

MEMAHAMI HADIS MISOGINIS PERSPEKTIF *MAQASHID SYARIAH*: Studi Hadis yang Menyamakan antara Keledai, Anjing dan Perempuan

Muhamad Rofiq

Universitas Muhammadiyah Yogyakarta
Jalan Lingkar Selatan Kasihan Bantul Yogyakarta 55183, Indonesia
muhammad.rofiq@umy.ac.id

Abstract

This study aims at applying the concept of *maqashid shariah* to understand a problematic hadith narrated by Abû Dzâr al-Ghifari and Abû Hurairah. Such hadith has attracted serious attentions due to its narration which equated between a donkey, a dog and a woman among many Moslem scholars throughout the Islamic intellectual history. In the first part of the article, a critical review of interpretation method employed by previous ulamas, both from classical and modern period has been presented. From such an examination, it becomes clear that there is a gap which has not been adequately answered by the previous methods. Therefore, in this context, the *maqashid* is situated as the alternative method. Here the *maqashid* concept is projected as a *ratio legis* and parameter of the validity of *ijtihad*, following al-Syâtibi and Jasser Audah's notion. Having employed *maqashid* to the hadith, this article concludes that the hadith contradicts one of *al-kulliyah al-sittah* (the six general principles of *maqashid*), which is *hifzh al-'ird*. As a consequence of this contradiction, the hadith is irrelevant as practice.

Keyword: *Misogynic Hadith, al-Syâtibi, al-Maqâshid al-Kulliyah, Hifzh al-'ird*

Abstrak

Tulisan ini bertujuan untuk menerapkan konsep *Maqashid Syari'ah* untuk memahami hadis problematis yang diriwayatkan oleh Abû Dzâr al-Ghifari dan Abû Hurairah. Hadis tersebut telah menarik perhatian serius banyak sarjana muslim sepanjang sejarah intelektual Islam karena memuat narasi yang menyamakan antara keledai, anjing dan perempuan. Pada bagian awal tulisan, terlebih dahulu disajikan ulasan kritis mengenai metode-metode interpretasi yang digunakan oleh ulama klasik dan modern. Dari pengujian terhadap metode-metode tersebut diketahui bahwa terdapat ruang kosong yang masih tersisa dan belum terjawab dengan baik. Oleh karena itu, *maqashid* dalam tulisan ini diletakkan sebagai metode alternatif di mana konsep *maqashid* diajukan sebagai kausa hukum dan parameter kebenaran sebuah *ijtihad*, mengikuti gagasan al-Syâtibi dan Jasser Audah. Tulisan ini menyimpulkan bahwa hadis yang didiskusikan berbenturan dengan salah satu dari enam tujuan pokok hukum Islam, yaitu *hifzh al-'ird*. Sebagai implikasinya, hadis ini menjadi tidak dapat diamalkan.

Kata kunci: *Hadis Misoginis, al-Syâtibi, al-Maqâshid al-Kulliyah, Hifzh al-'ird*

Pendahuluan

Dari perspektif kritik sanad, hadis-hadis misogynis¹ ada yang bernilai daif (lemah), sehingga membuatnya tidak bisa dipegang atau dijadikan hujah, namun ada yang bernilai sahih.²

¹ Secara etimologis misogynis bermakna orang yang membenci perempuan. Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Edisi Ketiga. (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), 749. Definisi tersebut sejalan dengan definisi Kamus Oxford yang memaknainya sebagai "a person, especially a man who hates a woman". *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (Oxford Dictionary Press, 1995), 745.

² Contoh dari karya yang memuat hadis-hadis yang dianggap misogynis adalah karya Fatimah Mernissi yang berjudul *The Veil and The Male Elite*. Contoh lainnya adalah karya Ahmad Fudhailiy. *Perempuan di Lembaran Suci*,

Kenyataan tersebut kemudian membuat kita bertanya, bagaimana membaca hadis-hadis misogynis agar dapat menghilangkan kesan bahwa Rasul mengajarkan kebencian terhadap kaum perempuan?

Tulisan ini adalah upaya untuk mengaplikasikan metode *Maqashid Syari'ah* dalam membaca satu hadis misogynis, yaitu hadis riwayat Abû Dzâr dan Abû Hurairah yang menyebutkan bahwa perempuan, bersama keledai dan anjing adalah entitas yang dapat membuat salat seseorang terputus. Hadis tersebut adalah:

- a. Hadis Riwayat Abû Dzâr

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ
قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا قَامَ

أَحَدَكُمْ يَصَلِي فَإِنَّهُ يَسْتَرَهُ إِذَا كَانَ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلَ آخِرَةِ الرَّحْلِ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ يَكُنْ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلَ آخِرَةِ الرَّحْلِ فَإِنَّهُ يَقْطَعُ صَلَاتَهُ الْجِمَارَ وَالْمَرْأَةَ وَالْكَلْبَ الْأَسْوَدَ. قُلْتُ يَا أَبَا ذَرٍّ مَا بَالُ الْكَلْبِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْكَلْبِ الْأَحْمَرِ مِنَ الْكَلْبِ الْأَصْفَرِ قَالَ يَا ابْنَ أَخِي سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا سَأَلْتَنِي فَقَالَ: الْكَلْبُ الْأَسْوَدُ شَيْطَانٌ. رواه مسلم

Dari Abdullah bin al-Shamit dari Abû Dzâr ia berkata. Rasulullah Saw. telah bersabda: “Jika salah seorang dari kalian berdiri melakukan salat, maka sesungguhnya dia telah tertutupi jika di hadapannya ada tiang setinggi pelana. Jika tidak ada tiang setinggi pelana di hadapannya, maka shalatnya akan diputus oleh keledai atau perempuan atau anjing hitam. Aku (Abdullah bin al-Shamit) bertanya: wahai Abû Dzâr, apa bedanya antara anjing hitam dan anjing kuning? Wahai keponakanku, aku telah bertanya kepada Rasulullah Saw. sebagaimana engkau bertanya kepadaku. Maka beliau menjawab: anjing hitam adalah syaitan”.³

b. Hadis Riwayat Abû Hurairah

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْمَرْأَةُ وَالْجِمَارُ وَالْكَلْبُ وَيَقِي ذَلِكَ مِثْلُ مَوْجِرَةِ الرَّحْلِ [رواه مسلم]

Dari Abû Hurairah ia berkata, Rasulullah Saw. bersabda: “Yang memutuskan salat ialah wanita, keledai, dan anjing. Untuk menjaga salatmu adalah (dengan meletakkan pembatas) seperti kayu pelana (yang diletakkan di atas punggung unta)”.⁴

Hadis Abû Dzâr dan Abû Hurairah di atas telah menarik perhatian para ulama dan cendekiawan sejak periode klasik sampai periode modern. Baik *fuqahâ* maupun *muhadditsûn*, banyak yang telah memberikan penafsiran terhadap hadis di atas. Namun, sebagian dari penafsiran tersebut tidak cukup memadai karena tidak menghilangkan sama sekali kesan misoginis pada hadis. Revisi dan pembacaan ulang kemudian

Kritik Atas Hadis-hadis Sahih. (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), 143-247. dan tulisan Abdul Mustaqim yang berjudul “Memahami Hadis Nabi dengan Perspektif Analisis Gender” dalam *Ilmu Ma’anil Hadis*. (Yogyakarta: Idea Press, 2008), 105-73.

³ Muslim, *Shahîh Muslim*. Editor: Abu Shuhaib al-Karmiy. (Riyâdh: Bait al-Afkâr al-Dauliyyah, 1998). Kitab “al-Shalât” bab “Qadr Mâ Yasturuhu al-Mushalli”, no. 510, 207.

⁴ Muslim, *Shahîh Muslim*, no. 511, 208.

menjadi mutlak untuk dilakukan. Dalam tulisan ini, *Maqasid Syari'ah* diproyeksikan untuk mengisi kekosongan metodologis dalam membaca hadis misoginis di atas.

Peta Pandangan Para Ulama

Interpretasi para ulama mengenai hadis Abû Dzâr dan Abû Hurairah di atas penting untuk diketahui lebih dulu, yaitu dalam rangka melihat apakah interpretasi baru dengan basis konsep *Maqasid Syari'ah* relevan untuk digunakan atau tidak.

Penafsiran terhadap hadis misoginis dari Abu Dzâr dan Abu Hurairah di atas dilakukan pertama kali pada periode sahabat Nabi sendiri. Adalah ‘Aisyah Ra. penafsir pertama yang menyampaikan keberatannya atas informasi yang dibawa oleh dua orang sahabat Nabi tersebut. Sebagai perwakilan kaum perempuan ia menolak perempuan disamakan dengan keledai dan anjing. Cara yang dilakukan oleh ‘Aisyah untuk menolak hadis misoginis adalah dengan menceritakan informasi tandingan tentang pengalamannya berada di depan Rasulullah Saw. saat beliau sedang salat. Informasi dari ‘Aisyah berbunyi:

عَنْ عَائِشَةَ ذَكَرَ عِنْدَهَا مَا يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْكَلْبُ وَالْجِمَارُ وَالْمَرْأَةُ فَقَالَتْ شَبَّهْتُمُونَا بِالْحُمْرِ وَالْكِلَابِ ، وَاللَّهِ لَقَدْ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي ، وَإِنِّي عَلَى السَّرِيرِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ مُضْطَجِعَةٌ فَتَبَدُّو لِي الْحَاجَةَ ، فَأَكْرَهُ أَنْ أَجْلِسَ فَأَوْذَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَنْسَلُ مِنْ عِنْدِ رِجْلَيْهِ []

Dari ‘Aisyah ketika disampaikan kepadanya bahwa yang memutuskan salat adalah anjing, keledai dan perempuan, ia berkata: “apakah kalian menyamakan kami (kaum perempuan) dengan keledai dan anjing”?! Demi Allah, sungguh aku telah melihat Rasulullah Saw. melakukan salat, sedangkan aku tidur terlentang di atas kasur di antara beliau dan kiblat. Lalu tampaklah suatu keperluan bagiku (untuk menyingkir), lalu aku tidak bersedia untuk duduk sehingga Rasulullah Saw. tersakiti, lalu aku menyingkir dari sisi kedua kaki beliau”.⁵

⁵ al-Bukhâri, *Shahîh al-Bukhâri*, (Damaskus, Beirut: Dâr Ibn Kastîr, 2002), kitab “al-Shalât” bab “Man Qâla Lâ Yaqtâ’ al-Shalât Syaion”, no. 514, h. 135. al-Bukhâri mencatumkan sejumlah riwayat dengan makna yang sama dengan hadis di atas, yaitu pada no. 508, 511, 512, 513 dan 515. Muslim, *Shahîh Muslim*. Kitab “al-Shalât” bab “al-I’tirâd al-Baina Yaday al-Mushalliyy”, no. 512, 208.

Pasca interpretasi 'Aisyah, tiga orang imam mazhab, yaitu Imam al-Syâfi'i, Mâlik dan Abû Hanîfah berpendapat bahwa hadis problematis tersebut harus dibaca dengan takwil.⁶ Menurut tiga sarjana hukum Islam tersebut makna kata “memutus salat” dalam hadis bukanlah membatalkan salat, akan tetapi hanya bermakna mengurangi kekhusyukan salat. Alasan mereka adalah karena terdapat hadis lain yang menerangkan bahwa syaitan tidak dapat membatalkan salat, melainkan hanya dapat mengganggu ke-khusyu'an salat.⁷ Penulis berpendapat bahwa takwil pada kata memutus salat hanya dapat menyelesaikan problem yang terkait dengan salat itu sendiri, bukan problem yang terkait dengan diskriminasi kaum perempuan. Oleh karena itu penggunaan metode takwil tidaklah mencukupi karena sama sekali tidak menghilangkan kesan misoginis dalam hadis.

Selain mentakwilkan, ada pula yang memahami kalimat memutus pada hadis di atas dengan makna membatalkan salat, seperti yang dilakukan oleh al-'Irâqi.⁸ Pendapat ini sebenarnya lebih sulit lagi untuk diterima karena di samping masih menyisakan problem misoginis, juga terkesan sangat memaksakan penafsiran (Arab: *takalluf*). Sebab, kata memutus di dalam hadis tidak memiliki hubungan apapun dengan makna membatalkan. Selain itu, pendapat ini juga jelas mengabaikan hadis 'Aisyah yang menceritakan dirinya berada di depan Rasulullah ketika beliau sedang melakukan salat.

Penafsiran lain ditawarkan dengan menggunakan metode kompromi hadis, seperti yang dipegang oleh Ibnu Hâzim.⁹ Ia berpendapat bahwa yang membatalkan salat adalah perbuatan melewati orang yang

salat. Sedangkan jika tidak melewati, misalnya hanya berbaring seperti yang dilakukan 'Aisyah, atau hanya berdiri di samping kanan atau kiri orang yang salat, hal tersebut tidaklah membatalkan salat. Penafsiran kompromis ini diambil agar kedua hadis, baik yang diriwayatkan oleh Abû Dzâr dan Abû Hurairah maupun yang diriwayatkan oleh 'Aisyah, tetap dapat diamalkan kedua-duanya. Kaedah yang digunakan adalah "*i'mâlu al-kalâm awlâ min ihmâlihi*" (mengamalkan satu ucapan lebih baik daripada mengabaikannya). Menurut penulis penafsiran ini juga masih sulit diterima karena menggunakan logika yang terlalu dicari-cari. Karena jelas dua informasi tersebut bertabrakan satu sama lain dan tidak dapat dikompromikan sama sekali. Dimensi maqashid (tujuan hukum) juga tidak terakomodir dalam penafsiran ini.

Ibnu Hajar juga menggunakan metode *al-jam'u* (kompromi) untuk mengatasi kontradiksi hadis. Ia berpendapat bahwa perilaku 'Aisyah tidak membatalkan salat karena dia adalah istri dari Rasulullah. Jadi yang membatalkan salat menurut salat adalah orang lain selain istri karena dapat menyebabkan fitnah. Dengan mengutip Ibnu Batâl, Ibnu Hajar juga mengemukakan kemungkinan bahwa peristiwa yang dilaporkan 'Aisyah bisa jadi adalah kekhususan pada pribadi Rasulullah Saw.. Bagi umatnya, tetap berlaku hadis umum yang diriwayatkan oleh Abû Dzâr dan Abû Hurairah.¹⁰

Al-Taḥâwi dan Ibnu 'Abdil Bar menempuh metode lain selain takwil dan kompromi. Menurut keduanya karena terdapat pertentangan antara dua hadis, berarti metode yang tepat untuk digunakan adalah konsep *naskh* (penghapusan hukum). Karena Aisyah dalam riwayatnya mengoreksi riwayat misoginis, berarti hadis Aisyah harus ditempatkan sebagai *nâsikh* (hadis yang menghapus), sedangkan hadis Abû Dzâr dan Abû Hurairah adalah hadis yang *mansûkh* (terhapus). Namun, model penafsiran yang digunakan oleh al-Taḥâwi dan Ibnu 'Abdil Bar juga dikritik para ulama, di antaranya oleh al-Nawawi dan Ibnu Hajar yang menilai metode *naskh* tidak dapat dilakukan ketika tidak ada bukti mana hadis yang terjadi lebih dulu dan mana hadis yang terjadi belakangan. Selain itu, menurut pengkritiknya sebelum

⁶ al-Nawâwi, *Syarḥ Shahih Muslim*. (Kairo: al-Mathba'ah al-Mishriyyah li al-Azhar, 1929), IV: 227. Âbadi, 'Aunu al-Ma'bûd. (Madinah: al-Maktabah al-Salafiyah, 1968), vol. II, 394.

⁷ Hadis tersebut adalah: *إذا صلى احدكم إلى شيء يستتره من الناس، فأراد أحد أن يجتاز بين يديه فليدفعه، فإن أبي من الناس، فأراد أحد أن يجتاز بين يديه فليقاتله، فإنما هو شيطان* "Jika salah seorang diantara kalian salat menghadap ke sesuatu yang menjadi sutrah (pembatas), kemudian ada orang yang ingin lewat di depannya, hendaklah ia mendorongnya. Jika ia menolak, maka bunuhlah ia. Karena sesungguhnya ia adalah syaitan" [HR Bukhari-Muslim].

⁸ al-Syaukânî, *Nayl al-Authâr*. (Kairo: Mustafâ al-Bâbi al-Halabi, tth), vol. III, 12.

⁹ Ibnu Hâzim, *al-Muhallâ*. (Mesir: Idârah al-Tibâ'ah al-Muniriyyah, tth), vol. IV, 10.

¹⁰ Ibnu Hajar, *Fath al-Bâri*. Komentar: 'Abdul Azîz bin Bâz, Abdurrahmân bin Nâshir. (Riyâdh: Dâr Thayyibah, 2005), vol. I, 263.

digunakan metode *naskh*, semestinya digunakan dulu metode takwil dan kompromi (*al-jam'u*).¹¹

Kelemahan Pandangan Ulama Klasik

Berdasarkan uraian di atas, diketahui bahwa dalam menginterpretasi hadis misoginis di atas para ulama dari periode klasik menggunakan tiga konsep, yaitu konsep takwil, kompromi (*al-jam'u*) dan penghapusan hukum (*al-naskh*). Menurut penulis, dalam pemahaman hadis dengan tiga konsep tersebut terdapat kelemahan-kelemahan yang cukup signifikan. Kelemahan tersebut di antaranya adalah:

Pertama, ketiadaan investigasi yang bersifat menyeluruh terhadap nas-nas lainnya. Problem ini sebenarnya sekaligus mengkonfirmasi apa yang disinyalir oleh al-Syâtibi tentang kurang diminatnya metode induksi tematis (*al-istiqrâ al-ma'nawiy*) dalam perumusan hukum Islam yang mensyaratkan adanya penyelidikan terhadap dalil secara akumulatif.¹² Para ulama melakukan perumusan hukum Islam hanya dengan mempertimbangkan data-data parsial, bukan data kolektif yang memberikan informasi secara utuh. Ketidadaan induksi tematis tersebut menyebabkan hukum hanya dapat mencapai derajat dugaan (*zhanniy*). Berbeda halnya jika menggunakan induksi tematis yang mensyaratkan kolektivitas dalil dalam proses perumusan hukum (*istinbâth al-ahkâm*), hukum dapat mencapai tingkatan pasti (*qath'iy*).

Dalam penelusuran penulis, setidaknya terdapat dua nas relevan yang kurang dipertimbangkan oleh para ulama dalam perumusan hukum. Padahal semestinya dua nas tersebut digunakan untuk mengevaluasi hadis yang disampaikan oleh Abû Dzâr dan Abû Hurairah.

Pertama, hadis Ibnu 'Abbâs tentang dirinya yang membawa keledai di depan Rasulullah yang sedang salat.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ أَقْبَلْتُ رَأَيْتُ
عَلَى حِمَارِ أَتَانٍ ، وَأَنَا يَوْمَئِذٍ قَدْ نَاهَزْتُ الْإِحْتِلَامَ
وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي
بِمَنْئَى إِلَى غَيْرِ جِدَارٍ ، فَمَرَرْتُ بَيْنَ يَدَيْ
بَعْضِ الصَّفِّ وَأَرْسَلْتُ الْأَتَانَ تَرْتَعُ

¹¹ al-Nawawiy, *Syarh Shahih Muslim*, II: 394. dan Ibnu Hajar, *Fath al-Bâriy*, vol. IV, 263.

¹² al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât fi Ushûli al-Syari'ah*. (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003). Penjelasan dan komentar: Abdullah Dirâz, vol. I, 27-8.

فَدَخَلَتْ فِي الصَّفِّ ، فَلَمْ يَتَكَرَّرْ ذَلِكَ عَلَيَّ
[رواه البخاري و مسلم]

Dari Ibnu 'Abbâs dia berkata, "Aku pernah datang dengan mengendarai keledai betina. Ketika itu aku hampir baligh sedangkan Rasulullah Saw. sedang salat di Mina tanpa menghadap ke tembok. Lalu aku lewat di muka shaf. Aku mengirim pergi keledai betina tersebut untuk merumput. Kemudian aku masuk ke dalam shaf; ternyata tidak ada seorang pun yang menegurku atas tindakanku yang demikian itu".¹³

Kedua, hadis Abû Qatâdah tentang Rasulullah yang salat sambil menggendong cucunya, Umâmah binti Zainab.

عَنْ أَبِي قَتَادَةَ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي وَهُوَ حَامِلٌ أُمَامَةَ بِنْتَ
زَيْنَبَ بِنْتِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
وَأَبِي الْعَاصِ بْنِ رَيْعَةَ بْنِ عَبْدِ شَمْسٍ
فَإِذَا سَجَدَ وَضَعَهَا ، وَإِذَا قَامَ حَمَلَهَا [رواه البخاري]

Dari Abû Qatâdah al-Anshâriy bahwasanya Rasulullah Saw. sedang melakukan salat dan beliau menggendong Umâmah, putra dari pasangan Zainab bin Rasulullah Saw. dan Abû al-'Ash bin Rabi'ah bin 'Abd Syams. Apabila Rasulullah sujud, beliau meletakkannya. Apabila beliau berdiri, beliau menggendongnya kembalinya.¹⁴

Pada hadis pertama, Ibnu 'Abbâs sangat eksplisit menceritakan pengalamannya yang membawa keledai di depan jamaah yang dipimpin oleh Rasulullah. Hadis tersebut juga eksplisit menceritakan bahwa Rasulullah tetap melanjutkan salatnya sekalipun ada keledai yang lewat. Sedangkan dalam hadis kedua diterangkan bahwa saat salat Rasulullah pernah menggendong cucunya, Umâmah binti Zainab. Berarti Rasulullah bukan saja dilewati perempuan, tetapi bahkan menggendong perempuan ketika sedang salat. Sayang sekali dua hadis ini kurang dijadikan pertimbangan oleh para ulama dalam memaknai hadis Abû Dzâr dan Abû Hurairah yang bersifat misoginis. Inilah yang terjadi jika perumusan hukum tidak dilakukan melalui pendekatan yang integral dan menyeluruh.

Kedua, para ulama hanya terpaku pada model *istinbâth al-ahkâm* dengan basis dalil-dalil linguistik (*dilâlatu al-alfâzh*) dan mengabaikan aspek *maqasid*.

¹³ al-Bukhâri, *Shahih al-Bukhâri*, no. 493, h. 130. Muslim, *Shahih Muslim*, no. 504, 206.

¹⁴ al-Bukhari, *Shahih al-Bukhâri*, no. 516, 135.

Kelemahan ini sesungguhnya bukan hanya terjadi pada kasus ini saja, namun terjadi pada hampir keseluruhan hukum Islam. Paradigma interpretasi yang diunggulkan oleh para ulama hukum adalah paradigma berbasis analisa semantik, bukan paradigma tujuan hukum Islam (*maqasid syari'ah*).

'Abdullāh Dirāz, ulama yang menulis anotasi dan kata pengantar untuk karya al-Syātibi, mengeluhkan betapa kuatnya paradigma linguistik dalam perumusan hukum Islam. Ia menulis:

Karena syarat pokok yang pertama adalah menguasai bahasa Arab, maka para ulama menempatkan pembahasan tentangnya dalam Ushul Fiqh sebagai materi (prioritas) yang menjadi kebutuhan langsung dalam perumusan hukum Islam, sesuai dengan apa yang disepakati oleh para ahli linguistik. Bahkan anda akan melihat bahwa kaedah-kaedah linguistik Arab menjadi sangat dominan dalam Ushul Fiqh. Pembahasan tentang kaedah linguistik Arab dihubungkan dengan persepsi tentang hukum dan dihubungkan dengan permasalahan-permasalahan teologis.¹⁵

Menguasai aturan-aturan linguistik dalam bahasa Arab memang sangat penting, dan tokoh *maqashid* seperti al-Syātibi sendiri mengakui hal itu.¹⁶ Namun hanya terpaku pada aturan linguistik (*dalil al-khitāb*) saja, tetap akan menyebabkan ketimpangan pada hukum Islam. Sebab, terdapat banyak kelemahan dalam metode perumusan hukum yang hanya mengandalkan aturan-aturan linguistik (*al-istidlāl bi al-khitāb*). Di antaranya seperti yang disinggung oleh al-Rāzi hukum akan menjadi bersifat dugaan (*zhanniy*) atau tidak mencapai derajat kepastian (*qath'iy*). Menurut al-Rāzi, sifat dugaan dalam aturan linguistik terjadi karena ia bergantung kepada sejumlah komponen eksternal yang bersifat dugaan (*muqaddimah zhanniyyah*) pula.¹⁷ Jika satu saja dari unsur komponen eksternal tersebut terdapat dalam sebuah dalil, maka dalil tersebut telah gagal menjadi sebuah dalil yang bersifat pasti. Padahal menurut al-Syātibi yang mengomentari al-Rāzi, hampir tidak ada dalil tunggal yang selamat dari adanya komponen-komponen eksternal yang tidak pasti.¹⁸ Al-Rāzi menulis:

¹⁵ 'Abdullāh Dirāz, "Muqaddimah" untuk kitab *al-Muwāfaqāt*, vol. I, 7.

¹⁶ al-Syātibi, *al-Muwāfaqāt fi Ushūli al-Syari'ah*. vol. IV, 94-5.

¹⁷ Al-Rāzi, *al-Maḥshūl fi Ushūl al-Fiqh*. Editor: Dr. Taha Jābir 'Ilwāni. (Kairo: Muassasah al-Risālah, tth.), vol. I, 390.

Berargumentasi dengan dalil-dalil linguistik sebenarnya dibangun di atas komponen-komponen yang bersifat tidak pasti (dugaan). Sesuatu yang dibangun di atas komponen yang bersifat tidak pasti maka juga akan bersifat tidak pasti. Oleh karena itu, berargumentasi dengan aturan-aturan linguistik tidak akan menghasilkan apapun, kecuali ketidakpastian. Kita katakan bahwa aturan linguistik dibangun di atas ketidakpastian karena ia dibangun di atas sejumlah hal, yaitu: kemungkinan subjektivitas periwayatan dan pendapat para ahli gramatika Arab, adanya kemungkinan lafal yang memiliki lebih dari satu makna, lafal yang bersifat metafor, makna dari satu lafal yang tersembunyi, lafal yang bersifat umum sehingga membutuhkan pengkhususan, lafal yang bersifat mutlak sehingga membutuhkan batasan, adanya penghapus hukum, ada yang dahulu dan belakangan dan adanya pertentangan dengan akal. Semuanya adalah komponen-komponen yang bersifat *zhanniy*.

Berbeda halnya jika hukum, selain dirumuskan dengan basis aturan-aturan linguistik, juga diperkuat oleh *Maqasid Syari'ah* yang bersifat pasti (*qathiy*), maka dengan sendirinya hukum juga akan menjadi pasti. Sifat pastinya diperoleh melalui induksi tematis terhadap dalil-dalil kolektif, bukan melalui dalil parsial.

Ketiga, mengabaikan perspektif kritis dalam melihat matan hadis. Bisa dikatakan para ulama kurang memiliki kesadaran untuk mempertimbangkan kemungkinan *wahm* (subjektivitas perawi) dalam periwayatan hadis. Hal ini juga mengkonfirmasi apa yang pernah dikatakan oleh Ahmad Amin bahwa para ulama hadis hanya terfokus pada kritik sanad, sehingga kritik matan menjadi studi yang dianaktirikan.¹⁹ Padahal kritik matan penting dilakukan agar dapat menyeleksi hadis lebih ketat lagi. Umumnya para ulama berpandangan bahwa jika sanad hadis telah sah, maka hadis tersebut telah siap untuk diamalkan. Padahal kritik sanad belum mencukupi, karena masih memungkinkan terjadinya infiltrasi subjektivitas perawi dalam periwayatan hadis. Infiltrasi tersebut akan lebih potensial terjadi dalam hadis-hadis yang diriwayatkan secara tunggal (ahad), seperti hadis misoginis yang didiskusikan dalam tulisan ini yang hanya diriwayatkan oleh dua orang sahabat, yaitu Abū Dzar dan Abū Hurairah.

Hadis ahad secara transmisional memang bisa saja bersifat sah. Namun secara matan tidak menutup kemungkinan adanya 'error' berupa terselipnya

¹⁸ Al-Syātibi, *al-Muwāfaqāt fi Ushūli al-Syari'ah*, vol. I, 26.

¹⁹ Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*. (Kairo: Mausū'ah Ahmad Amin al-Islāmiyyah, 1969), 217.

pemahaman sahabat dan rawi-rawi yang lain saat menilai pernyataan dan perilaku Nabi. Oleh karena itu, dalam studi kritik matan hadis, para sahabat diposisikan sebagai individu yang potensial melakukan *wahm* (error) jika ia tidak meriwayatkan hadis secara kolektif bersama sahabat yang lainnya. Penyebab terjadinya *wahm* sahabat pada saat meriwayatkan hadis setidaknya ada dua hal. *Pertama*, seorang sahabat tetap menyampaikan satu hadis dan menganggapnya sebagai informasi yang bersifat umum, padahal hadis tersebut *mansūkh* (terhapus). *Kedua*, seorang sahabat meriwayatkan hadis dengan satu preposisi yang umum padahal hadis tersebut memiliki konteks khusus (spesifik).²⁰

Perspektif kritis dalam melihat matan hadis di atas sayang sekali kurang muncul dalam penafsiran ulama klasik terhadap hadis misoginis. Para ulama hanya terpaku pada otoritas Imam Muslim sebagai *mukharrij* dalam menyeleksi hadis, tanpa pernah melihat adanya kemungkinan kesalahan pada tingkatan yang lebih awal, yaitu tingkatan sahabat atau perawi lainnya dalam mengidentifikasi perbuatan atau ucapan Nabi. Sebagai pembawa berita tentang Nabi, otoritas keagamaan (kesalehan) para sahabat memang tidak diragukan lagi. Oleh karenanya mereka disebut sebagai pribadi yang kredibel secara keseluruhan (*kulluhum 'udūl*).²¹ Namun, di luar otoritas keagamaan sebenarnya masih dimungkinkan untuk bertanya tentang otoritas keilmuan para sahabat. Otoritas keilmuan itu yang sangat berpengaruh saat mereka membaca pribadi Rasul Saw. dan menyampaikan pembacaan tersebut sebagai sebuah hadis ke generasi sesudahnya. Di antara sahabat ada yang memiliki pemahaman yang memadai terhadap sumber ajaran Islam (al-Quran dan hadis Nabi). Namun adapula yang tidak memilikinya, baik karena tingkat intelektualitas mereka yang kurang baik²²

maupun karena kebersamaan mereka dengan Rasulullah yang hanya sebentar.

Permasalahan tentang otoritas keilmuan akan menjadi lebih kompleks lagi jika melihat latar belakang sosial budaya para sahabat. Ada sahabat yang memiliki profesi sebagai pedagang dan ada yang menjadi petani. Ada sahabat yang ahli perang dan ada yang hanya ahli dzikir. Ada sahabat yang mendengar hadis ketika masih kecil, ada yang meriwayatkan hadis padahal hanya satu dua kali bertemu Rasulullah. Ada sahabat yang datang dari Makkah dan ada yang dari Madinah (yang datang dari Madinah ada yang berasal dari suku Aus, adapula yang dari suku Khazraj). Ada sahabat pendatang yang berasal dari negeri-negeri yang jauh seperti Yaman, Persia, Romawi dan Etiopia. Ada sahabat yang memiliki pengalaman berkelana lintas negara dan ada yang tidak banyak melakukan perjalanan jauh.

Otoritas keilmuan dan latar belakang kebudayaan tersebut tentu saja akan sangat berpengaruh dalam proses periwayatan hadis, yaitu pada saat para sahabat menggunakan pengalaman mereka masing-masing untuk mengidentifikasi perilaku dan ucapan Rasulullah kemudian memformulasikannya menjadi sebuah preposisi hadis yang bersifat umum. Namun, sayang sekali perspektif kritis terhadap para perawi hadis (terutama di tingkatan sahabat) kurang diapresiasi oleh para ulama. Hal itu terjadi barangkali karena ketakutan akan mendekonstruksi prinsip keadilan (*'adālah*) para sahabat. Padahal keadilan (kredibilitas) dan otoritas keilmuan serta latar belakang sosial budaya adalah tiga hal yang semestinya dibedakan antara satu dengan yang lainnya.

Peran dan Kedudukan *Maqasid Syari'ah*

Dari uraian-uraian tentang interpretasi klasik terhadap hadis misoginis yang menyamakan antara perempuan dan binatang di atas, kita dapat menemukan adanya celah yang tersisa dari metode-metode sebelumnya yang pernah digunakan. Celah tersebut antara lain pembacaan yang parsial, bersifat dugaan dan kontradiktif. Untuk mengatasi kelemahan-kelemahan tersebut, metode alternatif dalam membaca hadis misoginis perlu diketengahkan. Bagian ini akan menjelaskan tentang *Maqasid Syari'ah* sebagai tawaran konsep untuk membaca hadis misoginis.

Maqasid Syari'ah sebagai Kausa Hukum Islam

Prinsip paling dasar dalam konsep *Maqasid*

²⁰ Shalāḥuddīn al-Idlibiy. *Manhaj Naqdi Matn al-Hadist*. (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadidah, 1983), 106.

²¹ Ibnu al-Shalāh. *Muqaddimah*. (Kairo: Dār al-Ma'ârif, tth.), 54

²² Dalam tafsirnya, Ibnu Kastir misalnya mencatumkan kesalahan 'Adī bin Hâtīm dalam memaknai kalimat 'benang hitam' dan 'benang putih' dalam QS. 2: 187. Ia gagal memahami bahwa dua istilah tersebut adalah metafor dari malam dan siang yang dipisahkan oleh fajar. Ibnu Katsiir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*. (Giza: Muassasah Qurthubah, 2000), vol. II, 197.

Syari'ah adalah hukum Islam bertujuan tidak lain hanya untuk memberikan kemaslahatan kepada manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Para ulama yang menekuni *maqashid* sepakat pada satu prinsip bahwa hukum Islam adalah hukum yang secara keseluruhan bersifat kausatif (*mu'allalah*) atau diturunkan untuk satu tujuan tertentu, yaitu untuk mendatangkan kemaslahatan dan menghilangkan kemafsadatan pada kehidupan manusia.²³ Kausa ('illah) di sini bukan kausa dalam pengertian spesifik seperti yang digunakan dalam ilmu Ushul Fiqh.²⁴ Melainkan kausa dalam pengertian umum *Maqashid Syari'ah* yang ekuivalen dengan makna masalahah.²⁵ Oleh karena itu, dalam terminologi *Maqashid Syari'ah* hukum Islam dikatakan bersifat kausatif artinya hukum Islam diturunkan berdasarkan tujuan untuk mendatangkan kemaslahatan bagi manusia.

Prinsip *Maqashid Syari'ah* yang paling dasar di atas direpresentasikan oleh kaedah berikut ini:

كُلُّ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ مَعْلَلَةٌ بِمَقَاصِدِهَا وَ مَصَالِحِهَا

"Seluruh hukum dalam syariah Islam kausanya adalah tujuan hukum dan kemaslahatan (manusia)"²⁶

Kaedah tersebut bermakna bahwa hukum Islam harus selalu terkait dengan tujuan (*maqashid*)-nya, yaitu mendatangkan kemaslahatan bagi manusia. Implikasinya, hukum yang terlepas dari tujuannya atau yang tidak mendatangkan kemaslahatan bagi

manusia, maka bukanlah bagian dari hukum Islam, dan berarti harus ditolak. Hal ini sejalan dengan pernyataan Ibnul Qayyim bahwa keseluruhan hukum Islam dibangun di atas prinsip hikmah, kemaslahatan manusia, baik di dunia dan akhirat. Hukum Islam adalah keadilan, kasih sayang, kemaslahatan dan kebaikan bagi manusia.²⁷

Berangkat dari kaedah "hukum harus selalu sejalan dengan tujuannya", Jasser Audah kemudian mengusulkan agar proses perumusan hukum Islam tidak lagi hanya dikaitkan kepada kausa spesifik ('illah) nya, seperti yang diterangkan dalam kaedah Ushul Fiqh konvensional:

الْحُكْمُ يَدْوَرُ مَعَ عِلَّتِهِ وَجُودًا وَعَدَمًا

"Hukum bergantung dengan kausa spesifiknya, ada atau tidak ada kausa spesifik tersebut"²⁸

Tetapi hukum juga harus dihubungkan dengan *maqshid* (tujuan hukum) nya. Maka kaedah hukum yang diusulkan Jasser Audah berbunyi:

تَدْوَرُ الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ الْعَمَلِيَّةُ مَعَ مَقَاصِدِهَا وَجُودًا وَعَدَمًا كَمَا تَدْوَرُ مَعَ عِلَّتِهَا وَجُودًا وَعَدَمًا

"Hukum syari yang bersifat praktis bergantung pada *maqshid*-nya, ada atau tidak adanya *maqshid* tersebut, sebagaimana hukum juga bergantung pada *illah*-nya, ada atau tidak ada *illah* tersebut".²⁹

Makna dari proposal yang diajukan oleh Jasser Audah di atas adalah ketika hukum sejalan dengan *maqashid* (tujuan hukum) nya, baik yang bersifat partikular (*juziy*), spesifik (*khâsah*) dan universal ('*âmah*), maka hukum tersebut dapat diterima dan

²³ Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*. Editor: Hamzah bin Zuhair Hafifh. (Tanpa identitas buku), h. 481. 'Izzuddin bin Abdîs Salâm, *al-Qawâ'id al-Shughrâ fi Ahkâm al-Maqâshid*. Editor: Shâlih bin 'Abdul Aziz 'Alî Manshûr. (Riyâdh: Dâr al-Furqân, 1997), h. 108. Al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât*, II: 4. Ibnu 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, Editor: Muḥammad al-Thâhir al-Maysawî. (Amman: Dâr al-Nafâis, 2000), 246.

²⁴ Kausa dalam pengertian umum Ushul Fiqh dimaknai sebagai sifat hukum yang tampak, terukur (*al-washf al-zâhir al-mundhabit*) dan karena sifat itulah hukum menjadi ada. Baca al-Syaukânî, *Irsyâdu al-Fuḥûl*. (Riyâdh: Dâr al-Fadhîlah, 2000), vol. II, 872. Kausa di sini merupakan salah satu elemen pokok dalam proses analogi hukum (*qiyas*) dan memiliki sifat *juziy* (parsial) karena berhubungan hanya dengan satu kasus hukum yang bersifat spesifik.

²⁵ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, 481.

²⁶ al-Raysûni, *Nazhariyyah al-Maqâshid 'inda al-Imâm al-Syâtibi*, (Herndon: al-Ma'had al-'Âlami li al-Fikr al-Islâmiy, 1995), 42.

²⁷ Ibnul Qayyim, *I'lâmu al-Muwaqqi'in*. Editor: Taha 'Abdul Raûf Sa'ad (Beirut: Dâr al-Jil, 1973), III : 3.

²⁸ Contohnya safar adalah *illah* dari menjamak salat dan memabukkan adalah '*illah* diharamkannya khamar.

²⁹ Menurut Jasser Audah, menghubungkan hukum dengan *maqshid*-nya akan berimplikasi kepada adanya fleksibilitas pada hukum Islam. Hukum Islam tidak lagi rigid seperti ketika ia hanya dihubungkan dengan kausa ('illah) spesifiknya. Hukum lebih dapat mengakomodir adanya perubahan ketika terjadi perubahan situasi dan kondisi. Selain itu, menurutnya, penggunaan *Maqashid Syari'ah* sebagai acuan dalam perumusan hukum juga dapat menghindari adanya kesan kontradiksi antara berbagai teks hukum. Jasser Audah, *Maqâshid Ahkâm al-Syari'ah wa 'Ilâluhâ*, h. 9. Makalah berbentuk pdf didownload dari [http://jasserauda.net/modules.php?name= Research_Articles](http://jasserauda.net/modules.php?name=Research_Articles) (akses tanggal 8 Januari 2013).

diaplikasikan. Namun jika hukum tidak sejalan dengan tujuan hukumnya, atau dengan kata lain justru berkontradiksi dengan maqashid syariah, maka hukum tersebut harus dievaluasi dan dinegasikan.

Oleh karena pentingnya maqashid, maka tugas seorang mujtahid, ulama dan faqih adalah terlebih dahulu mengidentifikasi dan menemukannya untuk digunakan sebagai patokan hukum (*manâth al-hukm*) dalam proses perumusan hukum Islam.

Maqasid Syari'ah sebagai Paramater Kebenaran Sebuah Ijtihad

Para ulama yang menulis tentang *Maqasid Syari'ah* dari pelbagai periode telah memberikan penjelasan mengenai pentingnya dimensi maqashid dalam hukum Islam.³⁰ Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa *Maqasid Syari'ah* tidak dapat diabaikan sama sekali dalam aktivitas ijtihad. Sehingga tidak heran jika memahami dan mengaplikasikan *Maqasid Syari'ah* menjadi salah satu syarat yang harus dipenuhi agar seseorang dapat mencapai derajat mujtahid.

Imam al-Juwainiy atau imam al-Haramain (w. 478 H) ulama periode awal yang mengingatkan tentang relevansi dan urgensi memahami *Maqasid Syari'ah* dalam hukum Islam. Dalam *al-Burhân*, ia membuat pernyataan: "Barangsiapa yang tidak memahami dengan seksama adanya maqashid dalam perintah dan larangan (agama), maka ia tidak memahami aturan syariah."³¹

Pernyataan al-Juwainiy di atas kemudian diteruskan oleh muridnya, al-Ghazâli (w. 505 H). Ia menyatakan bahwa seorang ahli hukum (faqih) yang berijtihad, baru dapat dikatakan sebagai alim jika ia telah memahami rahasia-rahasia yang terkandung di balik satu hukum atau memahami maqashid syariah.³² Al-Ghazâli juga telah menempatkan *Maqasid Syari'ah* di tempat yang sangat vital. Ia menyebut *Maqasid*

Syari'ah sebagai arah (kiblat) bagi semua jenis ijtihad.³³ Seluruh jenis ijtihad harus selalu dipandu oleh maqashid syariah. Sebab jika tidak, maka akan menyebabkan seorang mujtahid jatuh pada kesalahan.

Al-Syâtibi dalam *al-Muwâfaqat* juga mengafirmasi pentingnya *Maqasid Syari'ah* dalam ijtihad. Ia menjadikan pengetahuan terhadap *maqâshid* sebagai syarat kebenaran bagi sebuah ijtihad pada semua tingkatan. Menurutnya, ijtihad tidak dapat dikatakan valid jika seorang ahli hukum tidak memahami dan menggunakan maqashid dalam aktivitas perumusan hukum. Ia menulis:

"Ijtihad dapat dilakukan hanya dengan terpenuhinya dua kriteria. Pertama; memahami *Maqasid Syari'ah* pada setiap tingkatan. Kedua, mampu melakukan perumusan hukum berdasarkan pemahamannya terhadap maqashid".³⁴

Al-Syâtibi kemudian menghubungkan antara otoritas keilmuan dan keagamaan dengan penguasaan terhadap maqashid syariah. Menurut al-Syâtibi seseorang baru dapat disebut otoritatif secara keilmuan dan keagamaan jika ia telah memahami maqashid syariah. Ia menulis:

Apabila seseorang sudah mencapai pemahaman terhadap tujuan *Syâri'* (Allah) dalam setiap aturan-aturan syariah pada setiap bab-babnya, maka berarti ia sudah mencapai sifat yang menjadi sebab ia menduduki posisi khalifah (pengganti) Nabi Saw, dalam hal memberikan pengajaran, fatwa dan menetapkan hukum, sesuai dengan ilmu yang ia miliki.³⁵

Pasca al-Syâtibi (abad ke-8 hijriyah), kesadaran tentang pentingnya *Maqasid Syari'ah* sebagai instrumen yang determinan dalam berijtihad sempat hilang dalam teori hukum Islam, namun kemudian bangkit kembali pada abad modern. 'Ilal al-Fâsi (w. 1974 M), ulama dari Maroko, menegaskan tentang

³⁰ Baca sub judul "al-Maqâshid Qabla al-Syâtibi" dalam al-Raysuni *Nazhariyyatu al-Maqâshid 'inda al-Syâtibi*, h. 39-106. Sub judul "al-Fikr al-Maqâshidi 'inda al-Ushûliyyîn" dalam Ismâ'il al-Hasaniy, *Nazhariyyatu al-Maqâshid 'inda al-Imâm Muhammad al-Thâhir bin 'Asyûr*. (Herndon: al-Ma'had al-'Âlami li al-Fikr al-Islâmiy, 1995), 39-72.

³¹ Al-Juwainiy, *al-Burhân fi Ushûl al-Fiqh*. Editor: Dr. 'Abdul Mun'im al-Dîb. (tanpa identitas penerbit, 1399), vol. I, 295.

³² Al-Ghazâli, *Ihyâ 'Ulûmi al-Dîn*. (Kairo: Dâr al-Sya'b, tth), vol. I, 133.

³³ Al-Ghazâli menjadikan *maqasid* sebagai basis dari ijtihad *ta'lili* (qiyas). Menurut al-Ghazâli, *maqasid* sekalipun tidak bersifat eksak (*mundlabit*) dapat dijadikan sebagai kausa hukum dalam qiyas. Pernyataan al-Ghazâli ini berbeda dengan pendapat kebanyakan ahli Ushul Fiqh lainnya yang mempersyaratkan kausa hukum harus bersifat eksak atau terukur (*mundlabit*) sehingga mereka menolak *maqasid* sebagai kausa hukum. Al-Raysûni, *Nazhariyyah al-Maqâshid 'inda al-Imâm al-Syâtibi*, 53, Jasser Audah, *Maqashid Shariah as Philosophy of Islamic Law, A System Approach*, Herndon: the International Institute of Islamic Thought, 2008), 18.

³⁴ Al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât*, vol. IV, 87.

³⁵ Al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât*, vol. IV, 88.

pentingnya *Maqāshid Syari'ah* dengan menyebutnya sebagai referensi abadi dalam aktivitas perumusan hukum dan aktivitas peradilan dalam Fiqh Islam.³⁶

Penegasan yang sama juga dilakukan oleh al-Raysūni. Ia melakukan induksi untuk menemukan faktor urgensi *maqashid syariah*. Menurutny di antara urgensi (*fawā'id*) *Maqāshid Syari'ah* selain menjadi penunjuk arah bagi proses ijtihad adalah menjadi metode berfikir dan bernalar, menjadi tolak ukur valid tidaknya penggunaan metode *sadd al-dzari'ah* (langkah preventif), melibatkan tujuan mukallaf dalam penetapan hukum, menghilangkan kebingungan dan dapat menjadi panduan dalam dakwah.³⁷

Jasser Audah membuat terobosan baru untuk membuktikan urgensi *maqashid* dalam ijtihad. Ia dalam karyanya *Maqāshid Syari'ah as Philosophy of Islamic Law a System Approach* menunjukkan peran signifikan yang dapat dimainkan oleh *Maqāshid Syari'ah* dalam konteks perkembangan metodologi dan teori hukum Islam. *Maqāshid Syari'ah* dapat menjadi instrumen dalam mengevaluasi teori-teori Ushul Fiqh konvensional.³⁸ Ia menyatakan bahwa "realisasi *maqāshid* (*syariah*) seharusnya menjadi tujuan pokok dari metodologi ijtihad yang bercorak rasional maupun linguistik, apapun nama dan pendekatannya". Puncak dari penegasan Audah tentang pentingnya *Maqāshid Syari'ah* dalam metodologi hukum Islam direpresentasikan oleh pernyataannya berikut ini:

³⁶ 'Ilal al-Fāsi, *Maqāshid al-Syari'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*, (Dār al-Gharb al-Islāmiy, 1993), 55.

³⁷ Al-Raysūni, *Nazhariyyah al-Maqāshid 'inda al-Imām al-Syātibi*, 89-134. Kesimpulan al-Raysūni tersebut cukup berharga guna memahami urgensi *maqāshid* namun menurut penulis poin-poin tersebut lebih tampak arbitrer (acak) daripada sistematis. Sebagian besar urgensi tersebut bersifat general, beberapa diantaranya bersifat spesifik (tertuju pada konsep Ushul Fiqh).

³⁸ Misalnya ia mengusulkan agar dalam Ushul Fiqh para ulama juga mempertimbangkan *maqashid* (tujuan) nabi dalam hadisnya (*prophetic purposes and intents*), mengusulkan agar proses analogi atau qiyas juga berlandaskan kepada *maqashid* (*analogy via purposes*), mengevaluasi masalah dengan *Maqāshid Syari'ah* (*interests coherent with purposes*), menggunakan *istihsan* dengan basis *maqashid* (*judicial preference based on purposes*), memberikan otoritas kepada implikasi *Maqāshid Syari'ah* (*dilālah al-maqshad*) bukan kepada implikasi semantik (*dilālah al-lafz*), menjadikan *Maqāshid Syari'ah* sebagai kriteria untuk memutuskan diterima tidaknya *mafḥūm mukhālafah*, dan teori-teori lainnya.

"Oleh karena itu, kebenaran ijtihad apapun, seharusnya ditentukan berdasarkan pada tingkatan *maqāshid*-nya, yaitu sejauhmana ia dapat merealisasikan *maqāshid syariah*. Sama halnya dengan kebenaran sebuah hukum seharusnya ditentukan berdasarkan tingkat (kemampuannya) mewujudkan *maqashid*".³⁹

Dimensi *Maqāshid Syari'ah* sebagai Jalan Keluar Memahami Hadis

Seperti disebutkan sebelumnya, hadis Abū Dzār dan Abū Hurairah di atas adalah hadis yang bercorak misoginis. Mengamalkan hadis tersebut secara harfiyah (tekstual) tidak mungkin kita lakukan, karena akan menyebabkan kita melakukan tindakan yang merendahkan kaum perempuan. Oleh karena itu, kita harus melakukan reinterpretasi atas hadis tersebut untuk menghindari pengamalan hadis secara literal. Metode alternatif yang dapat kita gunakan untuk membaca hadis Abū Dzār dan Abū Hurairah agar kesan misoginis dapat kita eliminir darinya adalah metode *maqāshid syariah*. Inilah yang ditegaskan oleh Jasser Audah mengenai salah satu fungsi *maqashid*, yaitu mengisi kekosongan yang disebabkan oleh tercerabutnya konteks dalam sebuah hadis. "A *maqashid approach could fill the gap of missing contexts in the narration of hadiths*" (sebuah pendekatan *maqashid* dapat mengisi celah hilangnya konteks dalam periwayatan hadis).⁴⁰

Metode *Maqāshid Syari'ah* mengharuskan kita mencari tujuan hukum pada tiga tingkatan, yaitu: tingkatan parsial (*juziyyah*), tingkatan spesifik (*khāshah*) dan tingkatan universal (*āmah*). Tujuan pada tingkatan parsial adalah tujuan hukum tersirat yang berada di balik hadis nabi yang diriwayatkan oleh Abū Dzār dan Abū Hurairah. Kita harus menemukan dan mengidentifikasi, adakah tujuan tersirat yang dapat diambil dari pernyataan tekstual dalam hadis yang mendiskreditkan perempuan tersebut. Tujuan tersebut bias bersifat plural artinya lebih dari satu tujuan atau boleh juga bersifat tunggal. Identikasi tujuan tersirat tersebut dalam Ushul Fiqh disebut sebagai proses *takhriju al-manāth* (mengeluarkan tujuan hukum dari nas).

Ketika sudah ditemukan beberapa kemungkinan yang dapat dijadikan tujuan tersirat atau tujuan hukum parsial dari satu hadis, maka tujuan hukum

³⁹ Jasser Audah, *Maqashid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 228-244.

⁴⁰ Jasser Audah, *Maqashid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 257.

tersebut perlu diuji validitasnya. Langkah ini disebut sebagai proses *tanqih al-manâth* (mengeliminasi alternatif tujuan hukum yang tidak relevan). Langkah terakhir dalam metode pemahaman hadis dari perspektif *maqâshid syari'ah* adalah dengan melakukan verifikasi, apakah tujuan hukum parsial yang tersisa pasca proses eliminasi (*tanqih al-manâth*) telah cukup menghilangkan kesan misogynis dari hadis. Bagian ini disebut sebagai *tahqiq al-manâth*.

Pada bagian identifikasi tujuan tersirat dalam hadis misogynis di atas (proses *takhrîju al-manâth*), ditemukan setidaknya ada dua hal yang memungkinkan untuk ditempatkan sebagai tujuan di balik pernyataan eksplisit nabi tentang tiga entitas yang memutus salat. Pertama, nabi ingin mengatakan bahwa lewatnya tiga entitas tersebut dapat membatalkan salat. Kedua, nabi ingin mengatakan bahwa ketiganya hanya dapat mengurangi kekhusyukan salat.

Pada bagian uji validitas (*tanqih al-manâth*), asumsi bahwa nabi sebenarnya ingin mengatakan lewatnya tiga entitas dapat membatalkan salat dapat kita eliminir. Alasan tereliminasinya adalah karena dalam Fiqh disebutkan bahwa pembatal salat seseorang hanyalah keluarnya hadas, bukan karena dilewati oleh manusia ataupun binatang. Akhirnya kemungkinan yang tersisa pasca eliminasi adalah makna mengurangi kekhusyukan salat. Ini menjadi pendapat favorit yang dipegang oleh tokoh-tokoh mazhab hukum Islam klasik, seperti Abu Hanifah, Malik dan al-Syafii. Pada tahapan *tahqiq al-manâth*, kita pun juga akan menyadari bahwa pendapat ini sebenarnya tidaklah menghilangkan kesan diskriminasi dan penghinaan terhadap perempuan dari hadis Abû Dzâr dan Abû Hurairah. Jika kita mempertahankan pendapat klasik ini, kesan bahwa antara tiga entitas terdapat ekualitas (persamaan) tetap akan tersisa. Ini artinya tidak sama sekali menghilangkan sifat misogynis pada hadis tersebut. Dengan demikian, pendapat ini harus kita tolak sebagai tujuan hukum.

Karena dua kemungkinan tujuan hukum yang teridentifikasi telah teranulir, berarti tidak tersisa satupun tujuan hukum yang lain. Kita akhirnya segera menyadari bahwa mencari dan menemukan tujuan hukum parsial di balik hadis misogynis dari Abû Dzâr dan Abû Hurairah tidaklah menyelesaikan apapun. Inilah sebenarnya yang dikritik oleh para ulama maqashid dari proses perumusan hukum dengan mengkaitkannya hanya pada tujuan yang bersifat parsial (*inâthatu al-ahkâm bi maqâshidihâ al-juziyyah*);

hukum tetap akan bersifat atomistik (*juziy*), spekulatif (*ihimâl*), mengandung unsur ketidakpastian (*zhanniy*) dan bahkan kontradiktif (*al-tanâqudl*) antara satu dengan yang lainnya. Hal ini terjadi karena hukum dipahami secara partikular, tidak didukung oleh satu prinsip umum universal berdasarkan induksi tematis yang bersifat menyeluruh.⁴¹

Al-Syâtibi sendiri pernah mengatakan bahwa *Maqasid Syari'ah* pada intinya bukanlah maqashid (tujuan hukum) parsial yang ditarik dari satu teks atau dalil khusus, melainkan tujuan hukum universal yang disimpulkan berdasarkan induksi tematis terhadap banyak dalil. Al-Syâtibi menulis:

مَعْتَمِدًا عَلَى الْإِسْتِقْرَاءَاتِ الْكَلِمِيَّةِ غَيْرِ مَقْتَصِرٍ عَلَى
الْأَفْرَادِ الْجَزَائِيَّةِ وَ مَبِينًا أَصُولَهَا النَّقْلِيَّةَ بِأَطْرَافٍ مِنْ
الْقَضَايَا الْعَقْلِيَّةِ

“(Maqashid Syaria) bersandarkan kepada induksi-induksi yang bersifat universal, bukan hanya pada kasus-kasus parsial, dan disertai dengan penjelasan tentang landasan-landasan tekstualnya yang diintegrasikan dengan kekuatan menggunakan akal”.⁴²

Sebelum al-Syâtibi, al-Qarâfi juga telah lebih dulu menegaskan tentang pentingnya mengevaluasi teks hukum berdasarkan prinsip tujuan hukum universal, bukan semata-mata prinsip parsial yang bersifat tunggal.

وَمَنْ جَعَلَ يَخْرُجُ الْفُرُوعَ بِالْمَنَاسِبَاتِ الْجَزَائِيَّةِ
دُونَ الْقَوَاعِدِ الْكَلِمِيَّةِ تَنَاقَضَتْ عَلَيْهِ الْفُرُوعُ وَ
اِخْتَلَفَتْ وَ تَزَلَّزَلَتْ خَوَاطِرُهُ فِيهَا وَاضْطَرَبَتْ

“Barangsiapa yang merumuskan hukum untuk kasus-kasus cabang hanya dengan nalar parsial tanpa dipandu oleh cara berfikir yang bersifat universal, maka hukum-hukum cabang tersebut akan bertabrakan satu sama lainnya, berbeda-beda, mengalami kerancuan dan ketumpangtindihan”.⁴³

Karena kelemahan dalam metode memahami hadis dari tujuan parsialnya atau dari maknanya yang tersirat di belakang teks, maka kita harus mengevaluasi hadis berdasarkan kerangka tujuan hukum yang bersifat universal (*al-maqâshid al-kulliyah*). Tujuan hukum yang bersifat universal dalam rumusan klasik

⁴¹Abdullâh Dirâz, 6. Thaha Jâbir 'Ilwâni, 124.

⁴²Al-Syâtibi, vol. I, h. 18.

⁴³Al-Qarâfi, *al-Furûq*. Editor: Ali Jumâh dan Muhammad Ahmad Sarraj. (Kairo: Dâr al-Salâm, 2001), vol. I, 71.

menurut para ulama maqashid ada enam, yaitu menjaga agama, nyawa, keturunan, akal, harta dan kehormatan. Pertanyaan yang kita ajukan untuk mengevaluasi hadis dengan enam tujuan universal tersebut adalah, apakah hadis Abû Dzâr dan Abû Hurairah yang dinilai misoginis berada dalam subordinasi dari salah satu tujuan universal di atas? Dalam bahasa maqashidnya, apakah pernyataan nabi dalam hadis tersebut menjadi *wasilah* (media) untuk merealisasikan salah satu dari enam tujuan hukum Islam yang bersifat universal, ataukah justru sebaliknya, justru bertentangan dengan salah satunya? Pertanyaan di atas penting untuk diajukan mengingat di antara prinsip berfikir dalam *Maqashid Syari'ah* adalah suatu hadis yang membawa ketentuan hukum yang bersifat partikular (*juziy*) harus dipahami secara integral dibawah payung prinsip universal (*kulliy*). Jika dipahami secara terpisah dari prinsip universalnya, apalagi dengan membiarkan satu ketentuan hukum menabrak prinsip universal tersebut, sama saja dengan membiarkan terjadinya kesalahan metodologis dalam perumusan hukum. Al-Syâtibi menulis kaedah tersebut dalam *al-Muwâfaqât*:

فَمَنْ أَخَذَ بِنَصِّ مِثْلًا فِي جُزْئِيٍّ مَعْرِضًا عَنْ كَلِيٍّ
فَقَدْ أَخْطَأَ

Barangsiapa yang mengambil satu nas dalam satu permasalahan yang bersifat partikular dengan mengabaikan prinsip universalnya, maka ia telah melakukan kesalahan.⁴⁴

Melihat enam tujuan universal di atas, hadis misoginis yang dibawakan oleh Abû Dzâr dan Abû Hurairah tidak tampak memiliki hubungan subordinatif dengan tujuan apapun. Sebaliknya, hadis misoginis tersebut justru berkontradiksi dengan salah satu tujuan universal dari hukum Islam, yaitu menjaga kehormatan manusia (*hifzh al-'ird*). Padahal, sebagaimana telah dikemukakan di awal bahwa tujuan hukum yang bersifat universal (*al-maqashid al-kulliyah*) harus dijadikan sebagai tolak ukur untuk menilai kebenaran sebuah interpretasi terhadap teks hukum, bahkan juga harus digunakan untuk menilai tingkat koherensi teks hukum itu sendiri. Sebuah interpretasi baru dapat dikatakan valid jika ia dapat merealisasikan *Maqashid Syari'ah* (tujuan hukum Islam) yang bersifat universal. Demikian pula sebuah teks hukum juga baru dikatakan dapat diamalkan jika ia tidak berbenturan dengan realisasi maqashid syariah.

⁴⁴ al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât*, vol. III, 6.

Menjaga kehormatan (*hifzh al-'ird*) menurut sebagian ulama adalah tujuan hukum Islam yang bersifat primer (*al-maqashid al-dlaririyah*).⁴⁵ Pendapat ini cukup beralasan mengingat bahwa agama Islam memang diturunkan untuk menempatkan manusia sebagai makhluk yang mulia. Argumentasi untuk prinsip tersebut tidak bersifat tunggal, melainkan bersifat kolektif yang tersusun dari banyak ayat al-Quran dan hadis Nabi. Di antaranya al-Quran menjelaskan bahwa manusia diturunkan untuk menjadi khalifah Allah di muka bumi (QS. 2:30), Allah memuliakan anak cucu (keturunan) Adam dengan memberinya potensi untuk mengelola lautan dan daratan serta diberi rizki yang baik dari sisi Allah (QS. 17:70), Allah melebihkan manusia dari segenap makhluk hidup yang lain (QS. 32:7) dan Allah menciptakan manusia dengan sebaik-baik bentuk (QS. 95:4). Untuk memberikan kehormatan sebagai manusia al-Quran juga membuat sejumlah regulasi yang bersifat spesifik, seperti larangan berzina (QS. 17:32), mengolok-olok atau larangan mencela orang lain (QS. 49:11), larangan membicarakan orang lain dari belakang (QS. QS. 49:12) dan larangan menuduh orang tanpa bukti (QS. QS. 24:23). Islam mewajibkan manusia untuk menutup aurat (QS. 24:31), menganjurkan untuk mengucapkan salam ketika bertemu orang lain (HR. Muslim), dan aturan-aturan spesik lainnya.

Semua dalil yang berakumulasi tersebut menunjukkan bahwa kehormatan manusia (*karâmah al-insân, human dignity*) adalah aspek yang sangat diperhatikan dalam agama Islam. Aturan hukum yang dibuat dalam agama Islam ditujukan secara prinsipil untuk memenuhi kebutuhan manusia mendapatkan martabat yang terhormat. Tidaklah berlebihan jika ada pernyataan apologis yang menyebutkan bahwa Islam sesungguhnya telah lebih dulu memproklamirkan hak asasi manusia (*Human Rights, al-Huqûq al-Islâmiyyah*) sebelum ia dideklarasikan secara terbuka oleh dunia internasional pada tahun 1948 di Paris. Tak heran pula jika ada sebagian cendekiawan muslim yang berpendapat bahwa sumber hukum Islam modern tidak lagi terbatas pada al-Quran dan al-Sunnah, tetapi juga mencakup Hak Asasi Manusia, karena sifat universalnya dan kesejalanannya dengan maqashid syariah.⁴⁶

Bila kita kembali kepada hadis Abû Dzâr dan Abû Hurairah yang bersifat misoginis, berdasarkan

⁴⁵ al-Syaukânî, *Irsyâdu al-Fuḥûl*, vol. II, 901.

⁴⁶ Jasser Audah, *Maqashid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 59.

kerangka berfikir maqashid syariah, hadis tersebut harus ditolak. Sebab, penolakan adalah jalan keluar yang paling relevan untuk menempatkan hadis tersebut. Alasan penolakan adalah karena secara tekstual maupun secara semangat tersiratnya hadis tersebut tidak sama sekali sejalan dengan tujuan hukum Islam yang memberikan penghormatan pada manusia. Hadis tersebut justru telah menempatkan perempuan sejajar dengan binatang. Sesuatu yang sebenarnya tidak mungkin dilakukan Nabi kecuali jika ia disalahpahami oleh sahabatnya.

Kaedah yang disusun oleh al-Syâtibi menyebutkan:

القضايا الجزئية إذا عارضت العامة القطعية
أولت أو أهملت

“Perkara-perkara yang bersifat parsial jika berbenturan dengan prinsip umum yang bersifat pasti, maka harus ditakwilkan atau diabaikan”.⁴⁷

Penghormatan terhadap perempuan yang direpresentasikan oleh *hifzh al-'ird* adalah prinsip umum yang bersifat pasti, sedangkan hadis Abû Dzâr dan Abû Hurairah adalah hadis misoginis yang bersifat tunggal (*ahâd*) sehingga memiliki sifat ketidakpastian di dalam dirinya. Dalam konsep induksi tematis, hadis yang berdiri sendiri (tunggal) adalah hadis yang penunjukan (*dilâlah*) nya terhadap satu informasi bersifat *zhanniy* (dugaan).⁴⁸ Sifat dugaan tersebut akan hilang jika dalilnya kolektif dan bersifat korelatif dalam satu tema.

Oleh karena hadis misoginis dari Abû Dzâr dan Abû Hurairah bersifat tunggal, mengandung banyak kejanggalan dan tidak sejalan dengan maqashid syariah, bahkan bertentangan dengan salah satunya, maka hadis tersebut dapat ditolak. Dalam hal ini kaedah yang ditulis oleh al-Syâtibi menyebutkan:

الظني المعارض لاصل قطعي ولا يشهد له اصل
قطعي فمردود بلا إشكال

⁴⁷ al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât*, vol. I, 217.

⁴⁸ Pernyataan al-Syâtibi mengenai ketidakpastian dalil yang bersifat *juziy* (partikular) karena tidak berkorelasi dengan dalil-dalil *juziy* (partikular) lainnya adalah sebagai berikut: فإنها إن كانت من أخبار الأحاد فعدم إفرادتها القطع ظاهر “Berita yang bersifat *ahad* (berdiri sendiri secara tunggal), ketidakmampuannya untuk menghadirkan kepastian sangatlah nyata”.

Teks yang bersifat tidak pasti (*zhanniy*) yang tidak didukung oleh prinsip pokok apapun, maka ia tertolak tidak diragukan lagi.⁴⁹

Pengamalan terhadap hadis misoginis tersebut dapat ditanggguhkan sampai ada satu usaha untuk merekonstruksinya secara utuh, dan kemudian didapatkan pengetahuan tentang konteks khusus yang melatarbelakangi munculnya hadis tersebut. Jika belum diketahui latar belakang spesifiknya, hadis tersebut tidak sama sekali dapat diparsialisasi atau diamalkan secara tekstual, karena akan menyebabkan terjadinya diskriminasi terhadap perempuan. Sedangkan diskriminasi terhadap perempuan adalah perbuatan yang tidak mungkin dilakukan oleh Rasulullah Saw..

Simpulan

Hadis yang menyamakan antara perempuan, anjing dan keledai adalah salah satu diantara hadis misoginis yang dianggap mendiskreditkan dan mendiskriminasi perempuan. Penilaian terhadap pelbagai macam model interpretasi terhadap hadis tersebut; baik yang direpresentasikan oleh konsep takwil, kompromi dua dalil, kritik hadis dengan wawasan kesetaraan gender, penghapusan hukum maupun pencarian terhadap latar belakang hadis, menunjukkan bahwa metode-metode interpretasi tersebut tetap tidak memadai untuk menghilangkan kesan misoginis pada hadis. Oleh karena itu *Maqasid Syari'ah* adalah metode substansial yang dapat difungsikan untuk mengisi kekosongan metodologis tersebut. Prinsip *Maqasid Syari'ah* atau tujuan hukum Islam yang bersifat universal menyatakan bahwa suatu dalil dapat dikatakan valid dan dapat diimplementasikan jika ia tidak berbenturan dengan tujuan-tujuan hukum Islam. Jika ia berbenturan dan tidak dapat direinterpretasi, serta sama sekali tidak dapat mengakomodir tujuan hukum Islam, maka dalil tersebut harus diabaikan.

Hadis riwayat Abû Dzâr dan Abû Hurairah adalah salah satu contoh dalil yang tidak dapat diamalkan karena memiliki jalur periwayatan tunggal (sehingga bersifat tidak pasti), dan karena bertabrakan dengan tujuan hukum Islam dalam memuliakan manusia, lebih khusus lagi dalam memuliakan perempuan (*maqshid ikrâm al-nâs wa ikrâmu al-marâh*). Hadis

⁴⁹ al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât*, vol. III, 13.

tersebut telah memberikan kesan adanya ekualitas antara perempuan, anjing dan keledai.

Sebagai suri tauladan umat Islam Rasulullah tidak mungkin melakukan tindakan atau mengeluarkan ucapan yang mendiskriminasi atau mendiskreditkan kaum perempuan. Sebab, Rasulullah adalah pribadi mulia yang selalu mencontohkan bagaimana memuliakan kaum perempuan. Contoh kolektif yang dapat disebutkan mengenai hal tersebut adalah, Rasulullah menghentikan kebiasaan buruk masyarakat Arab jahiliyah yang mengubur hidup-hidup bayi perempuan, Rasulullah memberikan hak politik kepada kaum perempuan dengan melibatkan mereka saat *Bay'at 'Aqabah* dan menjadi pasukan saat peperangan, Rasulullah memberikan pendidikan dan pengajaran kepada kaum perempuan, dan Rasulullah membuat dekrit bahwa perempuan (sebagai ibu) seharusnya mendapatkan bakti anaknya tiga kali lebih banyak dari pada ayahnya. Itulah suatu revolusi kebudayaan yang dilakukan Rasulullah dalam

memuliakan perempuan di tengah masyarakat Arab pada zamannya.

Tujuan memuliakan manusia sendiri adalah salah satu tujuan hukum yang bersifat pokok (*al-maqāshid al-dlarūriyyah*) yang direkonstruksi dari induksi tematis atau dalil-dalil kolektif, sehingga secara epistemologis ia memiliki kekuatan hukum pasti (*qath'iy*). Prinsip *hifzh al-'ird* dalam *Maqasid Syari'ah* menunjukkan bahwa hadis riwayat Abû Dzâr dan Abû Hurairah adalah hadis yang tidak dapat diimplementasikan karena merendahkan perempuan. Hadis tersebut baru dapat digunakan jika telah ada usaha serius untuk merekonstruksi latar belakang spesifiknya, sehingga ia memiliki suatu konteks khusus yang dapat dijadikan pijakan untuk melakukan spesifikasi dan kontekstualisasi hadis. Konteks khusus tersebut bisa jadi respon nabi untuk satu situasi partikular yang terkait dengan sahabat Nabi; Abû Dzâr dan Abû Hurairah, atau kemungkinan lain adalah kesalahpahaman sahabat (*wahm al-shahābah*) dalam memahami pernyataan Nabi.

Daftar Pustaka

- Amin, Ahmad, *Fajr al-Islâm*, Kairo: Mausû'ah Ahmad Amin al-Islâmiyyah, 1969.
- Audah, Jasser. *Maqashid Shariah as Philosophy of Islamic Law, A System Approach*, Herndon: the International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Audah, Jasser. *Maqâshid Ahkâm al-Syarîah wa 'Ilâluhâ*, Makalah berbentuk pdf didownload dari http://jasserauda.net/modules.php?name=Research_Articles. (akses tanggal 8 Januari 2013, pukul 11.33).
- al-Bukhâri, Muḥammad ibn Ismâ'il. *Shahîḥ al-Bukhârî*. Damaskus, Beirut: Dâr Ibn Kastîr, 2002.
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga, Jakarta: Balai Pustaka, 2007.
- al-Fâsi, 'Ilâl. *Maqâshid al-Syarîah al-Islâmiyyah wa Makârimuhâ*, Dâr al-Gharb al-Islâmiy, 1993.
- Fudhailiy, Ahmad. *Perempuan di Lembaran Suci, Kritik Atas Hadis-hadis Sahih*, Yogyakarta: Pilar Media, 2005.
- al-Ghazâlî, Abû Hâmid. *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*. Editor: Hamzah bin Zuhair Hâfifzh. ttp: tp, t.th.
- al-Ghazâlî, Abû Hâmid. *Ihyâ 'Ulûmi al-Dîn*, Kairo: Dâr al-Sya'b, t.th.
- al-Ḥasaniy, Ismâ'il. *Nazhariyyatu al-Maqâshid 'inda al-Imâm Muḥammad al-Thâhir bin 'Asyûr*, Herndon: al-Ma'had al-'Âlami li al-Fikr al-Islâmiy, 1995.
- Ibnu 'Abdis Salâm, 'Izzuddin. *al-Qawâ'id al-Shughrâ fi Ahkâmi al-Maqâshid*, Editor: Shalih bin Abdul Aziz Ali Manshur, Riyâdh: Dâr al-Furqân, 1997.
- Ibnu 'Asyûr, Thâhir. *Maqâshid al-Sya'riah al-Islâmiyyah*, Editor: Muḥammad al-Thâhir al-Maysawi, Amman: Dâr al-Nafâis, 2000.
- Ibnu Ḥazm, Abû Muḥammad 'Ali. *al-Muḥallâ*, Mesir: Idârah al-Tiba'ah al-Muniriyyah, t.th.
- Ibnu Ḥajar, Ahmad ibn 'Ali. *Fath al-Bâri*, Komentar: Abdul Aziz bin Baz dan Abdurrahman bin Nashir, Riyadh: Dâr Thayyibah, 2005.
- Ibnu Katsir, 'Imâduddin 'Ismâil. *al-Bâ'its al-Hatsits*, Penjelasan: Ahmad Muḥammad Syâkir, Komentar: Nâshiruddîn al-Albâni, Riyâdh: Maktabah al-Ma'arif li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1996.
- al-Idlibiy, Shalâhuddîn, *Manhaj Naqdi Matn al-Ḥadîst*, Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1983.
- al-Jauziyyah, Ibnul Qayyim, *I'lâmu al-Muwaqqi'in*, Editor: Taha Abdul Rauf Saad, Beirut: Dâr al-Jîl, 1973.
- al-Juwainiy, Imam al-Ḥaramain. *al-Burhân fi Ushûl al-Fiqh*. Editor: Dr. Abdul Mun'im al-Dîb, ttp: tp, 1399.
- Mernissi, Fatimah, *The Veil and The Male Elite*, Amerika-Canada: Perseus Books Publishing, 1991.
- Muslim ibn Ḥajjaj, *Shahîḥ Muslim*, Editor: Abu Shuhaib al-Karmiy, Riyâdh: Bait al-Afkâr al-Dauliyyah, 1998.
- Al-Nawawi, *Syarḥ Shahîḥ Muslim*, Kairo: al-Mathba'ah al-Mishriyyah li al-Azhar, 1929.
- Oxford Advanced Learner's Dictionary*, Oxford Dictionary Press, 1995.
- al-Raysûni, Ahmad. *Nazhariyyah al-Maqâshid 'inda al-Imâm al-Syâtibi*, Herndon: al-Ma'had al-'Âlami li al-Fikr al-Islâmiy, 1995.
- al-Raysûni, Ahmad. *al-Fikr al-Maqâshidiy Qawâ'iduhu wa Fawâiduhu*, Rabâth: Jarîdah al-Zamân, 1999.
- al-Râzi, Fakhruddîn. *al-Maḥshûl fi Ushûl al-Fiqh*, Editor: Taha Jabir Ilwani, Kairo: Muassasah al-Risalah, tth.
- al-Syâtibi, Ibrâhim ibn Ishâq. *al-Muwâfaqât fi Ushûli al-Syarî'ah*, Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, 2003.
- al-Syaukâni, Muḥammad. *Irsyâdu al-Fuḥûl*, Riyadh: Dâr al-Fadhîlah, 2000.
- al-Syaukâni, Muḥammad. *Nayl al-Authar*, Kairo: Mustafâ al-Bâbi al-Ḥalabi, t.th.