

FIQH SEBAGAI PRODUK *IJTIHADI* TERHADAP PENAFSIRAN AL-QUR'AN

Masrokhin¹

Abstract: The interpretation of holly al-Qur'an has been done since Muhammad Saw prophet to his friends, however the product has not been booked. The interpretation of al-Qur'an caused law tafsir which becomes fiqh. As *ijtihad* result, fiqh can not be seperated from historical context and place of birth. Its foundation is not merely al-Qur'an text (*nash*), but also the reality of fiqh society as object. This meaning makes fiqh as inspiration and motivation that in understanding the object, it is needed in-depth research. Based on the *ijtihad* reward, the ushul fiqh expert (*ushuliyyun*) provide two attitude theories such as *mushawwibah* and *mukhathi'ah* theories, so the sciences have different point of views of the four Sunni sect priests thought. Abu Hanifah, for example, he tends to rationalist, Malik ibn Anas likes to be exclusive, al-Syafi'i tends to be dynamic and Ahmad ibn Hanbal is quite referensive. The urgency of *ijtihad* toward al-Qur'an in digging the fiqh is never ending. It will be taken place forever when human interact both with environment, human being in socializing, as well as with Allah Swt in *mahdhah* worship. The dynamism of fiqh which is based on *ijtihad* seriously enable human in establishing themselves to be *shalih*.

Keywords: fiqh, *ijtihad*, interpretation, response era

¹ Fakultas Syari'ah Universitas Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang.

Pendahuluan

Sebagai kalam ilahi, umat Islam sering pesimis dalam menyikapi al-Qur'an. Perbedaan antara kalam Tuhan dengan kalam manusia mendorong umat Islam berkesimpulan bahwa akal manusia terbatas untuk melakukan kerja penafsiran dalam memahami pesan-pesan al-Qur'an. Hal ini dikarenakan adanya pemahaman bahwa kalam Tuhan itu berskala universal, memiliki dimensi tidak terbatas, filosofinya tidak dimiliki oleh kalam manusia dan seterusnya.

Akal manusia terbatas. Namun keterbatasan tersebut tidak menjadi sesuatu yang total menghalangi. Al-Qur'an menuntut bahwa ayat-ayatnya harus dipahami, dipikirkan dan direnungi. Hal ini menuntut kerja akal yang sejak awal sudah di-*setting* bukan tidak terbatas.

Kerja penafsiran terhadap al-Qur'an sudah dilakukan sejak jaman Nabi Muhammad Saw. Pada periode ini, ketika ayat al-Qur'an membutuhkan penjelasan, maka Nabi Saw mampu menjelaskannya. Namun setelah Nabi Saw wafat, kerja penafsiran tidak selesai dan berhenti. Dikarenakan sudah tidak ada lagi orang yang ditanya, maka umat harus melakukan penafsiran sendiri. Kondisi ini mendorong pembuatan patokan-patokan ilmiah untuk mengatur kerja penafsiran, sehingga melahirkan *ulum al-Qur'an*.

Kerja-kerja penafsiran itu sudah dilakukan sejak periode sahabat. Setelah Nabi Saw wafat, para sahabat dipaksa keadaan untuk melakukan kerja-kerja penafsiran, terutama ketika penyebaran Islam semakin melebar. Keragaman sosial yang dihadapi, menuntut adanya penafsiran pesan-pesan al-Qur'an semakin mendesak. Hal ini memunculkan nama tokoh-tokoh tafsir besar saat itu, seperti Abdullah ibn 'Abbas di Mekah (w. 68 H), Ubay ibn Ka'ab di Madinah (w. 22 H), Abdullah ibn Mas'ud di Irak (w. 32 H) dan lain sebagainya. Berbagai produk kerja penafsiran periode sahabat ini masih belum dibukukan. Berdasarkan kerja penafsiran itu, di antaranya, muncul tafsir hukum yang kemudian menjadi fiqh.

Kajian keilmuan dalam Islam sangat luas. Meskipun demikian, fiqh merupakan kajian yang dianggap paling penting oleh umat Islam. Bahkan Schacht sampai kepada suatu kesimpulan bahwa tidak mungkin untuk memahami Islam tanpa memahami hukum

Islam (fiqh).² Meskipun dalam teori semua bagian dalam fiqh Islam itu didasarkan atas wahyu, dalam prakteknya, terdapat beberapa perbedaan tertentu. Hanya hukum perorangan dan keluarga saja, sebagaimana halnya dengan aturan-aturan tentang ibadah, yang dianggap sebagai inti syari'ah.

Hukum publik, di lain pihak, meskipun dalam teori diklaim sama-sama dilandasi oleh wahyu Allah Swt, ternyata diperlakukan lebih rendah selama berabad-abad.³ MacDonald menyebut bahwa hukum Islam adalah pengetahuan mengenai semua hal yang berkaitan dengan manusia dan Tuhan (*the science of all things human and divine*).⁴ Fiqh memperjelas berbagai hal yang boleh dan yang tidak boleh dilakukan sehingga merupakan petunjuk bagi seluruh perilaku manusia. Fiqh merupakan produk *ijtihad* hasil kreasi para ulama' Islam. Sebagai kreasi *ijtihad*, fiqh tidak bisa lepas dari konteks sejarah dan tempat kelahirannya. Dengan demikian, dasar pijakan fiqh tidak semata berupa teks (*nash*) ajaran suci, tetapi juga realitas masyarakat fiqh itu sendiri sebagai objek.

Pembahasan

A. Fiqh dan Kerja *Ijtihad*

Fiqh berarti paham, sehingga seharusnya berubah dan berkembang secara dinamis sesuai dengan dinamika jaman yang cepat berubah, baik secara evolutif maupun revolutif. Pembahasan dalam fiqh diarahkan, bahkan bersentuhan langsung, dengan aktivitas keseharian umat Islam, yang berlaku nilai etik terhadap setiap perbuatan manusia, yang disebut dengan keburukan atau ketidaksopanan (*qubh*) dan keindahan atau kesopanan (*husn*) di lain pihak.

Namun nilai etik ini tidak selamanya dapat diterima oleh nalar manusia, bahkan dalam hubungan ini manusia sepenuhnya terikat dengan wahyu Tuhan, sehingga semua perbuatan manusia tercakup dalam lima macam kategori, yaitu *wajib*, *sunnah*, *mubah*, *makruh* dan *haram*, sesuai dengan ketetapan-Nya. Hanya dalam

² Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: University Press, 1996), 1.

³ HAR. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1947), 85-105.

⁴ Duncan B. MacDonald, *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903), 66.

kategori yang disebut di tengah itu saja (*mubah*) manusia secara teoritik berhak menetapkan aturan. Meminjam istilah metodologi hukum Islam (*ushul al-fiqh*), hal ini dikenal dengan teori *itsbat* dan *tsubut*.⁵

Para ahli fiqh telah mempertegas dan memperjelas maksud dari kata fiqh. Imam al-Jurjani, misalnya, mendefinisikan kata fiqh dengan ilmu yang menerangkan hukum-hukum syari'at yang bersifat 'amaliyah dan didasarkan pada dalil-dalil yang terperinci serta dikeluarkan melalui cara *ijtihad*.⁶ Berdasarkan definisi kata fiqh ini, terdapat tiga klasifikasi ungkapan yang mampu dipahami, yaitu (1) ilmu, menunjukkan bahwa fiqh adalah produk atau hasil *ijtihad* yang dilakukan oleh para mujtahid, (2) *ijtihad* deduktif, menandakan bahwa fiqh mengalami proses perjalanan secara epistemologis, (3) aktivitas praktis manusia, menyatakan bahwa hakikat dari fiqh adalah realisasi atas ajaran agama Islam.

Pemahaman terhadap makna kata fiqh tidak lagi dimaksudkan sebagai proses dinamisasi dari ajaran agama Islam, namun berubah menjadi hasil pemahaman terhadap hukum-hukum agama secara final. Oleh sebab itu, cukup beralasan untuk melakukan generalisasi bahwa fiqh telah mengalami kemunduran dan keterpurukan. Sebagai akibat dari fakta ini adalah banyak fatwa-fatwa yang tidak berlandaskan pada prinsip-prinsip keadilan dan prinsip-prinsip universalitas, yang menjadi ciri dari ajaran agama Islam, sehingga kaum intelektual beranggapan bahwa fiqh itu menakutkan, lucu, kaku, beku dan bahkan menghambat kemajuan jaman.⁷

Penelusuran makna fiqh, dalam tataran ideal, mampu dipahami bahwa fiqh merupakan spirit berkelanjutan di dalam menciptakan aturan-aturan baru dan merupakan salah satu bentuk pergerakan yang selalu membawa umat Islam pada tujuan-tujuan baik dan orientasi-orientasi mulia. Dalam istilah lain, jika dilihat dari teori Kuhn,⁸ pada dasarnya di belakang sebuah teori atau paradigma tertentu selalu ada struktur yang berfungsi sebagai koridor bagi pencarian atau kajian pengetahuan dan paradigma

⁵ Sansuri Badawi, *Ushul al-Fiqh* (Jombang: Majalis al-'Ilm, 2004), 5.

⁶ Al-Jurjani, *al-Ta'rifat* (Beirut: Maktabah Lubnan, 1985), 175.

⁷ Sjechul Hadi Permono, *Dinamisasi Hukum Islam Dalam Menjawab Tantangan Era Globalisasi* (Surabaya: Demak Press, 2002), 8.

⁸ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 1.

ini tidak hanya mencakup konsep-konsep, akan tetapi juga teknik-teknik dan nilai-nilai, sehingga kegiatan melaksanakan pengetahuan merupakan bagian penting dari paradigma tersebut. Teori Kuhn ini, jika diterapkan pada bangunan keilmuan fiqh, maka fiqh sebagai sebuah ilmu dan di dalamnya terdapat rumusan-rumusan dari masa lalu, maka rumusan-rumusan fiqh itu dapat dikembangkan dan diterapkan secara lebih dewasa dan bijaksana.

Pemaknaan seperti ini akan menjadikan fiqh sebagai inspirasi dan motivasi bahwa di dalam sebuah upaya untuk memahami objek, maka perlu diadakan penelitian yang mendalam. Ini juga yang dilakukan oleh Umar ibn al-Khattab dalam kerja akademisnya dengan melakukan *istiqrā'* sebagaimana ditulis oleh Imam Ahmad dalam kitab *Musnad*.⁹

Kerja akademis *istiqrā'* hanya dapat dilakukan dengan *ijtihād*, mengerahkan seluruh kemampuan, tidak sekedar kerja intelektual, meskipun terma ini digunakan sebagai kata generik untuk kerja intelektual. *Ijtihād* berakar kata *jim ha' dal*, yang ketiganya dalam terminologi Arab bermakna upaya sungguh-sungguh. Kata ini digunakan dalam tiga terma dengan sedikit perubahan linguistik menjadil istilah *jihād* yang berkonotasi kerja sungguh dalam hal olah fisik, misalnya perang. Dalam kerja intelektual, istilahnya menjadi *ijtihād*, misalnya berupaya menemukan hukum suatu masalah dalam al-Qur'an dan hadits. Kata ini juga digunakan dalam kerja olah ruhani, istilahnya adalah *mujāhadah*, seperti orang-orang sufi yang sedang konsentrasi menghadirkan Tuhan atau hadir dalam diri Tuhan.

Ketiga penggunaan di atas membawa makna keseriusan berusaha. Tiga paparan keseriusan ini dianggap mewakili seluruh sisi kehidupan manusia, sekaligus sebuah tuntunan bagi seorang muslim harus bersikap, bekerja, beramal sosial dan beribadah di hadapan Tuhan-Nya.

Ijtihād adalah sebuah kerja intelektual untuk memperoleh hukum-hukum aplikatif dengan cara menggali dengan pengearahan seluruh kemampuan.¹⁰ Jika konsisten dengan definisi

⁹ Imam Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, Juz 1 (Kairo: Dar al-Hadits, 1995), 233 dan 279.

¹⁰ Al-Shawkani, *Irsyad al-Fukhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*, Juz 2 (Riyad: Dar al-Fadhilah, 2000), 1025.

ijtihad di atas, maka dapat ditegaskan bahwa *ijtihad* sepanjang pengertian istilah hanya monopoli dunia hukum.¹¹ Berdasarkan hasil kerja *ijtihad* ini, lahir pemahaman referensif yang kemudian disebut sebagai fiqh.

Fiqh bukan wahyu yang pasti berkebenaran mutlak. Fiqh hanya persepsi manusia biasa yang diupayakan secara sistemik dan referensif. Namun setinggi apapun sebuah kesimpulan yang dicapai, tetap tidak bisa keluar dari kerangka dasar, yaitu *ijtihadi*. Fiqh periode klasik dengan rumusan-rumusan halal-haram adalah karya ulama terdahulu yang berani dan sangat tegas rinciannya. Sebuah respon anak jaman atas problem jamannya sendiri yang disesuaikan dengan dimensi ruang dan waktu dengan menempatkan wahyu sebagai penguat yang justifikatif. Namun corak *istidlāl*-nya tetap ada, sesuai dengan kecenderungan pribadinya.

Pada periode sahabat, banyak kasus sahabat yang melakukan *ijtihad* setelah Nabi Saw wafat, terutama mereka yang diutus menjadi *qādhi* atau hakim, seperti Ali ibn Abi Thalib (ke Yaman), Mu'adz ibn Jabal (Yaman) dan Khudzaifah al-Yamani. Contoh kasus *ijtihad* sahabat pada masa Nabi Saw yang terkenal adalah mengenai pesan Nabi Saw tentang larangan melaksanakan shalat Ashar di Bani Quraizhah.¹² Contoh kedua adalah dalam perjalanan dan masuk waktu shalat, dua sahabat tidak menemukan air. Mereka berdua kemudian tayamum dan shalat. Setelah shalat mereka mendapatkan air. Seorang berwudhu dan mengulang shalat, sedangkan yang seorang lagi tidak. Mereka berdua lalu menghadap Nabi Saw. Nabi Saw berkomentar kepada yang tidak mengulangi shalat *ashabta al-sunnah wa ajjzaatka shalātuka*, sedangkan kepada sahabat yang mengulangi shalat, Nabi Saw memuji *laka al-ajr marratain*.¹³

Pada kasus lain, terdapat sebuah hadits Nabi Saw tentang Amr bin 'Ash saat memberikan keputusan kepada yang sedang berperkara. Hadits ini diriwayatkan oleh hampir seluruh kolektor (*mukharrij*) hadits. Matan hadis hampir sama dengan menunjuk bahwa jika hakim ber-*ijtihad* dan hasil *ijtihad*-nya tepat, maka

¹¹ Jalal al-Din al-Mahally, *Jam' al-Jawami'*, Juz II (Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t), 379.

¹² Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *al-Jami al-Shahih*, Juz 3 (Kairo: Maktabah al-Salafiyah, 1400 H), nomor indek 894.

¹³ Abu Dawud Sulayman al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud* (Kairo: Mustofa al-Babi al-Halabi, 1952), 286.

baginya dua pahala. Jika jika tidak tepat, baginya memperoleh satu pahala.¹⁴ Demikian pula dalam sebuah hadits yang populer tentang Mu'adz ibn Jabal saat diutus Nabi Saw ke negeri Yaman sebagai hakim (*qādhī*).¹⁵ Dalam hadits di *Musnad*,¹⁶ bahkan disebutkan tentang sepuluh pahala bagi orang yang melakukan *ijtihad*-nya tepat, sebagaimana dijelaskan dalam hadits berikut ini:

إِذَا قَضَى الْقَاضِي فَأَجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ عَشْرَةٌ أُجُورٍ وَإِذَا اجْتَهَدَ
فَأَخْطَأَ كَانَ لَهُ أَجْرٌ أَوْ أَجْرَانِ

Berdasarkan beberapa riwayat di atas dapat dipahami bahwa terjadinya *ijtihad* pada masa Nabi Saw bukan disebabkan atas dorongan dari Nabi Saw sendiri, sebagaimana dalam kasus 'Amr bin Ash dan 'Umar bin Khattab, tetapi juga lahir atas inisiatif dari sebagian sahabat, sebagaimana tercermin di dalam riwayat tentang Mu'adz di atas. Hal itu, di samping mengisyaratkan Nabi Saw melatih dan mendidik sahabat-sahabatnya untuk ber-*ijtihad*, juga mengakui dan membenarkan *ijtihad* sahabat yang memang dianggap benar. Hal ini juga menunjukkan bahwa *mujtahid* harus orang-orang yang memang memiliki kecakapan ilmiah dan integritas pribadi muslim yang memadai.

Berdasarkan hasil kerja *ijtihad*, yang perlu dipahami adalah bahwa bukan hukum al-Qur'an atau hadits-nya yang berubah, tetapi produk hukum yang dikeluarkan itu yang berubah, karena memang keadaan dan konteksnya sudah berubah. Produk hukum itu bisa menghasilkan sesuatu yang belum pernah terjadi pada jaman atau pernah dicontohkan oleh Nabi Saw masih hidup. Meski tidak pernah dilaksanakan di jaman Nabi Saw, namun yang dipraktikkan oleh para sahabat secara kompak ini tidak bisa dikatakan sebagai *bid'ah* yang mendatangkan dosa dan siksa, karena tidak semua perkara yang tidak terjadi di jaman Nabi Saw termasuk sesuatu yang buruk. Mengomentari hal ini, dalam kitab *Nailul Authar*,¹⁷ al-Shawkani memberi keterangan berikut ini:

¹⁴ Al-Syafi'i, *Musnad al-Shafi'i*, juz 7 (Qatar: Idarah Waqf wa Shu'un al-Islamiyyah, 2007), 324.

¹⁵ Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, nomor indek 3119.

¹⁶ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, juz 6, 293.

¹⁷ Al-Shawkanni, *Nail al-Autar*, Juz 3, (Mesir: Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi, tt.), 60.

البدعة أصلها ما أحدث على غير مثال سابق ، وتطلق في الشرع على مقابلة السنة فتكون مذمومة ، والتحقيق أنها إن كانت مما يندرج تحت مستحسن في الشرع فهي حسنة ، وإن كانت مما يندرج تحت مستقبح في الشرع فهي مستقبحة ، وإلا فهي من قسم المباح ، وقد تنقسم إلى الأحكام الخمسة.

Dengan mendasarkan pada persoalan dan teks yang sama, hasil *ijtihad* mungkin berbeda dapat dicontohkan dalam kasus fiqh mawaris dalam tema ahli waris pengganti. Dalam *ijtihad* al-Syafi'i dan Hazairin, keduanya sama-sama menggunakan teori *hijāb*. Ketika terjadi kasus kakek meninggal dunia dan ada seorang cucu perempuan dari anak laki-laki beserta pamannya sebagai ahli waris, dalam teori al-Syafi'i, cucu perempuan itu tidak bisa memperoleh bagian waris apapun. *Tirkah* habis oleh pamannya. Dalam teori ini tidak tampak adanya pemikiran tentang cucu perempuan yang (misalnya) telah merawat kakeknya sepeninggal ayahnya dan sang paman tidak ikut merawat kakek sama sekali. Dalam keadaan ini, cucu perempuan tetap tidak bisa mewaris dari kakeknya.

Menurut teori Hazairin, keadaan tersebut dianggap tidak adil untuk cucu perempuan. Teori ini menetapkan bahwa cucu perempuan dapat mewaris bersama dengan paman dalam posisi menempati kedudukan bapaknya. Dalam teori ini paman tidak berlaku sebagai *hājib* bagi cucu. Teori Hazairin ini mirip dengan *plaatsveroulling* saat anak dapat menggantikan posisi bapaknya dalam mewaris dari kakeknya.

Namun teori Hazairin ini bermasalah diterapkan ketika kasusnya berubah. Dalam hal waris pengganti saat yang menjadi ahli waris adalah anak perempuan dan cucu perempuan dari anak laki-laki, maka cucu perempuan mendapat bagian $\frac{2}{3}$ menggantikan kedudukan bapaknya dan anak perempuan mendapat bagian $\frac{1}{3}$. Jika tetap menggunakan teori al-Syafi'i, hasil pembagian warisnya berbeda dan tampak lebih adil. Bagianya kemudian adalah cucu perempuan mendapat $\frac{1}{6}$, karena bersama seorang anak perempuan, anak perempuan mendapat

bagian 1/2 dan sisa 1/3 diberikan kepada anak perempuan sebagai hak anak. Menurut Amir Syarifuddin, cara pembagian ini benar-benar *ijtihādi* dan bisa diterapkan dalam kondisi yang berbeda dengan mempertimbangkan unsur lebih adil dan tidak melanggar hal pokok dalam Islam. Jika keadilan menghendaki dalam keadaan tertentu teori Hazairin atau *plaatsvervulling* yang diberlakukan dan dalam keadaan lain jika keadilan menghendaki penggantian versi teori al-Syafi'i.¹⁸

B. *Madzāhib al-Fiqh*

Wahyu al-Qur'an berupa bahasa *ilāhiyah* yang bermuatan pesan universal untuk manusia dan bukan untuk Tuhan. Tidak kurang dari sembilan ayat yang terdapat dalam delapan surat al-Qur'an menjelaskan bahwa media komunikasi al-Qur'an adalah bahasa Arab.¹⁹ Sifat Allah Swt dalam kalam-Nya yang *bi lā shaut wa lā harf* menjadikannya berada dalam tawar menawar antara dua hal. Pertama, al-Qur'an harus diturunkan dalam bahasa yang bisa dipahami manusia. Kedua, unsur *ilāhiyah* yang di luar tata bahasa manusia. Perwujudan al-Qur'an dalam bahasa Arab ini merupakan kondisi "mengalah" Tuhan kepada manusia dalam *inzāl al-Qur'ān*. Pemilihan bahasa Arab sebagai bahasa mediatorik untuk menurunkan kalam-Nya kepada umat manusia, terkandung pengharapan mereka dapat memahami kalam suci itu sebaik mungkin. Banyak dorongan memahami al-Qur'an dalam ayat yang ditampilkan dalam bentuk *afalā tatafakkarun*, misalnya QS. al-Baqarah: 219 dan 266 serta QS. al-An'am 50. Selain itu, juga dalam bentuk *afalā ta'qilun* misalnya pada QS. al-Baqarah: 44 dan QS. al-A'raf: 169, sedangkan dalam bentuk *afalā yatadabbarun*, sebagaimana pada QS. al-Nisa': 82.

Di samping unsur kebahasaan ini, Allah Swt sangat memperhatikan konteks atau *setting* budaya yang melatarbelakangi penurunan al-Qur'an ini, sehingga pesan wahyu lebih mengena dan mudah dipahami karena bernuansa historis. Oleh karena al-Qur'an merupakan respon *ilāhiyah* terhadap situasi dan kondisi umat manusia dalam bentuk ekspresi kebahasaan, maka memahami atau menafsiri al-Qur'an menjadi juga memahami

¹⁸ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam* (Jakarta: Kencana, 2012), 274.

¹⁹ Faid Allah, *Fath al-Rahmān li Thalib Ayat al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), 295.

persoalan teks yang diproduksi oleh budaya.²⁰ Kondisi ini menyebabkan al-Qur'an tidak diturunkan sekaligus, melainkan bertahap, sesuai situasi dan kondisi (*mufarraqaan wa munajjamaan*).²¹

Muhammad 'Abd Allah Daraz membahas hal ini dengan perbandingan antara pandangan orientalis tentang orisinalitas al-Qur'an.²² Perdebatan menarik mengenai bagian ini diunggah oleh Nasr Hamid Abu Zaid ketika memahami proses komunikasi Allah Swt bersama malaikat Jibril dalam komunikasi vertikal dan antara malaikat Jibril dengan Nabi Muhammad Saw pada taraf horizontal, tentang penggubah kalam Tuhan menjadi bahasa Arab itu didapat Jibril dari Allah langsung atautkah Jibril hanya mendapat "makna" saja dan dia sendiri berinisiatif menjadikannya bahasa Arab.²³

Ulama mendeskripsikan turunnya al-Qur'an dalam dua fase. Fase awal diturunkan dalam kondisi lengkap. Hal ini yang ditengarai disebut dalam QS. al-Qadr: 1 dan QS. al-Baqarah: 185. Fase kedua diturunkan dengan *mufarraqaan* (terpisah-pisah) atau disebut juga *munajjamaan* (terpencar-pencar) selama sekitar 20 tahun lebih dua atau tiga tahun. Dalam proses pewahyuan, kalam-Nya yang *bi lā shaut wa lā harf*, al-Qur'an ketika sampai kepada Nabi Saw tidak serta merta diterimakan begitu saja. Untuk sampai kepada penerima wahyu, Nabi Saw sebagai penerima wahyu pertama dan umat Islam yang menjadi sasaran wahyu turun, al-Qur'an menunjuk bahwa ada pihak yang terlibat dan menjembatani.²⁴ Ketika Allah Swt menggambarkan penurunan al-Qur'an selalu menggunakan bentuk *mutakallim ma'al ghair*, dengan *anzalnā* (QS. al-Qadr: 1) atau *nazzalnā* (QS. al-Baqarah: 23). Bahkan dalam QS. al-Syu'ara: 193 disebut dengan jelas bahwa mediatornya adalah *al-Ruḥ al-Amin*. Unsur ini diindikasikan sebagai Jibril yang oleh Ibn Katsir disebut oleh Ibn Abbas, Muhammad

²⁰ Taufik Adnan Amal dan Syamsurizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1989), 42.

²¹ Shalah al-Din Arqahdan, *Mukhtashar al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an li al-Suyuthi* (Lebanon: Dar al-Nafais, 1987), 45.

²² Baca Muhammad 'Abd Allah Daraz, *Madkhal ila al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Dar al-Qalam, 2003), 179.

²³ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tektualitas al-Qur'an; Kritik Terhadap Ullumul Qur'an* (Yogyakarta: LKIS, 2003), 41.

²⁴ Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adzīm*, Vol. 1 (Mesir: Isa al-Bali al-Halabi, tt.), 162.

ibn Ka'ab, Qatadah, 'Atiyah al-'Awfi, al-Sadiy, al-Dhahak, al-Zuhri dan Ibn Jurayj.

Bagi yang bukan Nabi Saw sebagai penerima wahyu pertama, maka tentang wahyu itu bagi umat Islam ada dua mediator, yaitu Jibril dan Nabi Saw. Sistem *stasioner* yang dirancang Tuhan dalam menurunkan wahyu dengan menunjuk distributor satu (Jibril) dan distributor dua (Nabi Saw) adalah langkah antisipatif terhadap merembesnya kesalahan interpretasi dari kalangan manusia ke wilayah *ilāhiyah* yang suci. Gaya *tanzih* ini sekaligus mencerminkan perkenan Tuhan bagi manusia untuk memahami firman-Nya secara serius dan sebaik-baiknya. Oleh Nabi Saw, manusia justru dirangsang ber-fiqh (*ijtihād* memahami wahyu) dengan imbalan pahala, tanpa mempermasalahkan resiko kesalahan, apalagi konsekuensi dosa, dua pahala bagi yang benar dan satu pahala bagi yang keliru. Tidak hanya itu, bahkan sampai pada diri Nabi Saw yang sudah menjabat sebagai *Shāhib al-Syari'ah* dipermasalahkan, apakah Nabi Saw punya hak ber-*ijtihād* sehingga memperoleh pahala atas usaha *ijtihād*-nya. Ulama mengatakan ada hak pahala atas *ijtihād* Nabi Saw, mengambil rujukan teori antara lain dari kitab *al-Tawbah*: 43 berikut ini:²⁵

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ
الْكَاذِبِينَ

Ijtiḥād, bagi *syari'*, adalah ibadah. Nilai sebuah *ijtiḥād* mutlak wewenang Tuhan sebagai Maha Penilai. Atas dasar pemberian pahala *ijtiḥād* ini, para ahli ushul fiqh (*ushuliyyun*) menyajikan dua teori penyikapan, yaitu teori *mushawwibah* dan teori *mukhathī'ah*. Teori ini memungkinkan bahwa dari *ijtiḥād* orang berbeda dengan hasil berbeda juga, keduanya bisa absah (*mushawwibah*) meskipun tetap harus menanggung resiko (*mukhathī'ah*) atas hasil *ijtiḥād*-nya. Rekaman perbedaan itu tercatat oleh sejarah benar-benar terjadi sejak jaman sahabat hingga kini. Meskipun mendasarkan pada teks yang sama namun hasilnya tidak bisa disamakan, apalagi dipastikan bahwa seperti itu kemauan, maksud dan kehendak pemilik teks yang sebenarnya.

²⁵ Hasan Mar'iy, *Al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyah* (Kairo: Dar al-Kutub, tt.), 37. Komentar teori *Mushawwibah* dan *Mukhaththī'ah* dapat dibaca pada 129-134.

Dunia ilmu, dalam fiqh, melihat bahwa pemikiran empat imam madzhab aliran Sunni berbeda gaya. Abu Hanifah cenderung rasionalis, Malik ibn Anas cenderung eksklusif, al-Syafi'i cenderung dinamis dan Ahmad ibn Hanbal cukup referensif. Empat pola pemikiran di atas tidak pada tempatnya jika dikontradiksikan satu sama lain dan ditentukan pendapat yang paling unggul. Namun seharusnya dijadikan indek kumulatif yang memungkinkan dipilih pendapat yang paling tepat untuk dijadikan landasan berpikir. Ide-ide keempat imam tersebut cukup memberi aspirasi bagi generasi berikutnya untuk dijadikan pegangan dalam menjawab problem jamannya sendiri. Meski begitu, tetap tidak mewakili semua ajaran syari'ah. Fiqh adalah karya pikir anak jaman dalam merespon lokal kasuistik yang mengitari dirinya. Fiqh merupakan bahasa simbolik yang mengekspresikan kecakapan dan kreativitas berinterpretasi terhadap pesan Ilahi. Seorang *fāqih* meskipun cerdas dan mampu mendialogkan "pesan Tuhan" dengan kasus yang tengah muncul. Pembuat hukum (*al-hakim*) tidak lagi semata Allah Swt dan Nabi-Nya, namun sahabat, *mujtahid*, *qadhi*, pemerintah (*ulil amri*), lembaga pemberi fatwa atau *mufti* bisa juga menghasilkan keputusan hukum. Keputusan dari mereka ini dihasilkan berdasarkan keputusan perspektif mereka, bukan keputusan Tuhan.²⁶

Pemikiran al-Syafi'i adalah salah satu contohnya. Sejak dulu dikenal sebagai anak muda cerdas dan aktif dalam melakukan pembaharuan pemikiran. Dalam rutinitas *studium general* asuhan Imam Malik, al-Syafi'i menjadi asistennya, meskipun sering berbeda pendapat dengan Imam Malik. Tiga negara sudah disinggahi al-Syafi'i dan masing-masing berbeda budaya, yaitu Madinah sebagai kota eksklusif tempat awal mula menuntut ilmu, Baghdad di Irak sebagai negeri tempat menimba pengalaman dengan budaya transisional-metropolis dan pindah ke Kairo di Mesir sebagai negeri pluralistik yang berbudaya maju. Di kota terakhir lahir fatwa revisi (*qaul jadid*) yang menganulir *ijtihād* lama saat bermukim di Baghdad (*qaul qadim*). Dua *qaul* kontradiktif ini adalah bukti dinamisasi pemikiran al-Syafi'i setelah sebuah

²⁶ Shofiyullah Mz, "Menuju Ushul Fiqh Humanitarian: Sebuah Pembacaan Baru," makalah pada ACIS, Dirjen Pendis Departemen Agama RI, 26-30 November 2006.

nash didialogkan dengan konteks jaman yang kemudian mengharuskan perubahan pola pikir tanpa ragu. Di sini al-Syafi'i mempertimbangkan aspek sosial atas fiqh meski dalam kerangka terbatas. Berdasarkan fakta ini, maka sifat dasar fiqh sosial adalah dinamis, kontekstual dan sosialitatif.

Pemahaman wahyu al-Qur'an adalah salah satu bidang keilmuan yang belum selesai. Perangkat untuk memahami itu diatur dalam kaidah-kaidah ilmiah penafsiran yang digagas oleh ulama generasi terdahulu. Pembahasan *ulum al-Qur'an* yang ada sekarang selalu kurang mengiringi perkembangan sosio-kultural masyarakat manusia dan lingkungannya. Tidak mungkin mampu memperoleh hasil maksimal dan memadai, jika dalam memahami pesan al-Qur'an tidak menggunakan pendekatan interdisipliner. Pemahaman terhadap firman Allah Swt banyak perangkat keilmuan yang dibutuhkan, mengingat kisi-kisi firman-Nya juga banyak. Perangkat tafsir dalam bahasan *ulum al-Qur'an* disebut oleh Ibn 'Aqilah al-Maki (w. 1150 H.) menjadi 154 macam disiplin ilmu. Padahal ulama lain, 'Izzuddin Ibn 'Abd al-Salam (w. 977 H) menyebutnya dalam jumlah 55 disiplin pendukung keilmuan mentafsir.²⁷

Imam al-Zarkasyi menyebut jangkauan keilmuan yang dibutuhkan al-Qur'an tidak akan pernah berujung.²⁸ Masing-masing kisi memiliki silabi tersendiri, yang juga menuntut metode pendekatan yang berbeda-beda. Meskipun sebagai sebuah disiplin keilmuan, ilmu tafsir tetap memiliki spesifikasi. Dalam bahasan ilmu kekinian akan ada sangat banyak lagi disiplin keilmuan yang dibutuhkan dalam memahami ayat untuk satu konteks tertentu. Yang harus diadopsi oleh *ulum al-Qur'an* tidak saja kajian kesusastraan, hermeneutik dan semiotik, karena memang tidak ada alasan apapun untuk menghindari ketiganya, namun juga sosiologi, antropologi, filsafat, sejarah bahkan bioteknologi. Hal ini, digunakan misalnya dengan rumus klasik ayat ini turun di mana, pada suku (*qabilah*) yang wataknya demikian dan seterusnya.

²⁷ Alwi 'Abbas al-Maliki, *Faidh al-Khabir wa Khulashat al-Taqrin* (Surabaya: al-Hidayah, tt.), 10.

²⁸ Al-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, Juz 1 (Kairo: Dar al-Turats, tt.), 17.

Sebagai contoh adalah soal rekayasa genetika dalam al-Qur'an atau ilmu pengawetan makanan (QS. al-Baqarah: 259) dan al-Qur'an menyinggung sedikit-sedikit. Tema-tema seperti itu hampir mustahil untuk diangkat jika ini dari kecenderungan penafsiran al-Qur'an yang hanya dimonopoli oleh para ulama yang diasumsikan sebagai orang ahli dalam ilmu agama. Sedangkan al-Qur'an, ketika menyebut ulama dalam QS. al-Fathir: 28, mendahuluinya dari ayat 27 dengan menyebut hujan (ilmu fisika), buah-buahan (ilmu botani), gunung (vulkanologi), manusia dan binatang (ilmu biologi, sosiologi, antropologi dan lain sebagainya). Hal ini juga terjadi ketika menyebut ulama dalam QS. al-Syu'ara: 197 yang didahului dengan menyebut pengetahuan mereka tentang sastra al-Qur'an.

C. Alternatif Metodologi

Pada berbagai referensi ushul fiqh, ulama yang paling getol menggunakan *maṣlahah* adalah Rabi' ibn Sulayman al-Thufi yang mendahulukan *maṣlahah* dari pada *ijmā'* dan *nash*. Pembahasan tentang *maṣlahah* oleh al-Thufi tercantum dalam komentarnya pada hadits *lā dharār wa lā dhirār*, yang secara komprehensif ada pada kitab *al-Ta'yin fi Syarh al-Arba'in*. Meskipun terjadi kontra yang keras atas pandangan al-Thufi ini, misalnya oleh Ahmad al-Shanqithi dalam kitab *al-Wasfal-Munāsib li Syar' al-Hukm*, namun pandangan al-Thufi tetap menjadi teori yang banyak digunakan dalam landasan *ijtihād* tentang kasus-kasus baru yang tidak terdapat rujukan jelas (*sharih*) dari *nash*, baik di al-Qur'an maupun hadits. Dalil pengajuan *maṣlahah* atas *nash* banyak sekali dan yang paling sederhana adalah:

إن الله عز وجل جعل لنا طريقاً إلى معرفة مصالحنا عادة، فلا نتركه
لأمر مبهم (يعني النصوص الشرعية) يحتمل أن يكون طريقاً إلى
المصلحة، أو لا يكون

Artinya: Tuhan telah memberi kita pengetahuan guna melihat kemashlahatan nyata buat diri kita sendiri, (dan jika kita sudah jelas tahu) maka hal itu tidak boleh kita tinggalkan demi mengambil pedoman

yang masih tak menentu petunjuknya, yaitu *nash shar'iy* yang belum tentu menuntun kepada maslahah atau tidak.²⁹

Dengan teori al-Tufi, hasil kerja *ijtihad* yang kemudian menjadi fiqh juga mampu menemukan jalannya bahwa fiqh adalah respon atas kasus pada tempat dan masanya oleh generasi di jamannya. Imam Malik, yang ber-*istidlāl* dengan amal *ahl Madinah* sebagai prioritas setelah tidak ditemukannya sandaran kasus dalam *nash* tertulis, dan sebelumnya usaha-usaha para sahabat ber-*ijtihad* dengan akurasi hasil dimonitor langsung oleh Nabi Saw, menjadi penunjuk utama bahwa fiqh adalah *ijtihādi* yang bersifat merespon. Teori dalam kasus ahli waris pengganti dalam *ijtihad* fiqh yang *Arabic* dan fiqh yang *Indonesian* serta *qaul qadim* dan *qaul jadid* al-Syafi'i, juga cukup menjadi contoh bahwa fiqh adalah pemahaman untuk merespon kondisi dan, karenanya, dapat berubah dengan adaptif.

Fiqh, pada periode awal, dibangun aturan-aturan Islam, dikeluarkan oleh *khalifah* sehingga memiliki kekuatan memaksa dan mengikat yang kuat atau oleh cendekiawan yang memiliki pengaruh kuat kepada penguasa, sehingga meskipun kumpulan hasil *ijtihad*, bukan sebagai buku undang-undang, tetapi pelaksanaannya disandarkan kepada perbuatan-perbuatan penguasa dan keputusan hakim yang diangkat oleh penguasa. Setelah periode *khulafa' al-rasyidin* berakhir dan penguasanya bukan *faqih*, atau *faqih*-nya tidak berpengaruh atas penguasa, ditambah kondisi *taqlid* yang membatu, fiqh menjadi kaku dan dianggap suci. Jika *taqlid* buta telah ditinggalkan dan kemampuan menggunakan pikiran dalam kebebasan ber-*ijtihad* dengan menghadapi kebutuhan hidup dan perkembangan modern kembali didapatkan dari *nash syari'ah*, maka kekakuan dan kebuntuan dapat berubah menjadi dinamis. Hasil kerja *ijtihad* dalam kumpulan kitab tidak menjadi rukun iman yang ditambahkan.³⁰

Optimalisasi pemahaman *nash* yang dapat dielaborasi dengan kesungguhan *ijtihad* untuk dinamisasi kehidupan norma bagi umat Islam, dikemukakan tiga gagasan. Pertama adalah

²⁹ Al-Thufi, *Syarh al-Arba'in al-Nawawiyah* (Lebanon: Muassasah al-Rayyan, 1985); al-Shanqithi, *al-Wasyf al-Munasib li Syar' al-Hukm* (Madinah: al-Majlis al-'Ilm, 1415 H), 249.

³⁰ Hazairin, *Hukum Baru di Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1950), 11.

memahami *nash* (teks) dari *setting* budaya. Melalui pendekatan konteks, kondisi lingkungan dan keberadaan *mukhathab* terbaca, sehingga kondisi waktu ayat turun atau *sya'n al-nuzul* amat jelas terbaca. Dengan mengambil pengertian hakiki dari *sabab al-nuzul* dan *sabab al-wurud* sebagai bukan murni sebuah peristiwa yang mengantar *nuzul* atau *wurud*-nya sebuah *nash* saja, kemudian ditinggalkan dan lari keumuman lafadz, melainkan sebuah gambaran wacana hukum yang dipesankan oleh *nash* tersebut. Kebanyakan pemikiran *ushul fiqh* menurut al-Syafi'i yang kemudian mengambil jalan ini dan mengkristal menjadi kaedah *al-'ibrah bi 'umum al-lafdz la bi khusus al-sabab*. Latar belakang historis (*sabab*) dipahami sebagai menjiwai operasional *nash* dan memberikan pengertian kepada manusia untuk berpikir secara kritis dan analogik terhadap berbagai hal yang identik dengan wacana itu guna disosialisasikan pada lapangan praksis. *Sabab* tidak terhenti pada peristiwa dahulu kala saat *nash* turun yang bersifat statis, tetapi sebuah praktik operasional dari sebuah teks yang dinamik. Makna *al-'ibrah bi khusus al-sabab* terus menerus hidup dan tidak dimatikan seperti pada kaidah pertama. Contoh menonjol dari pereduksian teradap eksistensi *khusus al-sabab* adalah masalah wanita yang tidak boleh menjadi pemimpin, baik memimpin negara maupun memimpin shalat di hadapan kaum lelaki.

Kedua adalah memproyeksikan *nash tamtsil* lebih banyak dibanding *nash tahdid*. Perbendaharaan makna dari sebuah kata dan kaidah bahasa Arab memperkaya tawaran arti, sehingga memungkinkan memilih makna paling tepat. *Nash* yang berinisial *ramz* atau ber-*dalalah 'adad* seperti penunjukan jenis atau bilangan dalam sebuah hukum, dipahami sebagai batasan (*tahdid*) yang harus berlaku absolut sepanjang jaman atau sekedar percontohan (*tamtsil*) yang cocok untuk lokal kasuistis dan menerima perubahan menurut kondisi. Ketika dipahami sebagai pembatasan, ruang *ijtihad* tidak lagi terbuka sedangkan *setting* budaya tidak selalu bisa dipadankan dengan rumus dan angka yang ada pada *nash*. Sebagai contoh adalah tentang zakat, jenis tanaman dan *māl zakawi* atau masa *khiyār syarat*.

Ketiga adalah *taqlil naskh*. Istilah *naskh* dari satu sisi berdampak positif, dan dari sisi yang lain berdampak negatif. Nilai

negatif teori *naskh* terletak pada disfungsionalisasi pesan wahyu, yang sengaja difirmankan secara universal dalam cara *mufarraqa-munajjama* agar manusia mampu mengkonsumsi secara tepat dan proporsional, tidak mengalami kesulitan menggunakan jasa hukum. Namun optimalisasi teori *naskh* dalam ranah *ijtihad* menimbulkan kesan negatif bahwa Tuhan “kurang arif” dalam mengundang hukum, sehingga perlu direvisi. Oleh karena itu, praktik *naskh* sebaiknya dihindari dan menggunakan pendekatan *jam’* terhadap dua teks kontradiktif dengan memperhatikan konteks. Sebagai contoh adalah ayat-ayat ‘*iddah* bagi wanita yang ditinggal mati suaminya. Ketentuan ber-‘*iddah* satu tahun, sebagaimana QS. al-Baqarah: 240, tidak perlu di-*naskh*, cukup diterapkan atas janda yang memiliki rasa bela sungkawa mendalam, seperti janda tua, janda pembesar dan lain sebagainya, dan *iddah*-nya disebut ‘*iddah huquq*. Ketentuan ‘*iddah* selama empat bulan dan sepuluh hari, sebagaimana QS. al-Baqarah: 234, diterapkan bagi janda-janda kembang yang tidak sabar berlama-lama sendirian tanpa pendamping, maka *iddah*-nya disebut dengan ‘*iddah wujub*, dan ini termasuk wilayah psikologis. Hal ini juga berlaku pada jumlah sepersusuan (*radha’ah*) yang berpengaruh terhadap *nasab*. Jumlah sepuluh kali *radha’ah* dipraktikkan atas ibu yang kadar air susunya rendah dan kurang gizi, sedangkan jumlah lima kali susuan untuk ibu montok yang padat gizi. Hal ini termasuk wilayah ahli gizi.

Penutup

Urgensi terhadap *ijtihad* tidak akan pernah selesai. *Ijtihad* akan tetap berlangsung sepanjang masa saat manusia tetap berinteraksi, baik dengan lingkungan sesama manusia dalam *mu’amalah* maupun dengan *rabb*-nya dalam ibadah *mahdhah*-nya. Dinamisasi *fiqh* yang dilandasi kesungguhan ber-*ijtihad* memungkinkan manusia membangun diri sebagai *shalih*, sebagaimana dicontohkan oleh Nabi Muhammad Saw pada periode Mekkah dan *yushlih* sebagaimana diteladankan Nabi Muhammad Saw pada periode Madinah. *Shalih* bermakna memperbaiki diri sendiri dan *yushlih* bermakna berusaha memperbaiki orang di luar dirinya dengan kebaikan personal yang sudah tertata.

Optimalisasi pemahaman *nash* yang dapat dielaborasi dengan kesungguhan *ijtihad* untuk dinamisasi kehidupan norma bagi umat Islam, dikemukakan tiga gagasan. Pertama adalah memahami *nash* (teks) dari *setting* budaya, melalui pendekatan konteks, kondisi lingkungan dan keberadaan *mukhathab* terbaca. Kedua adalah memproyeksikan *nash tamtsil* lebih banyak dibanding *nash tahdid*. Perbendaharaan makna dari sebuah kata dan kaidah bahasa Arab memperkaya tawaran arti, sehingga memungkinkan memilih makna paling tepat. Ketiga adalah *taqlil naskh*, mengingat istilah *naskh* dari satu sisi berdampak positif, dan dari sisi yang lain berdampak negatif. Nilai negatif teori *naskh* terletak pada disfungsionalisasi pesan wahyu, yang sengaja difirmankan secara universal dalam cara *mufarraqa-munajjama* agar manusia mampu mengkonsumsi secara tepat dan proporsional, tidak mengalami kesulitan menggunakan jasa hukum.

DAFTAR PUSTAKA

- Allah, Faïd. *Fath al-Rahmān li Thalib Ayat al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Amal, Taufik Adnan dan Syamsurizal Panggabean. *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1989.
- Arqahdan, Shalah al-Din. *Mukhtashar al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an li al-Suyuthi*. Lebanon: Dar al-Nafais, 1987.
- Badawi, Sansuri. *Ushul al-Fiqh*. Jombang: Majalis al-'Ilm, 2004.
- Al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il. *al-Jami al-Shahih*. Kairo: Maktabah al-Salafiyah, 1400 H.
- Daraz, Muhammad 'Abd Allah. *Madkhal ila al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Dar al-Qalam, 2003.
- Gibb, HAR. *Modern Trends in Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1947.
- Hazairin. *Hukum Baru di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1950.
- Ibn Hanbal, Imam Ahmad. *Musnad Ahmad*. Kairo: Dar al-Hadits, 1995.
- Al-Jurjani. *al-Ta'rifat*. Beirut: Maktabah Lubnan, 1985.
- Katsir, Ibn. *Tafsir al-Qur'an al-'Adzīm*. Mesir: Isa al-Bali al-Halabi, tt.

- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- MacDonald, Duncan B. *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory*. New York: Charles Scribner's Sons, 1903.
- Al-Mahally, Jalal al-Din. *Jam' al-Jawami'*. Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- Al-Maliki, Alwi 'Abbas. *Faidh al-Khabir wa Khulashat al-Taqrin*. Surabaya: al-Hidayah, tt.
- Mar'iy, Hasan. *Al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyah*. Kairo: Dar al-Kutub, tt.
- Permono, Sjechul Hadi. *Dinamisasi Hukum Islam Dalam Menjawab Tantangan Era Globalisasi*. Surabaya: Demak Press, 2002.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: University Press, 1996.
- Al-Shanqithi. *al-Wasyf al-Munasib li Syar' al-Hukm*. Madinah: al-Majlis al-'Ilm, 1415 H.
- Al-Shawkani. *Irsyad al-Fukhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*. Riyad: Dar al-Fadhilah, 2000.
- _____. *Nail al-Autar*. Mesir: Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi, tt.
- Shofiyullah Mz. "Menuju Ushul Fiqh Humanitarian: Sebuah Pembacaan Baru," makalah pada ACIS, Dirjen Pendis Departemen Agama RI, 26-30 November 2006.
- Al-Sijistani, Abu Dawud Sulayman. *Sunan Abi Dawud*. Kairo: Mustofa al-Babi al-Halabi, 1952.
- Al-Syafi'i. *Musnad al-Shafi'i*. Qatar: Idarah Waqf wa Shu'un al-Islamiyyah, 2007.
- Syarifuddin, Amir. *Hukum Kewarisan Islam*. Jakarta: Kencana, 2012.
- Al-Thufi. *Syarh al-Arba'in al-Nawawiyah*. Lebanon: Muassasah al-Rayyan, 1985.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Tektualitas al-Qur'an; Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Al-Zarkasyi. *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Turats, tt.