

# PENGEMBANGAN FIQH DI ZAMAN MODERN

**Anton Widyanto**

Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Ar-Raniry dan Peneliti pada Lembaga Kajian Agama dan Sosial (LKAS) Banda Aceh

## **A b s t r a k**

Diskusi tentang hukum Islam senantiasa dinamis dan seakan tidak pernah mengenal kata putus. Diskursus dan juga perdebatan seputar “sakralisasi” fiqh yang seringkali diidentikkan sebagai produk hukum Islam yang “siap saji” dan *taken for granted* juga semakin berkembang di kalangan para pemerhati hukum Islam, baik yang muslim mau pun non muslim. Diskursus dan perdebatan ini tentu saja positif sebagai upaya untuk menggali lebih dalam posisi hukum Islam yang seringkali diyakini sesuai untuk semua tempat dan waktu (*ṣāliḥ li kull makān wa zamān*) sejalan dengan misi Islam yang *rahmatan li al-‘alamin*. Dalam kerangka inilah tulisan berikut disusun dengan menggunakan pendekatan normatif mau pun sosio-historis.

**Kata Kunci:** *Fiqh, Maqāṣid al-Syari’ah, Ijtihad*

## **A. Pendahuluan**

Berbicara mengenai sejarah hukum dalam skala luas, pada hakikatnya sama saja dengan membicarakan sejarah peradaban manusia untuk mengatur kehidupannya. Demikian pula halnya manakala perjalanan historis hukum Islam dikaji, atau dibahas dalam diskursus-diskursus ilmiah (*scientific discourses*), maka tidak akan dapat dilepaskan dari perkembangan peradaban umat Muhammad saw. itu sendiri.

Eratnya korelasi antara hukum Islam dengan masyarakat muslim menjadikannya sebagai bagian yang cukup urgen. Sebab bidang ini

selain berposisi sebagai inti dari ajaran agama samawi terakhir, juga merupakan manifestasi tata cara hidup dan perilaku umat-Nya.

Lebih spesifik berbicara mengenai jenis produk pemikiran hukum Islam M. Atho Mudzhar berpendapat bahwa terdapat empat jenis produk pemikiran hukum Islam yang dikenal dalam perjalanan sejarah hukum Islam, yaitu fiqh, keputusan-keputusan pengadilan agama, peraturan perundang-undangan di negeri muslim, dan fatwa-fatwa ulama.<sup>1</sup> Masing-masing produk pemikiran hukum Islam itu mempunyai ciri-ciri khasnya tersendiri.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> M. Atho Mudzhar, "*Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam*" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994), hlm. 369-370.

<sup>2</sup> Kitab-kitab fiqh sebagai jenis produk pemikiran hukum Islam bersifat menyeluruh dan meliputi semua aspek hukum Islam, sehingga di antara cirinya cenderung kebal pada perubahan karena revisi atas sebagiannya dianggap mengganggu keutuhan isi keseluruhannya. Dalam sejarah terbukti bahwa beberapa buku fiqh telah diperlakukan sebagai kitab undang-undang, meskipun ketika kitab-kitab fiqh itu ditulis tidak dimaksudkan untuk diberlakukan secara umum di suatu negara. Kitab-kitab fiqh ketika ditulis oleh pengarangnya tidak secara eksplisit disebut masa berlakunya, sehingga cenderung dianggap berlaku sepanjang masa.

Produk pemikiran hukum Islam yang berupa keputusan-keputusan pengadilan agama, cenderung dinamis karena merupakan respon terhadap perkara-perkara nyata yang dihadapi masyarakat. Ciri keputusan peradilan agama adalah tidak mencakup semua aspek pemikiran hukum Islam seperti halnya fiqh. Tetapi dari segi kekuatannya, ia lebih mengikat terutama bagi pihak-pihak yang bersangkutan.

Produk pemikiran hukum Islam yang berupa peraturan perundang-undangan di negara-negara Islam bersifat mengikat; bahkan daya ikatnya lebih luas dalam masyarakat. Orang yang terlibat dalam perumusannya juga tidak terbatas pada kalangan ulama atau fukaha, tetapi juga para politisi dan cendekiawan lainnya. Masa berlaku peraturan perundang-undangan bisaanya dibatasi, baik dibatasi secara eksplisit maupun secara implisit.

Produk pemikiran hukum Islam yang berupa fatwa-fatwa ulama, termasuk di dalamnya fatwa Majelis Ulama Indonesia, bersifat kasuistik karena merupakan respon atau jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa. Fatwa tidak mempunyai daya ikat, dalam arti bahwa peminta fatwa tidak harus mengikuti fatwa yang diberikan kepadanya. Demikian pula masyarakat luas tidak harus terikat dengan fatwa itu, karena fatwa seorang ulama di suatu tempat bisa saja berbeda dari fatwa ulama lain di tempat yang sama. Fatwa cenderung bersifat dinamis karena merupakan respon terhadap perkembangan baru yang sedang dihadapi masyarakat peminta fatwa; meskipun isi fatwa itu sendiri belum tentu dinamis. Dengan demikian, fatwa dapat diposisikan sebagai salah satu produk pemikiran hukum Islam yang bersifat relatif, tidak mengikat, dan bersifat dinamis karena berkaitan langsung dengan persoalan yang dihadapi oleh masyarakat, baik secara perorangan maupun secara bersama-sama. Fatwa dapat juga dikelompokkan sebagai *fiqh wâqi 'iyyat*; dan tidak layak dikelompokkan ke dalam *fiqh taqdîrî*. Lihat Jaih Mubarak, "Dinamika Pemikiran Hukum Islam di Indonesia" dalam UNISIA: Jurnal Ilmu-ilmu Sosial, Nomor 48/XXVI/

Dalam tulisan sederhana ini, penulis hanya akan memfokuskan pembahasan pada aspek *fiqh*, khususnya dikorelasikan dengan upaya mengembangkannya di alam yang bergerak semakin global dewasa ini. Sekurang-kurangnya ada beberapa alasan prinsipil yang mendasari pemilihan tema ini:

*Pertama*, *fiqh* seringkali dijadikan sandaran perilaku keagamaan paling mendasar oleh masyarakat muslim, sehingga tanpa disadari mereka telah terkungkung dalam “pandangan sempit” tentang *fiqh* (pada khususnya) atau bahkan tentang Islam itu sendiri (pada umumnya).

*Kedua*, kebanyakan masyarakat muslim menganggap *fiqh* klasik telah sempurna, matang dan siap saji. Sehingga yang lebih berkembang adalah upaya-upaya adopsi, akomodasi dan kontinyuasi keseluruhan pemikiran *fukaha* masa lalu tanpa *reserve*,<sup>3</sup> sementara gagasan-gagasan yang ditendensikan untuk mencerahkan paradigma kefiqhan oleh ulama-ulama kontemporer seringkali “dicurigai” sebagai upaya pendistorsian syariat Islam.

## B. Pembahasan

### a. Jati diri *fiqh* dan persoalannya

Secara etimologis, kata *fiqh* memiliki beberapa arti di antaranya adalah pengetahuan, pengertian dan pemahaman. Di dalam Alquran sendiri, kata *fiqh* dalam bentuk kata kerja disebut sebanyak 20 kali dalam 12 surat dan 20 ayat. Kesemuanya berkenaan dengan konteks pembicaraan soal-soal keagamaan<sup>4</sup>.

Ditinjau dari perspektif historis, terma *fiqh* ini pada mulanya sangat luas sehingga bisa dimaknai sebagai pengetahuan dan pemahaman yang mendalam (*profound*) mengenai sesuatu hal. “Sesuatu hal” di sini bisa mencakup bahasa, keahlian tentang ontologi, asketisme, teologi, hukum, dan sebagainya. Lambat laun terma *fiqh* ini menyempit menjadi masalah-masalah hukum, bahkan lebih sempit lagi yaitu pada

---

II/2003, hal. 104-105 dan Jaih Mubarak, Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), hlm. 6.

<sup>3</sup> Nurcholis Madjid, dkk., *Fiqh Lintas Agama*, (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. 1.

<sup>4</sup> Muhammad Amin Suma, *Ijtihad Ibn Taymiyyah dalam Fiqh Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), hlm. 141-142. Lihat juga Ismail Muhammad Syah dkk, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), hlm. 13.

literatur hukum<sup>5</sup>. Sehingga *fiqh* didefinisikan secara terminologis sebagai pengetahuan tentang hukum-hukum syariat yang bersifat *furū* (cabang) yang digali (secara langsung) dari dalil-dalil *syar'ī* yang terperinci<sup>6</sup>. Atau bisa juga dipahami sebagai pemeliharaan hukum-hukum *furū'* secara mutlak, apakah hukum-hukum tersebut langsung diambil dari dalil-dalilnya atau tidak<sup>7</sup>.

Persoalannya, di kalangan umat Islam seringkali kemudian terjadi kerancuan antara makna *fiqh* dengan *syar'īah*. Padahal sebenarnya antara keduanya terdapat perbedaan yang signifikan. Mengenai hal ini Khaled M. Abou el-Fadhl menjelaskan bahwa *syar'īah* yang secara etimologis berarti “jalan”, adalah hukum Tuhan sebagai sesuatu yang abstrak dan ideal. Sementara *fiqh* adalah pemahaman dan pelaksanaan konkret Kehendak Tuhan tersebut<sup>8</sup>. Mencuplik argumen A. Hasan, dalam bahasa yang berbeda tapi bersubstansi serupa, dia menerangkan bahwa *syar'īah* meliputi baik hukum maupun aturan-aturan pokok agama, sedangkan *fiqh* semata-mata berurusan dengan hukum saja<sup>9</sup>. Dalam pengertian ini, *syar'īah* selalu dipandang sebagai yang terbaik, adil dan

---

<sup>5</sup> A. Hasan, *Pintu Ijtihad sebelum Tertutup (The Early Development of Islamic Jurisprudence)*, (Bandung: Pustaka, 1994), hal. 1. Senada dengan argumen A. Hasan ini, Fazlur Rahman membagi perkembangan terma *fiqh* menjadi tiga fase yaitu: pertama, istilah *fiqh* yang berarti paham (understanding) sebagai kebalikan sekaligus suplemen terhadap istilah 'ilm. Kedua, *fiqh* mengacu pada pemikiran dan pengetahuan tentang agama secara umum baik tasawwuf, ilmu kalam dsb. Ketiga, istilah *fiqh* mengacu pada suatu jenis disiplin dari ilmu-ilmu pengetahuan Islam, yaitu hukum Islam. Lihat, Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: The University of Chicago, 1975), hlm. 100-101.

<sup>6</sup> Al-Bannani, *Hasyiyah al-'Allamah al-Bannani 'ala Syarh al-Mahalli 'ala Matn Jam' al-Jawami'*, Juz 1, (t.t.p: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th), hal. 42.

<sup>7</sup> Hassan Ahmad Khatib, *al-Fiqh al-Muqāran*, (t.t.p: Dar al-Ta'lif, 1957), hlm. 11.

<sup>8</sup> Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan, (Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women)*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2001), hlm. 61. Lihat juga, Subhi Mahmasani, *Falsafat al-Tasyrī fī al-Islām: Muqaddimah fī Dirāsāt al-Syar'īah al-Islāmiyyah 'alā Daw' Madhabihī al-Mukhtalifah wa Dhaw' al-Qawānin al-Hadīthah*, (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyin, 1961), hlm. 21-24; Bernard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law*, (Athens: University of Georgia Press, 1998), hlm. 119-121; Ibrahim Hosen, “Fungsi dan Karakteristik Hukum Islam dalam Kehidupan Umat Islam”, dalam Amrullah Ahmad, dkk, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 86.

<sup>9</sup> A. Hasan, *Pintu Ijtihad...*, hlm. 9.

seimbang, sementara *fiqh* hanya lah upaya pemahaman yang dilakukan untuk mencapai cita-cita dan tujuan *syar'ah* (*maqāsid al-Syar'ah*).

Persoalan lain yang kemudian muncul berikutnya adalah kenyataan seringkali *fiqh* dianggap sebagai produk hukum yang *instant* dan final daripada sesuatu yang memerlukan penafsiran ulang. Berulangkali usaha-usaha pemahaman ulang terhadap produk *fiqh* masa lampau mengalami kebuntuan karena begitu kukuhnya posisi *fiqh* dalam benak umat Islam. Apa yang dialami oleh almarhum Fazlur Rahman sampai tragedi Nasr Hāmid Abū Zayd adalah sebagian kecil bukti-buktinya.

Pada prinsipnya, di kalangan umat Islam tidak ada yang menolak *fiqh* sebagai hasil penafsiran atas teks-teks primer dasar Islam: Alquran dan Hadis. Hanya saja, sikap terhadap penafsiran ulama seringkali berlebihan bahkan sampai ke tingkat kultus. Akibatnya, posisi *fiqh* meninggi dan menjadi pintu masuk untuk memahami kandungan teks-teks dasar. *Fiqh* menjadi “korpus tertutup” yang lain di luar Alquran dan Hadis.

Selain itu, *fiqh* seringkali juga lebih dipahami sebagai ilmu yang membahas tentang ritual dan tata cara ibadah *an sich*, yang terlepas dari nilai-nilai *rubūbiyyah* murni dan nilai-nilai kemanusiaan. Hal ini terlihat misalnya, umat Islam lebih asyik dengan menempelkan dahi di atas sajadah daripada mem-perhatikan tetangganya yang bergelut melawan penyakit yang menggerogoti tubuhnya yang kurus kering karena kurang gizi. Mereka lebih merasa berdosa tidak berdzikir setelah shalat atau makan daging anjing dari pada berbohong, menipu dan korupsi. Paling tidak, kesalahan ini adalah karena *fiqh* dipahami hanya dalam kerangka ibadah yang sehingga semata-mata berkaitan antara manusia dan Tuhan saja.

Di sini, seolah-olah ada semacam pembatasan pemahaman *fiqh* di kalangan masyarakat dewasa ini sehingga lebih me-mentingkan menghafal syarat sah, syarat wajib, rukun dan lainnya dari pada efek ibadah itu sendiri. Padahal pada awalnya *fiqh* mencakup pula persoalan tauhid dan akhlak seperti yang terdapat dalam *Kitab al-Fiqh al-Akbar* karya Imam Abu Hanifah atau *Ihya Ulumiddin* karya Imam Ghazali sebagaimana disinggung sekilas di atas. Di samping

itu, silabus pengajaran fiqh di Indonesia, kelihatannya juga kurang mengarah pada *Fiqh Maqāṣidī*. Hampir tidak ada, hemat penulis, silabus yang secara khusus dialokasikan untuk membahas tentang *Maqāṣid al-Syarīah*. Karenanya, tidak heran bila eksekusi fiqh kurang berpengaruh pada tataran *'amaliyyah yawmiyyah*. Akan tetapi lebih pada tataran *fardhiyyah syakhsiiyyah*. Akhirnya, shalat dan ibadah rajin, korupsi jalan terus. Inilah gambaran bagaimana fiqh itu seolah-olah “mati-suri”, ambigu, dan kurang hidup.

Merujuk pada argumentasi Wael B. Hallaq, pada hakikatnya hukum substantif Islam setelah periode formatif menjadi sedemikian kaku (*rigid*) dan tidak lagi bersentuhan dengan aspek-aspek perkembangan politik, sosial, maupun ekonomi.<sup>10</sup> Berkenaan dengan apa yang diungkapkan Hallaq, Abdul Hamid Abu Sulayman mengatakan bahwa faktor krusial yang mendasari terjadinya kekakuan dalam memahami hukum Islam ditinjau dari perspektif historis adalah karena adanya invasi bangsa Tartar dari dunia Timur dan perang Salib yang dilakukan oleh bangsa Barat. Sehingga menjadikan umat Islam terpecah belah menjadi sejumlah negara.

“Through the Tartar invasion from the East and the Crusader invasion from the West, the muslim devastated ummah. These invasions caused the ummah to disintegrate into a number of nation-states. This disintegration caused, in turn, disagreement among muslims. Fearing that weak and self centered rulers would manipulate religious matters and issues, muslim ulama became over conservative and protective. They sought to preserve their most precious possession –Islam- as well as their own identity by prescribing all innovation and by advocating strict adherence to the letter of the *sharīa*”.<sup>11</sup>

Di samping itu, faktor yang tidak kalah pentingnya sebagai penyebab terjadinya kemandekan hukum Islam pada abad ketiga belas masehi adalah berkembangnya anggapan bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Baru kemudian pada abad kesembilan belas penilaian

<sup>10</sup> Wael B. Hallaq, “From Fatwas to Furu’; Growth and Change in Islamic Substantive Law”, dalam Howard M. Federspiel (ed.), *An Anthology of Islamic Studies*, Vol II, (Montreal-Canada: Mc Gill Institute of Islamic Studies, 1996), hlm. 169.

<sup>11</sup> Abdul Hamid Abu Sulayman, *Islamization of Knowledge*, (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1989), hlm. 23. Lihat juga: Sachiko Murata dan William C. Chittick, *The Vision of Islam*, (Minnesota: Paragon House, 1994), hlm. 330.

ini dinilai tidak proporsional dan irrasional sehingga para tokoh pembaharuan Islam seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Sayyid Ahmad Khan dan lain-lain merasa perlu mengadakan revisi.<sup>12</sup>

Sayangnya, pada periode modern--masih mencuplik pendapat Abu Sulayman--ketika pengaruh Barat mulai merebak ke seantero dunia (teristimewa dunia-dunia Islam) dan berhasil menancapkan “cakar” kedigdayaannya, beberapa negara seperti Turki, Mesir, dan India terjebak dalam upaya “pembaratan” (*westernization*) umat Islam baik secara politik, ekonomi mau pun militer. Akhirnya fakta pun berbicara bahwa bentuk-bentuk pemahaman Islam yang terlampau konservatif (*over conservative*) sebagaimana yang terjadi pada masa tradisional dan penerimaan isme-isme Barat secara mentah-mentah menemui kegagalan.

“In modern times the West undid the Ottoman Conquest in Europe. They occupied, colonized, and fragmented the whole of the muslim world... The western powers exploited muslim weakness to the utmost and contributed to a great extent to the present malaise of the muslim... in response to the defeats, tragedies, and cries that the West has imposed upon the muslim world in the last two centuries, muslim leaders in Turkey, Egypt, and India have tried to westernize the ummah in the hope of making it politically, economically and military viable. Whenever such an attempt was made it was failure”.<sup>13</sup>

### **b. Isu *maqāṣid al-syarāh* dalam *fiqh***

Pada prinsipnya, di dalam hukum Islam terkandung nilai-nilai ilahiyah yang abadi serta prinsip-prinsip yang solid meliputi segala tatanan yang *qaḥiyyah*. Dan di antara nilai-nilai fundamental yang terdapat dalam hukum Islam adalah sebagaimana yang tercermin dalam formulasi hukum Islam itu sendiri (*maqāṣid al-syarāh*) yaitu

---

<sup>12</sup> Harun Nasution, *Islam Rasional; Gagasan dan pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 198. Lihat juga uraian Esposito berkenaan dengan hal ini dalam: John L. Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas, (The Islamic Threat: Myth or Reality)*, terj. Alawiyah Abdurrahman dan MISSI, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 46.

<sup>13</sup> *Ibid.*, hlm. 24. Sayyid Qutb mengatakan bahwa Turki benci sekali untuk mengadakan suatu persekutuan militer di Timur Tengah atas dasar agama Islam. Turki berpendapat bahwa agama terlalu agung untuk dicampur-adukkan dengan wilayah politik. Lihat: Sayyid Qutb, *Beberapa Studi Islam (Dirasah Islamiyyah)*, terj. Rahman Zainuddin, (Jakarta: Media Dakwah, 1996), hlm. 215, dan Muhammad al-Bahi, *Al-Fikr al-Islami wa al-Mujtama' al-Mu'asir*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Bannani, 1975), hlm. 182-269.

kebahagiaan manusia yang dapat dijabarkan dalam kenikmatan, kemaslahatan, keadilan dan seterusnya.<sup>14</sup> Nilai-nilai kebahagiaan ini berbentuk abstrak (*in abstractio*) yang kemudian harus direalisasikan dalam bentuk nyata (*in concretio*).

Di samping nilai-nilai fundamental tersebut, terdapat pula nilai-nilai instrumental. Makna nilai instrumental terkandung dalam proses pengamalan ajaran Islam yang pada hakikatnya merupakan transformasi nilai-nilai hukum Islam *in abstractio* tersebut menuju nilai-nilai *in concretio*. Proses transformasi ini disebut dengan proses operasionalisasi atau aktualisasi hukum dalam masyarakat. Persoalan yang muncul kemudian adalah bagaimana pola pengembangan hukum Islam (atau dalam konteks pembahasan ini disebut saja dengan *fiqh*), di alam yang bergerak dinamis, transparan dan mengalami banyak kemajuan di berbagai macam bidang dewasa ini?

Untuk menjawab pertanyaan ini, ada baiknya penulis kutip argumen yang dipaparkan oleh Khaled M. Abou El Fadl yang dengan lugas menyatakan:

“...sebagai sebuah epistemologi, proses dan metodologi pemahaman dan pencarian, yaitu sebagai sebuah *fiqh* (pemahaman), hukum Islam sebagian besar telah punah. Praktik hukum Islam dewasa ini cenderung memperlakukan hukum Islam sebagai seperangkat aturan (*ahkam*) yang mapan, statis dan tertutup, yang harus diterapkan tanpa menyisakan ruang yang luas untuk pengembangan dan keragaman... Para pendukung jenis ijtihad semacam ini seringkali terdiri atas para apologis atau reformis modern yang ingin sekali membuktikan bahwa hukum Islam mampu menghadapi tantangan dunia modern... Dalam berbagai hal hukum Islam telah menjadi ajang permainan bagi tradisi keilmuan yang busuk, slogan politik dan demagog ideologis... hukum Islam berubah menjadi seperangkat aturan yang tidak persuasif dan kurang memperoleh justifikasi, bukan sebuah metodologi untuk melakukan proses diskursus dan penetapan secara terbuka”.<sup>15</sup>

Dari pendapat Khaled di atas dapat dipahami, bahwa untuk melakukan pengembangan *fiqh* kontemporer diperlukan upaya sungguh-sungguh, memposisikan epistemologi dan metodologi *fiqh*

<sup>14</sup> Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Jilid III, (Mesir: Matba'ah Sa'adah, t.th.), hlm. 14. Lihat juga: Daud Rasyid, *Islam dalam Berbagai Dimensi*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), hlm. 91-96.

<sup>15</sup> Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama...*, hlm. 248-249.

secara proporsional. Dalam bahasa sederhana, *fiqh* yang berarti “pemahaman atas *syar’ah*” sesungguhnya bersifat multitafsir, sehingga tidak dikenal adanya penafsiran tunggal. Hal ini penting dipahami, sebab hanya dengan demikianlah problematika pengkultusan *fiqh* dapat direduksi atau bahkan dihilangkan. Wajah *fiqh* pun akan berubah dari korpus tertutup menjadi korpus terbuka, bersifat inklusif, dinamis dan fleksibel sehingga dapat mengakomodasi persoalan-persoalan baru dalam masyarakat modern dengan pemahaman yang baru pula.

Pada aspek metodologi, maka yang perlu dan lebih tepat dikembangkan di era modern ini--mengutip pendapat al-Jābirī--adalah model *maqāṣid al-syar’ah*-nya Syātibi<sup>16</sup>. Dengan demikian, maka “hidup

---

<sup>16</sup> Nama lengkap Imam Syatibi adalah Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad Allakhami al-Gharnati. Ia dilahirkan di Granada pada tahun 730H dan meninggal pada hari Selasa tanggal 8 Sya’ban tahun 790H atau 1388 M. Nama Syatibi adalah nisbat kepada tempat kelahiran ayahnya di Sativa (Syatibah=arab), sebuah daerah di sebelah timur Andalusia. Pada tahun 1247M, keluarga Imam Syatibi mengungsi ke Granada setelah Sativa, tempat asalnya, jatuh ke tangan raja Spanyol Uraquon setelah keduanya berperang kurang lebih 9 tahun sejak tahun 1239M. Granada sendiri awalnya adalah sebuah kota kecil yang terletak di kaki gunung Syulayr yang sangat kental dengan saljunya. Karena Granada ini kota kecil dan sangat dingin, maka orang-orang muslim saat itu lebih memilih pindah ke kota Birrah—sebuah kota yang terletak tidak jauh dari Granada—dari pada tinggal di Granada. Ketika Imam Syatibi hidup, Granada diperintah oleh Bani Ahmar. Bani Ahmar sendiri adalah sebutan untuk keturunan dan keluarga Sa’ad bin Ubadah, salah seorang sahabat Anshar. Sedangkan laqab Ahmar ditujukan kepada salah seorang rajanya yang bernama Abu Sa’id Muhammad al-Sadis (761-763H) karena memiliki warna kulit kemerah-merahan. Orang Spanyol menyebut Abu Sa’id ini dengan al-Barmekho yang dalam bahasa Spanyol berarti warna jeruk yang kemerah-merahan. Ketika Bani Ahmar berkuasa, kehidupan masyarakat jauh dari kehidupan yang islami bahkan mereka dipenuhi dengan berbagai khurafat dan bid’ah. Kondisi ini semakin parah ketika Muhammad al-Khamis yang bergelar al-Ghaniy Bi Allah memegang kekuasaan. Bukan hanya seringnya terjadi pertumpahan darah dan pemberontakan, akan tetapi pada masa itu juga setiap ada orang yang menyeru kepada cara beragama yang sebenarnya malah dituding telah keluar dari agama bahkan acap kali mendapat hukuman yang sangat berat. Hampir semua ulama yang hidup pada masa itu adalah orang-orang yang tidak memiliki latar belakang ilmu agama yang cukup dan bahkan tidak jarang mereka yang tidak tahu menahu persoalan agama diangkat oleh raja sebagai dewan fatwa. Oleh karena itu, tidaklah heran apabila fatwa-fatwa yang dihasilkan sangat jauh dari kebenaran. Imam Syatibi bangkit menentang dan melawan para ulama Granada saat itu. Ia mencoba meluruskan dan mengembalikan bid’ah ke sunnah serta membawa masyarakat dari kesesatan kepada kebenaran. Perseteruan sengit antara Imam Syatibi dan para ulama Granada saat itu tidak dapat dielakkan. Setiap kali Imam Syatibi berfatwa halal, mereka sebaliknya, berfatwa haram tanpa melihat terlebih dahulu kepada nash. Karena itulah, Imam Syatibi kemudian dilecehkan, dicerca, dikucilkan dan dianggap telah keluar dari agama yang sebenarnya. Hal lain yang disoroti Imam Syatibi

akan terus berkembang dalam *fiqh*, ruh ijtihad terus diperbarui dan syariat dapat beradaptasi dengan perkembangan masyarakat serta dapat diterapkan di setiap waktu dan tempat”<sup>17</sup>.

Pada prinsipnya hukum Islam bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan bagi umat manusia yang harus selalu sesuai dengan tuntutan perubahan, sehingga selalu diperlukan ijtihad-ijtihad baru. Jangankan perbedaan antara masa sekarang dengan masa lebih dari seribu tahun lalu, pada masa al-Syāfi’ī<sup>18</sup> saja dia memerlukan dua pendapat yang berbeda yaitu *qawl qadīm* (pendapat imām Syāfi’ī di Jazirah Arab sebelum pindah ke Mesir) dan *qawl jadīd* (pendapat imām Syāfi’ī di Jazirah Arab setelah pindah ke Mesir). Di antara faktor yang memungkinkan terjadinya pembaharuan dan pengembangan hukum Islam adalah pengaruh kemajuan dan pluralisme sosio-kultural serta politik dalam sebuah masyarakat dan negara.<sup>19</sup>

---

adalah praktek tasawwuf para ulama saat itu yang telah menyimpang. Mereka berkumpul malam hari, lalu berdzikir bersama dengan suara sangat keras kemudian diakhiri dengan tari dan nyanyi sampai akhir malam. Sebagian dari mereka ada yang memukul-mukul dadanya bahkan kepalanya sendiri. Imam Syatibi bangkit mengharamkan praktek tersebut karena dinilai telah menyimpang dari ajaran yang sesungguhnya. Menurut Imam Syatibi, setiap cara mendekati diri yang ditempuh bukan seperti yang dipraktekkan Rasulullah Saw dan para sahabatnya adalah batil dan terlarang. Lihat Aep Saepulloh Darusmanwiati, “Imam Syatibi: Bapak *Maqasid al-Syari’ah* Pertama”, di [www.islamlib.com](http://www.islamlib.com) Tanggal dimuat: 1/5/2003. Lihat juga, Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashidus Syari’ah menurut al-Syatibi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 22-23.

<sup>17</sup> Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariat*, (*al-Din wa al-Dawlah wa al-Tatbiq al-Syari’ah*), terj. Mujiburrahman, (Yogyakarta: Pustaka Baru, 2001), hlm. 158. Gagasan yang lumayan “menggigit” dalam konteks mengkritisi metodologi fiqh (*usul al-fiqh*) bisa dilihat dalam Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur’an, Qir’ah Mu’asirah*, (Damaskus: al-Ahali, 1995), hlm. 580-588.

<sup>18</sup> Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Idris bin ‘Abbas bin ‘Uthman bin Syafi’i bin al-Sa’ib bin ‘Ubayd bin ‘Abd al-Yazid bin Hasyim bin ‘Abd al-Mutallib bin ‘Abd al-Manaf. Ia dilahirkandi Ghaza pada tahun 150 H, tepatnya pada masa dinasti Bani ‘Abbasiyyah di bawah kepemimpinan Abu Ja’far al-Mansur (137-150 H/754-774 M). Al-Syafi’i bukan orang asli Ghaza, tetapi orang tuanya merantau ke sana untuk mencari nafkah karena mereka adalah keluarga yang miskin. Lihat ‘Abd al-Rahman al-Syarqawi, *Riwayat Sembilan Imam Fiqh*, terj. Hamid al-Husaini, (Jakarta: Bina Aksara, 2000), hlm. 382.

<sup>19</sup> Beberapa contoh kasus pembaharuan hukum Islam yang dilatarbelakangi oleh kondisi sosio-kultural dan politik yaitu mengenai kedudukan non muslim dan wanita dalam hukum Islam dapat dilihat dalam A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 33-39.

### c. *Rekonstruksi pendekatan multidisipliner dalam fiqh*

Berpijak pada penjelasan di atas, maka pada dasarnya dapat dikatakan bahwa memahami dunia fiqh tidak bisa dilepaskan dari pemahaman adanya faktor-faktor yang senantiasa berubah dan menuntut adanya pemahaman-pemahaman baru. Karena itu prinsip bahwa ketentuan hukum Islam senantiasa bergerak maju sesuai dengan perubahan zaman, kondisi dan tempat (*taghayyur al-aḥkām manāṭ bi taghayyur al-azminah, al-aḥwāl wa al-amkinah*) adalah ketentuan prinsip yang semestinya di-jadikan sebagai sebuah pegangan kunci. Isu-isu baru yang ber-kembang seperti supremasi Hak-hak Asasi Manusia (HAM), kesetaraan dan keadilan gender, dsb tidak bisa diabaikan oleh para sarjana muslim.

Terkait dengan pandangan di atas, Rahman mengajukan sebuah tawaran yang menarik berkenaan dengan ijtihad. Ijtihad didefinisikan Rahman sebagai: “*the effort to understand the meaning of a relevant text or precedent in the past, containing a rule, and to alter that rule by extending or restricting or otherwise modifying it in such a manner that a new situations can be subsumed under it by a new solution*”<sup>20</sup> (upaya memahami makna suatu teks atau peristiwa di masa lampau yang relevan, yang mengandung suatu ketentuan hukum, dan mengubah ketentuan hukum tersebut dengan cara memperluas, membatasi, atau memodifikasinya dengan cara-cara yang lain sedemikian rupa sehingga suatu situasi baru dapat dicakup di dalamnya dengan solusi baru). Dari pernyataan ini dapat dipahami bahwa pintu ijtihad dalam pemahaman Rahman adalah bersifat terbuka. Namun demikian yang perlu dicatat adalah bahwa keterbukaan ijtihad yang dimaksud oleh Rahman hanya berkenaan dengan aspek-aspek di luar aspek teologis dan ibadah. Lebih konkretnya, sasaran ijtihad yang perlu dikembangkan adalah pada ketentuan-ketentuan hukum yang memiliki muatan-muatan sosial.

Masih berkenaan dengan upaya merekonstruksi pemahaman mengenai hukum Islam ini, ada tawaran menarik yang juga diajukan oleh Louay Safi. Dalam *Foundation of Knowledge*-nya, teristimewa dalam pembahasan “ke arah suatu pendekatan yang padu terhadap

---

<sup>20</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition*, (Chicago: Chicago University Press, 1980), hlm. 8.

syariah dan inferensi sosial” (*Towards Unified Approach to Shari’ah and Social Inference*), Safi menekankan bahwa pemisahan kebenaran keagamaan dari wilayah ilmiah sebagaimana yang berkembang dalam keilmuan Barat adalah salah dan tidak dapat dipertahankan. Sebab, menurut Safi, bukan hanya bahwa pengetahuan fisika berakar dalam metafisika, akan tetapi juga karena metafisika tidak dapat dipisahkan dari yang pertama.<sup>21</sup>

Istilah wahyu pada hakikatnya mengacu pada sekumpulan pernyataan tertulis dalam bentuk suatu wacana yang memuat pernyataan tentang asal-usul, sumber, nasib manusia dan dunia, serta menentukan sejumlah aturan untuk mengarahkan perbuatan individual/kolektif.

“The term revelation refers to a body of written statements in the form of discourse which makes far-reaching claims about the origin, nature, and destiny of man and the universe, and prescribes a set of rules for guiding individual and collective action”.<sup>22</sup>

Adapun akal, pada dasarnya memiliki dua acuan yang berbeda. *Pertama*, prinsip akal yang paling dasarnya adalah non kontradiksi. Akal dipandang sebagai prinsip-prinsip yang terbukti dengan sendirinya (*self evident*) yang membangun proses orang-orang yang memiliki kompetensi secara mental, tanpa melihat latar belakang pendidikannya. Akal merupakan suatu instrumen yang digunakan untuk menguji koherensi suatu pernyataan.<sup>23</sup>

*Kedua*, akal sering pula digunakan untuk menunjukkan kapasitas rasional manusia untuk mencapai kebenaran per-nyataan-pernyataan tertentu dan menolak kebenaran lainnya. Artinya, dengan kajian yang mendalam, orang dapat melihat bahwa apa yang disebut dengan akal dalam penggunaan kedua ini adalah pengetahuan yang telah diuji dan disistematisasikan oleh prinsip-prinsip logika.<sup>24</sup>

Konseptualisasi akal sedemikian rupa akan membawa beberapa

---

<sup>21</sup> Louay Safi, *The Foundation of Knowledge; A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, (Selangor: IIIT, 1996), hlm. 172.

<sup>22</sup> *Ibid.*, hlm. 174.

<sup>23</sup> *Ibid.*, hal. 175. Penjelasan mengenai porsi akal dan wahyu dalam aktifitas ilmiah bisa dilihat dalam : Daud Rasyid, *Islam dalam Berbagai....*, hal. 91-96.

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

ekses penting: *Pertama*, akal harus dikorelasikan dengan metode serta mekanisme yang digunakan dalam ilmu, sehingga dengan demikian tidak dapat dilihat sebagai sumber ilmu penge-tahuan. *Kedua*, penolakan terhadap validitas wahyu tidak dapat dikaitkan dengan watak pernyataan-pernyataan wahyu atau dengan struktur wahyu itu sendiri. Karena itu penyisihan wahyu dari wilayah ilmu bukan merupakan akibat berbagai kontradiksi inheren antara elemen-elemen universal wahyu dan akal, me-lainkan lebih terkait dengan kontradiksi internal antara akal dan agama Barat dan juga terkait dengan konflik internal antara gerakan ilmiah Barat dengan gereja Kristen. *Ketiga*, meski tradisi ilmiah di Barat telah mepostulatisasi bahwa antara akal de-ngan agama tidak terdapat keterkaitan namun ternyata mereka mengambil sejumlah pernyataan metafisis yang terdapat dalam wahyu Tuhan.<sup>25</sup>

Selanjutnya Safi dengan lugas membeberkan beberapa ke-salahan pandangan ilmiah Barat yang mengesampingkan wahyu tersebut serta mengaburkan sifat dari bukti wahyu dan bukti empiris. Setidaknya ada dua hal yang dikemukakan oleh Safi. *Pertama*, pengetahuan tentang realitas empiris tidak didasarkan pada pengetahuan yang dipahami secara langsung dan empiris dari lingkungan, tetapi dalam teori-teori yang mendeskripsikan struktur dasar realitas. *Kedua*, argumen yang dipegangi oleh Barat mengenai agama (wahyu) dan akal di atas gagal melihat bahwa wahyu mencari justifikasinya dalam realitas empiris. Lebih dari itu, yang paling penting lagi adalah wahyu menggarisbawahi krusialnya fakta bahwa yang empiris tidak memiliki makna, ketika dipisahkan dari totalitasnya.<sup>26</sup>

Selanjutnya Safi sampai pada penilaian bahwa untuk me-mahami kebenaran wahyu orang harus mendekatinya dengan cara yang sama dengan pendekatan terhadap fenomena sosial, atau bahkan fenomena alam. Karena itu, penempatan wahyu sebagai fenomena dan sumber pengetahuan dapat diterima.

Berikutnya dalam upaya menderivasikan aturan-aturan dan konsep-konsep dari wahyu Tuhan, Safi menekankan perlunya peng-

<sup>25</sup> *Ibid.*, hal. 176.

<sup>26</sup> *Ibid.*, hlm. 177, juga A. Rashid Moten, "Islamization of Knowledge; Methodology of Research in Political Science," Muhammad Muqim (ed), *Research Methodology in Islamic Perspectives*, (Kuala Lumpur: Synergy Book International, 1999), hlm. 130-131.

gunaan suatu metode yang bisa dikembangkan dan memungkinkan derivasi serta sistematisasi aturan-aturan tersebut secara memadai. Dalam hal ini, Safi mengemukakan empat langkah berikut:

Langkah pertama dimaksudkan untuk mengidentifikasi seluruh pernyataan baik dari Alquran mau pun Nabi saw. (*Sunnah*) yang relevan dengan pertanyaan yang sedang dibahas. Misalnya, untuk menentukan sikap Alquran terhadap hubungan antara orang yang membuat aturan dan mereka yang diatur. Maka langkah pertama yang ditempuh adalah mengumpulkan statemen-statement Alquran yang memiliki korelasi dengan istilah *imam, wali al-amr, ta'ah dan nasr*. Hal ini dilakukan melalui suatu analisis dan pendalaman terhadap pemakaian linguistik.

Langkah kedua mencakup suatu upaya untuk memahami makna pernyataan Alquran yang relevan secara individual dan dalam kaitannya dengan yang lain.

Langkah ketiga, berkaitan dengan *ta'lil* (penjelasan) terhadap teks yaitu mengidentifikasi *causa efficient* ('*Illah*) yang menjadi dasar adanya perintah atau petunjuk dalam teks. Atau alternatifnya tujuan langkah ini adalah mengidentifikasi sifat umum yang dimiliki oleh obyek yang berbeda yang menjustifikasi acuan penggunaan terma yang sama.

Langkah keempat dimaksudkan untuk membawa kesa-tuan dan keteraturan ke dalam berbagai aturan dan prinsip yang diderivasikan dari teks wahyu. Ini berarti bahwa berbagai aturan perlu dibangun ke dalam suatu sistem yang komprehensif dan konsisten secara internal. Hal ini dapat dicapai melalui proses abstraksi yang terus-menerus sehingga aturan yang di-derivasikan dari teks, dimasukkan ke dalam serangkaian aturan lain yang memiliki tingkat abstraksi yang lebih tinggi.<sup>27</sup>

Sistem yang diderivasikan dari sumber pengetahuan yang di-wahyukan tidak cukup memadai untuk mendasari perbuatan karena dua alasan. Pertama, karena sitem itu terdiri dari aturan-aturan general dan universal, sehingga aplikasinya terhadap kasus partikular membutuhkan pertimbangan dan spesifikasi lebih lanjut. Hal ini dapat dilakukan dengan memasukkan informasi tentang watak aksi dan interaksi individual dan kolektif. Kedua, aplikasi aturan-aturan

<sup>27</sup> *Ibid.*, hlm. 183-187.

universal mensyaratkan pengetahuan tentang syarat-syarat yang ada.

Oleh karena itu dapat disimpulkan adanya keharusan suatu studi dan analisis yang menyeluruh terhadap aksi dan interaksi manusia sebelum suatu aturan wahyu diimplementasikan. Selain itu juga harus diidentifikasi suatu metodologi yang sesuai untuk mengkaji aksi.

Menurut Safi analisis aksi dapat dilakukan melalui empat langkah. Pertama, menganalisis aksi individu yang termasuk dalam fenomena sosial yang sedang dibahas. Penganalisisan aksi, dimaksudkan untuk membongkar tiga faktor determinan: tujuan, motif dan aturan. Kedua, klasifikasi berbagai tipe aksi berdasarkan pada kesamaan atau perbedaan komponen. Ketiga, mencakup upaya-upaya untuk mengidentifikasi aturan-aturan universal yang membangun interaksi antara berbagai kelompok yang diidentifikasi dalam langkah kedua. Keempat, aturan-aturan universal yang diperoleh dalam langkah sebelumnya perlu disistematisasikan dalam suatu bentuk yang tidak berbeda dengan bentuk yang digunakan dalam derivasi tekstual.<sup>28</sup>

Rumusan pendekatan metodologis terpadu, sebagaimana yang dipaparkan Safi, mempunyai pola general sebagai berikut: pertama, analisis teks ke dalam komponen-komponen, dasarnya adalah pernyataan/aksi. Kedua, pengelompokan pernyataan atau aksi yang sama di bawah satu kategori. Ketiga, mengidentifikasi aturan-aturan yang menyatukan berbagai kategori. Keempat, identifikasi aturan-aturan dan tujuan-tujuan general yang membangun interaksi atau interrelasi berbagai kategori. Kelima, sistematisasi aturan-aturan yang diperoleh melalui prosedur-prosedur sebelumnya (menghilangkan kontradiksi).<sup>29</sup>

Adapun langkah penyusunan teori dilakukan dalam dua tahap: (1) Sejumlah prinsip universal dimasukkan dalam suatu teori yang dibuat untuk menjelaskan atau memprediksi dan mengarahkan aksi spesifik interaksi manusia. (2) Kekuatan teori diuji dengan mempertentangkan hipotesis yang diperoleh dari teori dengan hasil penelitian terhadap aksi dan peristiwa.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, hlm. 187-189.

<sup>29</sup> *Ibid.*, hlm. 190.

<sup>30</sup> *Ibid.*, hlm. 191-192.

Dari pandangan yang dikemukakan Safi di atas dapat dipahami bahwa untuk memformulasikan hukum Islam, maka para sarjana muslim tidak bisa melepaskan diri dari realitas sosial yang ada. Hal ini pada etape selanjutnya berimplikasi pada perlunya pendekatan-pendekatan ilmu-ilmu “sekuler” dalam memahami hukum Islam. Melalui pendekatan-pendekatan yang multidimensional ini, maka upaya mewujudkan kemaslahatan sebagai inti dari syariat akan dapat dipenuhi.

### C. Penutup

Upaya untuk mengembangkan fiqh di era modern dan global dewasa ini bagaimanapun juga merupakan hal yang sangat krusial dan urgensial dilakukan oleh para sarjana muslim. Hal ini tentu tidak bisa dilepaskan dari semakin kompleksnya realitas sosial dan problematika kemasyarakatan yang muncul. Untuk itu semangat berijtihad sudah sepatutnya ditumbuh-kembangkan di kalangan ummat, tidak boleh sekali pun ditutup atau “dibunuh” dengan penafsiran hukum yang tunggal dan cenderung dipaksakan baik lewat kekuasaan atau tidak.

Paradigma yang cenderung *fiqh oriented* juga sudah seharusnya digantikan dengan pengembangan di bidang aspek metodologi (*uṣūl al-fiqh*). Hal ini dirasa sangat urgen sifatnya, sebab dengan demikian maka umat Islam akan terbuka dan semakin tercerdaskan wawasan kefiqhannya, tidak sekadar “mengekor atau membeo” (*taqlīd*) terhadap pendapat fukaha masa lalu.

### DAFTAR PUSTAKA

- Abu Sulayman, ‘Abd al-Wahhab Ibrahim. *al-Fikr Al-Usuli; Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah*, Jeddah: Dar al-Masyriq, 1983.
- Amin, Ahmad. *Fajr al-Islam*, Singapore: Maktabah wa Matba’ah Sulayman Mar’i, 1965.
- Duha al-Islam*. Jilid I, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Misriyyah, 1993.
- al-Awa, Muhammad Selim. “Approaches to Shari’a: A Response to Coulson’s History of Islamic Law”, *Journal of Islamic Studies*,

vol. 2, 1991.

Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqashidus Syari'ah menurut al-Syatibi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.

al-Bahi, Muhammad, *al-Fikr al-Islami wa al-Mujtama' al-Mu'asir*, Beirut: Dar al-Kutub al-Bannani, 1975.

Al-Bannani, *Hasyiyah al-'Allamah al-Bannani 'ala Syarh al-Mahalli 'ala Matn Jam' al-Jawami'*, Juz 1, t.t.p: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.

al-Dimasyqi, 'Abd al-Qadir ibn Badran. *al-Madkhal ila Madhhab al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Beirut: Dar al-Muassasah al-Risalah, 1981.

Esposito, John L., *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas (The Islamic Threat: Myth or Reality)*, terj. Alawiyah Abdurrahman dan MISSI, Bandung: Mizan, 1996.

el-Fadl, Khaled M. Abou. *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif (Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women)*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003.

al-Faruqi, Ismail Raji. *Tawhid its Implications for Thought and Life*, Malaysia: IIIT, 1982.

Hallaq, Wael B., *Sejarah Teori Hukum Islam (A History of Islamic Legal Theories)*, terj. E.Kusnadiningrat, Jakarta; Raja Grafindo Persada, 2000.

Harb, 'Ali. *Hermeneutika Kebenaran (al-Ta'wil wa al-Haqiqah: Qira'ah Ta'wiliyyah fi Thaqaifah al-'Arabiyyah)*, Yogyakarta: LKIS, 2003.

Hassan, A.. *Pintu Ijtihad sebelum Tertutup (The Early Development of Islamic Development)*, terj. Agah Garnadi, Bandung: Ganesha, 1994.

al-Hasan. *Manahij al-Usuliyyin fi Turuq Dilalat al-Alfaz 'Ala al-Ahkam*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1989.

- Al-Jabiri, Mohammed Abid. *Negara dan penerapan Syari'ah (al-Din wa al-Dawlah wa Tatbiq al-Syari'ah)*, terj. Mujiburrahman, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.
- Al-Jawziyah, Ibn al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Jilid III, Mesir: Matba'ah Sa'adah, t.t.
- Martin, Richard C. et.al., *Post Mu'tazilah (Defender of Reason in Islam: Mu'tazila from Medieval School to Modern Age)*, terj. M. Syukri, Yogyakarta: IRCiSoD, 2002.
- Moten, A. Rashid, "Islamization of Knowledge; Methodology of Research in Political Science, Muhammad Muqim (ed), *Research Methodology in Islamic Perspectives*, Kuala Lumpur: Synergy Book International, 1999.
- al-Musawi, *Syaraf al-Din. Al-Nass wa al-Ijtihad*, t.t.p: Sayyid al-Syuhada, 1404 H.
- Nasution, Harun, *Islam Rasional; Gagasan dan pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, Bandung: Mizan, 1998.
- Nyzee, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*, Islamabad: IIIT, 1994.
- Qutb, Sayyid, *Beberapa Studi Islam (Dirasah Islamiyyah)*, terj. Rahman Zainuddin, Jakarta: Media Dakwah, 1996.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Chicago: The University of Chicago, 1975.
- , *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition*, Chicago: Chicago University Press, 1980.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Rekayasa Sosial: Reformasi atau Revolusi*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999.
- Rasyid, Daud, *Islam dalam Berbagai Dimensi*, Jakarta: Gema Insani Press, 1998.
- Safi, Louay, *The Foundation of Knowledge; A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, Selangor: IIIT, 1996.

- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Subhi, Ahmad Mahmud. *Fi 'Ilm al-Kalam: Dirasah Falsafiyah li Ara' al-Firqah al-Islamiyyah fi Usul al-Din*, Juz I, Beirut: Dar al-Nahdah, 1985.
- Suma, Muhammad Amin, *Ijtihad Ibn Taymiyyah dalam Fiqh Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.
- Syahrur, Muhammad, *al-Kitab wa al-Qur'an, Qira'ah Mu'asirah*, Damaskus: Al-Ahali, 1992.
- Syah, Ismail Muhammad dkk, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1992.