

METODE *ISTINBĀT* DALAM HUKUM ISLAM

Abidin*

Abstract

This article deals with the use of *nas* to social fact, whether the social fact supported by *nas* of *qur'an* or of *hadis* clearly (the *nas* is *zann al-wurud* and *zann al-dalalah*) only, or is not supported by *nas* at all. When the social fact is supported by clear *nas*, then the law will be directly decided, and when the social fact is not supported by unclear *nas*, the will be conducted through the method of language and meaning *istinbath*. In the mean time, when the social fact is not supported by *nas* at all, then the *istinbat* will be conducted through the method of meaning *istinbat*.

Keywords: *Istinbāt Method, Islamic Law, Uhsul Fiqh*

A. Pendahuluan

Kata *istinbāt* menurut *etimologi* berasal dari kata *nabatun* atau *nubūtūn* dengan kata kerja *nabata-yanbutu* artinya “air yang mula-mula keluar dari sumur yang digali”, kemudian kata kerja tersebut dijadikan bentuk transitif menjadi *anbata* atau *istanbatā* artinya “mengeluarkan air dari sumur”. Jadi kata *istanbatā* pada dasarnya berarti “usaha

mengeluarkan air dari sumber tempat persembunyiannya”. Kata tersebut dipakai dalam istilah fikih dengan arti “usaha maksimal para ahli fikih dalam menggali hukum Islam yang *zanni* dari Al-Qur’an dan sunah”. Usaha maksimal itu tidak ada artinya jika tidak ditopang oleh pengetahuan memadai terutama yang berakitan dengan teori-teori hukum.⁹⁵

Dalam referensi lain dikatakan bahwa *istinbata* ditulis dalam bahasa Arab (اسْتَنْبَطَ) dari kata *nabatā* (نَبَطَ) artinya pokok dan kuat. Kata *istinbatā* (اسْتَنْبَطَ) adalah *al-fi‘lal-sulāsi al-māzid (fi‘l* yang sudah mendapatkan tambahan huruf), artinya mengeluarkan, penetapan, pengambilan, dan penggalian hukum Islam dari *nās syar‘i*.⁹⁶ Dalam istilah lain disebut *turuq al-Istimār*⁹⁷, misalnya nas Al-Qur’an dalam Q.S. Al-Ma’idah (5):6. Ayat ini dapat *diistinbātkan* secara *lafziyyāh* dengan mengambil lafal-lafal yang dipermasalahkan. Misalnya lafal *lāmastum al-Nisā* (menyentuh perempuan).

Dalam *nās syar‘i*, tidak ada penjelasan selanjutnya mengenai apa yang dimaksud dengan menyentuh perempuan yang dapat membatalkan wudhu. Lalu *diistinbatkanlah* dengan cara *mājāzi ahwā* kata *lamasa* (menyentuh) adalah *jima‘* (bersetubuh). Di samping itu lafal tersebut *berwazan mufā‘ala* (yang menunjukkan perbuatan saling). Oleh karenanya dalam ayat tersebut terdapat *qārinah* yang mendorong ulama untuk mengartikan secara *majāzi*, yaitu *jima‘*, sebab tidak mungkin yang dimaksud lafal *lamasā* adalah saling menyentuh.⁹⁸

Dalam hadis riwayat Tirmīdzi dikatakan tentang bagaimana proses *istinbāt* tersebut:

⁹⁵ Liz Ismuddin, *Kamus Arab Tekstual dan Kontekstual*, (Cet: I: Bandung; Mizan, 2008), 34.

⁹⁶ Munawwir, *Kamus Arab Indonesia-Indonesia Arab*, (Bandung: Mizan, 2001), 78.

⁹⁷ Al-Gazali, *al-Mustasfā Min ‘Ilmi Usul*, (Cet. I; Beirut: Mu’assat al-Risālah, jilid 1, 1997), 45.

⁹⁸ Ali Hasaballah, *Usûl al-Tasyri*, (Cet. I; Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1997), 102.

حَدَّثَنَا هَنَادُ حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ أَبِي عَوْنٍ التَّقْفِي عَنْ الْحَارِثِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ رِحَالٍ مِنْ أَصْحَابِ مَعَاذٍ:
 أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ كَيْفَ تَقْضِي؟ فَقَالَ أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ
 قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ فَيَسْتَنْتِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ أَجْتَهُدُ زَأْيِي قَالَ الْحُمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

‘Hanad menyampaikan kepada kami, Wāqi‘ menyampaikan kepada kami dari Syu’bah dari Ibn Aûn al-Saqāfi dari Hariis bin Amru dari sahabat-sahabat Mu‘az bahwa Rasulullah saw mengirim Mu‘az ke Yaman kemudian beliau bertanya kepada Mu‘az, cara bagaimana nanti engkau mengadili (menentukan hukum) terhadap suatu perkara? Mu‘az menjawab: Aku mengadili menurut Al-Qur’an. Kalau perkara itu tidak ditemukan hukumnya dalam Al-Qur’an? Mu‘az menjawab: Aku akan menghukum menurut Sunah Rasul. Kalau perkara itu tidak ditemukan hukumnya dalam Sunnah? Mu‘az menjawab: Aku berijtihad dengan pikiranku. Rasulullah berkata: segala puji bagi Allah yang memberikan taufik kepada utusan Rasulullah.⁹⁹

Dari keterangan tersebut di atas, ditemukan perbedaan pendapat mengenai sumber dan metode *istinbāḥ* hukum Islam. Ada yang berpendapat hanya satu saja sumber hukum Islam, empat saja sumber hukum Islam, dan ada pula yang berpendapat lebih dari sepuluh sumber hukum Islam. Sumber-sumber tersebut kalau disebutkan semua baik yang disepakati maupun tidak adalah Al-Qur’an, hadis, *ijma‘*, *qiyas*, *istihsān*, *al-maslahāt al-mursalāh*, *urf*, pendapat sahabat, *istishāb*, *sadd al-zarāih*, dan *syara‘* sebelum kita.¹⁰⁰

⁹⁹At-Tirmîdzi, Sunan At-Tirmîdzi, (Cet. I: Beirut : Darul Kutub Ilmiah, 1097), 89.

¹⁰⁰Minhajuddin, *Fiqh dan Ushûl Fiqh*, (Cet. I: Syariah Press, 1991), 30.

Namun demikian oleh kaum muslimin sepakat bahwa sumber hukum Islam hanya Al-Qur'an dan Sunnah Rasul, seperti disebutkan dalam kitab *al-Fikr al-Qanuniyyu al-Islami*:

إِنَّ الْكِتَابَ الْكَرِيمَ وَالسُّنَّةَ النَّبَوِيَّةَ هُمَا الْمَصْدَرَانِ الْأَسَاسِيَانِ لِلْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ

Sesungguhnya Al-Qur'an dan sunah Nabi, keduanya sumber asasi bagi hukum Islam.¹⁰¹

B. Metode Istinbāt Hukum Islam

Berdasar pola pikir di atas, secara umum menurut penulis bahwa metode *istinbat* hukum Islam yang dapat dijadikan landasan dalam menetapkan status hukum Islam terhadap fakta sosial ada dua, yaitu: Metode *Istinbāt Lafziyyāh* dan Metode *Istinbat Ma'nawiyyāh*.

1. Metode *Istinbāt Lafziyyāh*

Metode *Istinbāt Lafziyyāh* adalah suatu metode *Istinbat* hukum Islam dengan cara pendekatan kebahasaan, literasi teks, dan semesta tanda. Penerapan Pendekatan *lafziyyāh* membutuhkan beberapa faktor pendukung, antara lain penguasaan terhadap lafal nas dan makna huruf. Untuk memahami lafal nas dan makna huruf para mujtahid dalam menggali hukum-hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an dan hadis harus mengerti dan mendalami bahasa Arab secara menyeluruh, seperti nahwy-ṣaraf, balagh, *ma'anī*, *bayān*, dan lain-lain.

Para ulama *usûl* telah menetapkan bahwa hal pertama yang menjadi fokus perhatian dalam *pengistinbatan* hukum Islam terhadap fakta sosial yang memenuhi kriteria sebagai landasan pertimbangan penetapan perubahan hukum Islam adalah pemahaman terhadap lafal yang berhubungan dengan posisi lafal-lafal dalam nas. Pemahaman terhadap lafal tersebut oleh ulama *usul* membagi dalam dua kategori *pertama*, *al-'asma' al-lugawiyyāh* (*isim-isim* yang lazim dipakai dalam kebahasaan), misalnya lafal *dabbāh* yang menunjukkan arti segala sesuatu yang melata. Tetapi dalam tradisi kebahasaan, lafal

¹⁰¹ Al-Qadi, *Ushûl fiqh* dalam buku Syarifuddin, (Cet : I Jakarta: Offcet Press, 2001), 87.

dabbah dipakai untuk menunjukkan binatang yang berkaki empat, kedua, *al-'asma' al-syar'iyāh* (*isim-isim* yang dipakai dalam istilah syariah), misalnya salat untuk menunjukkan sebuah ibadah tertentu.¹⁰²

Pembahasan lafal dikelompokkan pada:

- a. Aspek jelas dan samarnya makna (*bi 'itibār al-dalālāt al-lafziyyāt 'ala al-ma'na bi hasb zuhur al-ma'na wa khafā'ih*).
- b. Aspek penerapan suatu lafal terhadap suatu makna (*bi 'itibār isti'māl al-lāfz fi al-ma'na*).
- c. Aspek penempatan suatu lafal terhadap makna (*al-i'tibār al-lāfzi bi al-ma'na*).
- d. Aspek cara pengungkapan kalimat dalam kaitannya dengan makna yang dikandung oleh kalimat atau cara penunjukan lafal kepada makna menurut maksud pencipta nas (*bi 'itibār khafiyāt al-dalālāt al-lafziyyāt 'ala al-ma'na*)¹⁰³

Pendekatan melalui kebahasaan ini menempati bagian terbesar dari kitab *usûlfiqh* klasik. Hal ini wajar karena dalam *pengistinbatan* suatu hukum dari sumbernya yang berbahasa arab diperlukan kajian kebahasaan yang mendalam dan menyeluruh. Analisis kebahasaan dapat dipengaruhi oleh perubahan tempat, waktu, kondisi, niat, tradisi, ilmu pengetahuan, kebutuhan manusia, kemampuan manusia, perubahan kondisi (sosial-ekonomi, dan politik), perubahan pendapat dan pemikiran, serta musibah. Dengan model pendekatan secara komprehensif inilah, membuka peluang metode *istinbāt* hukum Islam melalui pendekatan kebahasaan dapat mengubah status hukum Islam.¹⁰⁴

¹⁰²Hasbullah, *Ushul fiqh* dalam buku Syarifuddin, (Cet : I Jakarta: Offcet Press, 2001), h.57.

¹⁰³Wahbah al- Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi*, (Cet. I; Juz I. Mesir: Dār al-Fikr, 1928), h. 87.

¹⁰⁴Muhammad Rusyd, *Hukum Islam* (Cet. I; Kairo: Dār al-Sâlam, 1992), h. 67.

2. Metode *Istinbāt Ma'nawiyāh*

Pendekatan kedua dalam *pengistinbātan* hukum Islam terhadap fakta sosial adalah pendekatan *ma'nawiyāh* yaitu suatu metode pendekatan dengan cara penarikan kesimpulan hukum bukan kepada naslangsung tapi menggunakan *istidlāl* dan maksud-maksud syariah. Pendekatan *ma'nawiyāh* adalah pendekatan konteks, semesta makna, atau *meaning of the teks*. Pendekatan ini digunakan pada fakta sosial yang tidak ada dasarnya dalam Al-Qur'an dan hadis.

Dalam tulisan ini penulis hanya mengemukakan tiga di antara tiga belas (13) metode *istinbāt* hukum Islam, sembilan di antaranya adalah metode *istinbāt* yang sudah ada sebelumnya pada beberapa kitab klasik secara baku (mapan), dan empat di antaranya adalah metode *istinbāt* hasil elaborasi penulis terhadap beberapa konsep yang masih berserakan pada berbagai literatur. Lalu penulis mengumpulkan, menganalisis, dan menyusunnya secara runtut bersama dengan metode *istinbāt* yang telah ada sehingga mudah dikenal dan dipahami. Pola seperti ini memungkinkan sebagaimana telah dilakukan oleh para ahli usul fikih sebelumnya mulai dari *al-risalah* oleh Imam Syafi'i kemudian dilengkapi lagi oleh Al-Amidi dengan kitabnya *al-Ihkām fi Usūl al-Fiqh*, selanjutnya disempurnakan oleh Abdul Wahab Khallāf dalam kitabnya *Usūl al-Fiqh* sebagai kitab terakhir yang menyusun metode *istinbāt* kategori klasik, selanjutnya metode *istinbat* disusun berserakan pada berbagai kitab mutakhir¹⁰⁵.

a. Pendekatan Qiyās

Qiyās menurut bahasa Arab berarti menyamakan, membandingkan atau mengukur, seperti menyamakan si A dengan si B, karena kedua orang itu mempunyai tinggi yang sama, bentuk tubuh yang sama, wajah yang sama dan sebagainya. *Qiyās* juga berarti mengukur, seperti mengukur tanah dengan meter atau alat pengukur yang lain. Demikian pula membandingkan sesuatu dengan yang lain dengan mencari persamaan-persamaannya.

¹⁰⁵Suparman Usman, *Hukum Islam*, (Cet. I; Jakarta: Gaya Media Pratama, 2006), h. 78.

Qiyās menurut istilah para ulama *usūl fiqh*, adalah:

عِبَارَةٌ عَنِ السَّمَوَاتِ بِبَيْنِ الْفَرْعِ وَالْأَصْلِ فِي الْعِلَّةِ الْمُسْتَنْبِطَةِ مِنْ حُكْمِ الْأَصْلِ

Artinya: Mempersamakan illat yang ada pada furu' dengan *illāt* yang ada pada asal yang diistinbatkan dari hukum asal.¹⁰⁶

Atau lebih jelasnya dapat dikatakan bahwa *qiyās* ialah menetapkan hukum suatu kejadian atau peristiwa yang tidak ada dasar nasnya dengan cara membandingkannya kepada suatu kejadian atau peristiwa yang lain yang telah ditetapkan hukumnya berdasarkan nas karena ada persamaan '*illat* antara kedua kejadian atau peristiwa itu. *Qiyās* hanya dapat dilakukan apabila telah diyakini bahwa benar-benar tidak ada satupun nasyang dapat dijadikan dasar untuk menetapkan hukum suatu peristiwa atau kejadian. Karena itu tugas pertama yang harus dilakukan oleh orang yang akan melakukan *qiyās* ialah mencari apakah ada nas yang dapat dijadikan dasar untuk menetapkan hukum dari suatu peristiwa.

Jika telah diyakini benar tidak ada nas yang dimaksud barulah dilakukan *qiyās*, misalnya: Si A telah menerima wasiat dari B ia akan menerima sebidang tanah yang telah ditentukan jika B meninggal dunia. Lalu A ingin segera memperoleh tanah yang diwasiatkan karena itu dibunuhnyalah B. Timbul persoalan, Apakah A tetap memperoleh tanah yang diwasiatkan itu? Untuk menetapkan hukumnya dicarilah kejadian lain yang ditetapkan hukumnya berdasarkan nas dan persamaan '*illāt*nya. Perbuatan itu ialah pembunuhan yang dilakukan oleh ahli waris terhadap orang yang akan diwarisinya karena ingin segera memperoleh harta warisan¹⁰⁷.

¹⁰⁶Liz Ismuddin, *Op.Cit.*, h. 34

¹⁰⁷ Amir Syarifuddin, *Op.Cit.*, h. 76.

Sehubungan dengan itu Rasulullah saw. bersabda yang diriwayatkan oleh Tirmîzi:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ حَمِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ : عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ.

‘Qutaibah menyampaikan kepada kami oleh al-Lais dari Ishaq bin ‘Abdullah dari al-Zuhri dari Hamid bin ‘Abd al-Rahman dari Abu Hurairah dari Nabi saw. bersabda: Orang yang membunuh (orang yang akan diwarisinya) tidak berhak mewarisi’.¹⁰⁸

Antara kedua peristiwa itu ada persamaan *‘illatnya*, yaitu ingin segera memperoleh sesuatu sebelum sampai waktu yang ditentukan. Berdasarkan persamaan *‘illat* itu maka dapat ditetapkan suatu hukum bahwa si A haram memperoleh tanah yang diwariskan B untuknya karena ia telah membunuh orang yang telah berwasiat untuknya sebagaimana orang yang membunuh orang yang akan mewarisinya. Agama mengharamkan memperoleh harta warisan dari orang yang telah dibunuhnya.

Dalam menerapkan metode *qiyas* hendaknya mengikuti rukun *qiyās*, yakni: (1) *asāl* (pokok), yaitu suatu peristiwa yang telah ditetapkan hukumnya berdasar nas. *Asāl* disebut juga *maqis ‘alaih* (yang menjadi ukuran) atau *musyabbah bih* (tempat menyerupakan), atau *mahmul ‘alāih* (tempat membandingkan), (2) *furu‘* (cabang), yaitu suatu peristiwa yang belum ditetapkan hukumnya karena tidak ada nas yang dapat dijadikan sebagai dasar. *Furu‘* disebut juga *maqis* (yang diukur) atau *musyabbāh* (yang diserupakan) atau *mahmul* (yang dibandingkan), (3) hukum *asal*, yaitu hukum yang telah ditetapkan berdasar nasyang ada persamaan *illatnya*. *‘Illat*, yaitu suatu sifat yang ada pada *asāl* dan sifat itu yang dicari pada *furu‘*. Scandainya sifat ada pula pada *furu‘*, maka persamaan sifat itu menjadi dasar untuk menetapkan hukum *furu‘* dan scandainya sifat itu pada *asāl* maka persamaan sifat itu menjadi dasar

¹⁰⁸ At-Tirmidzi, *Op.Cit.*, h. 96.

menetapkan hukum *asâl*.¹⁰⁹

Dari keterangan tentang term dan penjelasan *qiyâs* di atas, memberi indikasi kuat bahwa *qiyâs* dapat menjadi salah satu metode dalam menetapkan dan merekonstruksi hukum Islam terhadap fakta sosial, dengan alasan bahwa *qiyâs* dipengaruhi oleh faktor-faktor perubahan hukum Islam, yakni perubahan tempat, zaman, tradisi, kondisi, kemampuan manusia, ilmu pengetahuan, kebutuhan manusia, sosial ekonomi, dan musibah. Adanya fakta sosial terhadap *qiyâs* dalam menetapkan hukum Islam akan berbias kepada perubahan status hukum terhadap fakta sosial.

b. Pendekatan *Istihsân*

Menurut bahasa, *istihsân* berarti menganggap baik atau mencari yang baik. Ulama *usûl fiqh* memberi pengertian *istihsân* dengan mengatakan, “tindakan meninggalkan satu hukum kepada hukum lainnya disebabkan karena ada suatu dalil *syara’* yang mengharuskan untuk meninggalkannya”¹¹⁰.

Istihsân adalah salah satu metode *istinbât* hukum Islam walaupun hanya digunakan oleh sebagian ulama saja. Hanya Hanafiyyah dan Malikiyyah banyak menggunakan *istihsân*. Tetapi dibandingkan Malikiyyah, Hanafiyyah lebih populer dalam menerapkan *istihsân*. Mereka memakai *istihsân* apabila penerapan hukum yang dihasilkan *qiyasakan* mengakibatkan kejanggalan-kejanggalan dan ketidakadilan¹¹¹.

Syi’ah dan Zahiriyah menolak *istihsân* sebagai dalil hukum karena menurut mereka *istihsân* selalu mengikuti hawa nafsu. Menurut

¹⁰⁹ Ahmad Al-Ra’isuni, *Nazariyyât al-Maqâsid ‘inda al-Syatibi*. (Cet. I. Mesir: tp.t.th.), 87.

¹¹⁰ As-Syatibi, *al-Maqâsid Syari’ah*, (Cet. I; Mesir: Dar al-Arabi, 1411 H, Juz IV), 149.

¹¹¹ Abd. Al-Hamidi, Al-Hakim Al-Hakim, *Ushul fiqh* dalam buku Syarifuddin, (Cet. I; Jakarta: Offcet Press, 1979), h.87.

Imam Syafi'i, menetapkan hukum dengan *istihsan* sama dengan menetapkan hukum berdasarkan keinginan hawa nafsu. "Siapa yang *berhujjah* dengan *istihsan* berarti ia telah menetapkan sendiri hukum *syara'* berdasarkan keinginan hawa nafsunya, sedang yang berhak menetapkan hukum *syara'* hanyalah Allah swt.". Perumpamaan orang yang melakukan *istihsan* adalah seperti orang yang melakukan salat, menghadap ke suatu arah yang menurut *istihsan* bahwa arah itu adalah arah Ka'bah, tanpa ada dalil yang diciptakan pembuat *syara'* untuk menentukan arah Ka'bah itu'¹¹²

Namun bila diteliti lebih dalam ternyata pengertian *istihsan* menurut pendapat Mazhab Hanafi berbeda dengan pendapat Mazhab Syafi'i. Menurut Mazhab Hanafi, *istihsan* itu semacam *qiyās*, dilakukan karena ada suatu kepentingan bukan berdasarkan hawa nafsu, sedang menurut Mazhab Syafi'i, *istihsan* itu timbul karena rasa kurang enak kemudian pindah kepada rasa yang lebih enak. Berdasarkan perbedaan pendapat ini, seandainya *istihsan* itu diperbincangkan dengan baik kemudian ditetapkan pengertian yang disepakati, tentulah perbedaan pendapat itu dapat dikurangi. Karena itu al-Syatibi dalam kitabnya *al-muwāfaqat* menyatakan, "orang yang menetapkan hukum berdasarkan *istihsan* tidak boleh berdasarkan rasa dan keinginannya semata, akan tetapi haruslah berdasarkan hal-hal yang diketahui bahwa hukum itu sesuai dengan tujuan Allah swt. menciptakan *syara'* dan sesuai pula dengan kaidah-kaidah *syara'* yang umum.

c. Pendekatan *Masālih al-Mursalāh*.

Masālih al-mursalāh terdiri dari dua kalimat yaitu maslahat dan *mursalāh*. Maslahat sendiri secara etimologi didefinisikan sebagai upaya mengambil manfaat dan menghilangkan *mafsadāh*. Dari sini dapat dipahami bahwa maslahat memiliki dua *term* yaitu adanya manfaat

¹¹² Rida al-Muzaffar, *Usûl Fiqh* (Cet. I. Qum: Maktabat al-'Alam al-Islâmi, 1337H), h. 89.

(إجَابِي) dan menjauhkan mudarat (سَلْبِي)¹¹³. Maslahat merupakan inti dari setiap syariah yang diturunkan oleh Allah kepada manusia untuk menjaga maksud syariah (*usul al-khamsah*).

Adapun lafal *mursalāh* dipahami sebagai sesuatu yang *mutlak* (غَيْرُ مُقَيَّدٍ) yaitu maslahat yang secara khusus tidak dijabarkan oleh nas atau tidak ada perintah maupun larangan. Dengan tidak adanya *qarinah* tersebut, maka maslahat bisa menjadi acuan dalam menentukan suatu hukum.

Maslahāt al-mursalāh menurut ahli *usul fiqh* adalah:

هِيَ الْمَصَالِحُ الْمَلَائِمَةُ الشَّارِعِ الْإِسْلَامِيِّ وَلَا يَشْهَدُ لَهَا أَصْلٌ خَاصٌّ بِالْإِعْتِبَارِ أَوْ الْأَلْعَاءِ

*Suatu upaya penetapan hukum yang didasarkan kepada kemaslahatan yang sesuai dengan tujuan syarat, walaupun tidak ada nas tetapi tidak ada pula penolakan atasnya secara tegas.*¹¹⁴

Sedangkan secara terminologi terkandung dalam beberapa pendapat para ulama, antara lain: Imam ‘Izudin bin Abdus Salam mengatakan, maslahat memiliki dua bentuk, (1) bentuk hakiki yakni membuat tentram dan nyaman, (2) bentuk *majāzi* yakni membuat sebab-sebab terjadinya sesuatu. Ini dapat kita katakan bahwa terwujudnya maslahat disebabkan karena adanya *mafsadāh*, misalnya memotong tangan pencuri hakekatnya adalah menghilangkan cara dan perbuatannya.¹¹⁵

Syaikh Tahir bin ‘Asur salah satu ulama kontemporer mengatakan, bahwa maslahat disandarkan pada pekerjaan yang memberikan manfaat selamanya bagi semua manusia atau dirinya sendiri. Ibnu Taimiyah mengatakan, maslahat dalam pandangan mujtahid

¹¹³ Liz Ismuddin, Op.Cit., h. 98

¹¹⁴ *Ibid.*,

¹¹⁵ Burkap, *Usûl fiqh* dalam buku Syarifuddin, (Cet: I; Jakarta: Offcet Press, 1979), h.87.

adalah perbuatan yang mendatangkan manfaat yang benar dan bukan bersumber dari syariahyang tidak bermanfaat¹¹⁶

Ulama Hanafiyyah tidak menerima *maslahāt al-mursalāh*, namun mereka memakai *istihsān* sebagai gantinya. Sementara ulama Syi'ah dan Zahiriyyah mengamalkan dalil *maslahāt al-mursalāh*, karena menurut mereka penggunaan *maslahāt al-mursalāh*, tidak ada unsur *qiyās*.¹¹⁷

Beberapa alasan kenapa konsep *maslahāt al-mursalāh* menjadi hal yang memerlukan perhatian serius di antaranya, (1) bahwasanya sekarang ini kita hidup pada masa kebangkitan dunia Islam yang keluar dari cengkraman barat. Banyak sekali fakta sosial yang tidak pernah terjadi di zaman Rasulullah, sahabat, dan tabi'in, namun terjadi sekarang. Fakta sosial tersebut harus diberi jawaban berdasarkan hukum Islam baik dalam aspek akidah, ibadah, maupun syariah. (2) Sebahagian intelektual muslim seringkali menggunakan metodologi yang salah ketika mengaplikasikan pemikiran mereka sendiri dengan menggelorakan pembaharuan dalam *usul fiqh* walaupun hanya berpijak pada sumber hukum yang terbatas. Intelektual itu sebagian menggunakan metode yang parsial dalam memahami hukum sehingga produk hukum yang dihasilkan tidak komprehensif.

d. Pendekatan 'Urf

Salah satu disiplin pengetahuan yang di anggap signifikan dan memiliki peranan dalam metodologi hukum adalah 'urf atau adat sebagai acuan hukum yang diambil dari tradisi-tradisi masyarakat tertentu. 'Urf adalah sesuatu yang telah biasa dilakukan oleh manusia dan dijalannya dalam berbagai aspek kehidupan.¹¹⁸ 'Urf pada literatur lain diartikan sebagai apa yang biasa dilakukan orang, baik dalam kata-kata maupun perbuatan. Dengan kata lain 'urf adalah adat kebiasaan misalnya: (1) kebiasaan dalam perkataan, contoh perkataan *walad* yang

¹¹⁶Abd. Al-Hamid al-Hakim, *al-Bayan*. Cet. I.; Bukittinggi: Maktabat al-Ma'ārif, 1939), h. 373.

¹¹⁷*Ibid.*,

¹¹⁸ *Ibid*, h. 423

biasanya diartikan untuk ‘anak lelaki’ bukan anak perempuan, (2) kebiasaan dalam perbuatan, contoh jual beli dengan jalan serah terima tanpa menggunakan kata-kata *ijab Kabul*.¹¹⁹

Kata *urf* berasal dari kata ‘*arafah* yang mempunyai derivasi kata *al-ma‘ruf* yang berarti sesuatu yang dikenal/diketahui.¹²⁰ Secara garis besar ‘*urf* terbagi ke dalam dua bagian. *Pertama*, ‘*urf sāhīh* yaitu sebuah kebiasaan yang dikenal oleh semua umat manusia dan tidak berlawanan dengan hukum *syara‘* dan tidak menghalalkan sesuatu yang haram serta tidak menghasilkan kewajiban, misalnya saling mengerti manusia terhadap kontrak pemborongan dan saling mengerti tentang pembagian mas kawin (*al-mahar*) kepada mas kawin yang didahulukan dan diakhirkan. *Kedua*, ‘*urf fāsīd* yaitu kebiasaan yang dikenal oleh manusia dan berlawanan dengan hukum *syara‘* serta menghalalkan sesuatu yang haram dan menegaskan kewajiban, misalnya saling mengerti manusia terhadap sesuatu yang bertentangan dengan hukum *syara‘* seperti kontrak manusia dalam perjudian dan lain-lain¹²¹.

Secara umum ‘*urf* diamalkan oleh semua ulama fiqh terutama di kalangan mazhab Hanafiyyāh dan Malikiyyāh. Ulama Hanafiyyāh menggunakan istihsān dalam berijtihad, dan salah satu bentuk istihsān itu adalah istihsan al-urf. Ulama Malikiyyāh menjadikan ‘*urf* yang hidup di kalangan penduduk Madinah sebagai dasar dalam menetapkan hukum. Ulama Syafi‘iyyāh banyak menggunakan ‘*urf* dalam hal-hal yang tidak menemukan ketentuan batasan dalam *syara‘* maupun dalam penggunaan bahasa¹²². Imam Syafi‘i terkenal dengan *qaul qadīm* dan *qaul jadīdnya*. Ada suatu kejadian tetapi beliau menetapkan hukum yang

¹¹⁹ Minhajuddin, *Op. Cit.*, h. 65.

¹²⁰ Syarifuddin, *Op.Cit.*, h. 363.

¹²¹ Wahab Khallaf, *Usūl Fiqh*, (Cet. I; Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘asir, 1997), h. 131.

¹²² *Ibid.*, h. 375.

berbeda pada waktu beliau masih berada di Mekkah (*qaul qadīm*) dengan setelah beliau berada di Mesir (*qaul jadīd*). Hal ini menunjukkan bahwa ketiga mazhab itu *berhujjah* dengan ‘urf. Tentu saja ‘urf *fāsid* tidak mereka jadikan sebagai dasar *hujjāh*.¹²³

Berikut ini adalah empat metode *istinbat* hukum Islam hasil elaborasi penulis dari beberapa kitab secara runtut sehingga mudah dipahami, yakni:

a. Pendekatan *Maqāsid al-Syari‘āh*

Pendekatan *maqāsid al-syari‘āh*, penekanan kajiannya pada aspek nilai-nilai kemaslahatan umat manusia dalam segala *taklif* yang diturunkan Allah melalui wahyu-Nya. Hal ini perlu dilakukan mengingat teks-teks wahyu Allah terbatas jumlahnya sementara kejadian-kejadian selalu muncul dan berkembang begitu pesat. Oleh karena itu hukum Islam harus selalu siap memenuhi tantangan zaman dan menjawab segala persoalan demi terwujudnya tujuan hukum Allah.

Masalah *maqāsid syari‘āh* mempunyai posisi yang kuat dalam kajian *usul fiqh*. Abu Ishaq al-Syatibi berpendapat bahwa segala hukum yang diturunkan Allah kepada umat manusia mengandung kemaslahatan baik di dunia maupun di akhirat. Tidak satu pun *taklīf* yang dibebankan kepada manusia tidak mengandung tujuan ini. Allah tidak mungkin menurunkan *taklīf* yang tidak ada kemaslahatan di dalamnya.¹²⁴

Tujuan Tuhan menurunkan *taklīf* kepada manusia tidak lain demi terciptanya kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Untuk itu Tuhan menuntut agar manusia memahami dan melaksanakan syariah itu sehingga manusia terhindar dari segala kekacauan hidup. Oleh karena itu al-Syatibi menempatkan masalah *maqāsid al-syari‘āh* sebagai syarat pertama bagi orang yang akan melakukan ijtihad, setelah itu baru syarat kedua yaitu memiliki kemampuan menarik kandungan hukum secara

¹²³Ibnu Qayyum al-Jauziyyāh, (Cet. I; Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘asir), 1973), h. 90.

¹²⁴Ahmad al-Ra’isuni, *Atsāriyyāt al-Maqāsid ‘inda al-Syatibi*, (Cet. I. Mesir: tp.), h. 78.

deduktif atas dasar pemahaman *maqāsid al-syari'ah* dengan bantuan pengetahuan bahasa Arab, Al-Qur'an, sunah, dan lain-lain.¹²⁵

Secara substansial Imam Khomeini juga menekankan pentingnya pengetahuan tentang *maqāsid al-syari'ah*. Menurutnya, orang yang hanya berkuat pada makna lahir nas atau hanya melakukan pendekatan kebahasaan berarti dia telah menahan diri dari keterbukaan berpikir bahwa hukum Islam adalah solusi hukum. Akan tetapi walaupun begitu bukan berarti hukum yang sudah pasti dengan jelas diungkapkan oleh wahyu bisa diseret-seret untuk menyesuaikan dengan zaman, akan tetapi zamanlah yang harus mengikuti ketentuan wahyu. Dengan demikian, melalui pengetahuan *maqāsid al-syari'ah*, ijtihad dapat dikembangkan demi menjawab segala persoalan zaman yang berkembang pesat sehingga hukum Islam akan tetap dinamis dan elastis dengan tidak menghilangkan hal-hal prinsip yang ditetapkan Allah.

Dari keterangan tentang term dan penjelasan *maqāsid al-syari'ah* di atas, memberi indikasi kuat bahwa *maqāsid al-syari'ah* dapat menjadi salah satu metode dalam menetapkan dan merekonstruksi hukum Islam terhadap fakta sosial, dengan alasan bahwa *maqāsid al-syari'ah* dipengaruhi oleh kriteria faktor perubahan hukum Islam, yakni perubahan tempat, zaman, tradisi, kondisi, kemampuan manusia, ilmu pengetahuan, kebutuhan manusia, sosial ekonomi, dan musibah. Pengaruh *maqāsid al-syari'ah* terhadap fakta sosial dalam menetapkan hukum Islam akan berbias kepada perubahan status hukum terhadap fakta sosial.

b. Pendekatan *Tarjih*

Sebenarnya penggunaan istilah *tarjih* oleh ulama-ulama klasik berbeda dengan istilah yang digunakan oleh ulama kontemporer. Penggunaan istilah *tarjih* oleh ulama klasik adalah memilah-milah dua dalil yang bertentangan untuk dicari salah satunya yang paling kuat

¹²⁵ Darraz, *al-Islām wa Usûl al-Hukum*, (Cet. III: Mesir, 1901), 258.

sementara ulama kontemporer menggunakan istilah *tarjih* untuk memilah-milah beberapa pendapat para ulama lalu mengambil pendapat yang paling kuat.

Para ulama berbeda pendapat tentang definisi *tarjih*. Menurut ulama Hanafiyyah, *tarjih* adalah pernyataan adanya nilai tambah salah satu dari dua dalil yang sederajat di mana nilai tambah itu bukan berupa dalil yang mandiri. Menurut ulama Syafi'iyah *tarjih* adalah pertemuan suatu dalil dengan dalil lain yang dikuatkan karena terdapat pertentangan¹²⁶.

Dari keterangan di atas bisa terlihat bahwa *tarjih* bisa dilakukan apabila terjadi hal-hal berikut: 1) adanya kesetaraan validitas antara dua dalil, misalnya antara ayat yang satu dengan ayat lain. 2) adanya kesetaraan dalam kekuatan. Untuk itu tidak ada *tarjih* bila terjadi pertentangan antara hadis *ahad* dengan ayat Al-Qur'an. 3) dua dalil yang bertentangan harus mengacu kepada satu sasaran hukum¹²⁷

Ulama Hanafiyyah memberlakukan *tarjih* apabila sesuatu dalil (dua dalil yang bertentangan) tidak diketahui mana yang lebih dahulu muncul. Jika dua dalil yang bertentangan diketahui waktu munculnya maka yang pertama muncul dibatalkan (*mansukh*) dan yang muncul belakangan diterapkan sebagai dalil hukum yang membatalkan (*nāsikh*). Ketika hal demikian tidak diketahui maka yang diberlakukan ialah menguatkan salah satu dari dua dalil tersebut dan menegaskan yang lain dengan mempertimbangkan hal-hal yang telah ditentukan dalam tata cara *tarjih*. Jika hal itu tidak bisa dilakukan pula maka diambil cara yang ketiga, yaitu dengan jalan kompromi (*al-jam'u*) antar kedua dalil yang bertentangan itu¹²⁸. Jumhur ulama berbeda pendapat dengan ulama Hanafiyyah. Mereka menerapkan *tarjih* setelah lebih dulu melakukan jalan kompromi (*al-jam'u wa al-taufiq*) antara nas-nas yang bertentangan. *Tarjih* tidak perlu dilakukan bila pertentangan itu bisa diselesaikan melalui jalan kompromi. Demikian pula bila *tarjih* telah

¹²⁶ Al-Syakur, *Ushûl Fiqh*, (Cet. I. Mesir: tp., tt.), h. 78.

¹²⁷ Abd. Al-Hamidi Al-Hakim, *Op.Cit.*, h. 210.

¹²⁸ *Ibid.*

dilakukan, tetapi kedua dalil tersebut masih ada pertentangan maka usaha selanjutnya adalah menasakhkan salah satunya, tetapi bila tidak memungkinkan menasakhkan kedua dalil tersebut maka menerapkan dalil lain di luar kedua dalil yang bertentangan itu.

Menurut jumhur ulama, bila suatu dalil sudah *ditarjīh* maka dalil yang *rājih* (kuat) harus diamalkan. Alasan mereka adalah kesepakatan para sahabat menguatkan suatu dalil dari dalil yang lain dalam berbagai kasus. Di samping itu dalam kebiasaan sehari-hari, pikiran orang yang berakal sehat akan mendorongnya untuk mengamalkan suatu pendapat yang lebih kuat. Dalam perkembangan selanjutnya, para ulama bukan hanya melakukan *tarjih* atas dalil-dalil sebagai dasar *istinbat* hukum, tetapi lebih dari itu mereka melakukan *tarjih* atas berbagai pendapat para ulama yang telah ada. Hal ini mereka lakukan dalam dua bentuk, yakni: 1) *tarjīh* dalam riwayat, yakni menguatkan pendapat imam mazhab yang paling valid riwayatnya. 2) *tarjīh* dalam hal *dirāyah*, yaitu menguatkan pendapat imam mazhab yang paling cocok dengan kaidah-kaidah *usul fiqh* yang dipergunakan oleh imam tersebut dalam ijtihadnya atau menguatkan pendapat imam yang paling dekat dengan dalil-dalil hukum yang digunakannya¹²⁹

Menurut Abu Zahrah¹³⁰ ijtihad dalam bentuk ini pada dasarnya tidak lain adalah taklid, karena usaha yang dilakukan ini hanyalah memberi komentar atas pendapat yang telah baku, tanpa berani keluar atau berlawanan dengan pendapat para imammazhab tersebut. Dalam kajian di atas terlihat bahwa upaya *istinbat* dengan jalan pendekatan *tarjih* tidak kalah pentingnya dari dua pendekatan sebelumnya, yaitu

¹²⁹Muhammad al-Khuderi Bek, 1981 M. *Tarikh al-Tasyri' al-Islāmi*, Cet.I. Indonesia: Maktabat Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arābiyyah, 1981), 332.

¹³⁰Muhammad Abu Zahrah, *Usûl al-Fiqh*, (Cet. I; T.tp.: Dār al-Arabi, t.th.), 316.

pendekatan kebahasaan dan pendekatan *mâqasid al-syari'ah*. Ketiganya ada satu kesamaan tujuan, yaitu ingin mendapatkan suatu hukum yang akan diberlakukan di masyarakat.

c. Pendekatan Dalil *al-'Aql*

Para ulama Imamiyyah lainnya menggunakan dalil akal sebagai metode dalam menetapkan hukum. Bagi penulis ketentuan akal adalah berdiri sendiri, seperti ketentuan akal bahwa yang dipandang baik menurut akal dipandang baik pula menurut *syara'*. Untuk itu yang dipandang baik menurut akal dipandang sebagai hukum *syara'*, misalnya adil dipandang baik menurut akal dan dipandang baik menurut *syara'* maka adil dipandang sebagai hukum *syara'*.

Dari keterangan tentang term dan penjelasan dalil akal di atas, memberi indikasi kuat bahwa dalil akal dapat menjadi salah satu metode dalam menetapkan dan merekonstruksi hukum Islam terhadap fakta sosial, dengan alasan bahwa dalil akal dipengaruhi oleh kriteria faktor perubahan hukum Islam, yakni perubahan tempat, zaman, tradisi, kondisi, kemampuan manusia, ilmu pengetahuan, kebutuhan manusia, sosial ekonomi, dan musibah. Pengaruh fakta sosial terhadap dalil akal dalam menetapkan hukum Islam, berbias kepada perubahan status hukum terhadap fakta sosial.

d. *Al-Ihtiyât*

Penulis menjadikan *al-Ihtiyât* sebagai salah satu metode ijtihad. Adapun dalil yang mendukung *Ihtiyât* sebagai metode antara lain: Q.S. Ali Imrân (3):102., Q.S. Al-Tagâbun (64):16, Q.S. Al-Hâjj (22):78.

Zahir dari ayat-ayat tersebut menunjukkan keharusan selalu bersikap *wara'* dan takwa. Takwa mencakup kepada *fi'l al-mandubât* (melakukan hal-hal yang disunahkan) dan *tark al-makrûhât* (menjauhi hal-hal yang dimakruhkan) walaupun keduanya tidak wajib untuk dilakukan namun menunjukkan keutamaan (*rujhân*) yang harus dilakukan sebagai bentuk kehati-hatian.¹³¹

¹³¹Liz Ismuddin, *Op.Cit.*, h. 104.

C. Proses Penetapan Hukum Islam Terhadap Fakta Sosial

Adapun proses penetapan hukum Islam terhadap fakta sosial adalah:

1. Penetapan Fakta Sosial (Objek)

Langkah-langkah dalam memahami dan mengungkap kedudukan fakta sosial, para *fuqāha* mengajukan tujuh pertanyaan pokok, yaitu: (1) Apa nama fakta sosial itu (objek). (2) Lafal mana yang cocok dengan fakta sosial itu. (3) Apakah lafal-lafal itu telah jelas makna dan petunjuknya. (4) Apakah susunan bahasanya cukup jelas untuk suatu pengertian ataukah dengan isyarat. (5) Apakah pengertian yang terkandung di dalamnya tersurat ataukah tersirat. (6) Apakah lafal itu umum ataukah khusus, mutlak atau *muqayyad*. (7) Bagaimana bentuk lafal yang menimbulkan hukum *taklifi* itu, apakah lafal perintah (*āmr*) ataukah larangan (*nāhy*).

Proses pertama yang dilakukan dalam *istinbāt* hukum Islam terhadap suatu fakta sosial adalah penetapan fakta sosial (objek). Model penetapan seperti ini dikenal dalam literatur Islam dengan istilah *fiqh al-wāqī'*, yaitu suatu peristiwa atau masalah yang muncul dalam kehidupan sehari-hari baik sebagai hasil ijtihad maupun tidak yang bertolak dari kenyataan objektif kehidupan manusia. *Fiqhal-wāqī'* berangkat dari pemahaman terhadap suatu peristiwa, kejadian, persoalan, atau masalah yang muncul dalam masyarakat. Setelah masalah tersebut diteliti dan dikaji secermat mungkin, kemudian ditemukan intinya, lalu dicarikan nasnya dalam Al-Qur'an dan hadis yang relevan dan hasilnya langsung diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Tetapi kalau tidak ditemukan nasnya, maka dapat melakukan penetapan hukumnya dengan menggunakan metode-metode *istinbāt*.

Langkah kedua adalah meneliti hukumnya di dalam nas sehingga ditemukan suatu pemecahan masalah atau keputusan hukum yang pasti. Apabila hukum tersebut sesuai kasus yang dihadapi maka hukum

tersebut dapat diterapkan, tetapi apabila tidak sesuai maka harus dicarikan hukum lain yang sesuai untuk kasus tersebut. *Fiqh al-wāqī'* tidak hanya mengenal masalah baru, tetapi masalah yang tidak biasa, masalah unik yang berskala besar bagi umat manusia, juga masalah-masalah yang timbul dalam kehidupan sehari-hari¹³²

Langkah-langkah penetapan hukum Islam terhadap fakta sosial seperti di atas harus diteliti secermat mungkin sampai nampak benang merahnya. Benang merah yang dimaksud adalah kriteria fakta sosial yang dapat dijadikan landasan pertimbangan perubahan hukum Islam. Hal ini penting dilakukan mengingat bahwa tidak semua fakta sosial dapat dijadikan sebagai landasan pertimbangan perubahan hukum Islam. Untuk itu pelacakan hakikat fakta sosial ini harus melalui pendekatan secara komprehensif.

2. Penetapan Nas

Dalam penetapan nas terhadap suatu fakta sosial harus diperjelas, apakah fakta sosial itu ada nasnya dalam Al-Qur'an dan hadis secara jelas, atau samar-samar (*zanni al-wurūd* dan *zanni al-dalālah*) saja, atau sama sekali tidak ada nasnya. Jika fakta sosial itu jelas nasnya maka langsung saja ditetapkan hukumnya, namun jika fakta sosial itu nasnya samar-samar maka harus *diistinbātkan* melalui metode *istinbāt* kebahasaan dan *maknawī*, dan fakta sosial yang sama sekali tidak ada *nasnya* maka harus *diistinbatkan* melalui metode *istinbāt ma'nawī*.¹³³

D. Penutup

Apabila peristiwa yang hendak diterapkan hukumnya telah ditunjuk oleh dalil *sarih* yang *qat'ī al-wurūd* (pasti penunjukannya dari *syara'*) dan *qat'ī al-dalālah* (pasti penunjukannya kepada makna tertentu), maka penarikan kesimpulan hukumnya adalah melaksanakan petunjuknas itu dan tidak ada jalan untuk mengijtihadkan. Selama nas itu *qat'ī al-wurūd* maka kepastian dan kehadiran dalil-dalil itu dari sisi

¹³²Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Cet. VII; Jakarta: Intermedia, 2006), h. 654.

¹³³*Ibid.*, h. 377

Tuhan dan Rasul-Nya bukan lagi ajang pembahasan. Namun jika nas itu *qat'ī al-dalālah* tidak ada tempat untuk membahas dan berijtihad tentang *dalālah* maknanya dan ketetapan hukumnya. Oleh karena itu ayat-ayat *mufassar* yang menunjuk kepada apa yang dikehendaki secara jelas dan tidak mungkin dapat ditafsirkan kepada arti yang lain, wajib diterapkan.

Referensi

- Abu Zahrah, Muhammad. *Usûl al-Fiqh*, Cet. I.T.tp. Dār al-Arābi, 1097.
- At-Tirmidzi, *Sunan At-Tirmîdzi*, Cet. I; Beirut:Darul Kutub Ilmiah, 1097.
- Al-Qadi, *Ushûl fiqh* dalam buku Syarifuddin, Cet : I Jakarta: Offcet Press, 2001.
- Al-Zuhaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmi*, Cet. I.Juz I. Mesir: Dār al-Fikr, 1928.
- Ahmad, al-Ra'isuni, *Nazariyyāt al-Maqāsid 'inda al-Syatibi*, Cet. I. Mesir: tp., t.th.
- Al-Hamidi, Abd. Al-Hakim, *Ushûl fiqh* dalam buku Syarifuddin, Cet.I; Jakarta: Offcet Press, 1977.
- Al-Muzaffar, Rida, *Usûl Fiqh*, Cet. I. Qum: Maktabāt al-'Alam al-Islāmi, 1337H.
- Al-Ra'isuni, Ahmad, *Azariyyāt al-Maqāsid 'inda al-Syatibi*, Cet. I. Mesir: tp. t.th.
- As-Syatibi, *al-Maqāsid Syariāh*, Cet. I. Juz. iv: Mesir: tp. Dār al-Arābi, 1411 H.
- Al-Syakur, *Ushûl Fiqh*, Cet. I. Mesir: tp. t.th.
- Al-Isnawi, *Nihāyat Syarh Minhāj al-Wusûl ila al-Usûl*, Cet. I. Kairo: Matbā'ah, t.th
- Al- Khudari Bek, Muhammad, 1981 M. *Tarikh al-Tasyri' al-Islāmi*, Cet.I. Indonesia: Maktabat Dār al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1981

- ‘Abiddin. 1966. *Hasyiyāt Radd al-Mukhtār*, Jilid III.Cet. III. Mesir: Mustafa al-Bab al-Halab.
- Abdurrahman, Sumuni. *Tekstual, Kontekstual dan Liberal*. [http://www.Suara Muhammadiyah.or.id/manhaj.htm](http://www.SuaraMuhammadiyah.or.id/manhaj.htm). Diakses 23 Januari 2009.
- Al-Bagdadi, Ali ibn Umar Abu Hasan Daruqutni. *Sunan al-Daruqutni*. ditahqiq al-Sayyid ‘Abdullah Hasyim Yamani al-Madani, Juz IV. Beirut: Dar al-Ma‘rifah,1966.
- al-Farmawi, ‘Abd al-Ha, *al-Bidāyat fi Tafsir al-Maudū‘i*. Cet. II; Kairo: al-Hadarat al-‘Arabiyyah, 1997.
- Al-Gazali, Imam, *al-Mustasfā Min ‘Ilmi Usul*.Cet. I.Beirut: Mu’assat al-Risālah, jilid 1, 1997
- Al-Ja‘fi. Abu ‘Abdillah Muhammad bin Isma‘il bin Ibrahim bin al-Mugirat bin *al-Bukhari*. Juz V, t.th.
- Al-Marginani, Abu al-Hasan ‘Ali ibn Abi Bakr, *al-Hidāyat wa Syuruhu*. Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyāh, 1418 H.
- Al-Raziq, ‘Abd. *al-Islām wa Usul al-Hukum*. Cet. III. Mesir: 1925
- Burkap, *Ushûl fiqh* dalam buku Syarifuddin, Cet : I Jakarta: Offcet Press, 1979
- Dahlan, Abdul Aziz, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Cet. VII. Jakarta: Intermedia, 2006
- Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, diterjemahkan oleh Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur’an. Cet. I; Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2002.
- Djamil, Fathurrahman, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*. Cet. II. Jakarta: Logos Publishing House, 2003.
- Darraz, *al-Islam wa Usûl al-Hukum*, Cet. III: Mesir, 1901.
- Hasbullah, *Ushûl fiqh* dalam buku Syarifuddin, Cet.I; Jakarta: Offcet Press, 2001.
- Hasbullah, Ali. *Usûl al-Tasyri*, Cet. I; Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1997
- Ismuuddin, Liz, *Kamus Arab Tekstual dan Kontekstual*, Cet: I: Bandung; Mizan, 2008.
- Khallaf, Wahab, *Usûl Fiqh*, Cet. I; Beirut: Dar al-Fikr al-Mu‘asir, 1997.

- Munawwir, *Kamus Arab Indonesia, Indonesia Arab*, Cet: I: Bandung: Mizan, 2001
- Minhajuddin, *Fiqh dan Ushûl Fiqh*, Cet. I; Syariah Press, 1991.
- Rusyd, Muhammad ibn Ahmad ibn, *Bidayat al-Mujtahid wa Nāyayt al-Muqtasid*. Cet. I. Kairo: Dar al-Salam, 1416 H.
- Suryadi, *Rekonstruksi Metodologis Pemahaman Hadis*. Bunga Rampai *Wacana Studi Hadis Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008.
- Syarifuddin, *Ushûl Fiqh*, Cet. I; Jakarta: Offcet Press, 2001.
- Saif al-Din Abi Hasan al-Amidi, *al-Ihkam fi Usûl al-Ahkam*. Juz IV. Cet. I; Cairo: Mu'assasat al-Hallabi, 1902.
- Tawilah, 'Abd al-Wahhab 'Abd al-Salam, *Asar al-Lugât fi Ikhtilâf al-Mujtâhidin*. Cairo: Dar al-Shaum, 1995.
- Usman, *Ushûl Fiqh*, Cet: I: Yogyakarta: Ikhlas Press, 2001
- Usman, Suparman, *Hukum Islam*, Cet. I. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2006
- Qardâwi, Yusuf, *Karakteristik Hukum Islam*. Cet. I. Bandung: Mizan, 1998.
- , *Faktor-Faktor Pengubah Fatwa*. Cet. I. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009.
- Qayyim, Ibnu al-Jauziyyâh, Cet: I: Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'asir, 1973.
- Zarqa, Mustafa Ahmad. *al-Madkhâl ila Fiqh al-'âm*. Cet. X; Damaskus: Matbâ 'at Turbin . 1986.

***Dosen PNS IAIN Palu**