

## EPISTEMOLOGI FIQH SABILAL MUHTADIN

Oleh : Abnan Pancasilawati\*

### Abstract:

*This article analyses Sabilal Muhtadin, a magnum opus of Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari in Islamic jurisprudence. Al-Banjari is considered as a prominent intellectual from Banjarmasin, Indonesia who could contribute to the development of Islamic law beyond the municipal and national territory. In writing the Sabilal Muhtadin, al-Banjari have used three models of ijihad, namely deductive, inductive, and the combination of the two. In applying the deductive method which should only refer to the verses of the Qur'an or the Hadith, however, he extends it to the opinion of previous Islamic jurists. This then proves that al-Banjari is not an independent mujtahid who exercise free ijihad like the eponyms of Islamic schools of law. Yet, by applying the inductive (especially, masalah and sadd adz-dzari'a) and the combined deductive-inductive methods, he is able to accommodate the social changes to the requirements of shari'a. Sabilal Muhtadin thus mirrors the intellectual developments within Islam responsive to the author's circumstances.*

**Kata Kunci:** al-Banjari, epistemologis fikih, deduktif-induktif.

### A. Pendahuluan

Kajian aspek intelektualitas seorang tokoh memiliki urgensi yang sangat penting bagi generasi berikutnya. Bagi seorang tokoh, zaman dan geografis di mana ia hidup serta tuntutan umat di mana ia dibesarkan menjadi aspek dealiktis yang membentuk pola pikir sebagai tanggung jawab intelektualnya. Tesis ini mengungkap intelektualitas Sekh Muhammad Arsyad al-Banjari (selanjutnya disebut al-Banjari), seorang tokoh intelektual tanah Banjar yang pemikirannya cukup berpengaruh bagi kehidupan keagamaan internasional, dalam aspek pemikiran hukum Islam (fikih). Karenanya, artikel ini bertujuan untuk mengungkap aspek-aspek *genuine* al-Banjari dari aspek ontologi dan epestemologi fikih.

Dengan metode studi naskah dengan subjek kitab *Sabilal Muhtadin* dan dengan pendekatan filosofis (metode istinbat hukum/epistemologi hukum Islam – sebagai bagian dari filsafat ilmu) diketahui bahwa al-Banjari memiliki produk pemikiran hukum yang khash. Ada sekitar dua belas pemikirannya yang tergolong khas. Dari deskripsi pikiran khususnya itu diketahui bahwa al-Bajari bukan saja ahli dalam fikih, tetapi piawai dalam penguasaan epestemologi fikih dan telah diaplikasikannya secara tepat sesuai kondisi dan situasi umat dikala ia hidup. Secara metodologis, al-Banjari telah menggunakan tiga model ijihad, deduktif, induktif, dan gabungan antara keduanya, -- suatu metode mencari kebenaran ilmiah yang diakui hingga sekarang. Akan tetapi dalam penerapan metode deduktif yang seyogyanya hanya mengacu kepada ayat Alquran dan atau hadits

---

\* Dosen Fakultas Syariah, IAIN Samarinda.

Nabi diterapkan al-Banjari melebar sampai kepada pendapat ulama terdahulu dan hal ini cukup berpengaruh dalam membentuk pola pikir masyarakat awam yang pangkalnya juga dapat ditelusuri dalam pengajian fikih di dunia pesantren tradisional yang melahirkan pola fikih sentris.

Hal ini tentu menunjukkan bahwa al-Banjari bukan mujtahid mutlak, tetapi hanya mujtahid *fil mazhab*. Dalam penerapan metode induktif, intelektual al-Banjari sangat sukses dengan menggunakan teori *mashlahat* dan *sad al-zaria'at*, terutama dalam kasus pengentasan kemiskinan melalui konsep distribusi zakat, pemakaian tabala, haram memakan anak wanyi yang sudah menjadi ulat, larangan bersuara nyaring membaca Alquran jika dikhawatirkan akan mengganggu orang lain, dan hukum melaksanakan shalat berjamaah di tempat khusus ( masjid, mushalla/langgar/surau). Bahkan, dalam kasus pengharaman memakan anak wanyi yang sudah menjadi ulat (cikalbakal/ bibit lebah), al-Banjari menggunakan gabungan pendekatan deduktif dan induktif. Secara deduktif terdapat nash-nash yang melarang memusnahkan anak binatang dan secara induktif, lebah menjadi bahan dasar yang sangat urgen bagi pemenuhan zat-zat kimia yang sangat diperlukan bagi pembentukan daya imun tubuh manusia. Dari beberapa temuan tersebut, al-Banjari tetap menjadi cermin perkembangan intelektual yang responsive terhadap zamannya bagi generasi sekarang dan akan datang.

## **B. Kajian Epistemologis dalam Fikih**

Epistemologi fikih secara umum dapat dirumuskan sebagai penetapan hukum dengan menggunakan metode deduktif dan metode induktif atau gabungan antara keduanya. Deduktif atau *istinbath al-ahkam* biasanya dirumuskan oleh ulama-ulama hadits dan tafsir yang karena tugas mereka dalam membicarakan hukum selalu bermula dari nash. Tugas mufassir dan muhaddits adalah memberi interpretasi ( *bayan*) terhadap nash. Metode induktif (*istidlali*) biasanya dirumuskan oleh mujtahid yang berorientasi sosiologis antropologis. Bagi mereka, kenyataan-kenyataan sosial dapat mempengaruhi rumusan hukum. Bagi kelompok kedua ini terkenal sebuah kaidah *tagayyur al-ahkam bi tagayyur al-amkinat wa al-azminat* (hukum dapat berubah dengan perubahan zaman dan tempat). Di antara mereka ada juga yang mencoba menggabungkan antara *istinbati* dan *istidlali*, seperti yang dikembangkan oleh Al-Syathibi.<sup>1</sup>

Pendekatan Deduktif dalam merumuskan hukum fikih selalu dimulai dengan analisis bahasa nash. Analisis ini disebut dengan *al-qawa'id al-ushuliyat al-lugawiyat* (teori-teori penetapan hukum dengan menggunakan paradigma kebahasaan).<sup>2</sup> Dalam pendekatan ini, nash diperlakukan sebagai sentral hukum. Dalam konteks hukum yang lima – varian hukum fikih yang selama ini diikuti – suatu hukum adalah hasil akhir dari salah satu karakter nash, yaitu *amr* dan *nahy*. Setiap *amr* akan menghasilkan salah satu dari dua hukum, wajib bila *amr*-nya tegas (*jazim*) dan *mustahab* bila *amr*-nya kurang tegas (*gair jazim*). Begitu juga

---

<sup>1</sup>Abu Ishaq al-Syathibi (w. 790) dikenal sebagai peletak dasar baru dalam metodologi ijtihad, yaitu dengan memadukan antara deduktif dan induktif melalui konsep *maqashid al-syari'at*. Lihat karyanya *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, (Mesir: Dar al-Fikr, t. th.), h. 48.

<sup>2</sup>Lihat antara lain Ali Hasaballah, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, (Mesir: Dar-al-Ma'arif, 1971), h. 73.

*nahy* akan memunculkan dua kemungkinan hukum, haram bila *nahy*-nya tegas dan makruh bila *nahy*-nya tidak tegas. Ketegasan atau ketidak tegasan *amr* dan *nahy* ditentukan berdasarkan indikator (*qarinah*) yang diputuskan oleh mujtahid. Adapun hukum netral (boleh atau *jawaz*) ditetapkan bila nash tidak memberi *amr* dan tidak pula memutuskan *nahy* terhadapnya. Jadi, penentuan hukum fikih dapat dilakukan dengan menentukan kualitas perintah dan larangan. Oleh karena penentuan kualitas suruhan dan larangan terkadang bersifat subjektif, maka perbedaan kesimpulan hukum fikih tidak bisa dielakkan.

Beberapa contoh penerapan deduktif dapat dilihat dalam uraian berikut ini. Beberapa mufassir menegaskan bahwa ajaran normatif Islam mewajibkan pemeliharaan lingkungan. Rasyid Ridla ketika menafsirkan ayat 56 surah al-A'raf menegaskan bahwa Allah telah menciptakan alam semesta ini dengan banyak kemanfaatan kepada umat manusia dan memberikan petunjuk kepada mereka tentang cara-cara memperolehnya dan memanfaatkannya dengan cara menundukkannya untuk kepentingan mereka.<sup>3</sup> M. Quraish Shihab menafsirkan ayat tersebut dengan mengatakan bahwa, Allah telah menciptakan alam semesta ini dalam keadaan yang sangat harmonis, serasi dan memenuhi kebutuhan makhluk-Nya. Allah telah menjadikannya baik, bahkan juga telah memerintahkan kepada hamba-hamba-Nya untuk menjaganya agar tetap baik.<sup>4</sup> Tafsir ayat tersebut dapat disimpulkan bahwa alam semesta telah dianugerahkan oleh Allah kepada manusia dengan model dan struktur yang sangat baik dan kepada manusia diperintahkan untuk melestarikan kebaikan itu. Disamping itu, kerusakan alam juga diakibatkan tingkah laku manusia. M. Quraish Shihab ketika menafsirkan ayat 41 surah al-Rum menegaskan bahwa terjadinya kerusakan di daratan, seperti kekeringan, peceklik, hilangnya rasa aman dan kerusakan di laut, seperti tenggelam di dasar laut, kekurangan ikan dan hasil lain dari laut dan sungai adalah lantaran perbuatan manusia yang durhaka sehingga akibatnya adalah Allah memberikan pelajaran agar mereka merasakan sebagian dari akibat perbuatan dosa dan pelanggaran agar mereka kembali ke jalan dan hukum-hukum Allah.<sup>5</sup>

Para muhaddits juga telah mengembangkan pendekatan deduktif dalam memutuskan hukum fikih. Abu Daud (202 – 275 H), salah seorang ahli hadits menjelaskan bahwa Nabi Muhammad pernah bersabda ”*siapa saja yang memotong atau menebang pepohonan, maka Allah akan mencelupkan kepalanya ke dalam api neraka*”. Abu Daud kemudian berkomentar bahwa hadits ini menjelaskan tentang orang (siapapun) yang memotong pepohonan secara sia-sia di sepanjang jalan, tempat para musafir dan hewan berteduh, Allah akan menyiksa dengan mencelupkan kepalanya ke dalam neraka.<sup>6</sup> Hadits ini memiliki muatan kewajiban pelestarian flora dalam kehidupan ekologi. Dalam aspek pelestarian dan pengamanan sumber-sumber air dari pencemaran (khususnya kotoran manusia), Abu Daud juga meriwayatkan sabda Rasul yang menegaskan bahwa

<sup>3</sup>Lihat Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manar*, VIII, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t. th.), h. 860.

<sup>4</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*, V, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 119.

<sup>5</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir...*, h. 119.

<sup>6</sup>Abu Dawd al-Sijistani, *Sunan Abi Daud IV*, (Beirut: Dar al-Fikr, t. th.), h. 402.

hendaklah manusia takut terhadap tiga hal yang mendatangkan laknat (diharamkan dalam fikih); pertama buang air besar di tempat-tempat sumber air (seperti sumur dan sungai), kedua buang air besar di tengah jalan, dan ketiga, buang air besar di tempat-tempat orang berteduh/bernaung.<sup>7</sup>

Dalam tataran fikih dikenal konsep *harim al-nahar*, yaitu membiarkan bantaran sungai kosong dari bangunan karena bantaran tersebut diperuntukkan bagi tindakan-tindakan yang diperlukan untuk konservasi sungai. Konsep itu tercantum dalam Imam al-Bijuri dan Ibnu Hajar al-Haitami. Al-Bijuri bahkan merekomendasikan agar semua bangunan yang terlanjur didirikan di bantaran sungai, meskipun berupa masjid, agar digusur.<sup>8</sup> Penggusuran terhadap semua bangunan yang ada di bantaran sungai, menurut al-Haitami adalah hasil kesepakatan empat mazhab.<sup>9</sup>

Adapun pendekatan induktif, penentuan hukum bertumpu pada pertimbangan sosiologis dan antropologis. Ali Yafie adalah salah satu ulama yang merumuskan fikih ekologi dengan pendekatan ini. Dia memulai pembahasan fikih lingkungan dengan penyajian data empiris kerusakan alam, mulai yang global sampai kepada kasus-kasus di lokal di Indonesia. Dengan mengacu pemikiran Syatibi tentang *maqashid syariat* dalam tiga level (*daruri – hajji- tahsini*), Ali Yafie merumuskan perlunya perlindungan menyeluruh terhadap kehidupan. Akhirnya dia menyimpulkan mesti ada konsep perlindungan yang eksplisit terhadap lingkungan. Ali Yafie tidak puas dengan konsep *al-kulliyat al-khams* (lima hal yang harus dilindungi: agama, jiwa, akal, keturunan, dan kepemilikan) yang dirumuskan terdahulu oleh fuqaha. Dalam penalaran hukum fikih tentang lingkungan, Ali Yafie merekomendasikan konsep *fardu kifayah*, yaitu sebuah kewajiban yang menuntut semua pihak untuk terlibat dalam merealisasikannya. Pemerintah, sebagai pemegang otoritas, menurut Ali Yafie lebih besar tanggungjawabnya terhadap penanganan lingkungan, karena ditangannya konsep-konsep kebijakan dan peraturan dapat dibuat dan dijalankan.<sup>10</sup>

Pendekatan gabungan antara deduktif dan induktif dapat dilihat antara lain dalam analisis hukum fikih yang dikembangkan oleh Abdul Qadir Gassing tentang fikih lingkungan. Dia memulai pembahasan fikih lingkungannya dengan konsep kosmologi Islam dengan dasar dan pendekatan teologis, moral-etis, dan prikemakhlukan. Dengan pendekatan deduksi, A. Qadir Gassing merumuskan konsep-konsep konservasi lingkungan, baik fauna, flora, dan *natur* lainnya (bumi, air, dan udara). Melalui penalaran normatif (ayat-ayat Alquran, Hadits, dan ijtihad ulama fikih), Gassing, merumuskan fikihnya dengan dasar etika. Etika berlingkungan yang dibangun Gassing berdasar konsep *ishlah* dan *ifsad*. Dari dua konsep ini, dirumuskan fikih lingkungan. Akhirnya, Gassing sampai pada kesimpulan bahwa fikih Islam dapat menjawab kekosongan hukum dalam berlingkungan. *Ibahah* (kebolehan) menjadi hukum dasar dalam menyikapi dan

---

<sup>7</sup>Abu Dawd al-Sijistani, *Sunan...*, h. 25.

<sup>8</sup>Lihat Ibrahim al-Bijuri, *Hasyiyah Ibrahim al-Bijuri 'ala Syaikh 'Allamah Abi Qasim al-Ghazi, II*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1414 H/1994M), h. 54.

<sup>9</sup>Lihat Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfat al-Minhaj 'ala Syarh al-Minhaj, VI*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 306-307.

<sup>10</sup>Ali Yafie, *Merintis Fiqih Lingkungan Hidup*, (Jakarta: Yayasan Amanah, 2006), h. 64.

mengelola lingkungan. Akan tetapi, pemanfaatan lingkungan harus disesuaikan dengan kebutuhan secara rasional. Oleh karena itu, sangat keliru orang yang beranggapan bahwa, karena sumber alam itu disediakan untuk manusia, maka tindakan eksploitasi adalah sesuatu yang gratis. Anggapan gratis akan mengakibatkan kelebihan tindakan yang berakibat kepada ketidak seimbangan dan kerusakan alam. Pada saat tindakan menuju dan bermuara kepada kerusakan alam, hukum *ibahah* berubah menjadi hukum *tahrim* (haram – larangan keras).<sup>11</sup>

Baik model deduktif maupun model induktif atau gabungan antara keduanya sama-sama memberi kesimpulan hukum fikih tentang suruhan (*amr*) memelihara dan memperbaiki lingkungan dan larangan (*nahy*) terhadap perilaku destruktif terhadap lingkungan. Penalaran deduktif lebih bersifat doktrin sedang penalaran induktif lebih membumi dan rasional.

Fikih, sebagai hasil ijtihad manusia (ulama), telah menjalani rentang sejarah yang sangat panjang. Fikih terbentuk sebagai akibat dari keinginan manusia muslim untuk menemukan kepastian hukum beragama dalam perbuatan amaliah lahirnya. Pada mulanya, fikih hanyalah pendapat perseorangan terhadap pemahaman *nash* atau pendapat perseorangan tentang upaya penemuan hukum terhadap suatu kejadian yang ada. Akan tetapi, pendapat perseorangan ini, dengan keunggulan dan kemampuannya untuk memberi solusi zamannya telah diikuti oleh orang lain atau murid-muridnya sendiri yang kemudian membentuk pendapat kolektif yang dinisbahkan kepada guru atau kota dimana guru tersebut bermukim. Hal inilah yang selanjutnya membentuk komunitas tertentu yang disebut dengan *madrrasah* dan *mazhab*. *Madrrasah* biasanya dinisbahkan dengan kota tempat mujtahid bermukim atau corak pemikiran sedang *madzhab* dinisbahkan kepada mujtahidnya sendiri.<sup>12</sup>

Fikih memiliki posisi strategis dalam sejarah Islam karena memiliki implikasi langsung sebagai penuntun kehidupan praktis umat Islam. Lembaga-lembaga pendidikan Islam, seperti pesantren juga menjadikan fikih sebagai kajian yang memiliki porsi terbesar dibanding ilmu-ilmu keislamlaman yang lain. Martin Van Bruinessen mengatakan : “Tidak pelak lagi, fikihlah di antara semua cabang ilmu agama Islam biasanya dianggap paling penting. Sebab, lebih dari ilmu agama lainnya, fiqih mengandung berbagai implikasi konkret bagi pelaku keseharian individu maupun masyarakat. Fikihlah yang menjelaskan kepada kita hal-hal yang dilarang dan tindakan-tindakan yang dianjurkan. Di pesantren, biasanya fikih merupakan primadona di antara semua pelajaran...”<sup>13</sup> Meski demikian, kajian fikih di dunia pesantren lebih kepada belajar cara membaca kitab fikih, bukan pada studi kritis terhadap fikih, alih-alih membuat fikih ”baru” seperti fikih

<sup>11</sup>Lihat A. Qadir Gassing, *Etika Lingkungan Dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Mapan, 2007), h. 53.

<sup>12</sup> Untuk pembahasan lebih lanjut tentang sejarah *madrrasah* dan *mazhab* dapat dilihat dalam Umar Sulaiman al-Asyqar, *Tarikh al-Fiqh al-Islamiy*, (Kuwait: Dar al-Nafa'is, 1991 M – 1412 H), h. 84 – 87. Lihat juga Mushthafa Sa'id al-Khin, *Dirasah Tarikhiyah li al-Fiqh wa Ushulih*, (Damsyiq: al-Syirkah al-Muttahidah li al-Tauzi', 1984 M – 1404 H), h. 74 – 75. Lihat juga A. Qordi Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional Kompetensi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), h. 20 – 24.

<sup>13</sup>Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 112.

lingkungan.

Ada dua model pendekatan menuju perumusan fikih, deduktif dan induktif. Pendekatan deduktif dimulai dari rumusan-rumusan universal yang terdapat dalam Alquran dan Hadits Nabi, sedangkan pendekatan induktif bermula dari data-data lapangan tentang perilaku manusia yang terkait dengan kehidupan, melalui konsep mashlahat dan mafsadat yang ditarik kedalam sebuah kesimpulan hukum fikih yang lebih universal.

Dengan mengacu model deduktif, perumusan fikih adalah sebuah keniscayaan. Sumber-sumber normatif sudah tersedia, butir-butir pemikiran ulama tentang masalah kehidupan, baik yang bersumber dari *mufasssir*, *muhaddits* atau *faqih* sudah juga ditemukan dalam khazanah pemikiran klasik.

Meski terkesan melangit, fikih deduktif tetap akan memberi daya atur terhadap masyarakat karena spiritualitasnya. Fikih-fikih klasik yang termuat dalam kitab-kitab kuning (*al-kutub al-qadimat*) yang sebagian besar dirumuskan dengan pendekatan deduktif telah lama menjadi "tali pengikat" perilaku masyarakat, bahkan sebagiannya secara epistemologis tidak dapat dipertanggungjawabkan, karena bersumber bukan pada Alquran dan Hadits

Pendekatan deduktif untuk menentukan hukum fikih dalam ushul fikih dimulai dengan mengenali konsep *amr* (perintah) dan konsep *nahy* (larangan).<sup>14</sup> Melalui konsep ini, setiap *amr* akan melahirkan perintah, baik wajib, maupun mustahab. Sebaliknya, setiap *nahy* akan menunjuk kepada kesimpulan hukum haram atau karahah. Yang diperlukan dalam konsep ini adalah mengidentifikasi model-model ungkapan dalil yang menunjuk kepada *amr* dan *nahy* (*al-shiyag yadul 'ala al-amr wa al-nahy*). Ali Hasaballah yang pendapat-pendapatnya disadur oleh Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman merumuskan bentuk bentuk ungkapan amar itu menjadi empat bentuk dengan delapan gaya bahasa (*uslub*), sedangkan bentuk-bentuk ungkapan *nahy* berjumlah dua bentuk dengan sembilan gaya bahasa (*uslub*).<sup>15</sup>

Bentuk *amr* terdiri dari kata kerja bentuk perintah (*fi'il amr*), kata kerja present yang didahului oleh huruf lam bermakna *amr* (*lam al-amr*), sesuatu yang diperlakukan sebagai *fi'il amr*, dan kalimat berita (*jumlah khbariyah*) yang diartikan selaku kalimat yang mengandung tuntutan (*jumlah insya'iyah*). Adapun bentuk *nahy* terdiri dari *fi'il mudlari'* yang didahului *la nahiyah* dan kalimat berita (*jumlah khbariyah*) yang diartikan selaku kalimat yang mengandung tuntutan (*jumlah insya'iyah*).

Dengan menelaah ayat-ayat Alquran yang berkaitan dengan kelestarian lingkungan, misalnya seperti ayat 77 surah al-Qashash dan ayat 56 surah al-A'raf, secara deduktif melalui pendekatan kebahasaan (analisis *nahy*) dapat disimpulkan bahwa tindakan apapun yang mengakibatkan kerusakan lingkungan, secara fikih, adalah dilarang (haram hukumnya), karena diungkapkan dengan kalimat *nahy* yang tegas (*jazim*).

---

<sup>14</sup>Lihat Muhammad Taqi al-Hakim, *Al-Ushul al-'Ammat li al-Fiqh al-Muqarin*, (Beirut: Dar al-Andalus, 1963), h. 58 dan 63.

<sup>15</sup>Secara rinci dapat dilihat dalam Ali Hasaballah, *Ushul...*, h. 53. Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fikih Islam*, (Bandung: PT Al-Ma'arif, 1993), h. 191 – 194 dan 206 – 210.

Wahbah al-Zuhaili, seorang faqih kontemporer, ketika menafsirkan ayat 77 surah al-Qashash tersebut menjelaskan bahwa pelarangan berbuat kerusakan di muka bumi tidak terbatas pada perbuatan pengrusakan terhadap manusia, tetapi mencakup bagi seluruh lingkungan manusia.<sup>16</sup> Muhammad Rasyid Ridla, ketika menafsirkan ayat 56 surah al-A'raf menjelaskan bahwa maksud dari ayat tersebut adalah bahwa janganlah kamu membuat kerusakan di bumi ini dengan perbuatan yang membahayakan, menciptakan pemerintahan yang lalim, dan perbuatan-perbuatan lain yang merusak kemaslahatan umat manusia, seperti merusak akal pikiran, akidah, dan akhlak mereka. Begitu pula dengan perbuatan yang merusak mata pencaharian dan merusak segala yang berguna untuk kehidupan mereka, seperti pertanian, perindustrian, perdagangan, serta sarana yang dapat membuat manusia tolong menolong.<sup>17</sup> M. Quraish Shihab, menjelaskan makna ayat dimaksud, bahwa Allah telah menciptakan alam semesta ini dalam keadaan yang sangat harmonis, serasi, dan memenuhi kebutuhan makhluknya. Allah telah menjadikannya baik, bahkan juga telah memerintahkan kepada hamba-hambanya untuk menjaganya agar tetap baik.<sup>18</sup>

Melalui pendekatan induktif, perilaku pengrusakan lingkungan dalam bentuk apapun dapat disimpulkan sebagai suatu yang haram secara hukum fikih. Dalam pendekatan induktif, konsep *mashlahat* dan *mafsadat* dan kualitas serta kuantitasnya menjadi acuan pembolehan (*al-ma'mur*) dan pelarangan (*al-manhiy*). *Mashlahat* bagi hamba-hamba Allah disepakati oleh *fuqaha* sebagai dasar pemberlakuan syariat.<sup>19</sup> Oleh karena itu, setiap hukum Allah senantiasa berkaitan dengan *mashalih al-'ibad fi al-darayn*.<sup>20</sup>

Berdasarkan kenyataan, kerusakan lingkungan yang disengaja manusia akan berakibat langsung atau tidak langsung bagi terancamnya kelangsungan kehidupan. Meningkatnya polusi udara, pemanasan global, pencemaran air diyakini sebagai akibat kecerobohan manusia dalam memelihara lingkungannya.

Baik dengan pendekatan deduktif maupun induktif, tindakan sengaja untuk merusak lingkungan adalah diharamkan. Dengan demikian, segala tindakan yang berakibat pada kerusakan lingkungan apabila dilakukan dengan sengaja dan oleh orang dewasa (*mukallaf*), secara formal dapat dijatuhkan sanksi oleh penguasa setelah aturan fikih ini diformalisasikan kedalam undang-undang. Dalam hal ini, pihak legeslatif dapat mengambil jiwa syariat dalam merumuskan undang-undang yang berkaitan dengan pelestarian lingkungan berikut sanksi-sanksi yang harus dijatuhkan kepada pelanggarnya.

### C. Model Deduktif-Induktif pada Kitab *Sabilal Muhtadin*

<sup>16</sup>Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Wajiz 'ala Hamisy al-Qur'an al-Karim*, (Damaskus: Dar al-Fikr, t.th.), h. 395.

<sup>17</sup>Lihat Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manar VIII*, (Beirut:, Dar al-Ma'rifah, t.th.), h. 860.

<sup>18</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir...*, h. 119.

<sup>19</sup>Lihat Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam Juz III*, (Mesir: Dar al-Kutub, t.th.), h. 411.

<sup>20</sup>Lihat Muhammad Sa'id Ramadlan al-Buthiy, *Dlawabith al-MAshlahat fi al-Syari'at al-Islamiyat*, (Beirut: Mu`assasat al-Risalat, 1990), h. 69.

Dalam analisis epistemologis pemikiran fikih khas al-Banjari, model deduktif dan induktif juga dipergunakannya. Hal ini dapat dilihat dari epistemologi pemikiran-pemikiran al-Banjari berikut ini.

1. Memakan anak wanyi

Al-Banjari berkata:

“Maka nyatalah bahwa daripada yang tersebut itu bahwasanya barang yang diadatkan oleh setengah daripada orang awam daripada memakan ulat yang jadi ia daripada telur telur wanyi dan memakan anak wanyi yang jadi ia daripada ulat itu maka yaitu khata’ yang besar lagi munkar wajib mencegah akan dia atas barangsiapa yang kuasa atasnya.”<sup>21</sup>

Teks tersebut menegaskan bahwa anak wanyi (anak lebah, baik yang masih berbentuk ulat maupun sudah berubah menjadi anak lebah) adalah termasuk makanan yang dilarang dalam hukum Islam; perilaku memakannya adalah *khatha’* lagi *munkar* (salah = haram), mereka yang memakannya harus dilarang oleh setiap orang yang mampu mencegahnya.

Dalam mengharamkan anak wanyi yang sudah menjadi ulat dan seterusnya, al-Banjari tidak menyebutkan dasar normatifnya berupa ayat atau hadits. Dia, sebagaimana dalam banyak hal, hanya mengambil nash dari pendapat ulama sebelumnya. Penyebutan sumber normatif yang berasal dari pendapat ulama sebelumnya menunjukkan bahwa ijtihad al-Banjari dalam masalah ini hanya bersifat deduktif dan sideback ke belakang, tidak menggambarkan orisinilitas yang rasional. Akan tetapi, dalam konteks pemberian kepastian hukum bagi masyarakat yang menjadi umat pada masa al-Banjari hidup sangat relevan. Di samping itu, dalam konteks konservasi lebah sebagai sumber madu yang menjadi bahan kebutuhan kesehatan dan obat, fatwa ini sangat relevan. Dalam fatwa beliau ini jelas kebiasaan memakan anak lebah (*wanyi*) yang sudah jadi ulat adalah tradisi masyarakat umum (orang awam). Atas dasar pendekatan sosio-linguistik kata *wanyi* berasal dari bahasa Banjar sebagaimana yang dikemukakan oleh Abdul Djebar Hapip, maka tradisi masyarakat umum tersebut dipahami juga merupakan tradisi masyarakat Banjar, walaupun tidak menutup kemungkinan dari pernyataan beliau menunjuk tradisi masyarakat umum di belahan dunia, termasuk kawasan Timur Tengah tempat beliau menuntut ilmu.

Asumsi ini bias dikuatkan dengan hasil penelitian (tesis) Hamid 'Abdullah al-Qanfadi yang berjudul *Studies on the Activity of Bee-Earter (Merops SPP) in the Relation to the Honeybee Activity in Hada-Alsham Area*. Dari tesis ini bias dipahami tradisi makan anak lebah (lebah) bukan hanya di Indonesia tetapi juga di daerah Timur Tengah, khususnya Syiria. Memakan anak lebah (lebah) tradisi yang perlu dicegah secara dini karena dari hasil penelitian tersebut terdapat hubungan (korelasi) yang signifikan antara produksi madu di suatu area tertentu dengan banyak masyarakat yang memakan anak lebah (lebah).<sup>22</sup> Madu asli semakin sulit dicari, padahal madu minuman sehat dan obat segala menurut

---

<sup>21</sup>Muhammad Arsyad al Banjari, *Sabilal Muhtadin*, Jilid I, (Beirut : Dar al -Fikr, tt), h. 38.

<sup>22</sup>[http://www.kau.edu.sa/Show\\_Res.aspx?Site\\_ID=306&LNG=EN&RN=4472](http://www.kau.edu.sa/Show_Res.aspx?Site_ID=306&LNG=EN&RN=4472), abstrak tesis tertanggal 31 Maret 2008.



Alquran. Komunitas lebah perlu dipertahankan dan bahkan dikembangkan. Oleh karena itu, kalau Syekh Muhammad Arsyad menyorot dari segi anak lebah yang telah menjadi ulat termasuk najis, maka di sini perlu dikembangkan bahwa hukum "*khata* yang besar lagi munkar, wajib mencegah dia atas barangsiapa yang kuasa ia atasnya" diterapkan juga untuk konservasi binatang lebah. Termasuk dalam hal ini adalah cara memungut madu lebah yang dalam tradisi masyarakat Banjar disebut dengan *memuai* dengan suluh api yang dapat mematkan komunitas lebah.

Dengan alasan untuk konservasi lebah karena Alquran (al-Nahl: 69) menyebutnya dari lebah keluar madu yang beragam (untuk diminum) dan obat segala macam penyakit,<sup>23</sup> maka pelarangan Syekh Muhammad Arsyad ini memiliki landasan filosofis (ontologis) yang kuat yakni Alquran. Artinya dengan kata lain, kendatipun beliau merujuk pada kebiasaan (*'urf*) yang dipandang salah, secara metodologis beliau tetap mengacu nilai-nilai fundamental Alquran, di samping *ijma'* sebagaimana yang digariskan dalam fikih Syafi'i.<sup>24</sup>

Fikih al-Banjari ini juga dipandang sejalan dengan aturan fikih Syafi'i dan fikih-fikih yang lain yang mendasarkan pada sunnah yang melarang membunuh lebah (anak lebah) karena termasuk empat jenis ulat yang dilindungi kecuali dalam keadaan darurat. Sebagaimana hadis berikut:

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل أربع من الدوات : النملة و النحلة و  
الهدد و الصرد. رواه أحمد و أبو داود و صححه الألبانى.<sup>25</sup>

Dari fatwa keharaman memakan anak wanyi ini, terlihat bahwa al-Banjari di samping menggunakan sumber normative deduktif dari pendapat ulama sebelumnya, juga menggunakan pertimbangan *sad al-zari'at* (langkah antisifatif) terhadap kemungkinan berkurangnya populasi lebah yang menjadi sumber vitamin dan protein bagi kesehatan manusia.

## 2. Kakus terapung (Jamban)

Al-Banjari berkata: "Qadla hajat pada tempat yang disediakan bagi qadla hajat maka tiada haram menghadap qiblat dan membelakangi dia dan tiada makruh dan tiada khilafu al ula."<sup>26</sup>

*Jamban* istilah dalam bahasa Banjar yang berarti kakus, paturasan, tandas.<sup>27</sup> Dikatakan *jamban* terapung karena menunjuk kepada kakus (WC)

<sup>23</sup>Ini dipahami dari lafal bentuk nakirah *syifa'un* (obat segala macam penyakit), namun menurut Zamakhsyari lafal nakirah di sini menunjukkan pentingnya pengobatan dengan menggunakan madu. Namun Zamakhsyari juga mengutip perkataan Ibnu Mas'ud: "Madu obat bagi segala macam penyakit dan Alquran obat bagi apa yang ada di dalam hati. Bagimu dua pengobatan, yakni Alquran dan madu". Lihat al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf*, Juz II, (CD Program Majmu'ah al-Tafasir), h. 219.

<sup>24</sup>Lihat Imam Syafi'i, *Ar-Risalah*, Terjemahan Ahmadie Thaha, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), bab IV dan bab XI, H. 405.

<sup>25</sup>Dikutip *Tarikh al-Fatawa* nomor 2568 dan 13342 <http://www.islamweb.net/ver2/fatwa/showFatwa.php>. Diakses tanggal 4 Juni 2014.

<sup>26</sup>Muhammad Arsyad al-Banjari, *Sabilal...*, h. 48.

tempat buang air yang diletakkan di atas rakit yang terbuat dari bambu atau batang kayu. Biasanya posisi rakit sangat tergantung dengan aliran air sungai, sehingga posisi *jamban* juga mengikuti posisi rakit tersebut. Karena itu posisi *jamban* bisa saja berubah-ubah arah, kadang-kadang menyamping arah Kiblat atau membelakangi atau malah menghadap arah Kiblat. Pemakaian istilah ini digunakan oleh Prof. Drs. Asywadie Syukur, Lc. dalam salah satu tulisan beliau yang menunjuk ada empat masalah yang menonjol dalam kitab *Sabilal Muhtadin* jilid pertama yang tidak dibicarakan dalam fikih Mazhab Syafi'i; yaitu masalah memakan anak *wanyi* (lebah), masalah konsep jamban (kakus) terapung, masalah membaca Alquran dengan suara nyaring, dan masalah menentukan kiblat.<sup>28</sup> Istilah (terma) "*jamban terapung*" ini tidak muncul secara eksplisit dalam kitab *Sabilal Muhtadin*.

Menurut al-Banjari dalam buang hajat diperlukan adab, yaitu mengatur posisi agar tidak membelakangi atau menghadap arah kiblat. Hal ini dapat dilihat pada fatwanya sebagai berikut:

(Dan demikian lagi) sunat bagi qadla hajat bahwa jangan menghadap ia akan kiblat dan jangan membelakangi ia akan dia apabila qadla hajat ia pada tempat yang tiada disediakan akan qadla hajat lagi ada antaranya dan antara kiblat dinding yang kebilangannya yaitu yang adalah tingginya dua tsuluts hasta atau lebih dan jauhnya daripadanya tiga hasta atau kurang dengan hasta manusia dan jika tiada ada dinding itu lebar sekalipun, karena jika menghadap ia akan kiblat atau membelakangi ia akan dia padahal yang demikian itu maka yaitu khilaful ula.<sup>29</sup>

Terhadap keadaan rakit yang selalu berubah arah mengikuti perubahan arus aliran air di sungai, dibangunlah *jamban* atau kakus yang diletakkan di atas rakit tersebut. Al-Banjari memfatwakan boleh saja orang membelakangi atau menghadap arah kiblat ketika sedang buang hajat, asalkan ditempat yang sudah disediakan khusus untuk itu.

(Adapun) qadla hajat pada tempat yang disediakan bagi qadla hajat maka tiada haram menghadap qiblat dan membelakangi dia dan tiada makruh dan tiada *khilaful ula*.<sup>30</sup> Tetapi buang hajat pada tempat yang bukan disediakan khusus, maka menghadap atau membelakangi kiblat hukumnya makruh dan haram, demikian juga di tempat yang tidak ada dinding pembatas atau tempat terbuka.

(Dan kata setengah) makruh dan haram atasnya menghadap kiblat dan membelakangi dia pada tempat yang tiada disediakan akan qadla hajat jika tiada dinding antaranya dan antara kiblat, atau ada dinding tetapi tiada kebilangannya karena kurang tingginya daripada dua *tsulust* hasta atau jauh ia daripadanya lebih daripada tiga hasta karena tersebut di dalam hadis riwayat Bukhari dan Muslim bahwasanya adalah Nabi SAW mencegah ia daripada menghadap kiblat dan membelakangi dia tatkala qadla hajat besar dan kecil.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Abdul Djabar Hapipi, ... ,h. 65.

<sup>28</sup> H.M. Asywadie Syukur, ...,h. 3.

<sup>29</sup> Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Sabilal...*, h. 48.

<sup>30</sup> Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Sabilal ...*, h.48

<sup>31</sup> Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Sabilal ...*, h.48

Dalam konteks uraian di atas; yakni tempat yang disediakan untuk qadla hajat yang ada dindingnya secara implisit menunjuk pada makna *jamban* dalam tradisi masyarakat Banjar dan keadaannya sudah dianggap memenuhi syarat sebagai yang ditentukan oleh al-Banjari dengan tinggi kurang lebih dua pertiga hasta. Bahkan bangunan jamban yang menjadi kebiasaan masyarakat Banjar itu melebihi dari syarat minimal yang ditawarkan al-Banjari. Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari juga berpendapat bahwa sunat untuk tidak membuang air besar atau air kecil (kencing) di air yang tenang; baik air itu miliknya atau bukan, baik jumlahnya itu banyak atau sedikit. Hal ini didasarkan pada hadis yang shahih bahwa Nabi melarang kencing pada air yang tenang. Lebih tegas beliau menyatakan kalau membuang air (kencing) hukumnya makruh, kalau sumur itu lebar sehingga orang tidak akan merasa jijik mandi tidak makruh kencing pada air seperti itu. Demikian juga haram buang air (kencing) pada air yang tenang yang jumlahnya sedikit sedang ia berdiri di dalam air karena haram menajiskan tubuh, demikian yang tersebut dalam kitab Tuhfah.<sup>32</sup>

Dari sini dapat dipahami masalah konsep *jamban* terapan hanyalah interpretasi dari maksud yang diuraikan Syekh Muhammad Arsyad, bukan pernyataan eksplisit. Dalam hal pokok masalah (adab buang air besar atau buang kecil), Syekh Muhammad Arsyad tetap merujuk kepada hadis-hadis Nabi yakni hadis tentang larangan kencing menghadap kiblat, kalau kencing (berak) di tempat terbuka (*fi shahara wa al barahat ikraman wa tanjihan li shalah*) dan kebolehan qadla hajat menghadap kiblat kalau di tempat tertutup; juga sejalan dengan hadits yang menerangkan bahwa para sahabat membuat kakus menghadap kiblat dan Rasulullah tidak menegurnya.<sup>33</sup>

Tradisi membuat *jamban* (kakus) ini tampaknya sudah membudaya sejak masa Rasulullah yang dalam masyarakat Arab disebut *bayt al-khalāi* (rumah/tempat buang hajat). Sebutan *al-Ādab al-Takhallī fi al-Bunyān*, maksudnya adab buang hajat dalam kakus.<sup>34</sup> Ini tersirat dari kebiasaan Rasulullah selalu membaca doa ketika keluar dari kakus berdasarkan riwayat Anas bin Malik (wafat 93 H) yang tersebut dalam *Shahīh al-Bukhārī*:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَرَعَةَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ  
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ قَالَ اللَّهُمَّ إِنِّي  
أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ<sup>35</sup>

Dan kalau dari kakus Rasulullah membaca doa: *ghufrānaka*<sup>36</sup> (permohonanampun kepada Allah karena dari tempat kotor tersebut mungkin

<sup>32</sup>Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Sabilal ...*, h. 48

<sup>33</sup> Muhammad bin Qutaibah, *al-Ta'wīfī Mukhtalafī al-Ahādits al-Shahīhah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t. th), h. 26.

<sup>34</sup> Lihat <http://majdah.maktoob.com/vb/majdah22424> diakses tanggal 15 Juni 2009.

<sup>35</sup> Imam al-Bukhārī, *Shahīh al-Bukhārī*, kitāb al-Da'awāt, (CD. Program al-Hadīts al-Syarīf, 2000), nomor hadis 5847.

<sup>36</sup> Imam al-Turmudzī, *Sunan al-Turmudzī*, Kitāb al-Thahārah 'an Rasūlillāh (CD. Program al-Hadīts al-Syarīf, 2000), nomor hadis 5.

setan membisikkan sesuatu perbuatan dosa atau merencanakan kejahatan). Sebagian sumber yang lain Rasulullah mengajarkan doa: *وعافانا الحمد لله الذي أذهب عني الأذى* sebagai ungkapan syukur kepada Allah karena seseorang telah melakukan *takhalli* (pengosongan/ pembuangan) penyakit dari dalam tubuhnya dan ia menjadi sehat.

Interpretasi konsep tempat yang dikhususkan untuk buang hajat sebagai *jamban* adalah berdasar tradisi masyarakat pinggiran sungai yang menjadikan sungai sebagai jalur transportasi dan membuang limbah manusia. Kalau interpretasi itu benar, maka dalam masalah ini, al-Banjari kurang mempertimbangkan aspek pemeliharaan kebersihan sumber air, yaitu sungai. Padahal dalam beberapa hasil ijtihad kontemporer, air sungai wajib dipelihara.

Ali Yafie, misalnya dalam buku beliau berjudul "Merintis Fikih Lingkungan Hidup"<sup>37</sup> berbicara secara khusus tentang ekologi dalam perspektif fikih. Dibagian akhir buku tersebut, penulis membuat semacam kesimpulan bahwa, meski semua pihak, baik rakyat atau pemerintah telah berupaya untuk lebih bijak terhadap lingkungan, tetapi karena cara pandang masyarakat sudah terperangkap cara pandang kapitalisme modern, maka upaya untuk hidup dalam kesadaran ekologi adalah sebuah perjuangan yang harus terus dilaksanakan. Buku ini memberi arah untuk penelitian-penelitian sosiologis guna membangun masyarakat yang sadar lingkungan.

Beberapa mufassir juga ikut dalam upaya penegasan normatif ajaran Islam tentang kewajiban pemeliharaan lingkungan. Rasyid Ridla ketika menafsirkan ayat 56 surah al-A'raf menegaskan bahwa Allah telah menciptakan alam semesta ini dengan banyak kemanfaatan kepada umat manusia dan memberikan petunjuk kepada mereka tentang cara-cara memperolehnya dan memanfaatkannya dengan cara menundukkannya untuk kepentingan mereka.<sup>38</sup> M. Quraish Shihab menafsirkan ayat tersebut dengan mengatakan bahwa, Allah telah menciptakan alam semesta ini dalam keadaan yang sangat harmonis, serasi dan memenuhi kebutuhan makhluk-Nya. Allah telah menjadikannya baik, bahkan juga telah memerintahkan kepada hamba-hamba-Nya untuk menjaganya agar tetap baik.<sup>39</sup> Tafsir ayat tersebut dapat disimpulkan bahwa alam semesta telah dianugerahkan oleh Allah kepada manusia dengan model dan struktur yang sangat baik dan kepada manusia diperintahkan untuk melestarikan kebaikan itu.

Disamping itu, kerusakan alam juga diakibatkan tingkah laku manusia. M. Quraish Shihab ketika menafsirkan ayat 41 surah al-Rum menegaskan bahwa terjadinya kerusakan di daratan, seperti kekeringan, peceklik, hilangnya rasa aman dan kerusakan di laut, seperti tenggelam di dasar laut, kekuarangan ikan dan hasil lain dari laut dan sungai adalah lantaran perbuatan manusia yang durhaka sehingga akibatnya adalah Allah merasakan kepada mereka sebagian dari akibat perbuatan dosa dan pelanggaran mereka agar mereka kembali ke jalan dan

---

<sup>37</sup> Ali Yafie, *Merintis Fikih Lingkungan Hidup*, (Jakarta Selatan: Yayasan Amanah, 2006), h. 41.

<sup>38</sup> Lihat Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manar, VIII*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), h. 860.

<sup>39</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir...*, h. 119.

hukum-hukum Allah.<sup>40</sup>

Abu Daud (202 – 275 H), salah seorang ahli hadits menjelaskan bahwa Nabi Muhammad pernah bersabda ”siapa saja yang memotong atau menebang pepohonan, maka Allah akan mencelupkan kepalanya ke dalam api neraka”. Abu Daud kemudian berkomentar bahwa hadits ini menjelaskan tentang orang (siapapun) yang memotong pepohonan secara sia-sia di sepanjang jalan, tempat para musafir dan hewan berteduh, Allah akan menyiksa dengan mencelupkan kepalanya ke dalam neraka.<sup>41</sup> Hadits ini memiliki muatan kewajiban pelestarian flora dalam kehidupan ekologi.

Dalam aspek pelestarian dan pengamanan sumber-sumber air dari pencemaran (khususnya kotoran manusia), Abu Daud juga meriwayatkan sabda Rasul yang menegaskan bahwa hendaklah manusia takut terhadap tiga hal yang mendatangkan laknat (diharamkan dalam fikih); pertama buang air besar di tempat-tempat sumber air (seperti sumur dan sungai), kedua buang air besar di tengah jalan, dan ketiga, buang air besar di tempat-tempat orang berteduh/bernaung.<sup>42</sup>

Dalam tataran fikih dikenal konsep *harim al-nahar*, yaitu membiarkan bantaran sungai kosong dari bangunan karena bantaran tersebut diperuntukkan bagi tindakan-tindakan yang diperlukan untuk konservasi sungai. Konsep itu tercantum dalam Imam al-Bijuri dan Ibnu Hajar al-Haitami. Al-Bijuri bahkan merekomendasikan agar semua bangunan yang terlanjur didirikan di bantaran sungai, meskipun berupa masjid, agar digusur.<sup>43</sup> Penggusuran terhadap semua bangunan yang ada di bantaran sungai, menurut al-Haitami adalah hasil kesepakatan empat mazhab.<sup>44</sup>

Dari hasil-hasil penelitian tersebut telah ditemukan bahwa secara deduktif normatif, konservasi alam dan pelestarian ekologi adalah bagian dari tanggung jawab bersama dan bagian integral dari ajaran ideal agama Islam.

Demikian juga secara induktif sosiologis, memelihara air sungai dari pencemaran, termasuk limbah manusia adalah sesuatu yang sangat mendesak saat ini. Berdasarkan survei yang dilakukan oleh Badan Pengendalian Dampak Lingkungan Hidup (Bapedalda) Kota Samarinda diketahui bahwa kondisi kebersihan air di Kota Samarinda sudah sangat parah. Sungai Mahakam yang menjadi urat nadi sebagian besar sungai-sungai yang ada di Kota Samarinda sudah tercemar berat akibat limbah rumah tangga, terutama limbah kotoran manusia. Kepala Bapedalda Kota Samarinda mengatakan, bahwa tingginya limbah dan bakteri colli di Sungai Mahakam sudah melebihi ambang batas normal, artinya tingkat pencemaran sudah sangat berat dan membahayakan bagi manusia.<sup>45</sup>

Upaya-upaya yang dilakukan pemerintah untuk menyelamatkan sungai saat ini sangat serius. Salah satu bukti keseriusan itu adalah lahirnya Perda Nomor 2 Tahun 2007 tentang Pengelolaan Sungai. Dalam Perda itu dicantumkan

<sup>40</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir ...*, h. 119.

<sup>41</sup>Abu Dawd al-Sijistani, *Sunan ...*, h. 402.

<sup>42</sup>Abu Dawd al-Sijistani, *Sunan ...*, h. 25.

<sup>43</sup>Lihat Ibrahim al-Bijuri, *Hasyiyah ...*, h. 54.

<sup>44</sup>Lihat Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfat ...*, h. 306-307.

<sup>45</sup>Harian Kaltim Post, 7 Juli 2013, h. 4.

larangan-larangan dan sanksi. Larangan itu mencakup larangan pendirian bangunan di bantaran dan sempadan sungai, larangan membuang benda-benda yang dapat menurunkan kualitas air dan lingkungan sungai, larangan mengambil sesuatu dengan alat yang dapat merusak kehidupan biota sungai, dan larangan menggunakan sarana transportasi yang melebihi bobot dan kecepatan yang telah ditentukan. Sanksi yang diancamkan adalah denda maksimal Rp 5 juta, kurungan enam bulan penjara, dan bangunan dibongkar.

Di samping itu, pada tahun 2008 pula dimulai pengerjaan program normalisasi beberapa sungai vital di Kota Samarinda. Dinas Pemukiman dan prasarana Kota (Kimprasko) Samarinda melakukan program normalisasi enam sungai yang cukup vital di Kota Samarinda.

### 3. Membaca al-Quran dengan suara nyaring

Al-Banjari berkata:

“dan haram atas tiap-tiap seseorang membaca dengan nyaring diluar sembahyang atau didalam sembahyang jika sangat memberi taswis ia akan orang yang sembahyang atau membaca Quran atau yang muthalaah kitab atau yang tidur atau barang sebagainya. Adapun jika tiada sangat ia memberi taswis maka tiada haram”.<sup>46</sup>

Masalah ini dimuat al-Banjari dalam bab sifat-sifat salat pada pasal segala yang makruh di dalam salat dalam kitab *Sabilal Muhtadin* juz I. Setelah menunjuk beberapa hal yang makruh dalam salat seperti berpaling kekiri dan kekanan, meletakkan tangan di mulut, berdiri dengan kaki sebelah, menggulung sarung, ujung surban atau menyisingkan lengan baju, meludah, dan sebagainya, beliau juga memakruhkan menyaringkan bacaan pada tempat yang semestinya perlahan, perlahan pada tempat yang semestinya dibaca nyaring, dan makruh bagi makmum membaca suara nyaring dibelakang imamnya karena menyalahi itba' (ikutan).<sup>47</sup>

Selanjutnya fatwa beliau yang dianggap menonjol sebagai reaksi di masyarakatnya, al-Banjari menghukumkan haram membaca Alquran dengan suara nyaring jika mengganggu orang lain. Prof. Drs. H. M. Asywadie Syukur, Lc. merubah transliterasi kalimat "dan atas yang demikian itulah ditanggungkan kalam Majmu' dan lainnya yang mengatakan tiada haram" dengan kalimat "demikianlah yang ditafsirkan dari perkataan penulis kitab "Majmu" yang mengatakan tiada haram"<sup>48</sup>. Kata "ditanggungkan" (دتغوكو عكن) ditulis "ditafsirkan". Ini pemahaman dari penyalin teks di samping melakukan pengurangan teks. Pemahaman ini kelihatannya kurang tepat karena kata "ditanggungkan" dalam bahasa Banjar berarti "dibawa" atau "dijamin".<sup>49</sup> Maksudnya "pendapat yang dinisbahkan" kepada penulis kitab Majmu' dan yang lainnya. Kata "ditafsirkan" menunjuk dua objek teks; yakni teks yang ditafsirkan dan teks hasil penafsiran.

Ada perbedaan tujuan orang dalam membaca Alquran dengan suara nyaring, mungkin untuk syiar Islam dan agar ayat Alquran diperdengarkan, tetapi

---

<sup>46</sup>Lihat Syekh Muhammad Arsyad, *Kitab ...*, h. 247.

<sup>47</sup> Lihat Syekh Muhammad Arsyad, *Kitab ...*, h. 244-247

<sup>48</sup>Lihat Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Kitab Sabilal Muhtadin*, Juz I, disalin oleh H.M. Asywadie Syukur, (Surabaya: Bina Ilmu, 2005), h. 531.

<sup>49</sup>Lihat Abdul Djebar Hapip, ...,h. 182.

mungkin juga hanya sekedar untuk sebuah kepuasan. Apapun yang menjadi alasannya, kalau suara nyaring itu mengakibatkan rusaknya kekhusu'an orang dalam salat, atau mengganggu seseorang yang sedang salat, membaca Alquran sekalipun hukum yang diambil al-Banjari adalah haram.

Secara prinsip hukum mengenai membaca Alquran dalam salat ini sudah dikemukakan dalam fikih Syafi'i. Imam Syafi'i sendiri misalnya menulis dalam *al-Umm* salah satu bab yang berjudul كيف قراءة المصلى. Beliau mengemukakan bahwa bacaan Alquran seseorang dalam salat hendaknya dibaca dengan tartil; tidak tergesa-gesa.<sup>50</sup>

Al-Bujairimi mengutip pendapat ulama yang bacaan Alquran hendaklah *al-tawasuth* (sedang); tidak nyaring dan tidak pula terlalu rendah. Ini berdasarkan firman Allah dalam Alquran: ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا. Beliau juga mengutip pendapat al-Zarkasyi yang mengatakan bahwa pendapat yang terbaik dalam memahami firman Allah tersebut adalah terkadang dinyaringkan bacaannya dan terkadang dibaca *sir* (tidak nyaring).<sup>51</sup>

Keharaman membaca Alquran yang mengganggu orang yang sedang salat atau belajar karena Rasulullah saw melarang perbuatan tersebut, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Imam Malik di dalam kitab *Al-Muwatha'* (*Fi As-Shalati bab, Al-Amal Fii Qira'at, I/76 (255)*) dari Al-Bayaadi, (Farwah bin Amru) Nabi Shallallahu 'alaihi wa sallam keluar dan mendapatkan orang-orang yang sedang shalat dan mereka meninggikan suara bacaan mereka maka Nabi bersabda: "Sesungguhnya orang yang salat itu bermunajat kepada Rabbnya, maka lihatlah kepada siapa yang dimunajatkannya, janganlah kalian menyaringkan bacaan Alquran di antara satu dengan yang lain"<sup>52</sup>

Sementara terdapat banyak hadis yang memperbolehkan membaca Alquran dengan nyaring. Misalnya Abu Hurairah berkata: "Aku mendengar Rasulullah saw bersabda: "Tidaklah Allah (suka) mendengarkan sesuatu seperti mendengarkan suara merdu seorang Nabi mendengarkan bacaan Alquran dengan suara keras". Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim. Makna *adzina* dalam hadis tersebut ialah mendengar, mengisyaratkan ridha dan sambutan Allah swt terhadap bacaan Alquran dengan suara tinggi lagi merdu.<sup>53</sup>

Imam Nawāwī juga menunjukkan terdapat beberapa hadis shahih yang mensunnahkan membaca Alquran dengan suara tinggi (*nyaring*) dan ada juga hadis atau perkataan sahabat yang mengisyaratkan disunnahkan membaca Alquran dengan tekanan suara pelan-pelan. Al-Ghazali dan ulama lainnya berkata: jalan untuk mengkompromikan dalil yang bermacam-macam dan perkataan sahabat itu ialah bahwa membaca Alquran dengan suara rendah itu lebih utama dari pada *riyā*. Hal itu khusus bagi orang yang takut terkena *riyā*. Tetapi bagi

<sup>50</sup>Muhammad bin Idris al-Syāfi'i, *al-Umm*, Juz I, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1393), h. 109.

<sup>51</sup>Sulaimān bin 'Umar bin Muhammad al-Bujairimī, *Hāsyiyah al-BujairimīSyarhMinhaj al-Thullab*, Juz I, (Madinah: Maktabah al-Islāmiyyah, t.th), h. 202.

<sup>52</sup>Diriwayatkanoleh Abu Dawuddarihadis Abi Sa'id Al-Khudrira (*Fī al-Shalati babRaf'u As-Shautbil Qur'an Fi Shalati Al-laili* (1332) dalam <http://www.almanhaj.or.id/content/1522/slash/0>

<sup>53</sup>Imam al-Nawāwī, *al-Tibyānfi Ādabi Hamalat al-Qur'an*, (Dimsiyq: Maktabah Dār al-Bayān, 1405), h. 83-84. Imam Nawāwī mengutip dari *Shahīh al-Bukhārī*, Juz IX, hadis nomor 60.

orang yang merasa aman dari sifat tersebut lebih utama membaca dengan suara tinggi karena akan banyak orang mendengar.<sup>54</sup>

Fatwa al-Banjari tentang keharaman menyaringkan suara dalam membaca al-Quran tampaknya melihat kepada illat dan akibat. Hal ini disebut dalam ushul fikih sebagai *al-nadhr il al-ma'al* (mempertimbangkan akibat atau *sad al-dzari'at*). Dalam masalah ini, tampak al-Banjari sebagai seorang mujtahid yang berfikir induktif atau *istidlali*. Al-Banjari sangat arif dalam melihat kemungkinan akibat dari suatu perilaku, meski atas nama ibadah. Dan karena ijtihad ini pula, al-Banjari terkesat sebagai orang yang mampu berpikir dealiktis dalam melihat aneka macam corak hadits, ada yang melarang bahkan ada yang menyuruh suara nyaring dalam membaca al-Quran.

#### 4. Cara menentukan arah kiblat.

Ada beberapa cara dalam penentuan arah kiblat, yaitu: (1) menuju arah bintang kutub, di daerah Banjar dan Jawa bintang terletak di selatan khatulistiwa dan bintang kutub tidak selalu kelihatan maka untuk daerah ini yang lebih tepat dipergunakan kompas sedang ujung kompas selalu menunjuk kearah bintang kutub. Sedang didaerah utara khatulistiwa seperti Mekah, Madinah, Aceh dan negeri Melayu, bintang kutub selalu dapat dilihat. Tinggi bintang kutub dapat diukur dengan jarak antara letak negeri itu dengan khatulistiwa; (2) Garis lintang dan garis bujur dengan kepulauan khalidat (Canari) yang terletak dipantai Afrika sebelah Barat; (3) jarak daerah dengan khatulistiwa; (4) bintang-bintang lainnya; (5) tenggelam matahari; (6) bulan; dan (7) arah mata angin.<sup>55</sup>

Arah kiblat adalah suatu yang harus dikenali oleh setiap muslim karena berkaitan dengan salah satu syarat sah shalat di samping suci dari hadats, najis, dan menutup aurat. Oleh karena keterbatasan teknologi dan pengetahuan masyarakatnya, al-Banjari sebagai seorang ahli falak membuat upaya mudah untuk mengenal arah kiblat, yaitu melalui cara-cara dimaksud. Meskipun, secara matematis dan geografis, cara-cara tersebut belum tentu selamanya akan tepat sasaran arah kiblat, tetapi karena menghadap kiblat bagi orang yang tidak melihat ain kiblat hanya cukup dengan menghadap jihat/arah yang menurut *dhan* (perkiraan kuat) sudah dianggap sah untuk melaksanakan shalat.

Dalam hal ini, tampak al-Banjari mengambil upaya-upaya minimal demi kemudahan pelaksanaan ibadah shalat. Dengan demikian, al-Banjari dalam hal ini menunjukkan dirinya sebagai seorang *faqih* yang menerapkan salah satu qaidah dalam fikih bahwa “beragama itu tergantung niat, dan kesulitan itu mendatangkan kemudahan. (*al-umur bi maqashidiha, al-masyaqqat tajlib al-taysiri*).

#### 5. Hukum shalat berjamaah

Jika tempat melaksanakan jama'ah itu di dusun yang kecil yang hanya berpenghuni 30 orang laki-laki, maka memadai mendirikan jama'ah pada suatu tempat, tetapi apabila daerah itu besar atau sebuah negeri maka tiada memadai

---

<sup>54</sup>Imam Nawāwī, *al-Tibyān...*, h. 83.

<sup>55</sup>Lihat Syekh Muhammad Arsyad, *Kitab ...*, h. 188 – 190.



mendirikan jama'ah pada satu tempat, melainkan beberapa tempat, sehingga dengan demikian kelihatanlah tanda (syiar) Islam. Kalau penduduk kampung itu sepakat mendirikan jama'ah di rumah mereka masing-masing maka tidaklah tampak syi'ar Islam karena itu belum gugur fardlu kifayah.<sup>56</sup>

Ijtihad al-Banjari dalam hal ini terlihat unik dan spesifik. Atas nama syiar agama, dia mewajibkan untuk membangun tempat khusus shalat berjamaah. Sebagai akibat dari ijtihad ini, di wilayah dimana tersebar kitab *Sabilal Muhtadien* hampir dapat dipastikan berdiri mushalla atau langgar yang menjadi tempat khusus shalat berjamaah di samping mesjid. Perbedaannya hanyalah pada pelaksanaan shalat Jum'at. Mushalla tidak difungsikan sebagai tempat shalat Jum'at, sehingga kadang-kadang muncul istilah untuk tempat ini sebagai "masjid *ghairu jami*". Kalau dikembalikan ke dalam teori epistemologi fikih, dasar ijtihad ini adalah masalah mursalat, yaitu mewujudkan segala upaya (termasuk sarana) untuk mengaktualkan eksistensi agama, jiwa, akal, kehormatan, dan keturunan.

6. Hukum bersembahyang di belakang pengikut Jabariah, Qadariah, Wujudiah dan Rafidlah.

Al-Banjari berkata:

"Makruh sembahyang dibelakang mereka itu sekalipun mereka termasuk tersesat tetapi belum sampai ketingkat kafir dan hanya dikatakan ahli bid'ah. Melainkan jika ada imamnya itu orang bid'ah yang tiada dikafirkan seperti ia adalah setengah kaum Jabariah, atau Qadariyah atau Wujudiyah atau Rifadhiah".<sup>57</sup>

Dasar ijtihad ini sama dengan poin tiga yaitu, *sad al-zari'at*. Dalam rangka memurnikan tauhid umat, al-Banjari membuat hukum makruh (sebaiknya ditinggalkan) mengikut imam yang berbeda aliran teologi. Dalam versi lain, al-Banjari sangat bersemangat untuk menghapus aliran teologi yang bukan ahlussunnah (Asy'ariyah-Maturidiyah). Hal itu terlihat dalam fatwanya dalam kasus Abulung.

7. Hukum Penguburan Mayit memakai tabala

Al-Banjari berkata:

"Dan makruh lagi bid'ah menanamkan mayat di dalam tabala, melainkan karena uzur seperti tanah yang berair atau pada tanah yang rupui atau ada mayat itu perempuan yang tidak hadir mahramnya atau takut akan binatang buas yang mengorek tanah kubur itu, maka tiada makruh, hanya wajib tabala itu jika takut akan binatang buas seperti yang terdahulu kenyatannya."<sup>58</sup>

Darurat menjadi pertimbangan al-Banjari dalam hal ini. Darurat adalah tabrakan antar beberapa kepentingan, sehingga diambil yang paling sedikit

<sup>56</sup>Lihat Syekh Muhammad Arsyad, *Kitab ...*, h. 22.

<sup>57</sup>Lihat Syekh Muhammad Arsyad, *Kitab ...*, h. 80.

<sup>58</sup>Lihat Syekh Muhammad Arsyad, *Kitab ...*, h. 83.

kemudaratannya, yaitu membuat tabala karena struktur tanah yang tidak kuat (mudah *rupui*).

8. Makruh lagi bid'ah bagi yang kematian membikin makanan untuk pelayat. Al-Banjari berkata:

”Dan makruh lagi bid'ah bagi yang kematian memperbuat makanan yang disarukannya segala manusia atau makanan dia dahulu dari menanam dia dan kemudian daripadanya seperti “yang telah teradat.” Dan demikian lagi makruh lagi bid'ah bagi segala mereka yang disarunya memperkenankan sarunya dan haram menyediakan makanan akan yang menangis dengan menyarik karena yang demikian itu menolong atas berbuat maksiat.<sup>59</sup>

Ijtihad ini sesungguhnya tidak baru, *i'anat al-Thalibin* dengan mengutip hadits Nabi, dilarang membuat kenduri pada saat terjadinya musibah kematian.

Sebenarnya masih ada beberapa ijtihad al-Banjari yang dianggap spesifik, seperti membikin bangunan di atas kuburan, menghitung nisab emas yang bercampur perak, mustahik zakat bagi penuntut ilmu agama, zakat yang diserahkan kepada fakir miskin, dan lain-lain. Akan tetapi, secara keseluruhan metode ijtihad yang digunakan al-Banjari berkisar antara *istinbathi* (deduktif) dan *istidlali* (induktif). Hal ini menunjukkan wawasan al-Banjari yang sangat luas dalam ushul fikih atau epestemologi hukum Islam.

#### **D. Kesimpulan**

Epistemologi fikih dan telah diaplikasikannya secara tepat sesuai kondisi dan situasi umat dikala ia hidup. Secara metodologis, al-Banjari telah menggunakan tiga model ijtihad, deduktif, induktif, dan gabungan antara keduanya, -- suatu metode mencari kebenaran ilmiah yang diakui hingga sekarang. Akan tetapi dalam penerapan metode deduktif yang seyogyanya hanya mengacu kepada ayat Alquran dan atau hadits Nabi diterapkan al-Banjari melebar sampai kepada pendapat ulama terdahulu dan hal ini cukup berpengaruh dalam membentuk pola pikir masyarakat awam yang pangkalnya juga dapat ditelusuri dalam pengajian fikih di dunia pesantren tradisional yang melahirkan pola fikih sentris. Hal ini tentu menunjukkan bahwa al-Banjari bukan mujtahid mutlak, tetapi hanya mujtahid *fil mazhab*.

Dalam penarapan metode induktif, intelektual al-Banjari sangat sukses dengan menggunakan teori *mashlahat* dan *sad al-zaria'at*, terutama dalam kasus pengentasan kemiskinan melalui konsep distribusi zakat, pemakaian tabala, haram memakan anak wanyi yang sudah menjadi ulat, larangan bersuara nyaring membaca Alquran jika dikhawatirkan akan mengganggu orang lain, dan hukum melaksanakan shalat berjamaah di tempat khusus (masjid, mushalla/langgar/surau). Bahkan, dalam kasus pengharaman memakan anak wanyi yang sudah menjadi ulat (cikal bakal/bibit lebah), al-Banjari menggunakan gabungan pendekatan deduktif dan induktif. Secara deduktif terdapat nash-nash yang melarang memusnahkan anak binatang dan secara induktif, lebah menjadi bahan dasar yang sangat urgen bagi pemenuhan zat-zat kimia yang sangat

---

<sup>59</sup>Lihat Syekh Muhammad Arsyad, *Kitab ...*, h. 100.

diperlukan bagi pembentukan daya imun tubuh manusia.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Siradjuddin, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i*, Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2004.
- Anshari, Abu Yahya Zakaria bin Muhammad al, *Fath al-Wahhab bi Syarh Manhaj al-Thullab*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Anshari, Abu Yahya Zakaria bin Muhammad al, Tahrir Tanqib li al-Lubab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i dicetak bersama-sama dengan Abdullah bin Hijazi al-Syarqawie, *Hasyiyah al-Syarqawi 'ala Tuhfah al-Thullab bi Syarh Tahrir Tanqih al-Lubab*, Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, t.th.
- Asqalani, Ahmad ibn Hajar al-, *Fath al-Bari : Syarh Shahih al-Bukhary, hadis nomor 1909*. Beirut : Dar al-Fikr, 1993.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVII*, Ed. Revisi Cet. I, Jakarta: Kencana, 2004.
- Bruinessen, Martin van, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Cet. I. Bandung, Mizan, 1995.
- Dahlan, Abdul Aziz et al (Ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam Jilid 3*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001.
- Dahlan, H. Muhammad Abrar, *Biografi Singkat KH. Mahfuz Amin dan Sejarah Pondok Pesantren Ibnul Amin Pemangkih*, t.tp, t.th.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Elias, Elias A. & ED. E. Elias, *Elias' Modern Dictionary English-Arabic*, Beirut: Dar al-Jil, 1986.
- Ghazzi, Muhammad Ibn Qosim al-, *Fath al-Qarib al-Mujib*, Indonesia: al-Haramayn, t.th
- Hakim, Muhammad Taqi al, *Ushul al-Ammah li al-Fiqh al-Muqarin*, Beirut: Dar al-Andalus, 1963.
- Hasaballah, Ali, *Ushul al-Tasyri' ami*. Mesir: Darul Ma'arif, 1971.
- Khalifah, Haji, *Kasyf al-Zhunun 'an Asami al-Kutubwa al-Funun*. Jilid II, Beirut: Dar al-Fikri, 1994.
- Khin, Mushthafa Sa'id al, *Atsar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Ushuliyat fi Ikhtilaf al-fuqaha*. Beirut : Muassasah al-Risalah, 1982.
- , *Dirasah Tarikhiyyah li al-Fiqh wa Ushulih*. Suria : al-Syirkah al-Muttahidah li al-Tauzi', 1983.
- Mahalli, Jalaluddin Muhammad bin Ahmad al, *Kanz al-Raghibin* yang dicetak bersama-sama dengan Qalyubi dan "Umayrah, *Hasyiyatani Qalyubi dan 'Umayrah*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Malibari, Zainuddin bin Abd al-Aziz al, *Fath al-Mu'in* yang dicetak bersama Sayyid Muhammad Syata al-Dimyathi, *Hasyiyah I'annah al-Thalibin*, Jilid I. Beirut Dar al-Fikr, t.th.
- Mughniyah, Muhammad Jawad, *Fiqih Lima Madzhab*, Terjemah Masykur AB,

Jakarta: Lentera, 2000.

Sabiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid I. Beirut : Dar al-Fikr, t.th.

Sulaiman, Abdul Wahhab Ibrahim Abu, *Sistematika Penulisan Fiqih dan Korelasinya Menurut Mazhab Empat*, Alih Bahasa oleh Sayyid Agil al-Munawwar, Semarang: Dina Utama Pres, 1987.

Syaibaini, Ahmad al-Mayhy al, *Hasyiyah 'ala Syarh Sittin Masalah*, Indonesia : Syirkah al-Nur Asia, t.th.

Syathibi, Abu Ishaq al, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Notasi oleh Abdullah Darraz. Beirut : Dar al-Fikr, t.th.

Syukur, Asywadie, Telaah Khusus Terhadap Kitab *Sabil al-Muhtadin* Karya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, dalam *Kumpulan Makalah Seminar Internasional Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari* pada tanggal 4-5 Oktober 2003 di Banjarmasin (Kumpulan Makalah tidak dipublikasikan).

Wahid, Marzuki dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara : Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta : LKiS, 2001.

Yunus, Mahmud, *Al-Fiqh al-Wadhih*, Jakarta: Sa'diyah Putera, t.th.

Zuhdi, Muhammad, *Risalah Tangga Ibadah*, Banjarmasin: Toko Buku Murni, t.th.