

# **PENGEMBANGAN HUKUM ISLAM KONTEMPORER: DARI QAWLĪ KE MANHAJĪ**

**Muhammad Solikhudin**

*IAI Uluwiyah Mojokerto*

*solikhudinmuhammad95@gmail.com*

## **ABSTRACT**

*Qawlī approach to solve legal problems, especially contemporary problems, needs to be strengthened and complemented with a manhajī approach. The existence of ushul al-fiqh which have only become supplementary tools to understand the works of classical fiqh, need to be improved to more applicable. Therefore, ushul al-fiqh ul will have direct relevance to the Muslims lives. This paper attempts to offer ushul al-fiqh manhajī which functions to develop the thought of Contemporary Islamic Law. In this paper ushul al-fiqh manhajī will be parsed, departing from classic ushul al-fiqh, the characteristics of ushul al-fiqh manhajī, the contemporary understanding of Islamic law, and the idea of progressive fiqh to face the growing age. It can be understood that ushul al-fiqh manhajī means ushul al-fiqh following the methodology of ulama thought, not the product of their thought. Following the methodology may result in the same or different product. Thinking methodologically means avoiding textuality an sich without studying its philosophical-methodological aspects. In conclusion, ushul al-fiqh manhajī is an offer to develop the thought of Contemporary Islamic Law.*

**Keywords:** *Ushul al-Fiqh, Manhajī, Contemporary Islamic law, Qawli*

## **Pendahuluan**

Hukum Islam telah lama dikenal, baik oleh kalangan *insider*, maupun *outsider* yang dibahasakan Hallaq<sup>1</sup> sebagai orientalis. Hal ini karena Hukum Islam dijadikan sebagai suatu bidang penelitian yang sentral dan strategis- satu bidang yang begitu vital, sehingga ia berada di jantung proyek kegiatan para kolonialis Eropa. Begitu pula semangat Hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) konvensional telah dikenal selama berabad-abad dan menjadi tulang punggung pengembangan Hukum Islam di dunia Islam.<sup>2</sup> Lantas bagaimana dengan *uṣūl al-fiqh* manhajī? Hal itu yang akan diurai dalam tulisan ini, namun sebelumnya akan dijelaskan secara holistik, apa itu Hukum Islam?

Hukum Islam Secara etimologi berarti jalan yang harus ditempuh oleh setiap umat Islam.<sup>3</sup> Dalam literasi yang lain Hukum Islam ialah *way or path to the water source*, berarti jalan yang lempang; jalan yang dilalui air terjun; jalan ke sumber air atau tempat orang-orang minum, khususnya pada jalan setapak menuju palung air yang tetap dan diberi tanda jelas terlihat mata, jadi berarti jalan yang jelas kelihatan atau jalan raya untuk diikuti sumber air atau sumber kehidupan; atau juga

---

<sup>1</sup>Wael B. Hallaq, *The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse*, dicetak bersama dengan *the Origins of Muhammadan Jurisprudence* oleh Joseph Schacht, (Yogyakarta: Insan Madani, 2010), h. ii.

<sup>2</sup>Ahwan Fanani, "Usul al-Fiqh Versus hermeneutika Tentang Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer", *Islamica*, Vol. 04, No. 2, Maret, 2010, h.194.

<sup>3</sup>Zainuddin Ali, *Filsafat Hukum*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2011), h. 65.

jalan yang harus diikuti. Kesimpulannya ialah jalan yang telah ditetapkan Tuhan bagi manusia.<sup>4</sup>

M. B. Hooker mengartikan Syariah sebagai tempat atau sumber air, tempat/sumber kehidupan, dan menunaikan kewajiban kepada Tuhan.<sup>5</sup> Sedangkan secara terminologi ialah seperangkat norma Ilahi yang mengatur hubungan manusia dengan Allah, hubungan manusia dengan manusia yang lain dalam kehidupan sosial, hubungan manusia dengan benda dan alam lingkungan hidupnya.<sup>6</sup> Dalam literasi politik Hukum Islam disebutkan bahwa Hukum Islam ialah seperangkat norma yang mengatur tingkah laku manusia yang bersumber dan menjadi bagian dalam agama Islam.<sup>7</sup> Menurut Mahmud Syaltut, Hukum Islam merupakan peraturan-peraturan yang diciptakan oleh Allah, atau diciptakannya pokok-pokoknya supaya manusia berpegang kepadanya dalam berhubungan dengan Tuhan, saudara sesama muslim, saudaranya sesama manusia, serta hubungannya dengan alam seluruhnya dan hubungannya dengan kehidupan.<sup>8</sup> Orientalis Nicolas P. Aghnides dalam *the background introduction to Mohammedan law*, mendefinisikan Hukum Islam adalah nama umumnya yang diberikan kepada peraturan-peraturan atau kaidah-kaidah agama Islam dan para ahli dirumuskan sebagai sesuatu yang tidak akan adanya, seandainya tidak ada wahyu Ilahi. Hukum Syariah itu diartikan

---

<sup>4</sup>Abd. Shomad, *Hukum Islam: Penormaan Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2010), h. 25.

<sup>5</sup>M. B. Hooker, *Indonesian Syariah: Defining a National School of Islamic Law*, (Singapore: Institute of Asian Studies, 2008), h. ix.

<sup>6</sup>*Ibid.*

<sup>7</sup>Ija Suntana, *Politik Hukum Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2014), h. 69.

<sup>8</sup>Abd. Shomad, *Hukum Islam...*, h. 26.

sebagai jenis, sifat, dan nilai yang ditetapkan sebagai dari wahyu Ilahi.<sup>9</sup>

Hukum Islam<sup>10</sup> bersumber dari ajaran Islam (al-Qur'an dan al-Hadis) sehingga disebut *law is religion*. Selain itu Hukum Islam biasa disebut *Islamic law* dan *Islamic Jurisprudence*. *Islamic law* disebut syariat Islam dan *Islamic Jurisprudence* disebut fiqh.<sup>11</sup>

*Fiqh* secara bahasa ialah pemahaman (*al-fahmu*), sedangkan secara istilah ialah ilmu setiap hukum syar'i yang bersifat praktek dimana cara memperolehnya melalui jalur ijtihad semisal ilmu tentang niat dalam wudhu' adalah hal yang wajib dan problem-problem *ijtihadiah* yang lain.<sup>12</sup> *Fiqh* menurut arti bahasa adalah pemahaman. Sedangkan menurut istilah adalah pengetahuan tentang hukum-hukum agama yang dihasilkan dengan cara ijtihad.<sup>13</sup> *Fiqh* secara bahasa merupakan pemahaman, sedangkan secara istilah merupakan ilmu tentang hukum-hukum syar'i (bukan hukum rasional) yang berupa

---

<sup>9</sup>*Ibid.*

<sup>10</sup>Hukum Islam merupakan kata majemuk yang masing-masing kata-katanya pada mulanya berasal dari bahasa Arab yaitu, hukum dan Islam. Akan tetapi, penggunaan kedua kata tersebut dalam bentuk kata mejemuk, hanya digunakan dalam bahasa Indonesia, sedangkan di dalam bahasa Arab sendiri, penggunaan kata majemuk tersebut tidak dikenal. Lihat Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Amzah, 2014), h. 15. Adapun eksistensi hukum Islam di Indonesia mempunyai dua bentuk, yaitu sebagai hukum normatif yang diimplementasikan secara sadar oleh umat Islam, dan sebagai hukum formal yang dilegislasikan sebagai hukum positif untuk umat Islam di Indonesia. Pendekatan kultural berhubungan dengan bentuk pertama, sedang pendekatan struktural berhubungan dengan bentuk kedua. Lihat Imam Ghazali Said, "Piagam Jakarta: Ekspresi Perjuangan untuk Legislasi Hukum Islam di Indonesia", *Akademika*, Vol. 14, No. 2, Maret, 2004, h. 85.

<sup>11</sup>Zainuddin Ali, *Filsafat Hukum...*, h. 64-65.

<sup>12</sup>Moch. Djamaluddin Ahmad, *Miftāh al-Wuṣūl*, (Jombang: Pustaka al-Muhibbin, 1412 H.), h. 4.

<sup>13</sup>Jalaluddin al-Mahalli, *al-Warāqat*, (Surabaya: al-Hidayah, t.th.), h.13.

praktek (bukan hukum syar'i yang berupa keyakinan semisal sifat *qudrah* wajib bagi Allah, yang diperoleh dari aksioma-aksioma hukum secara terperinci semisal aksioma *aqimūṣalāta*. Ini adalah perintah dimana perintah menunjukkan sebuah kewajiban, oleh karena itu shalat ber hukum wajib dan juga larangan mendekati zina dalam ungkapan *walā taqrabūzzina*. Adapun rujukannya ialah dari Qur'an, Sunnah, Ijma', dan Qiyas.<sup>14</sup> *Fiqh* secara bahasa ialah pemahaman, sedangkan secara istilah ialah ilmu yang berupa hukum yang pasti yang selaras dengan kenyataan yang diambil dari sebuah aksioma dimana hukum tersebut bukan merupakan ilmu tentang dzat dan sifat semisal dzatnya Zaid dan sifatnya Zaid yang berkulit putih, yang berupa syariah, bukan merupakan ilmu tentang hukum perhitungan maupun adat dimana ilmu syariah ini dinisbatkan dengan pembuat syariah, yakni Allah atau Nabi Muhammad, berupa ilmu tentang praktek, bukan ilmu tentang keyakinan semisal tetapnya wajibnya sifat *qudrah*, yang diperoleh dari aksioma-aksioma hukum secara terperinci semisal ungkapan *walā taqrabūzzina* yang mengandung larangan. Jika ada larangan maka hukumnya haram. Kesimpulannya mendekati zina ber hukum haram.<sup>15</sup>

Kajian ini membahas tentang pengembangan hukum Islam kontemporer: dari *qawlī* ke *manhaji*, sebagai tindak lanjut dari tulisan-tulisan sebelumnya. Beberapa Tokoh yang diketahui oleh penulis adalah MA. Sahal Mahfudh yang menulis tulisan yang berjudul "Fiqh Sosial, Suatu Upaya Pengembangan Madzhab *Qawlī* dan *Manhaji*. Selanjutnya, Mahsun Mahfudz,

---

<sup>14</sup>Muhammad Shata al-Dimyathi, *I'ānah al-Ṭālibīn*, (Surabaya: al-Hidayah, t.th.), h. 14.

<sup>15</sup>Ibrahim al-Bajuri, *Hāshiyah al-Shaikh Ibrāhim al-Bajuri*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), h. 25-26.

yang menulis tentang Rekontruksi Mazhab *Manhaji* Nahdlatul Ulama Menuju Ijtihad Saintifik Modern

### **Berawal dari *Uṣūl al-fiqh* Klasik Menuju ke *Uṣūl al-fiqh Manhaji***

*Uṣūl al-fiqh* klasik secara tradisional, terbagi menjadi dua arus besar, yaitu model *uṣūl al-fiqh* yang dikembangkan oleh kaum mutakallimin (Shafi'iyah) dan model yang dikembangkan oleh Hanafiyah (fuqaha'). Sebagai teori hukum yang integral, *uṣūl al-fqh* kaum mutakallimin lebih berkembang dikemudian hari dan menjadi perangkat metodologis dominan. Al-Jabiri menyatakan, bahwa *uṣūl al-fiqh* tersebut membentuk nadi utama nalar pikir Hukum Islam, dan pemikiran Islam secara umum.<sup>16</sup>

*Uṣūl al-fiqh* mutakallimin sebenarnya merupakan perpaduan dari dua kecenderungan intelektual di kalangan umat Islam, kecenderungan linguistik dan kecenderungan teologis. Dua kecenderungan tersebut menjadi elemen penting dalam *uṣūl al-fiqh*, terutama dalam membahas hukum, baik shari', mahkum fih, maupun mahkum 'alaih, dan membahas petunjuk lafaz. Prinsip-prinsip dasar *uṣūl al-fiqh* klasik berkembang sejalan dengan perkembangan gagasan mengenai pemikiran hukum sistematis yang dimulai oleh al-Shafi'i.<sup>17</sup> Dua tren atau kecenderungan tersebut adalah:

**Pertama**, Tren Linguistik-Strukturalis. Kecenderungan linguistik dapat ditemukan sejak pertama kali *uṣūl al-fiqh* dibukukan. Bab-bab pertama *al-Risalah* membahas secara jelas bagaimana sumber seharusnya dipahami. Al-Syafi'i secara jelas

---

<sup>16</sup>Ahmad Fanani, "Usul al-Fiqh Versus hermeneutika Tentang Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer", *Islamica*, Vol. 04, No. 2, Maret, 2010, h. 196.

<sup>17</sup>*Ibid.*

menyatakan bahwa karena al-Qur'an turun dalam bahasa Arab, maka pemahaman al-Qur'an harus dilakukan sebagaimana orang Arab memahaminya.

Gagasan al-Syafi'i tersebut kemudian dilanjutkan oleh kalangan Syafi'iyah, seperti ahli bahasa Abu Bakar al-Sayrafi (w. 330 H./942 M.), seorang pensyarah kitab *al-Risalah*. Al-Sayrafi berpendapat bahwa logika sangat erat terkait dengan bahasa. Logika bahasa Arab berbeda dengan logika bahasa Yunani.

**Kedua,** Kecenderungan Teologis-Teosentris. Tren kedua yang tampak menonjol dari *uṣūl al-fiqh* mutakallimin adalah diskursus teologi yang ada di dalamnya. Diskursus teologis tersebut merupakan pilar pendukung *uṣūl al-fiqh* konvensional, khususnya dalam membentuk pandangan dunia Hukum Islam, mengenai hubungan Tuhan dan manusia. Kedudukan wahyu, penentuan kebaikan dan keburukan, dan alasan Tuhan di balik pembuatan Hukum adalah tema-tema teologis yang muncul dalam kajian *uṣūl al-fiqh*.

Konteks sosial, kultural, dan historis dari munculnya teks kurang, atau bahkan tidak mendapatkan perhatian yang memadai. Karena teks mencukupi dalam dirinya sendiri, pemaknaan terhadap teks tidak melibatkan pemahaman konteks-konteks di luar teks. Kalau pun pada saat-saat tertentu latar belakang teks menjadi perhatian, hal itu hanyalah sekedar suplemen, bukan sebuah visi yang integral. Noel James Coulson menilai bahwa Hukum Islam bersifat a-historis. Visi sejarah dalam Hukum Islam sangat lemah karena Hukum dipahami sebagai kehendak Tuhan yang mendahului semua sistem. Hukum tersebut mengontrol masyarakat muslim, bukan dikontrol masyarakat muslim. Proses tersebut terisolir dari perkembangan historis masyarakat.

Secara sederhana pola dari *uṣūl al-fiqh* klasik hingga saat ini masih bisa digunakan dan diselaraskan dengan pergeseran

zaman dan tempat. Beberapa faktor di atas, semisal teologis maupun etika harus menjadi dasar pertimbangan dan menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam mengembangkan fiqh, di samping sudah barang tentu faktor perubahan masyarakat itu sendiri.

MA. Sahal Mahfudh,<sup>18</sup> dalam tulisannya menuturkan—pembacaan terhadap realitas sosial akan menghantarkan pada suatu kesimpulan bahwa pengembangan fiqh merupakan suatu keniscayaan. Teks al-Qur'an maupun hadist sudah terhenti, sementara masyarakat terus berubah dan berkembang dengan berbagai permasalahannya. Banyak permasalahan sosial, budaya, politik, ekonomi, dan lainnya yang muncul belakangan perlu segera mendapatkan legalitas fiqh. Sebagai bentuk paling praktis dari syariah, wajar jika fiqh dianggap paling bertanggungjawab untuk memberikan solusi agar perubahan dan perkembangan masyarakat tetap berada dalam bimbingan atau koridor syariah.

Untuk tujuan pengembangan fiqh, para mujtahid masa lalu sebenarnya sudah cukup menyediakan landasan kokoh, sebagaimana tergambarkan dalam kaidah-kaidah *usuliyah* maupun *fiqhiyah*. Hingga kini, tampaknya belum ada suatu metodologi (*manhaj*) memahami syariah yang sudah teruji (*mujarrab*) keberhasilannya, dalam mengatasi berbagai permasalahan sosial selain apa yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu.

Secara *qawli* pengembangan fiqh bisa diwujudkan dengan melakukan kontekstualisasi kitab kuning atau melalui pengembangan contoh-contoh aplikasi kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* maupun *qawaid al-fiqhiyah*. Sedangkan secara *manhaji* pengembangan fiqh bisa dilakukan dengan cara pengembangan

---

<sup>18</sup>MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LKiS, 2011), h. xxv.



teori *masalik al-'illat* agar fiqh yang dihasilkan sesuai dengan *masalah al-'ammah*.

Fanani,<sup>19</sup> menyatakan, pendekatan *qawli* untuk memecahkan masalah-masalah hukum, terutama masalah-masalah kontemporer, perlu diperkuat dan dilengkapi dengan pendekatan manhaji. Keberadaan *uṣūl al-fiqh* yang selama ini hanya menjadi alat bantu untuk memahami karya-karya fiqh klasik, perlu ditingkatkan dalam level yang lebih aplikatif sehingga *uṣūl al-fiqh* benar-benar memiliki relevansi langsung dalam kehidupan umat Islam.

Dengan demikian, *uṣūl al-fiqh manhajī* berarti *uṣūl al-fiqh* yang mengikuti metodologi pemikiran ulama, bukan produk pemikirannya. Kalau mengikuti metodologi, produknya bisa sama, bisa berbeda. Berpikir metodologis berarti menghindari tekstualitas *an sich* tanpa ada kajian filosofis-metodologisnya.

### **Karakteristik *Uṣul al-Fiqh Manhaji* dan Signifikansinya**

*Uṣūl al-fiqh* menurut istilah shara' adalah pengetahuan tentang kaidah dan pembahasannya yang digunakan untuk menetapkan hukum-hukum shara' yang berhubungan dengan perbuatan manusia dari aksioma-aksioma yang terperinci. Atau, kumpulan kaidah dan pembahasannya yang digunakan untuk menetapkan hukum-hukum shara' yang berhubungan dengan perbuatan manusia dari beragam aksioma yang terperinci.<sup>20</sup>

*Uṣūl al-fiqh* merupakan seperangkat metode untuk melakukan pembacaan terhadap dialektika antara realitas dan teks yang tertuang dalam sumber primer. Karena itu, agenda

---

<sup>19</sup>Ahwan Fanani, Kata Pengantar dalam Ahmad Khusairi, *Evolusi Ushul Fiqh: Konsep dan Pengembangan Metodologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2013), h. xiii-xiv.

<sup>20</sup>Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1990), h. 12.

utama *uṣūl al-fiqh* sejatinya menganalisis teks dan menganalisis maqasid syariah. Fungsi dari analisis teks adalah memahami al-Qur'an dan al-Hadis secara benar. Sedangkan analisis maqasid sharih ditunjukkan untuk menghubungkan makna teks terhadap realitas yang ada dan kebutuhan riil masyarakat. Analisis teks dan analisis maqasid syariah harus berkelindan secara padu, manakala problem kemanusiaan akan/sedang diijtihadi. Hal yang terwujud dari ijtihad yang bertumpu pada teks saja adalah hal yang gersang dari nilai-nilai kemanusiaan. Sebaliknya yang diakibatkan oleh ijtihad yang hanya berpijak pada maqasid syariah akan melahirkan tampilan wajah fiqh yang "liar" dan sulit diterima nalar sehat.

Untuk memenuhi kebutuhan analisis teks, *uṣūl al-fiqh* menghadirkan kaidah-kaidah kebahasaan yang dahsyat (begitu rumit), sekaligus menarik. Diawali dari kategori lafaz (kata) *al-'am*, *al-khas*, *al-mutlaq*, *al-muqayyad*, *al-amr*, *al-nahi*, *al-mushtarak*, *al-muawwal*, *al-haqiqah*, *al-majaz*, *al-kinayah*, *al-dhahir*, *al-nas*, *al-mufassar*, *al-muhkam*, *al-khafi*, *al-mushkil*, *al-mujmal*, dan sampai pada teori kalimat yang terdiri dari *al-mantuq*, *al-mafhum*, *dalalah al-nas*.

Teori-teori tersebut dapat digunakan untuk membuka sekian makna-makna teks yang masih tersembunyi. Bukankah, Ali bin Abi Talib pernah berkata, al-Qur'an *hammal aujuh*, memiliki banyak kemungkinan arti. Beragam arti yang luas yang terkungkung dalam celah-celah teks hanya dapat dibaca dengan berbagai macam teori. Ushul fiqh menyediakan teori-teori tersebut.

Hal yang tidak kalah penting adalah analisis maqasid syariah sebagai tujuan substantif kehadiran aturan Hukum. Ulama terkemuka seperti al-Ghāzali (W. 504 H), ath-Thufi (W. 716 H) dan juga al-Syātibi (W. 780 H) telah memberikan eksplorasi menarik dan mendalam atas wacana ini.

Di sisi lain *uṣūl al-fiqh* mempersiapkan metode-metode alternatif lain ketika problem kemanusiaan tidak dapat dicukupi secara langsung oleh teks setelah dilakukan pembacaan secara konprehensif. *Istihsan, al-urf, al-qiyas, sadd al-dzari'ah, maslahah al-mursalah* adalah sebagian metode alternatif itu. Metode yang pertama dan yang kedua ini tidak bersifat hirarkis, melainkan beriringan dan saling melengkapi.

Sudah saatnya *fiqh* dibangun bukan hanya berangkat dari teks suci dan bukan semata berpijak pada realitas empiris, namun dengan cara mendialogkan terus-menerus antara dimensi teks dan realitas kemanusiaan. Ushul *fiqh* layak digunakan sebagai alat baca dialektika tersebut. Sudah saatnya ushul *fiqh* bukan hanya dibaca (sekedarnya dikhatamkan kitabnya dan diambil barakahnya) tetapi divitalkan untuk membangun *fiqh* yang akomodatif terhadap kebutuhan umat manusia. Selama ini ushul *fiqh* belum—kalau tidak dikatakan tidak sama sekali digunakan sebagai metode *ijtihad* di Indonesia-. Bahtsul masa'il di tingkat manapun masih diramaikan dengan perburuan-perburuan rujukan kitab klasik sekalipun kadang terlalu dipaksakan. Bahkan tak jarang terdapat beberapa persoalan yang *mauquf* (dasar hukumnya tidak ditemukan dalam rumusan tekstual *fiqh*). Sebab bagaimanapun rumusan *fiqh* yang dikonstruksikan ratusan tahun lalu jelas tidak memadai untuk menjawab semua persoalan yang terjadi saat ini. Situasi sosial, politik dan kebudayaannya sudah berbeda. Apalagi hukum sendiri harus berputar sesuai dengan ruang dan waktu. Maka disinilah diperlukannya "fiqh baru" yang mengakomodir permasalahan-permasalahan baru yang muncul dalam masyarakat. Untuk itu, kita harus kembali ke manhaji, yakni mengambil metodologi yang dipakai ulama dulu dan *uṣūl al-fiqh*, serta *qawa'id* (kaidah-kaidah *fiqh*).

Menjadikan *uṣūl al-fiqh* sebagai metode ijtihad (bermadzhab secara manhaji) fiqh akan menjadi lebih membumi dan manusiawi dari pada fiqh yang ada pada masa lampau maupun saat ini dan untuk kebutuhan di masa yang akan datang. Dalam kaitanya dengan *uṣūl al-fiqh manhaji*, setidaknya *masalik al-illat* bisa digunakan untuk menghubungkan antara teks, metode, dan fenomena yang terjadi dalam praksis di dunia. Untuk menemukan *illah*, terkadang ditemukan petunjuk yang jelas, tetapi terkadang petunjuk tersebut tidak jelas. Pada kasus yang lain, ada pula petunjuk yang bersifat langsung untuk menemukannya, namun ada pula yang tidak langsung. Beberapa cara menentukan *illah*, di antaranya adalah:

**Pertama**, berdasarkan petunjuk Nas. Manakala nas dalam al-Qur'an dan al-Hadis sudah menunjukkan, bahwa *illah* hukumnya adalah sifat itu, maka sifat itu menjadi *illah* dengan nas, disebut juga *illah* yang ditetapkan dengan nas. Adapun Qiyas dengan dasar sifat itu pada hakikatnya adalah menerapkan nas. Petunjuk nas bahwa sifat itu menjadi *illah* kadang-kadang jelas dan kadang-kadang hanya isyarat dan tidak jelas.<sup>21</sup> Menurut Taj al-Din Abdi al-Wahhab Ibn al-Subki adalah Nas yang jelas yang tidak mengandung kemungkinan *illah* yang lain.<sup>22</sup>

**Kedua**, berdasarkan Ijma'. Jika para mujtahid suatu periode tertentu telah sepakat atas ke-*illah*-an suatu sifat untuk hukum shara', maka sifat itu dipakai sebagai *illah* dalam hukum adalah dengan ijma'. Seperti kesepakatan para mujtahid bahwa

---

<sup>21</sup>Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1990), h. 75.

<sup>22</sup>Taj al-Din Abdi al-Wahhab ibn al-Subki, *Jam'u al-Jawāmi'*, di cetak bersama dalam *Hasyiah al-'Allāmah al-Bannāni*, (Surabaya: al-Hidayah, t.th.), h. 263.

*illah* perwalian atas harta anak kecil adalah sifat anak kecil itu sendiri. Dalam penggunaan teori ini ada pembahasan, karena para penolak qiyas tidak melakukan qiyas dan tidak pula memberi *illah*. Bagaimana mungkin terjadi *ijma'* tanpa mereka.<sup>23</sup>

Pada masa Rasulullah masih hidup, tidak pernah dikatakan *ijma'* dalam menetapkan suatu hukum, karena segala persoalan dikembalikan kepada beliau, apabila ada hal-hal yang belum jelas atau belum diketahui hukumnya.

*Ijma'* itu dapat terwujud apabila ada empat unsur. *Pertama*, Ada sejumlah mujtahid ketika suatu kejadian, karena kesepakatan (*ijma'*) tidak mungkin ada kalau tidak ada sejumlah mujtahid, yang masing-masing mengemukakan pendapat yang ada penyelesaian pandangan. *Kedua*, Bila ada kesepakatan mujtahid umat islam terhadap hukum syara' tentang suatu masalah atau kejadian pada waktu terjadinya tanpa memandang negeri, kebangsaan atau kelompok mereka. Jadi kalau mujtahid Mekah, Madinah, Irak, Hijaz saja umpamanya yang sepakat terhadap suatu hukum syara' tidak dapat dikatakan *ijma'* menurut syara' kalau bersifat regional. *Ketiga*, Kesepakatan semua mujtahid itu dapat diwujudkan dalam suatu hukum tidak dapat dianggap *ijma'* kalau hanya berdasarkan pendapat mayoritas, jika mayoritas setuju, sedangkan minoritas tidak setuju. Berarti tetap ada perbedaan pendapat. *Keempat*, Kesepakatan para mujtahid itu terjadi setelah ada tukar menukar pendapat lebih dahulu, sehingga diyakini betul putusan yang akan ditetapkan.

Diantara kasus *hukum* yang menjadikan *ijma'* sebagai dasar hukumnya adalah: upaya pembukuan al-Qur'an yang dilakukan pada masa Kholifah Abu Bakar Al-Shidiq r.a. yaitu

---

<sup>23</sup>Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1990), h. 76.

pengangkatan Abu Bakar Al-Shidiq sebagai khalifah menggantikan Rasulullah saw. menjadikan as-Sunnah sebagai sumber hukum yang kedua setelah al-Qur'an. Para mujtahid bahkan umat Islam seluruh dunia sepakat menjadikan al-Sunnah sebagai sumber hukum Islam

**Ketiga**, *al-Sibr* dan *al-Taqsir*. *Al-Sibr* artinya mencoba, dari sini keluar istilah *al-Misbaar*. Sedangkan *al-Taqsir* artinya membatasi beberapa sifat yang pantas untuk dijadikan *illah* pada hukum asal, lalu mencocokkan sifat-sifat itu dengan *illah* agar dapat dikatakan bahwa *illah*-nya mungkin sifat ini atau sifat itu.<sup>24</sup>

Apabila nas menetapkan hukum shara' pada suatu kejadian, tetapi oleh nas atau ijma' tidak ditunjukkan *illah* hukumnya maka untuk mengetahui *illah* hukumnya seorang mujtahid menggunakan teori ini. Artinya, ia harus membatasi beberapa sifat yang ditemukan pada kejadian hukum dan patut dikatakan bahwa *illah* hukumnya adalah sifat-sifat itu, kemudian mencoba sifat demi sifat dengan memenuhi ketentuan syarat-syarat *illah* dan anggapan-anggapannya. Dengan percobaan ini mujtahid dapat menyisihkan sifat-sifat yang tidak layak untuk dijadikan *illah* dan menetapkan sifat yang layak untuk dijadikan *illah*. Dari proses penyisihan dan penetapan ini ia akan sampai pada suatu kesimpulan bahwa sifat ini adalah *illah*.

Contoh: terdapat nas mengenai perbuatan seorang ayah menikahkan anak gadisnya yang masih kecil, sedangkan nas atau ijma' tidak menyebutkan *illah* perkawinannya. Oleh karena itu, seorang mujtahid mengulang penerapan sifat kecil atau sifat gadis sebagai *illah*. Kemudian menyisihkan sifat gadis sebagai *illah*, karena dengan anggapan apa saja syari' tidak

---

<sup>24</sup>*Ibid.*

menganggapnya sebagai *illah* dan menetapkan sifat kecil sebagai *illah*, karena syari' menganggapnya sebagai *illah* dalam perwalian harta. Perwalian harta dan nikah adalah dua hal yang sejenis, oleh karena itu ditetapkan hukumnya bahwa *illah*nya adalah kecil. Janda kecil diqiyaskan dengan gadis kecil dengan persamaan "kecil".

Selain tiga hal di atas, ada sebagian ulama *usul* yang menambahkan '*illah* lain, yaitu *tanqihul manath*<sup>25</sup>, yaitu membersihkan '*illah* dari sifat-sifat yang tidak layak. Gambarannya adalah ada nas yang mengandung '*illah* yang diiringi dengan sebagian sifat yang tidak ada hubungannya dengan hukum dan tidak masuk dalam '*illah*.<sup>26</sup>

Contoh *tanqihul manath* adalah ada orang badui yang datang kepada Nabi menceritakan tentang perilakunya bersetubuh di siang bulan Ramadan, kemudian Nabi memrintahkan untuk membayar *kaffarah*. *Kaffarah* ini, apakah disebabkan karena pelakunya orang Badui, kasusnya di Madinah, atau persetubuhan di bulan Ramadan pada tahun kejadiannya.

Ulama, kemudian membuang sifat-sifat tersebut dan menemukan bahwa '*illah* wajib membayar *kaffarah* adalah bersetubuh dengan sengaja di siang bulan Ramadan. Ini menurut pendapat Shafi'iyah dan yang mengikutinya. Sedangkan menurut Hanafiyyah dan yang mengikutinya, '*illah*nya tidak hanya bersetubuh, tapi merusak kemuliaan bulan suci Ramadan secara sengaja dengan melakukan sesuatu yang merusak puasa dan melakukan persetubuhan atau makan atau

---

<sup>25</sup>Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustasfa min' Ilmi al-Uşul*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2010), h. 438.

<sup>26</sup>Jamal Ma'mur Asmani, *Fiqh Sebagai Etika Sosial, Bukan Hukum Postif Negara*, Artikel dalam buku *Metodologi Fiqh Sosial dari Qouli Menuju Manhaji*, (Pati Jawa Tengah: STAIMAFA Press dan Fiqh Sosial Institut, 2015), h. 129.

minum. Persetubuhan sama hukumnya dengan sesuatu yang merusak puasa yang ditetapkan dengan nas, seperti makan dan minum. Dalam hal ini, pandangan para ulama berbeda-beda, sesuai dengan kapasitas dan hasil penelitian mereka.<sup>27</sup>

### **Pemahaman Hukum Islam secara Kontemporer**

Hukum Islam memiliki sejumlah konsep Hukum yang mengesankan, baik yang khusus maupun yang umum, namun konsep-konsep tersebut masih terlalu luas dan isinya kurang (petunjuk yang belum pasti).<sup>28</sup> Selanjutnya di zaman terkini (kontemporer), Hukum Islam juga selayaknya berdialektika dengan zamannya, sehingga hukum tidak terkesan *jumud*. Oleh karena itu, mempermudah fiqh, turunan dari Hukum Islam, merupakan keniscayaan, hal ini bertujuan memudahkan masyarakat. Beberapa hal yang perlu diperhatikan adalah sebagai berikut<sup>29</sup>:

**Pertama**, orientasi kemudahan dan moderasi. Fiqh selama ini dinilai oleh masyarakat awam sebagai sesuatu yang sulit karena buku-buku yang sekarang ini menggunakan bahasa yang asing bagi mereka. Oleh karena itu, perlu ditulis dengan bahasa yang sederhana, dan gaya bahasa (*uslub*) yang mudah, menghindari penggunaan kata-kata asing dan kalimat yang tidak memberatkan.

---

<sup>27</sup>Jamal Ma'mur Asmani, *Fiqh Sebagai Etika Sosial, Bukan Hukum Postif Negara*, Artikel dalam buku *Metodologi Fiqh Sosial dari Qouli Menuju Manhaji*, (Pati Jawa Tengah: STAIMAFA Press dan Fiqh Sosial Institut, 2015), 129. Lihat juga Abdul Karim Zaidan, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Muasasah al-Risalah, 1998), h. 216-217.

<sup>28</sup>Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (London: Oxford University Press, 1982), h. 205.

<sup>29</sup>Mustofa dan Abdul Wahid, *Hukum Islam Kontemporer*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), h. 78.



Selain itu, perlu ditempuh metode penulisan jalan tengah (moderasi) antara yang ringkas sebagaimana yang terlihat dalam matan pada berbagai mazhab. Hal ini dimaksudkan untuk mempermudah hafalan, kemudian matan memerlukan penjelasan (*sharah*), penjelasan memerlukan komentar (*hawaish*), komentar memerlukan penegasan (*taqrir*), dan seterusnya dengan yang berlebih-lebihan dan membosankan, berpanjang lebar mengenai penjelasan serta perincian yang sebenarnya tidak perlu.

**Kedua**, berdialog dengan nalar kontemporer. Mengajak dialog nalar sehat masyarakat kontemporer (kekinian) dengan menggunakan bahasa yang mampu menjelaskan, sebagaimana firman Allah:

*"Kami tidak mengutus seorang rasulpun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan Dialah Tuhan Yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana".*

Kata "lisan" dalam ayat ini, menurut pemahaman penulis lebih dalam dan lebih luas dari sekedar menjelaskan sesuatu kepada orang Arab dengan bahasa Arab, kepada bangsa Inggris dengan bahasa Inggris, tetapi juga mencakup cara berbicara kepada orang awam dengan bahasa orang awam, kepada orang khusus (*khas*) dengan bahasa orang khusus. Masing-masing golongan memiliki bahasa dan kemampuan nalar mereka sendiri. Demikian juga nalar manusia di abad ke-15 H. tidaklah sama dengan nalar manusia pada dua atau tiga abad yang lalu.

**Ketiga**, pemanfaatan pengetahuan dan istilah kontemporer. Bagian dari *taysir* adalah pemakaian pengetahuan kekinian dalam menjelaskan hukum syara' atau dalam

*mentarjih* (mencari yang paling akurat dalilnya) di antara pendapat fiqh atau dalam menjelaskan hikmah syariah dari hal-hal yang disyari'atkan, baik yang wajib, sunnah (*istishab*), haram, makruh maupun mubah. Seorang ahli syariah yang ideal adalah yang mampu memanfaatkan pengetahuan-pengetahuan kekinian dan berbagai pengetahuan ini berjumlah sangat besar dalam mengabdikan kepada hukum-hukum syariah tanpa membebani dan bertindak sewenang-wenang.

Hal yang menjadi bagian upaya ini adalah menterjemahkan ukuran-ukuran shara' seperti *sha'*, *mud*, *wisq*, *qullah*, *dzira*, *dirham*, *dinar*, *augiyah*, *rathl*, *man*, *qinthal*, dan sejenisnya dalam bahasan bersuci, nisab zakat, nisab pencurian, batas minimal mahar, diyat dan sejenisnya dengan ukuran standar masa kini, seperti kilogram, meter, meter kubik, dolar, dan sebagainya.

**Keempat**, mengaitkan fiqh dengan realitas dan menghapus fiqh yang tidak berkaitan dengan realitas. Ahli fiqh kontemporer Yusuf al-Qardhawi mengatakan bahwa menghapus fiqh yang tidak diperlukan oleh zaman merupakan keharusan. Yakni persoalan-persoalan yang tidak terjadi lagi pada zaman ini, seperti sejumlah besar hukum yang berkaitan dengan perbudakan. Masalah seperti ini banyak sekali, hampir-hampir tatkala kita membaca satu bab saja dalam fiqh, baik ibadah maupun muamalah, akan muncul berbagai bentuk permasalahan yang lain.

**Kelima**, hukum syariah kontemporer. Untuk menangani hukum syariah tentang keluarga, tradisi muslim klasik hanya mengakui satu alat yudikatif dengan *qadli* (hakim) tunggal. Tidak ada hirarki dalam peradilan syariah, juga tidak ada pengadilan banding, meskipun setiap penuntut yang tidak puas dengan putusan *qadli*, selalu dapat meminta campur tangan penguasa politik melalui yuridiksi *mazhalim*.

Namun demikian, dalam era modern, di mana pun tidak lagi dijumpai organisasi elementer yang bersahaja itu. Sistem banding telah diperkenalkan hampir di mana-mana, sampai di daerah yang paling konservatif semisal Nigeria Utara. Salah satu perkembangan paling mutakhir dalam hal ini adalah didirikannya Peradilan Banding bagi orang Islam di tahun 1956. Tidak ketinggalan juga Saudi Arabia dan Afganistan. Di kedua daerah ini, sekarang telah ada semacam hirarkhi yudikatif, yang dalam kasus-kasus penting, pemeriksaan dilakukan oleh lebih dari satu hakim, bukan hakim tunggal.

### **Menggagas Fiqh Berkemajuan: Sebuah Tawaran**

Berangkat dari Fiqh sosial Sahal Mahfudh, fiqh berkemajuan yang dibahasakan oleh Jamal Ma'mur Asmani dengan fiqh peradaban<sup>30</sup> merupakan kelanjutan dari gagasan tersebut. Fiqh yang mampu melahirkan peradaban baru yang progresif, modern, dan produktif dalam melahirkan karya intelektual dan sosial. Dalam konteks ini, generasi muda harus kreatif meneruskan dan mengembangkan warisan pemikiran '*genuine*' dari pemikiran Sahal Mahfudh. Fikih sosial Sahal Mahfudh ini bisa menjadi mediator antara dua kecenderungan, liberalisme dan fundamentalisme.<sup>31</sup>

Fiqh tetap berpijak pada teks, namun selalu melihat realitas secara transformatif. Wacana keislaman saat ini berjalan secara sangat massif. Ada banyak payung terminologis, liberal, emansipatoris, moderat, post-tradisionalisme, dan lain-lain. Masing-masing saling mengklaim yang terbaik. Bagi kelompok fundamentalis, seruan kembali dan berpegang teguh

---

<sup>30</sup>Lihat Jamal Ma'mur Asmani, "Fikih Sosial Kiai Sahal Sebagai Fikih Peradaban", *Al-Ahkam*, Vol. 24, No. 1, April, 2014, h. 12.

<sup>31</sup>Keterangan ini dilansir dari artikel Jamal Ma'mur Asmani dengan judul "Fikih Sosial Kiai Sahal Sebagai Fikih Peradaban".

kepada tradisi dan orisinalitas merupakan bagian dari mekanisme kebangkitan untuk maju karena dengan tradisi itulah masa kini dan masa lalu yang agak dekat dapat dikritik. Bagi mereka, Islam yang dicontohkan oleh *salaf al-ṣālih* merupakan bentuk keberagamaan yang paling benar dan ideal. Karena itu, keunikan ekspresi keberislaman masyarakat Indonesia dicerca sebagai “kejahiliyahan modern” yang jauh dari Islam yang benar, otentik, asli. Otentisitas (*aṣālah*) Islam hilang ketika ia telah dicampuri oleh unsur luar.

Islam Indonesia kehilangan nilai keasliannya semenjak ia mengakomodasi dan berakulturasi dengan budaya dan tuntutan lokal. Masuknya warna budaya lokal inilah yang dipandang melahirkan *bid’ah* atau *khurafat*. Bagi kelompok liberal-rasionalis, menggunakan jalur *short-cut* dengan mendekonstruksi semua elemen ajaran suci adalah suatu keniscayaan. Kelompok ini melakukan liberalisasi pemikiran tanpa sebarang *distinction* apapun. Satu-satunya acuan yang mesti dipegangi, menurut kelompok ini adalah keadilan menyeluruh sesuai semangat di-shari’at-kannya Islam.

Kelompok kedua terlalu *overacting* dalam mengapresiasi Barat dan globalisasi tanpa *reserve*, mereka terlalu cepat melakukan reformulasi paradigma klasik menjadi paradigma liberal. Bukti faktual kelompok ini adalah rancangan rumusan “*counter legal draft*” yang mengharamkan poligami, hak waris setara laki-perempuan, dan persamaan HAM. Kelompok ini mempunyai beberapa metodologi, yaitu:

*Pertama*, mengubah paradigma dari teosentrisme ke antroposentrisme. *Kedua*, bergerak dari *eisegese* ke *exegese* (penafsiran). Dengan *exegese*, para penafsir berusaha semaksimal mungkin untuk menempatkan teks agama sebagai “objek” dalam suatu dialektika yang seimbang. *Ketiga*, mem-fiqh-kan shari’at. Shari’at harus diposisikan sebagai jalan

(*wasilah*) yang berguna bagi tercapainya prinsip-prinsip Islam (*ghāyah*) berupa keadilan, persamaan, kemaslahatan, maupun penegakan HAM. *Keempat*, kemaslahatan sebagai rujukan dari seluruh kerja penafsiran. *Kelima*, mengubah gaya berpikir deduktif ke induktif (*istiqrāʿī*).

Akhirnya, pemahaman ini mendorong manusia untuk malas, tidak mempunyai etos kerja dan lebih bersifat fatalis. Manusia tidak mempunyai kebebasan untuk berkemauan (*free will*), apalagi bertindak.

Kelompok ketiga adalah kelompok interdependensi (ketergantungan) terhadap “salaf” dan “tradisi” (*turāth*). Kelompok ini memandang masa lalu adalah segala-galanya. Hasil karya ulama terdahulu sudah melebihi dari cukup dan tugas sekarang sekadar mempraktekannya. Perbedaan pendapat tidak dihargai jika bertentangan dengan tradisi dan pendapat ulama salaf. Dalam pandangan mereka, agama adalah tradisi Kaum Salaf dan jika bertentangan, dianggap menyimpang dari agama.

Kelompok keempat adalah kelompok yang fanatis pendapat dan menolak dialog. Setelah kelompok ini berlindung di balik tradisi, mereka memiliki otoritas tersendiri untuk menafsirkan tradisi-tradisi ini. Otoritas tersebut, hanya dimiliki oleh kelompok mereka, sedangkan kelompok lain tidak memiliki kebebasan untuk melakukan interpretasi.

Kelompok kelima adalah kelompok yang tidak percaya pada dimensi historis (sejarah). Pola berpikir ini sebagai akibat dari pola-pola di atas. Hukum perubahan dan pergantian dipahami dari sudut teologi dari pada proses sejarah dan sosial. Banyak sekali, konsep-konsep yang pada mulanya tidak ada dalam ajaran Islam diyakini sebagai ajaran agama karena memiliki sejarah dan terjadi di komunitas Islam, seperti konsep “Negara Islam” (*al-khilāfah al-islāmiyyah*) yang dimulai dari

Dinasti Umawiyah di Damaskus (Syria) hingga Dinasti Utsmaniyah di Istanbul (Turki). Sebenarnya yang lebih penting dari hanya memilih dan menentukan bentuk formal Negara, adalah substansi yang mengarah pada pemuliaan agama, menghormati manusia, dan selalu menjaga kerukunan dengan yang seagama, atau dengan yang berbeda agama.

Diantara kelompok ini memiliki karakter sangat pro-Barat, bertentangan dengan kalangan tradisional (walaupun mereka lahir dari kelompok ini), dan terlalu mudah mencampakkan kekayaan tradisi. Barometer validitas dan autentisitas keragaman pemikiran ini masih dalam tataran teoritik-konseptual, tidak pada fungsi sosial progresifnya. Sedangkan sebaik apapun sebuah ide atau pemikiran, kalau tidak mampu membawa manfaat yang lebih baik kepada masyarakat tidak begitu ada gunanya. Pada arus ini kita harus bisa keluar dari dua aliran yang kontraproduktif bagi terciptanya bangunan peradaban yang holistik dan integral. Perpaduan *al-aṣālāh* (tradisi) dan *al-ḥadāthah* (modernitas) adalah kunci menuju kebangkitan. Fiqh harus mampu menjadi *entry point* kebangkitan intelektual dan penelitian menuju terciptanya bangunan peradaban yang progresif menuju Islam berkemajuan.

Menghadapai perkembangan zaman ini, manusia khususnya umat Islam dituntut berkemajuan, supaya umat Islam tidak terasing, apalagi dianggap hilang. Perbedaan tentang masalah cabang dalam beragam organisasi Islam, maupun cara bermazhab harus disikapi secara arif dan bijaksana. Permasalahan yang baru datang di kemudian hari, maka perlu adanya kontekstualisasi kitab klasik, manakala itu dimungkinkan. Ini artinya kazhanah klasik tidak sepenuhnya ditinggalkan, dengan bahasa lain kita dituntut menarik relevansi khazanah klasik dalam beragam masalah baru yang

terjadi di lapangan. Begitu pula modernitas saja bukan merupakan solusi, di sinilah komparasi antara keduanya menunjukkan signifikansinya.

## Penutup

Uraian di atas menyimpulkan bahwa pendekatan *qawli* untuk memecahkan masalah-masalah hukum, terutama masalah-masalah kontemporer, perlu diperkuat dan dilengkapi dengan pendekatan *manhaji*. Keberadaan *uṣūl al-fiqh* yang selama ini hanya menjadi alat bantu untuk memahami karya-karya fiqh klasik, perlu ditingkatkan dalam level yang lebih aplikatif sehingga *uṣūl al-fiqh* benar-benar memiliki relevansi langsung dalam kehidupan umat Islam.

Dengan demikian, *uṣūl al-fiqh manhajī* berarti *uṣūl al-fiqh* yang mengikuti metodologi pemikiran ulama, bukan produk pemikirannya. Kalau mengikuti metodologi, produknya bisa sama, bisa berbeda. Berpikir metodologis berarti menghindari tekstualitas *an sich* tanpa ada kajian filosofis-metodologisnya. Ini artinya *uṣūl al-fiqh manhajī* merupakan tawaran dalam upaya pengembangan pemikiran Hukum Islam Kontemporer.

## DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Moch. Djamaluddin, *Miftāh al-Wuṣūl*, Jombang: Pustaka al-Muhibbin, 1412 H.
- Ali, Zainuddin, *Filsafat Hukum*, Jakarta: Sinar Grafika, 2011.
- Asmani, Jamal Ma'mur, "Fikih Sosial Kiai Sahal Sebagai Fikih Peradaban", *Al-Ahkam*, Vol. 24, No. 1, April, 2014.
- Asmani, Jamal Ma'mur, *Fiqh Sebagai Etika Sosial, Bukan Hukum Postif Negara*, Artikel dalam buku *Metodologi Fiqh Sosial dari Qouli Menuju Manhaji*, Pati Jawa Tengah: STAIMAFA Press dan Fiqh Sosial Institut, 2015.
- Auda, Jasser, *Maqāṣid Shari'ah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, London-Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2007.
- al-Bajuri, Ibrahim, *Hāshiyah al-Shaikh Ibrāhim al-Bajuri*, Beirut: Dar al-Fikr, 2005.
- Dahlan, Abd. Rahman, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Amzah, 2014.
- Fanani, Ahwan, "Usul al-Fiqh Versus hermeneutika Tentang Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer", *Islamica*, Vol. 04, No. 2, Maret, 2010.
- \_\_\_\_\_, Kata Pengantar dalam Ahmad Khusairi, *Evolusi Ushul Fiqh: Konsep dan Pengembangan Metodologi Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2013.
- al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Mustasfa min' Ilmi al-Uṣūl*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2010.
- Hallaq, Wael B., *The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse*, dicetak bersama dengan *the Origins of Muhammadan Jurisprudence* oleh Joseph Schacht, Yogyakarta: Insan Madani, 2010.
- Harun, Nasrun, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.



- Hooker, M.B., *Indonesian Syariah: Defining a National School of Islamic Law*, Singapore: Institute of Asian Studies, 2008.
- Ibn al-Subki, Taj al-Din Abdi al-Wahhab, *Jam'u al-Jawāmi'*, di cetak bersama dalam *Hasyiah al-'allāmah al-Bannāni*, Surabaya: al-Hidayah, t.th.
- Khalaf, Abdul Wahab, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Qalam, 1990.
- al-Mahalli, Jalaluddin, *al-Warāqat*, Surabaya: al-hidayah, t.th.
- Mahfudh, MA. Sahal, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Muhammad al-Zarqa', Ahmad Bin Shaikh, *Sharah Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Beirut: Dar al-Qalam, 1996.
- Mustofa dan Wahid, Abdul, *Hukum Islam Kontemporer*, Jakarta: Sinar Grafika, 2009.
- Said, Imam Ghazali, "Piagam Jakarta: Ekspresi Perjuangan untuk Legislasi Hukum islam di Indonesia", *Akademika*, Vol. 14, No. 2, Maret, 2004.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, London: Oxford University Press, 1982.
- Shata al-Dimyathi, Muhammad, *I'ānah al- Ṭālibīn*, Surabaya: al-Hidayah, t.th.
- Shomad, Abd., *Hukum Islam: Penormaan Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2010.
- Suntana, Ija, *Politik Hukum Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2014.
- Warson Munawwir, Ahmad, *Kamus al-Munawwir*, Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997.
- Zahro, Ahmad, "Desakralisasi Kitab *Fiqh* Sebagai Titik Awal Reformasi Pemahaman Hukum Islam", *Akademika*, Vol. 09, No.1, September, 2001.
- Zaidan, Abdul Karim, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Muasasah al-Risalah, 1998.

[194] **AHKAM**, *Volume 7, Nomor 1, Juli 2019: 169-194*