

POSISI RA'Y DALAM PEMBENTUKAN HUKUM ISLAM

Muttaqin Choiri

IAI al-Khoziny Buduran Sidoarjo
Jl. KH Khamdani RT 1 RW 1 Siwalanpanji Buduran Sidoarjo
E-mail: kinarayn@gmail.com

Abstract: *The Position of Ra'y (Reasoning) in the Formation of Islamic Law.* The method of *qiyās* (analogy), which has been considered as a monumental work of Imam Shafi'i, did not arise in a vacuum situation. In fact, it departed from the method of *ra'y* (reasoning) that has existed since the era of the Prophet, the Companions and the Tabi'ins. It was Shafi'i who transformed the *ra'y*, which initially free from the pressures of the text, into a method of legal discovery named *qiyās* through the equation *illat al-hukm* (legal reasons) of existing laws. This study concluded that after a heated debate between *ahl al-ra'y* and *ahl al-hadith*, the *ra'y*, which was originally able to grasp the message of law freely, become less capable and evolved into *Istihsan*, *Istishâb* and *Mashlahah Mursalah*.

Keywords: *ra'y, qiyās, istinbâth*

Abstrak: *Posisi Ra'y dalam Pembentukan Hukum Islam.* Metode *Qiyās*, yang selama ini disebut sebagai karya monumental Imam Syâfi'i, ternyata bukanlah metode yang muncul di ruang hampa. Metode *qiyās* yang ditawarkan oleh Syâfi'i untuk penggalian hukum ternyata berangkat dari *ra'y* yang telah ada sejak era Nabi, Sahabat dan masa Tabi'in. Syâfi'i mentransformasikan *ra'y*, yang awalnya bebas dari tekanan teks, menjadi *qiyās* melalui persamaan *illat al-hukm* dari hukum yang sudah ada. Penelitian ini menyimpulkan bahwa setelah melalui perdebatan yang sengit antara *ahl al-ra'y* dan *ahl al-hadist*, *ra'y* yang semula mampu menangkap pesan hukum secara bebas, menjadi berkurang kemampuannya dan berevolusi menjadi *Istihâsan*, *Istishâb* dan *Mashlahah Mursalah*.

Kata Kunci: *ra'y, qiyās, istinbâth*

Pendahuluan

Pada dasarnya suatu produk hukum dihasilkan untuk mengatur kehidupan manusia/masyarakat. Seperti yang dikatakan oleh Ibnu Khaldun bahwa manusia pada dasarnya adalah “*domenieering being*”. Manusia mempunyai kecenderungan untuk menguasai dan menaklukkan orang lain serta memaksa mereka tunduk dan patuh kepadanya.¹ Bila sifat ini tidak dikekang maka ia akan mencetuskan konflik dan peperangan. Untuk merumuskan

dan menghasilkan sebuah produk hukum, dalam sejarah perkembangan hukum Islam dikenal tradisi mengembangkan hukum berdasar sunnah Rasul (*ahl al-hadits*) dan juga kelompok yang lebih mendasarkan persoalan yang datang kemudian, didasarkan atas rasio dikenal dengan *ahl al-ra'y*.

Perkembangan selanjutnya, kemampuan *ra'y* dalam menangkap pesan untuk mengembangkan hukum Islam diragukan oleh penggagas kaidah *ushûliyah* sebagai metode baku dalam Ijtihad, hal ini menjadikan *ra'y* semakin dikebiri oleh otoritas nas} yang dibangun secara sistematis sebagai bentuk

¹ Muhsin Mahdi, *Ibnu Khaldun's Philosophy of History*, (London: George Allen and Unwin Ltd, 1957), h. 179

counter attack atas berkembangnya *ra'y* yang tidak lagi terbatas. *Last but not least*, *ahl al-hadîst* muncul sebagai kumpiun dalam menerjemahkan pesan hukum Islam, selama berabad-abad menjadi metode yang digunakan dan menjadikan *ra'y* berevolusi ke dalam metode *qiyâs*, yakni analogi yang berpedoman pada nas yang telah ada, dan berkembang menjadi *istihsân*, *mashlahah mursalah*.

Kemunculan kembali aliran yang berusaha menerapkan rasio murni dalam menetapkan permasalahan yang muncul, dirasa perlu untuk melenturkan kekakuan hukum dalam metode *qiyâs* yang sudah dijadikan patokan sebagai analogi yang masih terlalu kaku, untuk mengurai sejarah perkembangan *ra'y*.

Evolusi Ra'y Pada Pembakuan Metode Istinbâth

Anatomi Ra'y: Perangkat Penetapan Hukum

Kata *ra'y* dalam bahasa Arab merupakan mashdar dari kata رأى yang secara arti kata maknanya melihat. Setidaknya ada dua perspektif melihat dalam kata رأى dalam Alquran, yakni melihat secara kongkrit dan melihat secara abstrak. Melihat secara kongkrit terfragmen dalam surat al-An'âm [6]: 78;

فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر

Sedangkan kata رأى dalam arti melihat secara abstrak, dapat dijumpai dalam surat Luqmân [31]: 20:

ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض

Kata رأى dalam ayat ini, tidak lagi dimaknai dengan kata melihat secara kasat mata, melainkan melihat dengan mata hati dalam arti memikirkan. dalam pembahasan ini yang dimaksud dengan *ra'y* dalam arti kedua, yang berarti hasil pemikiran atau rasio.²

² Zaini Dahlan, *Filsafat Hukum Islam*, cet. 2, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), h. 50.

Secara harfiah, *ra'y* berarti pendapat dan pertimbangan. Tetapi orang-orang Arab telah menggunakannya dengan menyebut pendapat dan keahlian yang dipertimbangkan dengan baik dalam menangani urusan yang dihadapi. Akan tetapi, kaum Khawârij juga pernah mendapatkan julukan sebagai *ahl al-ra'y*. Julukan ini diberikan karena pandangan mereka menyimpang dari pandangan *ahl al-Sunnah*.³ Dari sini dapat disimpulkan *ra'y* memiliki elemen pemikiran yang khas yang bersifat eksklusif serta bebas, yang bisa juga tidak diterima oleh kelompok lain. Sebenarnya dari sinilah persoalan itu berkembang, dimana kerangka kerja dari *ra'y* masa awal Islam mengalami reduksi makna dengan mempersamakan pemikiran rasional tersebut tunduk atas *wahy ilâhiy*, dengan cara melakukan analogi dalam keserupaan kasus.

Embrio Ra'y dan Perkembangannya

Pemikiran Arab Islam pada awal pembentukannya dan saat terkristalisasinya persoalan dan aliran-alirannya, yaitu sejak awal era kodifikasi, kita menemukan pemikiran Islam cenderung terbagi kepada dua aliran: aliran yang berpegang kepada warisan Islam (*al-maurûth al-Islâmi*) dan menyerukan agar menjadikannya sebagai satu-satunya pegangan otentik untuk menilai segala sesuatu, dan aliran yang berpegang kepada pemikiran (*ra'y*) dan menjadikannya sebagai sumber yang harus dijadikan pegangan, baik untuk menilai segala yang baru maupun untuk memahami warisan Islam itu sendiri.⁴ Di mana kecenderungan masing-masing aliran ini telah tampak sejak masa Nabi.

Pada waktu perang dengan Bani Quraydah, Rasul mengutus pasukan dan berpesan kepada mereka agar melaksanakan salat Asar di tempat musuh. Mereka sepakat

³ Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), h. 57.

⁴ Muhammad 'Abid al-Jâbirî, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, Imam Khoiri, (Pent.), cet. 1, (Yogyakarta: Ircisod, 2003), h. 165.

mengartikannya sebagai perintah untuk menyegerakan perjalanan menuju sasaran. Tetapi secepat apapun perjalanan mereka, ternyata waktu Asar telah tiba sebelum sampai di tujuan. Mereka kemudian berselisih paham. Sebagian memutuskan untuk melakukan salat di tengah perjalanan, dengan alasan pasti Rasul tidak ingin mereka menunda salat sampai waktu asar habis. Sedangkan yang lain benar-benar melakukan salat Asar di tempat tujuan meskipun waktu Asar telah habis. Dan ketika dikonfirmasi kepada Rasul, beliau hanya diam. Bisa dipahami, bahwa prinsip keunggulan wahyu atas akal memang menjadi kesepakatan. Artinya kedua kelompok itu harus dipahami sama-sama ingin mentaati rasul, meski dengan cara yang berbeda.⁵ Terlihat antara perbedaan ini, yakni legitimasi atas praktik penentuan pesan (baca: Hadis) yang global (*interpretable*) menurut kemampuan masing-masing sesuai parameter tekstual atau rasional oleh Rasul.

Dalam rangkaian praktik penetapan hukum oleh Nabi, sahabat juga diberi latihan untuk melakukan olah kasus oleh Rasul dalam kasus 'Umar bin Khathâb, ketika mengadakan masalah pribadinya kepada Rasul Saw.

"Pada suatu siang di bulan Ramadhân ia mencium istrinya, suatu perbuatan yang dirasa meragukan eksistensi puasanya. Mendengar itu, Rasul tidak langsung memberikan jawaban, melainkan mengajak 'Umar untuk berpikir dengan kausasi (nalar), dengan mengajukan pertanyaan kepada 'Umar jika ada orang yang sedang berpuasa kemudian berkumur-kumur, maka bagaimana hukumnya? 'Umar menjawab, tidaklah mengapa. Kemudian Rasul memberi tanggapan hukum mencium istri pada siang hari bulan Ramadhân sama dengan hal itu. Sehingga bisa dengan mudah, menyimpulkan bahwa mencium istri ketika puasa, hukumnya boleh.⁶

⁵ Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, h. 14.

⁶ Abdul Wahab Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Cairo: al-Dâr al-Kuwaitiyah, 1968), h. 57.

Praktik dan legitimasi yang sering berkembang di kalangan sahabat sebagai dinamika perkembangan masyarakat atas hukum Islam di sisi lain, merupakan wujud dari tidak terbelenggunya *ra'y* sejak masa Rasul. Pemberlakuan *ra'y* belum tersentuh menjadi sebuah produk dalam pembentukan hukum, *ra'y* baru disebut sebagai model penalaran hukum jika suatu permasalahan tidak terdapat dalam nas Alquran maupun *Hadis*

Ijtihâd 'Umar dalam beberapa masalah *jinâyah*, dalam delik pencurian 'Umar tidak memotong tangan si pelaku, padahal disisi lain wahyu dan Hadîs telah secara gamblang menyebutkannya, namun 'Umar melakukan interpretasi, dengan alasan terjadi pada masa pakeklik.⁷ Aktifitas 'Umar dalam masalah ini ditanggapi sebagai model penalaran *ra'y*, Fazl ar-Rahmân menyebutnya dengan teori gradasi, artinya pencuri yang baru pertama kali mencuri tidak harus dipotong tangan, melainkan hukuman *ta'zîr*.⁸ Sedangkan Shahrûr menyebutnya sebagai teori limit, batas maksimum dan minimum dalam hukum potong tangan.⁹ Kemunculan masing-masing teori ini muncul dalam rangka untuk membuka ranah dan memperkenalkan kembali aktifitas *ra'y*.

Dalam masa transisi kepemimpinan yang dipegang oleh khalifah, sudah tertanam dalam diri masing-masing sahabat untuk terlebih dahulu melakukan klarifikasi metodis dalam hal pencarian dasar hukum pada permasalahan baru, dengan cara membentuk *halaqah al-dîniyah* berdasarkan petunjuk Alquran atau Hadis untuk menemukan metode atau petunjuk Rasul dalam permasalahan yang baru muncul.¹⁰ Dengan

⁷ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Agah Garnadi, (Pent.), (Bandung: Pustaka, 1985), h. 109.

⁸ Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 1986), h. 60.

⁹ Muhammad Shahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, (Mishr: Dâr al-Insâniyah al-'Arabiyah, 1990), h. 455.

¹⁰ Abdul Basith Junaidy, *Melacak Akar-Akar Kontroversi dalam Sejarah Filsafat Pemikiran Hukum Islam*, (Surabaya: Srikandi, 2005), h. 9.

demikian mereka baru melakukan ijtihad setelah tidak menjumpai wahyu atau hadis Nabi. Bisa disebut, dalam era ini wahyu tetap menjadi sumber primer, sedang hasil kreatif nalar sahabat juga dijadikan sebagai hujjah penetapan hukum. Penerapan asas-asas hukum ini, didasarkan pada dialog antara Rasul dengan Mu'adh bin Jabal sebagai gubernur Yaman.

Beliau bertanya, "Dengan apa engkau akan memutuskan perkara yang diajukan kepadamu?" Mu'adh menjawab, "Dengan kitab Allah." Beliau bertanya lagi, "kalau tidak kau temui pada kitab Allah?" Jawab Mu'adh, "dengan Sunnah Rasulullah." Beliau bertanya lagi, "Kemudian jika tidak kau dapatkan dalam kitab Allah dan Sunnah Rasulullah?" Jawab Mu'adh. "sekuat tenaga akan ku gunakan *ra'y* ku".¹¹

Dinamika dan perbedaan itu juga terjadi, ketika memfungsikan penalaran masing-masing sahabat, yang juga digunakan untuk menalar hukum meski telah ada petunjuk dari Alquran dan Hadith Nabi. Sering kali perbedaan itu muncul, ketika masing-masing menampilkan dalil yang berbeda. Dalam kaitan ini 'Umar bin Khathâb memfungsikan *ra'y* nya untuk menghapus bagian zakat bagi mu'allaf, bagian yang diberikan di zaman Rasul.¹²

Hal senada terjadi pada masa tabi'in, dalam masalah ini sudah muncul aliran-aliran dalam pembakuan dan pembentukan hukum. Munculnya aliran Madinah, yang notabene sebagai wilayah yang hidup dari peninggalan Sunnah Nabi, dan aliran Iraq di mana wilayah yang berjauhan dengan Madinah dan tidak secara langsung memperoleh panduan dari Nabi. Pada masa inilah muncul istilah *qiyâs* dan *istihsân* sebagai pemikiran sistem dan keberadaan *ra'y* untuk melahirkan metode deduksi-logis, yang sangat sederhana, namun

belum menjadi landasan yang konseptual dan sebagai pembakuan.

Pada masa ini, penggunaan *qiyâs* digunakan dalam menentukan jumlah mas kawin (*mahr*). Kedudukan mas kawin diketahui sebagai pengganti dari hilangnya keperawanan. Maka disimpulkanlah antara hilangnya keperawanan tersebut dengan hukum potong tangan bagi pencurian. Sehingga, seseorang yang melakukan pencurian, baru dihukum potong tangan jika hasil curiannya mencapai minimal jumlah *mahr*, yaitu tiga dirham di Madinah dan sepuluh dirham di Kufah.¹³

Peran *ra'y* pada masa awal pembentukan mazhab hukum lebih berfungsi sebagai pemilihan *dalil*. Dalam kasus-kasus hukum baru pada masa ini, sedapat mungkin untuk diselesaikan dengan cara mengandalkan metode baku dengan cara mencari keabsahan wahyu, serta bentuk-bentuk yang dirasa ditinggalkan sahabat sebelumnya, jika wahyu tidak dijumpai. Akan tetapi ada bukti bahwa dalil mana yang akhirnya kemudian dipakai, sangat tergantung dari *ra'y* masing-masing dan tidak ada panduan baku mengenai peranan *ra'y* dalam pemilihan dalil tersebut. Ada suasana kebebasan atau bahkan keputusan semena-mena, hal yang kemudian oleh Syâfi'i dijadikan koreksi.¹⁴ Seringkali masyarakat Madinah, terkadang menggunakan Hadis Nabi, namun terkadang meninggalkannya dengan mengambil apa yang digunakan umat terdahulu dalam hal memutuskan perkara. Otoritas masyarakat Madinah dalam menetapkan sumber hukum inilah, yang sangat membingungkan menurut Syâfi'i, dan telah mengalami kekacauan. Terkadang juga ada hadis yang menjelaskan, namun masyarakat lebih memilih dengan *ra'y*.

Pertentangan antara pembela *abl ra'y* dan *abl al-hadist* dalam hal pembentukan alasan

¹¹ Abû Dawud Sulaiman, *Sunan Abû Dawud*, Juz II, (Riyâdh: Dâr al-Salam, t.t.), h.303

¹² Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, h. 118.

¹³ Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), h. 45.

¹⁴ Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, h. 128.

hukum semakin meruncing, baik dari segi kuatnya pertentangan maupun signifikansi produk yang dihasilkan karena di sana (Kufah dan Basrah) terus berlangsung perselisihan tersebut dan juga terjadi pemisahan antara keduanya. Di bawah desakan kebutuhan untuk mengcover masalah-masalah baru secara empiris dan yang menghidupi keniscayaan-keniscayaan teoritis dan justifikasinya, Hadis semakin banyak mengalami pemalsuan, dan *ra'y* berkembang semakin jauh dari keniscayaan-keniscayaan teoritis tersebut dan seringkali beralih dari teks dan jalannya para salaf kepada *istihsân* rasional murni. Dengan demikian, merupakan keharusan untuk menemukan kaidah-kaidah yang secara keseluruhan melindungi dan membatasi pemalsuan-pemalsuan Hadis, dan berpegang kepada *ra'y* dalam batas-batas yang telah ditentukan dan jelas.¹⁵

Evolusi Ra'y: Menakar Pembakuannya dalam *Istinbâth al-Ahkâm*

1. Qiyâs: Penalaran Deduktif

Secara etimologis, *qiyâs* berarti mengukur, memastikan, membandingkan sesuatu yang semisalnya.¹⁶ Sementara itu, secara istilah *ushûl fiqh*, *qiyâs* adalah menghubungkan suatu perkara yang tidak ada nas tentang hukumnya kepada perkara lain yang ada nas hukumnya karena adanya persamaan 'illat (*effective cause*) hukumnya.¹⁷ Pengertian *qiyâs* semacam ini adalah *qiyâs* dalam pemahaman Syafi'i dan setelahnya, sedangkan *qiyâs* sebelum Syafi'i hanya digunakan untuk menunjukkan kesamaan dua kasus yang serupa yang dimulai dengan penggunaan pendapat pribadi (*ra'y*) dalam kasus-kasus yang tidak ada nas.

Dari penjelasan tentang *qiyâs* sebagaimana di atas, menunjukkan adanya indikasi reduksionis dari praktik *ra'y* yang timbul dan berkembang dari zaman Rasul sampai pada masa sahabat, yakni dari *ra'y* secara umum dan pada metode penalaran (kausasi) secara khusus.

Kehendak untuk melakukan pembakuan cara-cara berpikir dalam fikih lahir dalam situasi ketegangan antara pendukung Hadist (*naql*) dan *ra'y* (*'aql*, rasio), yakni antara pengikut Imam Malik dan Imam Abû Hanifah. Imam Malik dinilai terlalu longgar berpegangan pada hadis (waktu itu kalangan Maliki menyebutnya "Sunnah"); sementara Abû Hanifah terlalu sering mengabaikan hadis demi *ra'y*. Misalnya sabda Rasulullah, "Penunggang kuda mendapat dua bagian, prajurit mendapat satu bagian", namun oleh Abû Hanifah ditolak dengan mengatakan, "Aku tidak akan menjadikan bagian binatang lebih banyak daripada bagian seorang mukmin". Rasulullah melakukan *isy'ar* (melukai punggung unta) sebelum menyembelih hewan kurbannya. Komentar Abû Hanifah, *isy'ar* adalah penganiayaan.

Kenyataan inilah yang kemudian mendorong salah seorang murid Imam Mâlik, Imam Syâfi'i (150-204 H), menyusun satu metodologi hukum yang selain bisa mempertemukan kedua kubu di atas, juga menjadi pedoman dalam menarik kesimpulan hukum yang baku dari teks-teks suci agama. Sehingga pertentangan kedua kubu, yang melahirkan ekspresi kebebasan berpikir, bisa diredam sedini mungkin. Akan terlihat sejauhmana Imam Syâfi'i merumuskan dasar-dasar berpikir tersebut, yang oleh Fakhr al-Dîn al-Râzi dibandingkan dengan posisi Aristoteles dalam bidang filsafat.¹⁸ Kalau Aristoteles berhasil merumuskan satu sistem filsafat dengan logikanya, demikian pula al-Syâfi'i yang dianggap berhasil merumuskan

¹⁵ Muhammad 'Abid al-Jâbirî, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, h. 167

¹⁶ M. H. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Versi PDF, dari www.scribd.com, h. 180

¹⁷ Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Bayrût: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t.), h. 336, M. H. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, h. 180, juga mendefinisikan hampir serupa, dengan redaksi yang berbeda.

¹⁸ Muhammad 'Abid al-Jâbirî, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, h. 168.

cara-cara berpikir dalam agama dengan metodologi *ushûl fiqh*-nya, seperti tertuang dalam *al-Risâlah*.

Menurut Imam Syâfi'i dalam tingkatan "*bayân*" Alquran mempunyai kekuatan hukum yang sama. *Pertama*, hal-hal yang diterangkan oleh Allah dalam Alquran kepada makhluk-makhluk-Nya tanpa membutuhkan penjelasan di luar dirinya, seperti kewajiban shalat dan pengharaman khamar atau minuman keras. *Kedua*, hal-hal yang disebutkan oleh Allah secara umum, namun perincian dan penjelasan detailnya berada di tangan Rasul-Nya, seperti jumlah rakaat salat. *Ketiga*, hal-hal yang ditetapkan Allah dalam Alquran dan juga dijelaskan oleh Nabi melalui hadîst. *Keempat*, hal-hal yang tidak tertera dalam Alquran namun diterangkan oleh Rasulullah sehingga memiliki kekuatan sebagaimana titah Allah, sebagaimana perintah untuk mentaati Rasul. *Kelima*, hal-hal yang dibebankan oleh Allah kepada manusia untuk melakukan ijtihad ketika menemukan kasus-kasus baru.¹⁹ Yakni menurut Syâfi'i adalah dengan memahami bahasa Arab dan stilistika ungkapan dan membangun pemikiran berdasar *qiyâs*, menganalogkan suatu kasus yang tidak ada ketentuannya dalam teks atau pun penjelasan kepada 'suatu keputusan hukum yang telah ada' yang didasarkan pada teks, Hadîs atau ijma'. Dari sini kemudian ditetapkan aturan umum yang membingkai pikiran dan membatasi wilayah gerakannya.

Berdasarkan hal ini dapat ditemukan dua titik perhatian yang digarisbawahi oleh Imam Syâfi'i: penalaran hukum berdasarkan pada analisa bahasa dan sistem ijtihâd berdasarkan analogi atau *qiyâs*.

Ini tergambar dengan jelas dalam pembakuan hukum penafsiran teks-teks agama, terutama dalam masalah bentuk-bentuk *dalâlah*

(kandungan makna suatu lafaz). Bentuk-bentuk *dalâlah* tersebut diuraikan secara detil oleh Syâfi'i dalam kutipan berikut:

"...Sesungguhnya Allah mengkomunikasikan [hukum-hukum dan perintah-Nya] dalam Alquran kepada bangsa Arab dengan bahasa mereka sendiri sesuai dengan yang dikandung dan dikenal dalam bahasa mereka. Di antara yang dikandung dan dikenal dalam bahasa mereka adalah keluasan cakupan bahasa tersebut. Mereka biasanya menggunakan satu lafaz yang bersifat umum (*'âm*) dan eksplisit (*zhâhir*), dan dimaknai dalam pengertiannya yang juga bersifat umum dan eksplisit, sehingga tidak lagi memerlukan makna selainnya. Kadang juga suatu lafaz bersifat umum dan eksplisit, namun bisa juga dimaknai dalam pengertian yang lebih khusus (*khâsh*), sehingga bisa dijadikan pegangan untuk mengambil satu konklusi hukum dari sebagian arti yang dicakupinya (apakah itu khusus atau umum). Ada juga lafaz yang bersifat umum dan eksplisit, namun dimaknai dalam pengertiannya yang bersifat khusus. Atau ada juga lafaz eksplisit dan literal namun menunjukkan makna lain dari arti ekplisit dan literalnya karena adanya konteks khusus yang menghendaknya ...²⁰

Maka, bisa dipahami kemudian kalau persoalan *istinbâth* dalam literatur-literatur *ushûl al-fiqh* adalah persoalan yang terkait dengan teks dengan segenap tangga-tangga *dalâlah*-nya, mulai dari makna yang mudah ditangkap hingga ke yang paling subtil. Sehingga praktis pemikiran *ushûl al-fiqh*, terutama yang tertuang dalam metode pengambilan keputusan hukum atau *istinbâth*, diarahkan pada cara-cara mencermati teks-teks agama, apakah itu Alquran atau Hadis, pada sisi linguistik dan semantiknya.

Karenanya kemudian bisa dipahami mengapa studi *ushûl al-fiqh* diorientasikan

¹⁹ Muḥammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah*, (Bayrût: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 21-22. Lihat juga Muḥammad 'Abid al-Jâbirî, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, h. 169.

²⁰ Muḥammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah*, h. 51-52.

pada pengkajian tentang “*wujûh dalâlah al-adillah ‘alâ al-ahkâm al-syar’iyyah*”, karena yang namanya *istidlâl* atau *istinbath* hanya dimungkinkan melalui sebuah teks.

2. *Istihâsân*: Penalaran *Dharûrî*

Seperti telah disinggung sebelumnya, persoalan krusial yang dihadapi Syâfi’i adalah masalah membengkak dan makin bebasnya gerakan ijtihad di tangan kaum “rasionalis” (*ahl ra’y*) yang melampaui batas-batas otoritas teks-teks atau nas-nas agama. Mereka berupaya melampaui teks dengan mencari makna terselubung, yang tidak tersurat dalam makna harfiyahnya, dan menukik serta menyelam lebih dalam seakan-akan makna tersebut sudah keluar dari teks itu sendiri. Seperti penafsiran sebagian mereka atas teks Alquran “*maraj al-bahrain*”, dengan mengatakan bahwa yang dimaksud *bahrain* (dua laut) itu adalah Ali dan Fathimah.

Begitu massifnya kebebasan penafsiran semacam ini, Imam Syâfi’î kemudian berupaya mengatur dan mengarahkan kebebasan akal tersebut sehingga bisa terjerat dalam genggamannya, dan tidak keluar dari pemahaman yang sudah ada. Dengan ini, ia mengajukan seperangkat aturan-aturan yang memungkinkan kegiatan akal manusia terkait erat dengan otoritas teks, dan bukan di luar teks. Minimal menjadikan teks sebagai acuan utamanya, sebagai tempat sandarannya, dan juga tempatnya untuk kembali, seperti halnya yang kita lihat dalam kasus *istinbâth* dari *lafaz* dan bahasa. Baginya, “Ijtihad selamanya tidak akan mungkin tanpa didasarkan pada keharusan mencari sesuatu. Dan yang namanya mencari sesuatu itu hanya dimungkinkan kalau disertai dengan sejumlah petunjuk. Petunjuk inilah yang disebut *Qiyâs*”.²¹

Dalam gambaran Wahâb Khallaf, *Istihâsân* dijelaskan dalam gambaran yang lebih aplikatif, dengan:

Jika sebuah kasus terjadi yang berdasarkan keumuman nas yang ada atau kaidah umum tertentu kasus itu seharusnya dihukumi dengan hukum tertentu, namun dalam pandangan sang mujtahid nampak bahwa kasus ini memiliki kondisi dan hal-hal lain yang bersifat khusus yang kemudian—dalam pandangannya— bila nas yang umum, atau kaidah umum, atau memperlakukannya sesuai qiyâs yang ada, justru akan menyebabkan hilangnya mashlahat atau terjadinya mafsadat. (Karena itu), ia pun meninggalkan hukum tersebut menuju hukum yang lain yang merupakan hasil dari pengkhususan kasus itu dari (hukum) umumnya, atau pengecualiannya dari kaidah umumnya, atau qiyâs ‘khafi’ yang tidak terduga (sebelumnya). Proses ‘meninggalkan’ inilah yang disebut dengan Istihâsân. Dan ia merupakan salah satu metode ijtihad dengan ra’y. Sebab seorang mujtahid mengukur kondisi yang bersifat khusus untuk kasus ini dengan ijtihad yang ia landaskan pada logikanya, lalu menguatkan satu dalil atas dalil lain juga atas hasil ijtihad ini.”²²

Dari definisi tersebut, kita dapat melihat bahwa inti dari *istihâsân* adalah ketika seorang mujtahid lebih cenderung dan memilih hukum tertentu dan meninggalkan hukum yang lain disebabkan satu hal yang dalam pandangannya lebih menguatkan hukum kedua dari hukum yang pertama.

Satu hal yang pasti adalah bahwa penggunaan *istihâsân* memang tidak ditegaskan dalam berbagai nas yang ada; baik dalam Alquran ataupun dalam al-Sunnah. Namun itu tidak berarti bahwa aplikasinya tidak ditemukan di masa sahabat Nabi Saw. dan Tabi’in. Jika diteliti lebih dalam, ditemukan bahwa penggunaan *istihâsân* di kalangan para sahabat dan tabi’in secara umum termasuk dan tercakup dalam penggunaan *ra’y* di

²¹ Muhammad ‘Abid al-Jâbirî, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, h. 170.

²² Sha’ban Muḥammad Ismâ’il, *Ushûl Fiqh al-Muyassar*. Jilid 2, (Kairo: Dâr al-Kitâb al-Jamî’i, 1415 H), h. 52.

kalangan mereka. Atau dengan kata lain, *Istihsan* sebagai sebuah istilah pada masa itu belum pernah disebut-sebut.

Sebagai penggagas *qiyâs*, Imam Syâfi'i salah satunya ditujukan untuk menyerang Abû Hanîfah yang terlalu bebas berekspresi dengan *ra'y*. Inilah salah satu pernyataan Abû Hanîfah yang dinilai oleh kalangan penganut mazhab *ahl al-hadist*, sebagai pengebirian Hadîs:

Diriwayatkan bahwa seseorang bertanya kepada Abû Hanîfah tentang sesuatu hal, lalu dia menjawabnya, kemudian laki-laki itu membantah “ada sebuah riwayat yang diriwayatkan dari Nabi demikian, demikian”. Abû Hanîfah menjawab “tinggalkan riwayat itu, seraya menunjukkan bahwa yang benar baginya adalah apa yang ditunjukkan akalinya dan bukan apa yang diriwayatkan atau dikaitkan dengan Nabi. Diriwayatkan bahwa seseorang membacakan sebuah hadis di hadapan Abû Hanîfah sebagai berikut: “Penjual dan pembeli memiliki hak *khiyâr* selama keduanya belum berpisah” yang berarti bahwa penjual dan pembeli bisa membatalkan transaksi berdasar permintaan salah seorang diantara keduanya selama keduanya masih berada di tempat dilangsungkannya transaksi. Terhadap hadist ini Abû Hanîfah berkomentar “bagaimana pendapatmu jika keduanya berada dalam sebuah kapal? Bagaimana jika ada dalam penjara”, artinya banyak situasi dan kondisi yang tidak memungkinkan penjual dan pembeli berpisah satu sama lain dan karena itulah dia memfatwakan “jika telah terjadi akad jual beli maka tidak ada *khiyâr*“, artinya ketika syarat-syarat legalnya telah terpenuhi maka tidak bisa dilakukan pembatalan akad baik antara keduanya telah terpisah ataupun masih dalam tempat yang sama.²³

²³ Muhammad 'Abid al-Jâbirî, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligiøs*, h. 174.

Terlihat dalam era Hanâfi ini, *ra'y* berkembang dalam bentuk yang elastis dalam kerangka metodis dan tidak selalu beriringan dengan nas yang sudah menjelaskan tentang hal-hal tersebut. Beralihnya hukum dari teks kepada penalaran inilah sebagai interpretasi Abû Hanîfah. Analogi *istihsân* tidak terikat pada keketatan analogi *qiyâs* karena dimungkinkan adanya *qiyâs* alternatif (*qiyâs khâfi*) yang terlepas dari elemen *'illah* (dalam analogi *qiyâs* menurut Syâfi'i), atas pertimbangan sesuatu alasan yang lebih kuat. Alasan itulah menjadikan *qiyâs jâlî* (biasa) dialihkan kepada *qiyâs khâfi* (alternatif) dan hasilnya disebut *istihsân*. Termasuk pula dalam kategori *istihsân*, pengecualian masalah tertentu dari suatu ketentuan pokok yang bersifat umum, atau dari suatu kaidah hukum, karena pengecualian itu didukung oleh suatu nas, *ijma' 'urf*, *dharûrah*, atau *mashlahah*.

Dalam kasus *khiyâr* sebagaimana dipraktikkan Hanafi di atas, terlihat kesimpulan yang dicapai melalui *Istihsân* merefleksikan apa yang disebut perbedaan bukti tekstual yang dipertimbangkan, dan perbedaan ini dipandang dalam kaitannya dengan kekuatan dan kelemahan dari *ratio legis* (*qiyâs*).²⁴

Dengan kata lain pertimbangan adanya ketentuan atau kesepakatan, kebiasaan, keadaan darurat atau suatu kepentingan nyata, semua itu merupakan elemen-elemen dalam hukum *Istihsân*. Dalam perkembangan pemikiran hukum Islam, *Istihsân* ini ditempatkan sebagai sumber hukum sekunder, di kalangan penganut aliran pemikiran hukum Hanâfiyah. Kemudian berkembang pula secara terbatas dalam aliran Mâlikiyah dan Hanbaliyah, dengan istilah yang berbeda-beda.

Penalaran *istihsân* yang berjalan dan beredar melepaskan diri dari metode kausasi, tetap didasarkan atas nalar dan

²⁴ Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, E. Kusnadiningrat, Abdul Haris, (Pent.), (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), h. 161.

anggapan dalam *istihsân*, bahwa “jika Nabi masih ada, niscaya beliau akan melakukan yang demikian” yang kemudian oleh ahli Usûl ditempatkan sebagai *hujjiyat al-hukm* dan menyebutnya sebagai *al-ra'y al-mahmûd* (logika yang terpuji), sebagai lawan dari *al-ra'yu al-madzmun* (logika yang tercela) yang hanya didasarkan pada hawa nafsu belaka.²⁵

Praktik penalaran *istihsân* pernah terjadi dalam masa sahabat, Sha'ban Muhammad Ismail menyebutkan beberapa bukti kasus yang dapat disebut sebagai “cikal-bakal” *istihsân* di masa sahabat²⁶ Salah satunya adalah kasus *al-Musyârahah*. Dalam kasus ini, sebagian sahabat mengikutsertakan saudara kandung (seibu-sebapak) mayit bersama saudara seibunya dalam memperoleh bagian sepertiga dari warisan. Ini terjadi jika seorang istri wafat dan meninggalkan seorang suami, seorang ibu, dua saudara seibu dan beberapa saudara sekandung.

Demikianlah hingga akhirnya di masa para imam mujtahid, kata *istihsân* menjadi semakin sering didengar, terutama dari Imam Abû Hanîfah. Di mana dalam banyak kesempatan, kata *istihsân* sering disandingkan dengan *qiyâs*. Sehingga sering dikatakan: “Secara *qiyâs* seharusnya demikian, namun kami menetapkan ini berdasarkan *istihsân*”²⁷ dengan meninggalkan *qiyâs* dan beralih kepada bentuk penalaran yang tidak saja ditentukan oleh teks-teks yang diwahyukan, tetapi juga oleh konsensus dan kepentingan.²⁸

3. *Mashlahah Mursalah*: Penalaran Kemaslahatan

Selain pada bentuknya yang terkesan kaku dalam penalaran *ratio legis*, *qiyâs*, sebagai bentuk ketundukan *ra'y* atas teks dalam rangka menghindarkan diri dari bias kepentingan individual, sebelum pembakuan sebagaimana yang dilakukan oleh Syafi'i telah berlangsung dalam masa perkembangan Imam Mâlik, di mana jika satu persoalan yang muncul dalam *istishlâh* berkaitan dengan kasus-kasus yang hukumnya didapat berdasarkan atas keuntungan yang sesuai secara rasional tidak didukung oleh bukti tekstual, yang kemudian dikenal dengan *mashlahah mursalah*. Metode *istishlâh* atau *mashlahah mursalah* dipraktikkan oleh Imam Malik apabila masalah (hukum) yang sedang dihadapi, tidak ada satupun *nash* yang mendasarinya, baik yang membenarkan maupun yang melarangnya, bahkan dalam kasus-kasus tertentu, Imam Malik menggunakan metode *mashlahah mursalah* dalam mentakhsis ayat-ayat Alquran yang bersifat umum.²⁹

Berdasarkan definisi di atas, maka dapat disimpulkan bahwa *mashlahah mursalah* merupakan suatu metode *ijtihâd* dalam rangka menggali hukum (*istinbâth*) Islam, namun tidak berdasarkan kepada *nash* tertentu, tetapi berdasarkan kepada pendekatan maksud diturunkannya hukum shara' (*maqâshid al-syari'ah*).

Sebagai bentuk dari penalaran kemaslahatan, bisa dilihat metode yang juga ditekankan dalam bentuk *mashlahat mursalah* ini adalah sebagai usaha untuk mengantarkan *ra'y* dalam bentuknya yang abstrak ke dalam rangkaian penalaran yang lebih konkret yang dirasa bisa membentuk persepsi kebaikan (kemaslahatan) bagi masyarakat dalam penerapan hukum Islam, ketika teks tidak lagi memberikan jawabannya dalam bentuk yang lebih khusus.

²⁵ Jenis *ra'y* inilah yang ditentang oleh para sahabat, sebagaimana dikatakan oleh Umar bin al-Khaththab r.a.: “*Jauhilah ra'y! Karena sesungguhnya para pemakai ra'y itu adalah musuh-musuh Sunnah. Mereka tidak lagi mampu memahami Hadits-Hadits dan berat bagi mereka untuk meriwayatkannya, maka mereka pun mendahulukan ra'y atasnya.*” (Lihat Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Jil. I, (Bayrût: Dâr al-Jayl, t.t.), h. 55. Hal ini sekaligus menjelaskan bahwa tidak semua *ra'y* itu tercela, selama ia berjalan di atas koridor Shariat yang semestinya

²⁶ Sha'ban Ismâ'il, *Ushûl Fiqh al-Muyassar*, h. 29-31.

²⁷ Sha'ban Ismâ'il, *Ushûl Fiqh al-Muyassar*, Jil. 2, h. 48-50

²⁸ Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, h. 160.

²⁹ Abdul Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2003), h. 110.

Implikasi Perkembangan Ra'y: Pasca Evolusi

Dalam teori sosial, reformasi atau revolusi sebuah sistem maka akan mengakibatkan benturan-benturan atau bahkan mampu menghilangkan hal yang telah lama eksis sebagai sebuah aturan menjadi hal yang sangat tabu untuk dibicarakan si masa yang lain.

Sebagaimana yang ditegaskan sendiri oleh Syafi'i, ijtihad itu hanyalah berupa qiyâs, tiada yang lain (*al-ijtihâd al-qiyâs*)³⁰ akhirnya konsekuensi yang dimunculkan ketika daya nalar dalam *ra'y* terjerembab dalam dunia analogi deduktif dari permasalahan yang timbul diawal, dengan pertimbangan persamaan *illat*.

Pertama-tama adalah persoalan jangkauan teks agama yang diperlebar dan diperluas oleh teori tentang qiyâs. Sebelum al-Shâfi'i, ada satu keyakinan di kalangan tokoh-tokoh ulama di saat itu bahwa jangkauan teks agama sangatlah terbatas, dan tidak banyak memberikan jawaban tuntas terhadap kasus-kasus hukum yang baru. Bahkan ada hadis Nabi, yang dikutip sebagai dukungan terhadap pendapat ini, yang mengatakan "*antum a'lamu bi umûri dunyâkum*". Sehingga, tidak heran kemudian kalau kebanyakan pengikut Imam Abû Hanîfah dan Imam Mâlik menerapkan metode *istihsân* dan *mashâlih al-mursalab* (prinsip menganggap baik dan bermanfaat dan prinsip kemaslahatan bebas tanpa ikatan dengan teks)³¹ untuk menjawab persoalan-persoalan kekinian yang tidak dinyatakan secara eksplisit oleh nas-nas atau teks-teks agama.

Kemudian, setelah kemunculan *al-*

Risâlah, Syâfi'i dengan tegas menolak cara-cara berpikir demikian, dan itu berarti, ijtihad harus didasarkan pada adanya satu model yang muncul terlebih dahulu (*alâ mitsâl sâbiq*),³² berupa teks-teks otoritatif agama, Alquran dan Hadîs. Hal ini tidak dimiliki oleh bentuk-bentuk berpikir semacam *istihsân* dan *mashâlih al-mursalab*, karena model berpikir demikian lebih banyak mengandalkan pikiran manusia tanpa ada dasarnya dalam Alquran maupun Hadîs.

Konsekuensi berikutnya yang perlu digarisbawahi dari pendasaran aturan-aturan normatif tersebut adalah menguatnya pola berpikir ortodoksi yang menjadikan masa lalu yang ideal sebagai rujukan yang tidak pernah kering mata airnya. Ini juga dimungkinkan karena Syâfi'i sendiri menyatakan bahwa sebagai mekanisme *qiyâs* seseorang harus mengetahui "tradisi masa lalu, tradisi masyarakat salaf, termasuk kesepakatan-kesepakatan (*ijmâ*) dan perbedaan-perbedaan pendapat mereka, dan juga harus menguasai bahasa Arab".³³ Dari sini kemudian kita lihat bahwa dasar-dasar penalaran yang dibangun Syâfi'i bukan cuma ditujukan untuk mengatur pola hubungan yang serasi dan penuh damai antara kubu, yakni *ahl ra'y* dan *ahl hadîst*, tapi juga lebih dari itu, ditujukan untuk mengabsahkan cara berpikir yang senantiasa merujuk dan kembali kepada masa lalu dan kepada teks sebagai otoritas tertinggi. Proyek al-Syâfi'i ini disebut Muhammad Abed al-Jabiry sebagai "*al-tasyri' li al-'aql*",³⁴ yang dikatakannya membatasi ruang gerak penalaran manusia pada wilayah teks semata, sehingga mengabaikan dimensi-dimensi yang sifatnya *politically contested*, *historically unfinished* yang terangkum dalam konsep "kemaslahatan umat manusia" (*mashlahah*). Maka apa yang dikatakan dengan *al-kulliyah al-khamsah* pada akhirnya dibatasi menjadi

³⁰ Muḥammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah*, h. 477.

³¹ *Istihsân* di kalangan pengikut Abû Hanîfah dan *mashâlih al-mursalab* di kalangan pengikut Malik sering dimaknai sebagai cara yang mengabaikan qiyas demi kepentingan sebuah *mashlahah*, dan kadang juga diidentikkan dengan pengabaian kandungan eksplisit sebuah *nash* demi kepentingan mengedepankan asas *maqâshid al-syar'iyah* yang di antaranya adalah kemaslahatan umat manusia. Lihat misalnya sebagai pengantar tentang pembahasan *istihsân* dan *mashâlih al-mursalab*, dalam Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Bayrût: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t.).

³² Muḥammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah*, h. 25.

³³ Muḥammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah*, h. 510.

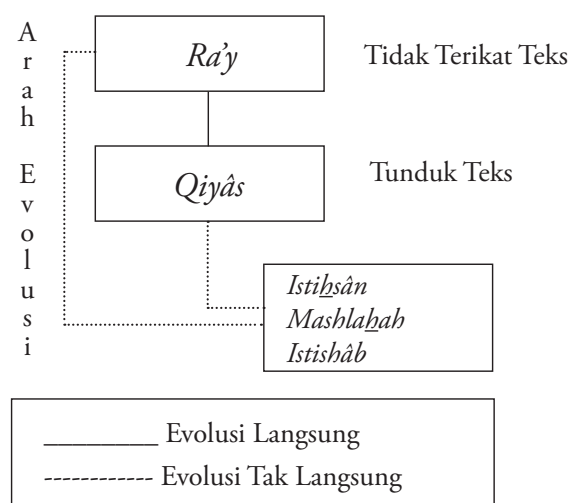
³⁴ Muḥammad 'Abid al-Jâbirî, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, h. 173.

persoalan *mashlahah* (kemaslahatan dan kebaikan) dan *mafsadah* (kerusakan), seperti yang kita lihat dalam *al-Mustashfâ*-nya al-Ghazâlî:

“Bahwa tujuan syari’at agama bagi umat manusia adal lima hal, yaitu memelihara (menjamin dan melindungi) agama (*dîn*), dirinya (*nafs*), akalnya (*‘aql*), keturunannya (*nasl*) dan harta bendanya (*mâl*). Maka semua yang mencakup jaminan perlindungan kelima hal pokok tersebut dikategorikan sebagai *mashlahah* dan semua yang mengancam keselamatan atau merugikan kelima pokok itu dikategorikan *mafsadah*, dan upaya menghindarkannya adalah *mashlahah*”.³⁵

Persoalan *mashlahah* (kemaslahatan dan kebaikan) dan *mafsadah* ini malah dikukuhkan dalam disiplin *qawâ'id fiqhîyyah* (*legal maxims*, hukum-hukum fikih) misalnya dalam kaidah *al-dharâr yuzâl* (kemudaratan dihindarkan), *dar'û al-mafâsid muqaddam 'alâ jalb al-mashâlih* (menghindari kerusakan lebih diutamakan daripada menarik manfaat), atau kaidah *la dharâr wa la dhirâr* (tidak boleh ada kerusakan dan juga tidak boleh menimbulkan kerusakan kepada orang lain).

Kerangka Evolusi Ra'y



³⁵ Al-Imâm Abî Hamid bin Muḥammad Ghazâlî, *al-Mustashfâ fi 'Ilm Ushûl*, (Cairo: al-Matba'ah Al-'Amirah, 1322 H), h. 282.

Penutup

Pada dasarnya *ra'y* merupakan seperangkat model penerapan hukum yang telah berkembang sejak masa Nabi, yang digunakan untuk membentuk kepastian hukum dimana ketika nas Alquran tidak memberikan informasi tentang praktik hukum masyarakat Islam awal, yang kemudian terus berkembang sebagai bentuk dan konsekuensi dari ekspansi kekuasaan Islam.

Untuk menjelaskan tentang proses *qiyâs*, Syâfi'î menegaskan sekurang-kurangnya ada dua hal yang harus diperhatikan: *Pertama*, jika Allah dan Rasulnya telah mengharamkan sesuatu secara tersurat atau menghalalkannya karena alasan (*'illat/ma'na*) tertentu, kemudian kita dapatkan hal serupa tetapi tidak ada nas khusus di dalam Alquran atau Sunnah, maka kita bisa memberikan hukum haram atau halal berdasarkan fakta bahwa hal itu mempunyai essensi (*'illat*) yang sama dengan yang telah ditetapkan status hukumnya dalam Alquran dan sunnah tadi. *Kedua*, dalam hal dua kasus yang hampir-hampir sama, maka analogi (*qiyâs*) harus didasarkan atas kemiripan yang paling lengkap, terutama dari sudut lahiriah. Proses sistematisasi inilah yang akhirnya meleburkan konsep *ra'y*, yang berarti mengandalkan rasio *an sich*, kepada penalaran berdasar kausasi, dan kemaslahatan.

Pustaka Acuan

- Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- Dahlan, H. Zaini (*et,al*), *Filsafat Hukum Islam*, cet. 2, Jakarta: Bumi Aksara, 1992.
- Ghazâlî, al-Imâm Abî Hamid bin Muḥammad, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, Jil. I, Mishr: al-Matbâ'ah al-Uthmaniyyah al-Mishriyyah, t.t.
- _____, *al-Mustashfâ fi 'Ilm al-Ushûl*, Cairo: al-Matba'ah Al-'Amirah, 1322 H.

- Hallaq, Wael B., *Sejarah Teori Hukum Islam*, E. Kusnadiningrat, Abdul Haris, (Pent.), Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Agah Garnadi, (Pent.), Bandung: Pustaka, 1985.
- _____, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994.
- Ismâ'il, Sha'ban Muhammad, *Ushûl Fiqh al-Muyassar*, Jilid 2, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Jami'î, 1415 H.
- Jabirî, al-, Muhammad 'Abid, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, Imam Khoiri, (Pent.), cet. I, Yogyakarta: Ircisod, 2003.
- Jauziyah, Ibn Qayyim, al-, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Âlamîn*, Jil. I, Beirut: Dâr al-Jayl, t.t.
- Junaidy, Abdul Basith, *Melacak Akar-Akar Kontroversi dalam Sejarah Filsafat Pemikiran Hukum Islam*, Surabaya: Srikandi, 2005.
- Kamali, M.H., *Principles of Islamic Jurisprudence*, Versi PDF, dari www.scribd.com.
- Khallâf, Abdul Wahab, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, Cairo: al-Dâr al-Kuwaitiyah, 1968.
- _____, *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 2003.
- Mas'ud, Muhammad Khalid, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abû Ishâq al-Shatibi's Life and Thought*, Pakistan: Islamic Research Institute, 1977.
- Mun'im, Abdul, "Fiqh dan Nalar Induktif: Kajian atas al-Qawâ'id al-Fiqhîyah dalam Perspektif Induksi", Disertasi, IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2007.
- Qudamah, 'Abdullah ibn Ahmad ibn, *al-Mughnî*, jil. 7, Riyâdh: Maktabah al-Riyâdh al-Hadithah. t.t.
- Rahman, Fazlur, *Metode dan Alternatif Neomodernisme dalam Islam*, Bandung: Mizan, 1986.
- Shahrûr, Muhammad, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, Mishr: Dâr al-Insâniyah al-'Arabiyah, 1990.
- Syâfi'î, al-, Muhammad bin Idrîs, *al-Risâlah*, Bayrût: Dâr al-Fikr, t.t.
- Zahrah, Abû, *Ushûl al-Fiqh*, Bayrût: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t.