâriyat Al-maqâshid 'inda Al-Imam as-Syatibî*, Amerika: Al-Ma'had al 'ilmi li Al-Fikri Al-Islami.
- Robin, 2008, *Sosiologi Hukum Islam ; Telaah Sosio Historis Pemikiran Syâfi'i*, Malang : UIN Malang.
- S.P, Wasis. 2002, *Pengantar Ilmu Hukum*, UMM Pres, Malang.
- Al-Sa'di, Abdurrahman bin Nashir, 2004, *Syarh Al-Waraqaat fi Ushûl Al-Fiqh*, Beirut : Dar Al-Fikr.
- Al-Salabi, Muhammad Mustafa, 1981, *Ta' lil Al-Ahkâm* , Beirut : Dar Al-Nahdah al 'Alamin, Beirut : DarAl-Fikir.
- Ash-Shiddieqy, M. Hasbi, 1986, *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta : PT. Bulan Bintang.
- , 2001, *Falsafah Hukum Islam*, Semarang : Pustaka Rizki Putra.
- Al-Subki, Taj Al-Din 'Abd Al-Wahab, t.t., *Hasyiyât al 'Allamah Al-Bannâni 'ala Matn Jam'u Al-Jawâmi'*, Mesir :Dar Ihya' Al-Kutûb Al-Arabiyah.
- Syarifuddin, Amir, 2001, *Ushûl Fiqh 2*, Jakarta : PT. Logos Wacana Ilmu.
- Al-Syâtibi, Abu Ishak, 1973, *Al-Muwafaqât fi ushûl Al-Syari'ah*, Beirut : Dar Al-a'rifah.
- , *Al- 'Itishâm*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah.
- , 2003, *Al-Muwafaqât fi Ushûl as-Syari'ah*, Beirut : Dar as-Syariah Al-Islamiyah Al-'Ilmiyah.
- Al-Thabari, Muhammad bin Jarir bin Yazid, t.t., Juz V, *Jami' Al-Bayân fi Tafsir Al-Quran*, Beirut : Dar Al-Ma'rifah.