

“SADD DZARĪ’AH” DALAM PERSPEKTIF “USHŪLĪYĪN” SEBAGAI SUMBER HUKUM ISLAM

Akhmad Dulfikar
Hukum Ekonomi Islam Institut Daarul Qur’an, Tangerang, Banten
Email: fikar.books@gmail.com

ABSTRAK

Tulisan ini membahas tentang perspektif ushūlīyīn terkait Sadd dzari’ah sebagai sumber hukum Islam yang diperdebatkan Polemik di kalangan ushūlīyīn terkait sadd dzari’ah ini cukup tajam. Dengan studi pustaka dan berkuat pada kitab-kitab usul fikih, tulisan ini disajikan secara kualitatif dengan sudut pandang usul fikih perbandingan. Sebagai kesimpulan dari tulisan ini, ulama berbeda pendapat terkait sadd dzari’ah sebagai sumber hukum hingga sampai ada mazhab yang menolaknya. Meskipun demikian mayoritas ushūlīyī mengakui sadd dzari’ah sebagai sumber hukum meski berbeda dalam intensitas penggunaannya. Kemudian, dalam penerapannya para ushūlīyī memberikan batasan.

Kata kunci: sadd dzari’ah, mazhab, maqashid.

A. PENDAHULUAN

Dalam menentukan suatu hukum, para ahli fikih sering dihadapkan pada persoalan-persoalan baru yang terus terjadi. Bahkan, persoalan itu terus ada dan semakin bertambah seiring perkembangan zaman. Kesulitan yang dihadapi seorang ahli fikih, dalam menjawab tantangan zaman, umumnya disebabkan oleh ketiadaan nas. Sebab, bagaimanapun untuk menghukumi suatu kasus dengan hukum Islam, maka seorang fakih harus menyandarkannya pada nas syarak (Al-Qur’an dan Sunnah). Kemudian, jika tak ada dalam nas syarak, seorang fakih melakukan ijtihad. Sementara, dalam kaitan sumber hukum ini, ijmak dipandang hanya sebagai legimitasi kolektif terhadap nas syarak terkait pengertian dan maknanya. Di luar tiga sumber ini, para ulama, baik yang ahli fikih ataupun *ushūlīyī*, memasukkannya dalam ijtihad.

Ijtihad inilah yang menjadi ranah para ahli untuk menemukan hukum terhadap suatu permasalahan yang tak ada nas syaraknya. Tidak diragukan lagi, nas-nas itu terbatas, sementara kejadian dan kasus terus berkembang dan bertambah. Untuk menjawab tuntutan itu, para *ushūlīyī* melakukan upaya menemukan metode baru untuk menemukan hukum Islam dalam setiap persoalan. Maka dari itu, muncullah kias, *mashlahah mursalah*, ‘urf ...dst. Barang kali terkait kias dapat dikatakan, hampir semua ulama menerimanya meskipun ulama Zhahiriyah, semisal Ibnu Hazm, menolak sumber ini. Akan tetapi, secara prinsip ia tetap menerima kias dengan sebutan lain. Sedangkan untuk sumber hukum lainnya, para ulama berbeda pendapat terkait keabsahan metode istinbat yang ada pada masing-masing ulama dan mazhab.

B. METODE PENELITIAN

Satu metode yang dicetuskan oleh para *ushūlīyī* adalah *sadd dzari’ah*. Berangkat dari ketiadaan nas syarak, para *ushūlīyī* mencetuskan metode ini dalam melakukan istinbat. Sumber hukum ini berangkat dari suatu fakta bahwa ada sesuatu yang awalnya tak ada hukumnya dan tidak disinggung oleh nas syarak, baik membolehkan atau melarang. Akan tetapi, sesuatu itu dapat mengakibatkan mafsadat. Karena mengakibatkan mafsadat, maka sesuatu itu, apa pun itu, diharamkan. Inilah yang disebut dengan *sadd dzari’ah*.

Dalam perkembangannya, *sadd dzari’ah* ini menuai pro-kontra di kalangan *ushūlīyī*. Alasan mendasar dari pro-kontra atau polemik yang terjadi di kalangan *ushūlīyī* adalah ketiadaan nas yang secara eksplisit melarang sesuatu itu. Di sinilah para *ushūlīyī* mengemukakan argumentasi mereka, dan jadilah perang argumen itu menjadi kajian yang sangat menarik untuk diteliti. Maka dari itu, dalam tulisan ini akan dipaparkan sisi argumentasi dari masing-masing pihak sebagai studi perbandingan (*muqâranah*) yang diambil dari sumber-sumber kepustakaan (*library reserch*) dan yang akan dipaparkan sebagai secara deskriptif-kualitatif.

C. ANALIS DAN PEMBAHASAN

a. Pengertian “Sadd Dzari’ah”

“*Sadd dzari’ah*” adalah bentuk frasa yang terdiri dari dua kata, yaitu “*sadd*” dan “*dzari’ah*”. Secara etimologis, “*sadd*” berarti menutup sesuatu yang cacat atau rusak dan menyumbat lubang. Sedangkan “*dzari’ah*” merupakan kata benda (*ism*) bentuk tunggal yang berarti jalan, sarana, wasilah dan sebab terjadinya sesuatu. Kemudian, bentuk jamak dari “*dzari’ah*” adalah “*dzarâ’i*”. Oleh karena itu, dalam

beberapa kitab ushul fikih, seperti *Tanqîh al-Fushûl fî 'Ulûm al-Ushûl* karya al-Qarafi istilah yang digunakan adalah "*sadd dzarâ'i*" dengan pola jamak.

Tegasnya, berdasarkan paparan etimologis ini "*sadd dzarâ'i*" berarti menutup ke suatu jalan. Akan tetapi, dalam tulisan ini, untuk lebih simpelnya, maka istilah tersebut kami sebut dengan bentuk tunggal, yaitu *sadd dzarî'ah* yang pengertiannya sama.

Pada kelanjutannya, penggunaan kata "*dzarî'ah*" yang berarti "jalan menuju sesuatu berpengertian khusus dan umum. Secara khusus makna "*dzarî'ah*" diartikan sebagai "sesuatu yang membawa kepada yang dilarang dan mengandung kemudharatan." Akan tetapi, Ibnu Qayyim al-Jauziyah (ahli fiqh) kurang setuju dengan pengkhususan seperti ini. Menurutnya, pembatasan makna "*dzarî'ah*" pada sesuatu yang dilarang saja tidak tepat, karena ada juga "*dzarî'ah*" yang bertujuan kepada yang dianjurkan. Oleh sebab itu, menurutnya pengertian *dzarî'ah* lebih baik dikemukakan secara umum, sehingga "*dzarî'ah*" itu mengandung dua pengertian, yaitu: yang dilarang (*sadd dzarî'ah*) dan yang dituntut untuk dilaksanakan (*fath dzarî'ah*).

Para *ushûlîy* memberikan definisi yang berbeda terkait *sadd dzarî'ah*. Al-Syathibi, misalnya, mendefinisikan *sadd dzarî'ah* sebagai "*sadd dzarî'ah* adalah menolak sesuatu yang boleh agar tidak mengantarkan kepada sesuatu yang dilarang. Ibnu Rusyd mendefinisikan *sadd dzarî'ah* sebagai sesuatu yang pada dasarnya halal namun wasilah pada sesuatu yang haram, seperti halnya pada jual beli yang membawa kepada perbuatan riba. Al-Qarafi mendefinisikannya sebagai perantara (wasilah) untuk dapat mencapai suatu tujuan tertentu, sebagaimana perantara kepada haram itu haram dan perantara kepada wajib itu wajib. Wahbah al-Zuhaili mendefinisikan *sadd dzarî'ah* sebagai segala sesuatu yang mengarah dan menuju pada sesuatu yang dilarang oleh syarak. Definisi tersebut hampir sama secara substantif meskipun kalimatnya berbeda.

Penjelasan secara gamblang terkait maksud *sadd dzarî'ah* ini disampaikan oleh Ali Jum'ah. Untuk itu, ia mengutip ungkapan Aisyah r.a. yang diriwayatkan oleh Muslim. Aisyah berkata, "Andai Rasulullah Saw. melihat apa yang dilakukan oleh para wanita (di zaman ini) maka beliau akan melarang mereka ke masjid." Berdasarkan perkataan Aisyah r.a. itu, apakah Rasulullah Saw., tidak mengetahui konsekuensi atau akibat dari syariat Islam? Tentu tidak. Akan tetapi, Aisyah r.a. berpandangan adanya kejelekan atau wasilah yang mengakibatkan pada kejelekan sehingga hal itu mendorongnya berkata seperti itu. Tentu, pintu-pintu keburukan ini harus ditutup. Dengan prinsip inilah, maka para mufti di sepanjang sejarah mengharamkan banyak hal dengan tujuan menutup pintu kejelekan sebagai upaya tindakan preventif. Betul hal yang diharamkan pada hakikatnya tidak haram, tetapi perkara yang diharamkan, melalui mekanisme *sadd adz-dzarî'ah*, itu ibarat pintu masuk menuju perbuatan haram yang besar kemungkinan akan terjadi. Tentu *sadd adz-dzarî'ah* (langkah preventif) harus dipelajari dengan teliti sebelum menerapkannya. Selain itu, kita harus mengembalikan pada masanya. Kita pun juga harus sadar bahwa larangan yang terdapat dalam *sadd dzarî'ah* hanya sebagai langkah preventif atas hal yang diharamkan. Akan tetapi, di sisi lain, kita pun juga harus sadar bahwa ada motif-motif tertentu untuk membuka pintu preventif itu demi menjaga agama dan memudahkan urusan dunia. Jika demikian halnya, maka ini masuk dalam kategori "Wasilah (perantara) hukumnya sama dengan tujuannya" dan bahwa "Sesuatu yang kewajiban tidak dapat sempurna dengannya maka hal itu juga dihukumi wajib".

Dalam penerapannya, al-Syathibi secara gamblang menyebutkan klasifikasi penerapan *sadd dzarî'ah*. Ia merincikannya dalam tiga kategori:

Pertama, *dzarî'ah* (wasilah) yang sepakat dilarang oleh para ulama. Wasilah ini dinyatakan akan mengakibatkan mafsadah secara *qath'îy* atau *zhannîy* yang unggul. Misalnya, jual-beli senjata saat berkecamuknya perang, menggali sumur di jalan yang banyak dilewati orang atau mencela berhala yang menjadi sesembahan penganut agama lain yang akibatnya membuat saling mencela sesembahan masing-masing agama. Hal tersebut seperti yang dinyatakan dalam firman Allah Swt. dalam surah al-An'am ayat 108, "*Dan janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan*". Terdapat kemaslahatan yang lebih tinggi daripada mencela sesembahan mereka. Karena itu, kita dilarang mencela sesembahan untuk menutup pintu mafsadah.

Kedua, *dzarî'ah* yang disepakati oleh para ulama tidak dilarang. Hal ini berkaitan dengan wasilah yang jarang mengakibatkan mafsadah. Terhadap wasilah seperti ini, para ulama sepakat tidak boleh dilarang. Misalnya, larangan menanam anggur, karena ada kekhawatiran akan dijadikan sebagai minuman keras (khamer). Pasalnya, anggur sendiri sangat besar manfaatnya. Maka, jika menanam anggur dilarang akan banyak kemanfaatan yang disia-siakan.

Ketiga, *dzarî'ah* yang diperdebatkan oleh para ulama. Pasalnya, kadang *dzarî'ah* ini mengakibatkan mafsadah, tetapi pada satu ketika ia akan menyampaikan pada maslahat. Di sinilah yang banyak menjadi ranah ijtihad para ulama.

Secara garis besar, Abu Zahrah meringkas klasifikasi yang telah disebutkan. Menurutnya, penerapan *sadd dzarî'ah* harus mengacu bagaimana ke depannya. Jika suatu tindakan dapat mencegah mudarat maka *sadd dzarî'ah* harus dilakukan. Sebaliknya, jika tidak efektif mencegah mudarat maka *sadd*

dzari'ah tidak boleh dilakukan. Yang perlu diperhatikan dalam hal ini bukanlah niat dari pelaku *sadd dzari'ah*. Dengan kata lain, motif pelaku *sadd dzari'ah* tidak dianggap. Akan tetapi, lebih pada hasil dan efektifitas *sadd dzari'ah* itu sendiri. Maka dari itu, Abu Zahrah memandang, penerapan *sadd dzari'ah* ini hendaknya dapat dilakukan secara proporsional. Tidak berlebihan. Dengan demikian, *maqashid syariah* dalam penerapan *sadd dzari'ah* harus diperhatikan.

Namun demikian, para ulama juga tidak sepakat dalam penerimaan mereka sebagai sumber hukum Islam. Mazhab Maliki, seperti yang dilaporkan oleh Muhammad Ali Farkus, adalah pencetus metode ini. Kemudian, ia diikuti oleh mazhab Hanbali. Sementara, mazhab Syafii kadang menggunakannya, tetapi di saat yang lain justru menolaknya. Pendirian inilah yang juga diakui oleh para ulama mazhab Hanafi. Sementara, yang menolak total adalah mazhab Zhahiri, yang dalam hal ini diwakili oleh Ibnu Hazm. Maka dari itu, tak heran jika *sadd dzari'ah* diperdebatkan oleh ulama. Lalu, apa saja yang menjadi dasar dari para ulama yang menerimanya sebagai sumber hukum? Jawabannya akan dibahas pada subjudul berikutnya.

b. Perspektif Para Ulama terhadap “Sadd Dzari’ah”

Para ulama hampir secara umum sepakat bahwa *sadd dzari'ah* menjadi acuan dalam istinbat hukum. Hanya saja, mereka berbeda pendapat, apakah *sadd dzari'ah* ini berdiri sendiri sebagai sumber hukum atau masuk dalam klasifikasi sumber hukum yang telah disepakati? Dalam kaitan ini, seperti yang dinyatakan oleh Ali Farkus dan Munirah Ali, para *ushûlîy* terbagi dalam empat pendapat:

Pertama, mazhab Maliki dan Hanbali menjadikan *sadd dzari'ah* sebagai sumber hukum yang berdiri sendiri. Bahkan, menurut Farkus, mazhab Maliki adalah pencetus *sadd dzari'ah*.

Kedua, mazhab Syafii kadang menggunakan metode *sadd dzari'ah* dalam beberapa bagian, tetapi dalam beberapa bagian yang lain mereka meninggalkannya. Dengan kata lain, mazhab Syafii tidak begitu luas menggunakan *sadd dzari'ah* dalam istinbat. Menurut Farkus, mazhab Syafii kadang menggunakannya, tetapi di saat yang lain mereka justru menolaknya.

Ketiga, mazhab Hanafi tidak secara tegas menyatakan sikapnya. Akan tetapi, dalam tingkat furuk, mereka banyak menggunakannya. Sedangkan menurut Farkus, mazhab Hanafi sama seperti mazhab Syafii dalam sikapnya terhadap *sadd dzari'ah*.

Keempat, mazhab Zhahiri secara tegas menolaknya. Utamanya disampaikan oleh Ibnu Hazm.

c. Dalil “Sadd Dzari’ah”

Dalam pemaparan dalil ini, untuk tujuan sistematika dan kejelasan, maka akan dipaparkan dalil-dalil dari masing-masing pihak yang menolak dan menerima *sadd dzari'ah*. Akan tetapi, berdasarkan pemaparan sebelumnya, dapat dinyatakan mayoritas ulama menerima *sadd dzari'ah*. Hanya saja, mereka berselisih dalam intensitas penggunaannya. Ada yang menggunakannya secara luas, tetapi ada juga yang membatasinya. Ini menunjukkan, *sadd dzari'ah* diterima oleh mayoritas ulama. Sementara, yang benar-benar menolaknya adalah mazhab Zhahiri. Maka dari itu, pemaparan dalil ini dapat difokuskan pada dua kubu, yaitu kubu yang menerima dan kubu yang menolak.

1. Dalil Penerima “Sadd Dzari’ah”

Para *ushûlîy* yang menerima *sadd dzari'ah* sebagai sumber hukum menyandarkan kejujumannya, pada Al-Qur'an, Sunnah, amal para Sahabat dan nalar.

a. Al-Qur'an

Pertama, firman Allah Swt. dalam Al-An'am: 108:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَلَيْهِمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“Dan janganlah kamu memaki sembahsan-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan.”

Sisi istidlal dari ayat ini, Allah Swt. melarang kaum Mukmin memaki sesembahan kaum musyrik. Padahal, dalam hal memaki itu terdapat pembelaan kepada Allah dan merendahkan tuhan-tuhan mereka. Allah Swt. melarang hal itu, karena akan menjadi wasilah mereka untuk memaki Allah Swt. Maka, maslahatnya adalah tidak mencala tuhan-tuhan mereka. Dalam hal ini, perkara yang asalnya mubah menjadi dilarang agar tidak mengakibatkan perbuatan yang dilarang.

Kedua, firman Allah Swt. dalam An-Nur (24): 31:

وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ .

“Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung”.

Larangan memukulkan kaki wanita agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Manafsirkan ayat tersebut, al-Qurthubi menyatakan, hendaknya para wanita tidak menghentakkan kakinya saat berjalan hingga suara gelang kakinya terdengar. Pasalnya, laki-laki akan bangkit syahwatnya karena mendengar suara gelang

kaki itu. Sebab, suara itulah yang menjadi *dzari'ah* bagi bangkitnya syahwat laki-laki. Untuk itu, dikisahkanlah semua hal yang menimbulkan fitnah. Misalnya, bersolek dan memakai parfum saat hendak bepergian, bahkan untuk shalat pun dilarang

Ketiga, firman Allah Swt. dalam An-Nur (24): 58:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَصَلُّونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الطَّهِيْرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثَ عَوْرَاتٍ لَكُمْ .

“Hai orang-orang yang beriman, hendaklah budak-budak (lelaki dan wanita) yang kamu miliki, dan orang-orang yang belum balig di antara kamu, meminta izin kepada kamu tiga kali (dalam satu hari) yaitu: sebelum sembahyang subuh, ketika kamu menanggalkan pakaian (luar)mu di tengah hari dan sesudah sembahyang Isya'. (Itulah) tiga aurat bagi kamu.”

Menafsirkan ayat ini, al-Maraghi menyatakan, tiga waktu yang disebut dalam ayat merupakan waktu yang disangkakan banyak anggota keluarga ganti baju. Maka dari itu, para budak dan anak-anak diharuskan minta izin dulu jikalau mereka masuk pada waktu-waktu tersebut. Hal ini bertujuan agar masuknya mereka, jika tanpa izin, akan menjadi *dzari'ah* untuk melihat aurat anggota keluarga.

Keempat, firman Allah Swt. dalam Al-Baqarah (2): 104:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu katakan (kepada Muhammad): "Raa'ina", tetapi katakanlah: "Unzhurna", dan "dengarlah". Dan bagi orang-orang yang kafir siksaan yang pedih.

Ibnu Katsir menjelaskan, “*ra'ina*” berarti: sudilah kiranya kamu memperhatikan kami. Maksudnya, kala para sahabat menghadapkan kata ini kepada Rasulullah, orang Yahudi pun memakai kata ini dengan digumam seakan-akan menyebut “*ra'ina*”, Padahal yang mereka katakan ialah *Ru'unah* yang berarti kebodohan yang sangat. Hal tersebut mereka ungkapkan sebagai ejekan kepada Rasulullah. Itulah sebabnya Allah Swt. menyuruh supaya para Sahabat menukar perkataan “*ra'ina*” dengan “*unzhurna*” yang artinya sama.

Kelima, firman Allah Swt. dalam Al-Isra' (17): 34

وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا

“Dan janganlah kamu mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih baik (bermanfaat) sampai ia dewasa dan penuhilah janji; sesungguhnya janji itu pasti diminta pertanggungjawabnya.”

Menafsirkan ayat tersebut Ibnu 'Athiyah al-Andalusi menafsirkan ayat tersebut. Menurutnya, larangan mendekati harta anak yatim disebabkan oleh *dzari'ah* yang akan menyampaikan memakan harta anak yatim dengan batil.

Berdasarkan paparan para mufasir terlihat jelas bahwa *sadd dzari'ah* diakomodir dalam Al-Qur'an. Dengan kata lain, secara metodologis, berdasarkan ayat-ayat tersebut, maka secara induktif Al-Qur'an pun menggunakan *sadd dzari'ah* dalam *khithab*-nya. Ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an melegalisasi *sadd dzari'ah* sebagai sumber hukum.

b. Sunnah

Dalam Sunnah, Nabi Saw. juga mempraktikkan *sadd dzari'ah*. Hal tersebut dapat dinyatakan dalam beberapa hadits berikut:

Pertama, hadits yang melarang mencela orang tua orang lain:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الْكِبَائِرِ أَنْ يَلْعَنَ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ يَلْعَنُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ؟ قَالَ: يَسُبُّ الرَّجُلُ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ أَبَاهُ وَيَسُبُّ أُمَّهُ

Dari Abdullah bin Amru r.a., dia berkata, Rasulullah Saw. bersabda, “*Sesungguhnya termasuk di antara dosa terbesar adalah seseorang melaknat kedua orang tuanya sendiri.*” Beliau ditanya, “Bagaimana mungkin seseorang tega melaknat kedua orang tuanya?” Beliau menjawab, “*Seseorang memaki (melaknat) ayah orang lain, kemudian orang tersebut membalas mencela ayah dan ibu orang yang memaki tadi*

Sisi pengambilan dalil dari hadits tersebut adalah Nabi Saw. melarang seseorang memaki orang tua orang lain. Sebab, memaki orang tua meskipun itu orang tua orang lain akan mengakibatkan orang lain itu memaki orang tuanya sendiri. Ini merupakan *sadd dzari'ah* seperti yang dinyatakan oleh Muhammad Mushthafa al-Syalabi.

Kedua, hadits dari jalur Aisyah r.a. yang diriwayatkan oleh Muslim terkait renovasi Ka'bah.

Rasulullah Saw. bersabda:

لَوْلَا حِدَائَةُ عَهْدِ قَوْمِكَ بِالْكَفْرِ لَنَقَضْتُ الْكَعْبَةَ، وَلَجَعَلْتُهَا عَلَىٰ أَسَاسِ إِبْرَاهِيمَ، فَإِنْ فَرِشْنَا حِينَ بَنَتِ الْبَيْتَ اسْتَفْصَرْتِ، وَلَجَعَلْتُ لَهَا خُلْفًا .

“Andai bukan karena kaummu baru saja meninggalkan kekufurannya, niscaya aku memugar bangunan Ka'bah, dan aku kembalikan sesuai pondasi yang dibuat oleh Nabi Ibrahim. Karena sejatinya pada saat Quraisy memugar Ka'bah, mereka kekurangan biaya, dan niscaya aku buatkan pula pintu keluarinya”.

Dalam kasus ini pun, pertimbangan Nabi Saw. mengurungkan renovasi Ka'bah dan mengembalikannya pada tonggak yang telah dibangun oleh Ibrahim a.s. merupakan bentuk *sadd dzari'ah*. Hal tersebut dengan mempertimbangkan masyarakat Arab yang masih dekat dengan Masa Jahiliyah. Sebab, orang Arab akan tersakiti karenanya.

Ketiga, hadits riwayat Al-Bukhari dari jalur Umar r.a. Ia berkata:

تَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَبِيعَ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ وَلَا يَحْطَبَ الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أُخِيهِ حَتَّى يَتْرَكَ الْخَاطِبُ قَبْلَهُ أَوْ يَأْذَنَ لَهُ الْخَاطِبُ
 “Nabi Saw. telah melarang sebagian kalian untuk berjual beli atas jual beli saudaranya. Dan janganlah seseorang meminang atas pinangan yang lain hingga peminang sebelumnya meninggalkannya, atau ia telah diijinkan peminang sebelumnya.”

Abdul Karim Zaidan mengomentari hadits ini sebagai bentuk *sadd dzari'ah* yang dilakukan Nabi Saw. Hal tersebut untuk mencegah permusuhan antar sesama Muslim.

Masih banyak hadits-hadits lain yang menunjukkan ketetapan Nabi Saw. yang disandarkan pada *sadd dzari'ah*. Akan tetapi, paling tidak tiga contoh tersebut cukup mewakili sehingga berdasarkan paparan yang disampaikan oleh para *ushûlîy*, *sadd dzari'ah* merupakan sumber hukum yang diakui dalam istinbat hukum. Boleh jadi nas-nas hadits itu berkaitan dengan kasus tertentu sehingga seseorang bisa saja membantah bahwa itu dalil fikih. Akan tetapi, yang tak dapat disangsikan bahwa Nabi Saw. melakukan keseragaman dalam ketetapan hukumnya sehingga dari situ dapat diketahui pola istinbat yang dilakukan Nabi Saw. Sehingga, di samping sebagai dalil fikih, nas-nas hadits itu juga berfungsi sebagai dalil metodologis. Di sinilah tugas *ushûlîy* untuk membaca pola istinbat Nabi Saw. Dengan kata lain, tugas seorang fakih memang hanya berkaitan dengan kasus hukum yang rinci. Sementara, para *ushûlîy*-lah yang memformulasikan metodologi istinbat. Dari sini, maka dapat dikatakan, ketika pola Nabi Saw. dalam menentukan hukum itu tetap dan konsisten maka itulah metode yang direstui Nabi Saw. sebagai Pembuat hukum.

c. Praktik para Sahabat

Lebih jelas lagi adalah putusan Sahabat dengan menggunakan metode *sadd dzari'ah*. Berikut ini beberapa putusan Sahabat dengan menggunakan *sadd dzari'ah*.

Pertama, diriwayatkan bahwa Khalifah Utsman bin Affan r.a. memberikan putusan waris kepada Tumadhir binti al-Ashbugh yang telah ditalak bain oleh Abdur Rahman bin Auf r.a. saat sakit menjelang wafat. Putusan Usman r.a. menjadi *trending topic* di tengah para Sahabat. Akan tetapi, tak satu pun yang berani menentang putusan hukum Usman. Bahkan, teman karibnya sendiri Abdur Rahman bin Auf tak berani membantahnya. Hampir saja, putusan itu menjadi ijmak andai Abdullah bin Zubair tidak menyelisihinya. Hal penting dari putusan Khalifah Usman itu adalah putusannya yang mengacu pada *sadd dzari'ah*. Tampak jelas, bahwa maksud Abdur Rahman bin Auf menalaknya agar Tumadhir tak mendapatkan warisan darinya. Maka, di sinilah Usman r.a. menerapkan *dzari'ah* agar tidak menghalangi Tumadhir dari hak warisnya.

Kedua, al-Bukhari meriwayatkan sebagai berikut:

عن ابن عمر رضي الله عنهما أن غلاماً قُتِلَ غيلةً فقالَ عمرُ لو اشتَرَكَ فيها أهلُ صنعاءَ لقتلنهم . وقالَ مُعيرةُ بنُ حكيمٍ عن أبيه إنَّ أربعةً قتلوا صبياً فقالَ عمرُ مثلهُ

“Dari Ibnu Umar r.a., bahwa seorang anak dibunuh secara tipuan. Maka, Umar berkata, “Seandainya penduduk Shan’a berserikat di dalamnya pasti aku bunuh mereka.” Berkatalah Mughirah bin Hakim dari bapaknya, “Sesungguhnya empat (orang) telah membunuh seorang bocah, maka Umar berkata sama seperti itu.”

Ibnu Jauzi mengomentari hadits tersebut. Menurutnya, Khalifah Umar memutuskan demikian berdasarkan *sadd dzari'ah*. Peralnya, jika mereka tidak dikisas atau dikisas sebagian maka akan mengakibatkan pembunuhan berencana dan bersama-sama semakin marak. Maka dari itu, jika pembunuhan dilakukan dengan bersama terhadap satu orang maka berapapun jumlahnya tetap harus dibunuh semuanya.

Ketiga, para Sahabat sepakat mengumpulkan Al-Qur’an dalam satu bacaan yang dilakukan oleh Khalifah Usman. Hal tersebut dilakukan karena terjadi perbedaan bacaan yang berkembang di tengah para Sahabat sendiri. Peralnya, perbedaan tersebut telah mengarah pada kesalahan bacaan dari tujuh bacaan yang diakomodir oleh Al-Qur’an. Bahkan, tak seorang Sahabat pun yang menolaknya. Dengan demikian, upaya Usman ini menjadi ijmak. Artinya, apa yang dilakukan Usman ini tidak lain mencegah terjadinya perbedaan bacaan yang akan mengakibatkan saling menyalahkan di antara para Sahabat sendiri.

Dari apa yang dilakukan para Sahabat ini, maka tampak jelas mereka telah melakukan *sadd dzari'ah* di saat tak ditemukan nas syarak. Dengan demikian, praktik Sahabat ini merupakan petunjuk langsung bahwa *sadd dzari'ah* telah populer mereka gunakan sebagai sumber hukum. Hanya saja, di kemudian hari penamaannya sebagai “*sadd dzari'ah*” dibakukan oleh para *ushûlîy*.

d. Nalar

Terkait kehujahan *sadd dzari'ah* dari sisi nalar, Ibnu Asyur memberikan argumentasinya. Jika *Syâri'* melarang sesuatu maka wasilah atau media yang menyampaikan pada larangan itu pun juga dilarang. Peralnya, jika wasilah itu tak dilarang maka yang terjadi adalah kontradiktif. Bagaimana mungkin sesuatu dilarang, tetapi wasilahnya tidak dilarang? Dari sinilah muncul kaidah “*An nahyu 'anisy syai` nahyun bi wasâ`ilihi*” (Larangan terhadap sesuatu juga mencakup larangan terhadap wasilahnya).

2. Dalil “Ushûlîy” yang Menolak “Sadd Dzari’ah”

Ushûlîy yang paling kuat menyuarkan penolakannya terhadap *sadd dzari’ah* adalah Ibnu Hazm (w. 456 H) dari mazhab Zhahiri. Bukunya, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm* merupakan cerminan kematangan mazhab Zhahiri. Sebab, di situlah Ibnu Hazm melakukan kontruksi mazhab Zhahiri secara total. Umumnya, mazhab Zhahiri tidak menerima nalar dalam istinbat. Maka dari itu, istinbat yang dilakukan harus tekstual dan eksplisit. Termasuk di antaranya *sadd dzari’ah* ini. Berikut ini dalil-dalil penolakannya terhadap *sadd dzari’ah*.

Pertama, firman Allah Swt. dalam Al-Baqarah (2): 104:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu katakan (kepada Muhammad): “*Raa’ina*”, tetapi katakanlah: “*Unzhurna*”, dan “*dengarlah*”. Dan bagi orang-orang yang kafir siksaan yang pedih.”

Ibnu Hazm saat mengemukakan ayat ini membuka bantahannya terhadap jumhur *ushûlîyîn* dengan pernyataan “*La hujjata lahum fihî*” (Tak ada hujah untuk mereka pada ayat itu). Pasalnya, dalam hadits shahih ada juga Sahabat yang berkata “*Râ’inâ*”. Ayat tersebut, menurut Ibnu Hazm, tidak berarti, “Kamu jangan berkata “*Râ’inâ*” agar tidak menjadi wasilah orang-orang kafir menjelek Nabi Saw., dan itu bukan sekali-kali diplesetkan menjadi “*Ru’ûnah*” (pandir”).

Kedua, firman Allah Swt. dalam Al-An’am (6): 119:

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَانِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ .

“Mengapa kamu tidak mau memakan (binatang-binatang yang halal) yang disebut nama Allah ketika menyembelihnya, padahal sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya. Dan sesungguhnya kebanyakan (dari manusia) benar benar hendak menyesatkan (orang lain) dengan hawa nafsu mereka tanpa pengetahuan. Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang melampaui batas.”

Menurutnya, ayat inilah yang melarang mengharamkan sesuatu yang dihalalkan Allah. Dengan kata lain, kehati-hatian atau kekhawatiran bukanlah hukum Allah. Maksudnya, makanan yang halal dan yang haram telah dijelaskan. Maka, tidak perlu mengharamkan makanan ini dan itu karena kehati-hatian dan kekhawatiran.

Ketiga, Ibnu Hazm menyandarkan penolakannya terhadap *sadd dzari’ah* kepada hadits Nabi Saw.

Beliau bersabda:

إِنَّ الْحَلَالَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِزِّهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ كَالرَّاعِي يَرَعَى حَوْلَ الْجَمَى يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ. أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ جَمَى. أَلَا وَإِنَّ جَمَى اللَّهِ مَحَارِمُهُ، أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ .

”Sesungguhnya perkara yang halal itu telah jelas dan perkara yang haram itu telah jelas. Dan di antara keduanya terdapat perkara-perkara yang (samar), tidak diketahui oleh mayoritas manusia. Barang siapa yang menjaga diri dari perkara-perkara samar tersebut, maka dia telah menjaga kesucian agama dan kehormatannya. Barang siapa terjatuh ke dalam perkara syubhat, maka dia telah terjatuh kepada perkara haram, seperti seorang penggembala yang menggembalakan ternaknya di sekitar daerah larangan (hima), dikhawatirkan dia akan masuk ke dalamnya. Ketahuilah, bahwa setiap raja itu mempunyai hima, ketahuilah bahwa hima Allah subhanahu wa ta’ala adalah segala yang Allah Swt. haramkan. Ketahuilah bahwa dalam tubuh manusia terdapat sepotong daging. Apabila daging tersebut baik maka baik pula seluruh tubuhnya dan apabila daging tersebut rusak maka rusak pula seluruh tubuhnya. Ketahuilah segumpal daging tersebut adalah kalbu (hati).”

Sisi istidlal yang dikemukakan oleh Ibnu Hazm dari hadits ini, bahwa “mengharamkan yang syubhat” berarti telah menambahkan syariat baru yang ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Bahkan, orang yang memfatwakan telah menentang ijmak kaum Muslimin. Inti dari *sadd dzari’ah* bukan lain kehati-hatian, sementara untuk perkara yang syubhat nas syarak tidak melarangnya. Dengan demikian ijtihad dengan *sadd dzari’ah* hukumnya batil.

Keempat, Ibnu Hazm mengkritisi sebagian Sahabat yang menyandarkan keharaman keledai, karena ia makan kotoran. Sebagian Sahabat juga mengatakan bahwa keharamannya karena keledai sebagai hewan pengangkut barang. Sementara, Nabi Saw. menghalalkan kuda. Menurut Ibnu Hazm, ini semua tidak benar. Mestinya, ayam pun haram, karena makan kotoran. Tetapi faktanya, ayam halal dimakan. Demikian pula kuda, manusia sangat membutuhkannya untuk jihad dan perjalanan, bahkan sangat dihargai oleh manusia ketimbang keledai. Akan tetapi, faktanya kuda halal dimakan. Demikian pula, ketika seorang mengatakan bahwa ini diharamkan karena khawatir ini dan itu atau mengakibatkan ini dan itu, maka ia telah melakukan hal batil. Maka dari itu, batil pula orang yang berhujah dengan kias berikut ilatnya.

Kelima, pada hakikatnya *sadd dzari’ah* adalah mengharamkan yang halal. Maksudnya, ketika seseorang berhati-hati agar tidak jatuh pada keharaman maka ia malah mengharamkan yang halal dan jatuh pada tindakan haram. Pasalnya, halal dan haram tidak bisa disandarkan pada sangkaan (*zhann*). Sesuatu yang

yakin haram hanya bisa dihalalkan dengan sesuatu yang yakin halal. Jadi, mengamalkan *sadd dzari'ah* sama halnya tidak menghiraukan ketakwaan.

Berdasarkan paparan ini, tampak jelas bahwa mazhab Zhahiri, khususnya Ibnu Hazm, tidak menerima *sadd dzari'ah* baik sebagai metode ijtihad ataupun sumber hukum. Bahkan, hal ini tampak sekali dalam penolakannya terhadap kias. Intinya, secara umum mazhab Zhahiri, dan Ibnu Hazm khususnya, hanya menggunakan Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber hukum.

d. Adu Argumen dan Tarjih

Setelah mengetahui dalil dari masing-masing kubu, paparan berikut ini akan mendeskripsikan sanggahan dari masing-masing kubu.

Pertama, Ibnu Hazm terkait Al-Baqarah (2): 104, menyatakan “*La hujjata lahum fih*” (Tak ada hujjah untuk mereka pada ayat itu). Pasalnya, dalam hadits shahih ada juga Sahabat yang berkata “*Râ'inâ*”. Menurutnya, ayat itu tidak berarti, “Kamu jangan berkata “*Râ'inâ*” agar tidak menjadi wasilah orang-orang kafir mengejek Nabi Saw., dan itu bukan sekali-kali diplesetkan menjadi “*ru'ûnah*” (pandir)”.

Bantahan itu tidak benar. Taruhlah kami setuju dengan bantahan Anda bahwa ayat tersebut hanya bersifat larangan. Hanya saja, perlu dicamkan juga bahwa penolakan Anda (hai, Ibnu Hazm), seperti yang dinyatakan oleh Wahbah al-Zuhaili terlalu ekstrem. Pasalnya, nas syarak bukan hanya dipahami sisi lahirnya saja, tetapi maksud yang dikandung dalam nas itu sendiri. Akibatnya, banyak maslahat yang muhtabar diabaikan olehnya karena hanya mengacu sisi tekstual nas syarak. Padahal, banyak sekali hal-hal mudarat baru yang muncul, sementara tak ada nas syarak yang melarangnya.

Kemudian, bantahan terhadap bahwa dalam ayat tidak terdapat *sadd dzari'ah* dapat disanggah balik dengan firman Allah Swt. dalam al-An'am ayat 108 “*Dan janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan.*” Kesamaan *uslûb* mengindikasikan kesamaan maksud, terlebih lafaz “*fa yasubbûnallâha*” di dahului oleh huruf *fa* yang berfaidah *ta'qib* (sebab-akibat). Maka, menggabungkan pengertian dua ayat ini bukankah masuk dalam tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an?. Maka dari itu, Ibnu Qayyim menyatakan, sisi istidlal dari ayat ini, Allah Swt. melarang kaum Mukmin memaki sesembahan kaum musyrik. Padahal, dalam hal memaki itu terdapat pembelaan kepada Allah dan merendahkan tuhan-tuhan mereka. Allah Swt. melarang hal itu, karena akan menjadi wasilah mereka untuk memaki Allah Swt. Maka, maslahatnya adalah tidak mencela tuhan-tuhan mereka. Jika *uslûb*-nya sama mengapa pengertiannya tidak disamakan? Dengan ini, bantahan Ibnu Hazm dapat dipatahkan.

Kedua, firman Allah dalam Al-An'am (6): 119 dinyatakan oleh Ibnu Hazm sebagai ayat yang melarang mengharamkan sesuatu yang dihalalkan oleh Allah. Dengan kata lain, kehati-hatian atau kekhawatiran bukanlah hukum Allah. Maksudnya, makanan yang halal dan yang haram telah dijelaskan. Maka, tidak perlu mengharamkan makanan ini dan itu karena kehati-hatian dan kekhawatiran. Dengan ini, Ibnu Hazm menolak *sadd dzari'ah*.

Lagi-lagi dalil ini dibantah oleh Wahbah al-Zuhaili. Ia mengatakan, betul bahwa *sadd dzari'ah* adalah upaya menemukan hukum Allah yang tak ada nasnya. Sementara *dzari'ah* (wasilah) itu sendiri ada yang digunakan untuk *hîlah* (rekadaya), dan ini yang dilarang. Sementara, ada juga *dzari'ah* yang diterapkan untuk waktu tertentu, dan ini yang banyak dilakukan. Misalnya, menjual senjata di saat terjadi perang saudara. Ini jelas haram. Makanya, ia diharamkan melalui *sadd dzari'ah*.

Apa yang diungkapkan al-Zuhaili itu jauh-jauh hari telah diungkapkan oleh al-Qarafi. Ia mempertegas kejujuran *sadd dzari'ah* ini dengan alasan logisnya. Menurutnya, *dzari'ah* itu sebagaimana ia harus di-*sadd* (ditutup), ia harus di-*fath* (dibuka). Kadang, *dzari'ah* itu sunnah, makruh, mubah bahkan haram. Pasalnya, *dzari'ah* itu adalah wasilah. Ketika tujuannya haram maka wasilahnya juga haram. Sebaliknya, jika tujuannya wajib maka wasilahnya juga wajib. Sementara, tujuan hukum cuma dua, kalau tidak maslahat, ya mafsadah. Jadi, klop sudah.

Ketiga, sisi istidlal yang dikemukakan oleh Ibnu Hazm dari hadits. Ia menyatakan bahwa “mengharamkan yang syubhat” berarti telah menambahkan syariat baru yang ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Bahkan, orang yang memfatwakannya telah menentang ijmak kaum Muslimin. Inti dari *sadd dzari'ah* bukan lain kehati-hatian, sementara untuk perkara yang syubhat nas syarak tidak melarangnya. Dengan demikian ijtihad dengan *sadd dzari'ah* hukumnya batil.

Sebenarnya, hadits itu pula yang justru membantah istidlal Ibnu Hazm. Jadi, istidlal ini menjadi “*Hujjatun 'alaihi wala hujjatun lahu*” (Argumen yang malah menjatuhkannya, bukan argumen yang mendukungnya). Jika diperhatikan, bagian redaksi hadits tersebut menyebutkan “*Dan di antara keduanya terdapat perkara-perkara yang samar, tidak diketahui oleh mayoritas manusia*”. Maksudnya, jarang manusia yang tahu perkara *musytabah* (samar). Ini artinya, ada yang tahu. Perkara yang samar itu diumpamakan sebagai “*Seorang penggembala yang menggembalakan ternaknya di sekitar daerah larangan (hima), dikhawatirkan dia akan masuk ke dalamnya.*” Maka, di sinilah *sadd dzari'ah* menemukan urgensinya.

Jauh-jauh hari al-Suyuthi telah mempertegas hal ini dengan adagiumnya, “*Al harîmu lahu hukmu mâ huwa harîmun lahu*” (Hukum sesuatu yang mengikuti adalah hukum yang diikutinya). Bahkan, terhadap kaidah ini, al-Suyuthi menjadikan hadits tersebut sebagai dalilnya. Kemudian, ia mengutip dari al-Zarkasyi bahwa hukum *harîm* (sesuatu yang mengikuti) bisa wajib, haram, sunnah, makruh dan mubah. Pasalnya, setiap yang haram pasti ada sesuatu yang mengikutinya. Demikian juga, setiap yang wajib pasti ada sesuatu yang mengikutinya. Misalnya, paha hukumnya haram dilihat, karena ia mengikuti atau berdampingan dengan aurat besar, yaitu farji atau zakar. Makanya, saat membasuh tangan harus dilebihkan samapai ke atas siku untuk memastikan keterbasuhan saat wuduk. Demikian pula, saat istri haid, haram pula menggaulinya di area antara pusar dan dengkul, sebab hal itu akan menyampaikan kepada farji.

Keempat, Ibnu Hazm mengkritisi sebagian Sahabat yang menyandarkan keharaman keledai, karena ia makan kotoran. Sebagian Sahabat juga mengatakan bahwa keharamannya karena keledai sebagai hewan pengangkut barang. Sementara, Nabi Saw. menghalalkan kuda. Menurut Ibnu Hazm, ini semua tidak benar. Mestinya, ayam pun haram, karena makan kotoran. Tetapi faktanya, ayam halal dimakan. Demikian pula kuda, manusia sangat membutuhkannya untuk jihad dan perjalanan, bahkan sangat dihargai oleh manusia ketimbang keledai. Akan tetapi, faktanya kuda halal dimakan. Demikian pula, ketika seorang mengatakan bahwa ini diharamkan karena khawatir ini dan itu atau mengakibatkan ini dan itu, maka ia telah melakukan hal batil. Maka dari itu, batil pula orang yang berhujah dengan kias berikut ilatnya.

Pernyataan Ibnu Hazm seperti ini, pada substansinya, ia ingin membatalkan kias. Sementara, kias adalah sumber hukum yang diakui Nabi Saw. Hal tersebut tertuang dalam hadits berikut:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ، فَقَالَ: " كَيْفَ تَقْضِي؟ " فَقَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: " فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ " قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. " فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " قَالَ: أَجْتَهُدُ رَأْيِي، قَالَ: " الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "

Rasulullah Saw. mengutus Muadz ke Yaman, beliau bersabda, “*Bagaimana kamu memutuskan?*” Maka Muadz menjawab, “*Saya memutuskan dengan Kitabullah.*” Rasul bertanya lagi, “*Jika tak ada dalam Kitabullah?*” Muadz menjawab, “*Dengan Sunnah Rasulullah Saw.*” Rasulullah Saw. masih bertanya lagi, “*Jika tak ada dalam Sunnah Rasulullah Saw.?*” Muadz menjawab, “*Saya akan berijtihad dengan pendapat saya.*” Maka Rasulullah Saw. berkata, “*Segala puji bagi Allah yang telah memberi taufik kepada utusan Rasulullah Saw.*”

Penulis *al-Mankhûl* menjabarkan sisi pengambilan dalil dari hadits tersebut. Ia menyatakan, Rasulullah Saw. memuji Muadz meski berijtihad tanpa nas. Padahal, nas sangat dibutuhkan. Meskipun demikian, hadits tersebut tak mengharuskan merujuk kepada nas. Sementara, penggunaan pendapat atau nalar mengesankan penggunaan maslahat sebagai sumber hukum. Dan, pada saat yang sama, *Syâri*—dalam hal ini Rasulullah Saw.—tidak mengharuskan memperhatikan nas syarak.¹ Lagi pula, soal manusia salah atau keliru dalam berijtihad, atau taruhlah dalam menentukan ilat, maka itu bukanlah dosa. Asal, ia dilakukan dengan segala kahati-hatian.

Kelima, pernyataan Ibnu Hazm bahwa pada hakikatnya *sadd dzari’ah* adalah mengharamkan yang halal. Maksudnya, ketika seseorang berhati-hati agar tidak jatuh pada keharaman maka ia malah mengharamkan yang halal dan jatuh pada tindakan haram. Pasalnya, halal dan haram tidak bisa disandarkan pada sangkaan (*zhann*). Sesuatu yang yakin haram hanya bisa dihalalkan dengan sesuatu yang yakin halal. Jadi, mengamalkan *sadd dzari’ah* sama halnya tidak menghiraukan ketakwaan.

Pernyataan Ibnu Hazm ini juga berlebihan. Pasalnya, *zhann* yang dimaksud adalah *zhann râjih* (dugaan kuat). Hal inilah yang dinyatakan oleh al-Zuhaili saat mengulas tentang *sadd dzari’ah*. Menurutnya, jika suatu perkara diduga kuat akan mendatangkan mafsadah atau keharaman maka ia dihukumi seperti *qath’iy*. Pasalnya, dalam banyak hal hukum terkait amaliah, apa pun itu, didasarkan pada dalil *zhanniy*. Jika ini tidak diterima maka banyak hukum yang tersia-siakan. Lagi pula, mengamalkan *sadd dzari’ah* sama halnya mengamalkan nas dari sisi kandungannya. Jadi, anggapan *zhann* di sini dapat dipatahkan. Dari sini, tampak bahwa pendapat jumbuh yang lebih unggul meskipun mereka berbeda dalam intensitas penerapannya.

e. Batasan Penerapan “*Sadd Dzari’ah*”

Mengamalkan *sadd dzari’ah* bukan bebas tanpa batasan. Tetapi, ada batas-batas yang harus diperhatikan dalam menerapkannya. Berikut ini batasan-batasan yang disampaikan oleh para *ushûliyy* terhadap penerapan *sadd dzari’ah*.

Pertama, *sadd dzari’ah* yang diterapkan harus efektif secara meyakinkan dapat menolak mafsadah, dan mafsadah itu sendiri juga meyakinkan baik dari substansinya maupun lahirnya.

Kedua, tidak bertentangan dengan Al-Qur’an dan Sunnah.

Ketiga, tidak bertentangan dengan tujuan syariat yang lebih luhur.

Keempat, sadd dzari'ah harus berlaku sektoral dan temporal mengingat relativitasnya dengan adat dan kebiasaan setempat. Jadi, fatwa dengan *sadd dzari'ah* tidak boleh diterapkan secara massal dan luas.

Kelima, memperhatikan kondisi dalam pengambilannya. Akan lebih baik jika *sadd dzari'ah* ini dilakukan secara kolektif.

D. KESIMPULAN

Berdasarkan paparan dalam makalah ini, maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

Pertama, para ulama berbeda pandangan dalam menilai *sadd dzari'ah*. Penyebab perbedaan itu kembali pada ketiadaan nas Syarak. Meski demikian, mayoritas ulama menggunakan *sadd dzari'ah* sebagai metode istinbat.

Kedua, para ulama yang menerima *sadd dzari'ah* sebagai sumber hukum juga berbeda dalam intensitas penggunaannya. Mazhab Maliki dan Hanbali menerimanya secara total. Sementara, mazhab Hanafi dan Syafi'i menggunakannya secara terbatas sesuai kondisi yang menuntut penerapannya. Hanya mazhab Zhahiri yang menolak total. Dari itu semua mazhab jumhur-lah yang rajih.

Ketiga, para ulama yang menerima *sadd dzari'ah* sebagai sumber hukum Islam tidak serta-merta membebaskannya secara mutlak. Mereka membuat batasan yang utamanya tidak bertentangan dengan nas Syarak dan maqashid syariah. Dengan demikian, penerapan *sadd dzari'ah* tidak keluar dari cakupan nas Syarak.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zahrah, Muhammad, *Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1959).
- al-Andalusi, Abdul Haq bin Ghalib bin 'Athiyyah, *al-Muḥarrar al-Wajîz fî Tafṣîr al-Kitâb al-'Azîz* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1422 H).
- al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, *Shahîḥ al-Bukhârîy* (Kairo: Dar Thauq al-Najah, 1422 H).
- al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad, *al-Mankhûl min Ta'liqât al-Ushûl* (Beirut-Damaskus: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1423 H).
- Ali bin Ahmad bin Hazm, Ibnu Hazm, *al-Iḥkâm fî Ushûl al-Aḥkâm* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983).
- Ali, Munirah, "Man' Shalâh al-Jumu'ah wa al-Jamâ'ah Khaufan min Wabâ` Korona Dirâsatân Ushulîyatan Fiqhîyatan Tathbîqîyatan li Qâ'idah Sadd al-Dzarâ'î" (Larangan Shalat Jumat dan Jamaah karena Takut Wabah Corona; Studi Usul Fikih, Fikih dan Penerapannya dalam Kaidah Sadd Dzari'ah), *Majallah Kulliyah al-Dirâsah al-Islamîyah Banîn bi Aswân*, vol. 3, (Jumadilula: 2020).
- al-Jauzi, Ibnu Qayyim, *I'lam al-Mauqî'în* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996).
- al-Maraghi, Ahmad bin Mushthafa, *Tafṣîr al-Marâghîy* (Kairo: Mushthafa Bab al-Halabi, 1946).
- al-Naisaburi, Muslim bin Hajaj, *Shahîḥ Muslim* (Beirut: Dar Ihyâ` al-Turats al-'Arabi, 1955).
- al-Qarafi, Ahmad bin Idris, *Syarḥ Tanqîḥ al-Fushûl* (Beirut: Syirkah Thaba'ah Fanniyyah, 1973).
- al-Qarafi, Ahmad bin Idris, *Anwâr al-Burûq fî Anwâ` al-Furûq* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988).
- al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad, *al-Jamî' li Aḥkâm al-Qur`ân* (Kairo: Dar al-Kutub al-Mashriyah, 1964).
- al-Razi, Ahmad bin Faris, *Mu'jam Maqâ'yîs al-Lughah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1979).
- al-Suyuthi, Abdur Rahman bin Abu Bakar, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990).
- al-Syalabi, Muhammad Mushthafa, *Ushûl al-Fiqh al-Islamîy* (Beirut: al-Dar al-Jami'ah, t.th.).
- al-Syathibi, Ibrahim bin Musa, , *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dara al-Ma'rifah, t.th)
- Al-Zuhaili, Wahbah, *Ushûl al-Fiqh Al-Islâmîy* (Beirut: Dar al-Fikr, 1986).
- Farkus, Muhammad Ali, *al-Inârah Syarḥ al-Isyârâh fî Ma'rifah al-Ushûl* (Aljazair: Dar al-Mauqî', 2009).
- Ibnu Asyur, Muhammad al-Thahir bin Asyur, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islamîyah* (Kairo, Dar al-Nafa'is, 1421 H).
- Ibnu Hazm, Ali bin Ahmad bin Hazm, *al-Iḥkâm fî Ushûl al-Aḥkâm* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983).
- Ibnu Jauzi, Muhammad bin Abu Bakar bin al-Jauzi, *Ighâtsah al-Lahfân* (Kairo: Maktabah al-Khanji, 1409 H).
- Ibnu Katsir, Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir al-Qur`an al-'Azhîm* (Riyad: Dar Thayyibah, 1492 H).
- Ibnu Rusyd, Muhammad bin Ahmad bin Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.).
- Jum'ah, Ali, *Târîkh Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Muqattham, 2014), h. 120-121.
- Rohim, Mif, *Ushul Fiqh (Metode Perbandingan Al-Ahnaf dengan Al-Mutakallim dalam Istidlal dan Istinbat)* (Jombang, LPPM-UNHASI, 2020).
- Sulaiman bin Al-Asy'ats al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud* (Beirut: Maktabah al-Ma'arif, t.th).
- Zaidan, Abdul Karim, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, (Bagdad: Mu`assasah Qurthubah, 1976).