

REKONSTRUKSI METODOLOGI FIKIH KONTEMPORER

Ansori

Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri Purwokerto
Jl. Ahmad Yani No. 40A Purwokerto Jawa Tengah
Email: ans.stainpwt@gmail.com

Abstrak

Salah satu penyebab ketertinggalan umat Islam adalah ketika fikih diposisikan setara dengan *naşş*. Ketika fikih disetarakan dengan *naşş* maka fikih menjadi sakral, tidak ada keberanian untuk mengkritiknya, apalagi melakukan perubahan terhadap ketentuan fikih yang sudah ada. Sebagai produk akal (*ijtihad*), fikih tidak dimaksudkan sebagai ketentuan hukum yang final. *Ijtihad* yang dilakukan oleh generasi sepeninggal Rasul, harus dijadikan pelajaran penting bagi perlunya pengembangan hukum Islam (fikih) secara terus menerus mengikuti perkembangan zaman. Hal penting lain adalah mengikuti fikih tidak boleh hanya mengikuti produk fikih, tetapi juga harus memahami prosesnya. Ini berarti bahwa mengetahui metode yang digunakan oleh para ahli fikih (*fuqahā'*) untuk memproses kelahiran fikih tidak boleh dikesampingkan. Dengan memahami metode yang digunakan oleh para ahli fikih (*fuqahā'*), akan membuka berkembangnya fikih di era global, sehingga produk fikih sebagai salah satu pedoman bagi umat Islam akan tetap relevan dan responsif dan mampu menyelesaikan persoalan-persoalan kontemporer.

Kata kunci : *fikih, Ijtihad, naşş, kritis, kontemporer*

Abstract

One of the causes of underdevelopment of Muslims is when *fiqh* is positioned equivalent to *naşş* (Holy Scripture). When *fiqh* is equated with *naşş*, *fiqh* becomes sacred, there is no courage for people to criticize it, let alone make changes to existing *fiqh* provisions. As a product of reason (*ijtihad*), *fiqh* is not intended as a final legal provision. The *ijtihad* carried out by the generation after the death of the Prophet Muhammad must be made an important lesson for the need for the development of Islamic law (*fiqh*) to keep abreast of the times. Another important thing is that applying *fiqh* law must not only follow *fiqh* products, but also must understand the process. This means that knowing the methods used by jurists (*fuqahā'*) to process *fiqh* births should not be ruled out. Understanding the methods used by jurists (*fuqahā'*) will open the development of *fiqh* in the global era, so that *fiqh* products as a guideline for Muslims will remain relevant and responsive and able to solve contemporary problems.

Keywords: *fiqh, ijtihad, naşş, critical, kontemporer*

A. Pendahuluan

Islam sebagai salah satu agama yang ada di dunia ini dan umat Islam sebagai bagian dari penduduk yang menghuni planet bumi ini mempunyai tanggung jawab besar untuk ikut menebarkan kedamaian, memajukan ilmu pengetahuan, menciptakan, menegakkan

dan mewariskan peradaban yang berkeadilan dan bermoral. Tugas-tugas itu merupakan bagian yang tak terpisahkan dari konsep al-Qur'an bahwa Tuhan menciptakan manusia sebagai *khalīfah* di bumi dan juga tak terpisahkan dari makna kata Islam yaitu damai. Terkait hal itu, al-Qur'an (Islam) sangat menghargai ilmu pengeta-

huan dan sangat mengapresiasi umatnya yang berilmu pengetahuan, dan sebaliknya mencela umatnya yang tidak menggunakan akal pikirannya secara serius untuk mencari ilmu pengetahuan dan menutup realita (tidak melihat perkembangan dan fenomena yang terjadi).

Salah satu yang dapat menjawab atau merealisasikan tugas besar itu antara lain (untuk tidak mengatakan satu-satunya) ialah melalui pemahaman yang benar terhadap metodologi berfikir fikih. Pemahaman yang keliru terhadap fikih menjadi bagian penyebab kegagalan untuk mengemban tugas-tugas di atas, karena dinamika kehidupan dan aktivitas keseharian umat Islam sulit dilepaskan atau selalu bersentuhan dengan syariat Islam, dan hukum Islam (fikih) merupakan bagian yang ada di dalamnya. Kegagalan atau ketidakmampuan mengemban amanat di atas, akan mengakibatkan umat Islam sebagai umat yang tidak diperhitungkan oleh umat lain (walaupun secara kuantitas besar), menjadi umat yang termarginalkan, dan identitas-identitas negatif lain. Dalam konteks inilah pengembangan pemikiran fikih di era global seperti sekarang ini sangat diperlukan.¹

B. Meluruskan Pandangan terhadap Fikih

Sebagian besar masyarakat Islam memandang fikih identik dengan syari'ah. Akibat dari cara pandang demikian, kitab-kitab fikih dianggap sebagai kumpulan hukum Tuhan yang tidak dapat berubah. Akhirnya kitab-kitab fikih dianggap sebagai agama itu sendiri, bukan bagian dari produk pemikiran keagamaan.² Pengidentikan produk fikih dengan syari'ah (yang universal dan abadi) mengakibatkan prodser fikih (*mujtahid*) dan orang yang menguasai fikih (*fuqahā'*) mempunyai kedudukan tinggi. Secara sosiologis kedudukan demikian itu memberikan peran istimewa kepada seorang *mujtahid* dan *fuqahā'* pada lapisan sosial tertentu.

Akibat lain dari kekeliruan memandang fikih identik dengan syari'ah ialah tidak adanya batasan waktu dan tempat bagi berlakunya sebuah produk fikih. Fikih dianggap berlaku sepanjang masa, untuk semua tempat dan kondisi. Perbaikan atau revisi terhadap sebagian (apalagi seluruhnya) terhadap fikih dianggap mengganggu syari'ah (agama). Karena itu fikih cenderung resisten terhadap perubahan.

Untuk mengembangkan fikih, pandangan-pandangan seperti itu sangat mendesak untuk segera dirubah dan diluruskan. Tawaran yang dapat diajukan untuk hal itu antara lain, *pertama*, memberikan porsi yang cukup terhadap peran akal. Akal harus diberi peluang untuk mengembangkan produk-produk yang ada dalam kitab-kitab fikih. Membatasi peran akal berarti membiarkan fikih sebagai kumpulan aturan yang abadi setara dengan syari'ah (agama), dan hal itu berarti mengekalkan produk pemikiran manusia yang semestinya temporal dan *liable* terhadap perubahan. *Kedua*, membuka peluang keragaman fikih. Setiap masa dan tempat mempunyai kultur dan persoalannya sendiri. Memberlakukan produk pemikiran untuk semua tempat dan sepanjang masa sama halnya dengan mengingkari realitas keragaman. Karenanya fikih harus dianggap sebagai varian keragaman yang bersifat partikularistik yang terkait dengan tempat dan waktu. Fikih harus dianggap sebagai respon atau refleksi kenyataan yang ada serta merupakan ekspresi dari kultur lokal tertentu. Kesadaran akan keragaman ini penting sebagai landasan untuk mengembangkan fikih di berbagai tempat yang realitanya memang berbeda-beda. *Ketiga*, berfikir realistik. Memproduksi fikih yang didasarkan atas realitas masyarakat sangat penting sebagai upaya untuk mengembangkan fikih.³ Fikih yang riil, dapat dilaksanakan, lebih penting dari pada fikih ideal. Dengan kata lain, fikih yang dirumuskan oleh praktisi berdasarkan

realitas lapangan harus dikembangkan dari pada fikih yang lebih dominan mengekspresikan hal-hal yang ideal. Dengan demikian, agar fikih terus berkembang, produk fikih harus dipandang sebagai produk dominan akal ketimbang wahyu. Fikih harus dilihat sebagai mata rantai perubahan yang tak henti-hentinya.

C. Beberapa Alternatif Metode untuk Mengembangkan Fikih

1. Mengefektifkan Metode *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Metode *maqāṣid al-syarī'ah* diceptuskan pertama kali oleh Imam al-Juwaynī yang kemudian dikembangkan oleh muridnya, Imam al-Gazālī dan dipopulerkan Abū Ishāq Ibrahim bin Mūsā bin Muḥammad al-Lakhmī al-Garnāfī al-Syātibī (yang dikenal dengan sebutan Imam Syātibī) melalui karyanya yang sangat monumental *al-Muwāfaqāt*. Belakangan, teori *maqāṣid al-syarī'ah* ini menjadi semakin populer melalui Jasser Auda dengan karyanya "*Maqāṣid al-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law: a System Approach*". Metode *maqāṣid al-syarī'ah* dianggap penting karena merupakan metode yang dianggap mampu merevitalisasi dan mendinamisasi pemikiran hukum Islam dalam merespon berbagai isu kontemporer dan isu-isu global.⁴

Metode *maqāṣid al-syarī'ah* mengajarkan bahwa dalam menetapkan atau menyelesaikan persoalan hukum, tidak boleh hanya merujuk atau berpegang terhadap makna *naṣṣ* atau produk fikih semata, tetapi harus memperhatikan tujuan yang ada di balik teks (*naṣṣ*) atau produk fikih. Menurut Imam al-Syātibī bahwa tujuan ditetapkan hukum adalah untuk mewujudkan kemaslahatan (*maṣlahah*) manusia. George F. Hourani (sebagaimana dikutip oleh Imam Syaukānī) mengistilahkan teori *maqāṣid al-syarī'ah* dengan istilah metode "objektivisme rasionalistik" yaitu teori yang mengajarkan bahwa tujuan hukum dapat diungkap atau ditemukan oleh akal secara obyektif. Tujuan hukum

yang obyektif itu adalah kemaslahatan. Hal ini didasarkan atas kajian bahwa *syāri'* (Tuhan) dalam menetapkan hukum tidak mungkin bermaksud atau menghendaki keburukan atau bahaya (*mafsadat, maḍarat*) bagi manusia, tetapi pasti Dia menghendaki kebaikan (*maṣlahah*).⁵

Menurut al-Syātibī, tujuan hukum Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.⁶ Hal yang sama juga dikemukakan oleh Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Boūtī. Ia menjelaskan bahwa ketentuan-ketentuan hukum Allah tidak semata-mata untuk sarana pengabdian (ibadah) kepada-Nya, tetapi juga dimaksudkan agar manusia dapat merasakan kemaslahatan secara riil dalam kehidupan di dunia.⁷ Adapun Ketepatan untuk mempertimbangkan kemaslahatan diserahkan sepenuhnya kepada akal. Oleh karena itu menurut Abū Zahrah, dalam menggunakan kemaslahatan sebagai dalil untuk menetapkan atau menyelesaikan persoalan hukum, salah satu syaratnya adalah kemaslahatan tersebut harus sesuai akal (*rationable*) yaitu unsur atau sifat yang ada pada kemaslahatan tersebut sesuai dengan pemikiran yang rasional.⁸

Peran akal dalam mengembangkan fikih yang berpijak dari nilai kemaslahatan juga nampak lebih jelas bila merujuk pada pendapat Husain Hāmid Hassān yang mengklasifikasi *maṣlahah* menjadi dua yaitu *al-maṣlahah al-mutaghayyirah* (المصلحة المتغيرة) dan *al-maṣlahah al-ṣabitah* (المصلحة الثابتة). *Al-maṣlahah al-mutaghayyirah* dapat berubah sesuai dengan perubahan zaman, lingkungan, dan kondisi manusia.⁹ Demikian juga pendapat Muhammad Muṣṭafā al-Sya'labī, sebagaimana dikutip Nasrun Haroen, bahwa kemaslahatan ada yang bersifat permanen (*al-maṣlahah al-ṣabitah*) dan ada yang dinamis (*al-maṣlahah al-mutaghayyirah*). *Al-maṣlahah al-mutaghayyirah* adalah kemaslahatan yang berubah-ubah sesuai dengan perubahan tempat, waktu, dan subjek hukum. Kemaslahatan seperti ini

ada pada wilayah mu'amalah dan adat. Sedang *al-maṣlaḥah al-ṣābitah* adalah kemaslahatan yang permanen. Contohnya adalah kemaslahatan yang ada pada ibadah ritual seperti salat, puasa, dan haji.¹⁰ Pengkategorian karakter kemaslahatan tersebut menunjukkan bahwa prinsip kemaslahatan cukup luas memberikan kesempatan terhadap akal untuk menemukan hukum dan sekaligus mengembangkannya terutama pada *al-maṣlaḥah al-mutaḥayyirah*. Secara implisit peran akal dan pengembangan hukum Islam melalui kemaslahatan ini juga disampaikan 'Abdul 'Aziz Muhammad 'Azzam sebagai berikut:

تغير المصلحة المرسله منهجا من مناهج الاجتهاد في بناء الأحكام الشرعية والفقه الإسلامية... أما الأحكام المبنية على مصالح العباد وحاجتهم، فإن أحكامها مرتبطة بالمعاني والآثار التي بنيت عليها، فإذا انتفت وجب تغير الأحكام تبعاً لها¹¹

Perubahan kemaslahatan merupakan salah satu metode ijtihad dalam pembentukan hukum Islam dan fikih...sedangkan hukum-hukum yang terbentuk dari kemaslahatan serta kebutuhan masyarakat (manusia) maka sesungguhnya hukum-hukum tersebut berhubungan dengan makna dan pengaruh yang menjadi pembentuk hukum tersebut, ketika pengaruh tersebut tidak ada, maka hukum berubah seiring dengan perubahan pengaruhnya.

Dalam metode *maqāṣid al-syarī'ah* yang harus dilakukan adalah menjaga (*murū'ah*) atau melindungi (*al-hifz*). Dalam menjaga atau melindungi ini ada dua cara yang harus dilakukan. Cara yang pertama adalah *مِنْ جَانِبِ الوجود* yaitu menjaga keberadaan kemaslahatan tersebut, dan kedua adalah *مِنْ جَانِبِ العدم* yaitu mencegah dari hal-hal yang dapat menghilangkan kemaslahatan.¹² Mengkritisi konsep *maqāṣid al-syarī'ah* yang berorientasi menjaga atau melindungi tersebut, Jasser Auda menawarkan konsep *maqāṣid al-syarī'ah* yang lebih progresif yaitu pengembangan (*development*).¹³ Jika konsep *maqāṣid al-syarī'ah* yang ada selama ini lebih berorientasi pada individu

dan terbatas pada lima hal (agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan), Jasser Auda mengusulkan agar *maqāṣid al-syarī'ah*--di samping untuk menjaga kepentingan individu--juga diorientasikan untuk kemaslahatan publik dan untuk pengembangan sumber daya manusia (SDM).¹⁴

Berangkat dari metode *maqāṣid al-syarī'ah* yaitu kemaslahatan sebagai pijakan utama dalam menetapkan hukum, maka fikih akan dapat dikembangkan melintasi batas tempat dan waktu, karena kemaslahatan merupakan prinsip universal yang dibutuhkan oleh manusia di manapun dan sampai kapanpun. Demikian juga dengan mengikuti ide pengembangan *maqāṣid al-syarī'ah* yang ditawarkan oleh Jasser Auda, hukum Islam (fikih) akan dapat berkembang dan mampu menyelesaikan persoalan-persoalan hukum kontemporer.

2. Memaksimalkan Peran *Qawā'id Fiqhiyyah*.

Berbicara tentang pengembangan akan menjadi persoalan jika dikaitkan dengan sesuatu yang melibatkan Tuhan. Hukum Islam, jika dilihat bahwa ia bersumber dari Tuhan, haruslah bersifat permanen, universal dan seragam. Untuk itu, istilah pengembangan seperti kontradiksi dengan nilai-nilai ketuhanan tersebut. Namun jika dilihat bahwa hukum Tuhan untuk manusia, maka konsep pengembangan bisa dimaklumi, bahkan menjadi sebuah keniscayaan, mengingat kondisi manusia yang selalu berkembang dan berubah. Kehidupan manusia yang selalu dinamis, seringkali menuntut adanya aturan hukum yang mampu beradaptasi dengan perubahan yang mereka alami. Agar hukum Islam mampu beradaptasi dengan dinamika kehidupan tersebut, ia harus bersifat partikular, berkembang, dan bervariasi sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu.

Teori hukum Islam selalu mengandaikan adanya tarik menarik antara dua sisi yaitu antara akal-wahyu, kesatuan-keragaman, otoritarianisme-liberalisme,

idealisme-realisme, hukum-moralitas, dan stabilitas-perubahan.¹⁵ Jika diringkaskan, pasangan-pasangan ini bisa mengerucut pada dua hal: gagasan tentang pembakuan (*aš-šawābit*) dan ide mengenai perubahan (*al-mutaḥawwil*), yang keduanya tidak dapat lepas dari ranah filosofis dan metodologis.

Mengutip apa yang disampaikan oleh Imran Ahsan Khan Nyazee bahwa ketentuan Tuhan ada dua lapisan. Lapisan pertama disebut *the fixed part* yaitu lapisan yang bersifat pokok (baku). Sedangkan yang kedua disebut *the flexible part* yaitu lapisan yang bersifat lentur (elastis). Selanjutnya Nyazee menganalogkan bahwa *the fixed part* ibarat bagian batang pohon yang pokok (baku), sedangkan *the flexible part* adalah bagian cabangnya. Bagian yang baku dari pohon terletak tidak jauh dari akarnya. Oleh karenanya, memotong bagian ini dapat membahayakan pohon itu sendiri. Hal ini dimaksudkan bahwa hukum Islam merupakan hukum Tuhan yang sangat kokoh dan tidak boleh dirobahkan. Sedangkan bagian yang lentur dapat berubah bentuk sesuai dengan situasi dan kondisi. Hal ini dimaksudkan bahwa hukum Islam ada bagian yang harus tumbuh terus menerus seperti layaknya sebuah pohon. Proses ini tidak pernah berhenti, hingga seluruh cabangnya mampu menaungi seluruh aspek kehidupan manusia dari satu generasi ke generasi berikutnya.¹⁶ Salah satu upaya untuk mengembangkan *the flexible part*, para fukaha merumuskan berbagai perangkat metodologis. Salah satunya adalah metode *al-asybāh wa al-naẓā'ir*, yang kemudian dikenal dengan *qawā'id fiqhiyyah*.¹⁷

Beberapa kaidah fikih yang dapat diperankan untuk mengembangkan fikih antara lain kaidah *تغيير الفتوي او الحكم بتغيير الأزمنة والأمكنة والأحوال*.¹⁸ Kaidah ini meletakkan konsep dasar bahwa suatu ketetapan fikih (fatwa) dapat berubah disebabkan berubahnya zaman, tempat,

dan situasi (kondisi). Dengan kaidah ini seorang *mujtahid* atau *mufti* dituntut mempunyai kemampuan dalam melihat fenomena sosial yang mungkin berubah dan berbeda karena perubahan waktu, tempat, dan kondisi. Ketika zaman dan situasi berubah, tentu spesifikasinya pun berubah, dan hal ini berarti mengharuskan dilakukan pengembangan fikih terus menerus.¹⁹ Mirip dengan kaidah di atas adalah kaidah *لا يترك تغيير الأحكام بتغيير الأزمان*.²⁰ Prinsip kaidah ini, mengharuskan dilakukannya pengembangan fikih sesuai dengan perubahan waktu. Dengan berprinsip pada kaidah ini, *fiqh at-tagḥayyur* (fikih yang dinamis), *fiqh at-tajdīd* (fikih yang terus menerus dilakukan pembaharuan), dan *fiqh al-wāqi'* (fikih yang sesuai dengan realita) dapat diwujudkan.²¹

Kaidah lain yang dapat diperankan untuk mengembangkan fikih kaidah *الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم*.²² Prinsip kaidah ini adalah sesuatu yang tidak ada ketentuannya dalam al-Qur'an atau hadis, hukumnya boleh. Tidak semua yang tidak ada dalam Al-Qur'an atau hadis, atau tidak dilakukan oleh Rasul, berarti tidak boleh, dilarang, haram, atau *bid'ah*. Dengan menggunakan prinsip dasar boleh, maka pintu untuk mengembangkan fikih terbuka lebar dan pada gilirannya akan membuka peluang lahirnya fikih baru. Paradigma berpikir demikian penting untuk membuka ketertutupan dan mencairkan kebekuan terhadap berbagai ketentuan yang dianggap permanen (tetap), dan sekaligus penting untuk merespon persoalan-persoalan hukum, ketika tidak ada ketentuannya dalam al-Qur'an atau hadis. Ketika ada persoalan yang tidak ada ketentuannya dalam al-Qur'an atau hadis, kemudian ditetapkan boleh, maka akal dituntut untuk memberikan argumen mengapa hal tersebut diperbolehkan. Hasil kerja akal berupa argumen-argumen tentang hukum "boleh" atau "halal" ini merupakan fikih baru yang lahir dari prinsip kaidah tersebut.

Kaidah *التَّعْيِينُ بِالْعُرْفِ* dan *الْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ* juga sangat strategis untuk mengembangkan fikih. Kaidah pertama memberikan peluang terhadap adat (*'urf*) untuk dijadikan dasar dan pertimbangan dalam mengembangkan fikih, sedangkan kaidah kedua memberikan legitimasi terhadap posisi kekuatan ketentuan hukum yang ditetapkan berdasarkan adat (*'urf*) yaitu mempunyai kekuatan yang sama dengan al-Qur'an atau hadis. Ketika *nass* bersifat umum (mutlak) dan tidak memberikan penjelasan rinci maka harus dirujuk kepada adat atau (*كُلُّ مَا وَرَدَ 'URFٍ بِهِ الشَّرْعُ مُطْلَقًا، وَلَا ضَابِطُ لَهُ فِيهِ، وَلَا فِي اللُّغَةِ يَرْجَعُ (فِيهِ إِلَى الْعُرْفِ).*²³ Pengembangan fikih yang didasarkan atas dua prinsip kaidah di atas akan mengantarkan produk fikih yang akomodatif terhadap tradisi atau adat istiadat. Dengan dua kaidah itu pula fikih dapat dikembangkan dan diterapkan sesuai dengan keadaan suatu masyarakat di mana saja dan kapan saja. Dengan kata lain dua kaidah tersebut dapat dijadikan pijakan dalam mengembangkan fikih dan merealisasikan kontekstualisasi hukum Islam secara umum.²⁴

3. Berfikir Filosofis, Kritis, dan Integratif

Berangkat dari makna dasar *fikih* adalah *faham*, maka fikih merupakan hasil pemahaman rasional terhadap syariat (al-Qur'an dan atau hadis). Atau fikih merupakan hukum operasional dari ketentuan yang dirumuskan dalam bentuk pedoman umum yaitu syariat (yang ada dalam al-Qur'an dan hadis). Karena fikih sebagai ketentuan operasional, maka harus terlaksana dan membumi, dan syarat keterlaksanaan itu antara lain kesesuaian dengan kondisi riil masyarakat di mana fikih diterapkan/diundangkan. Di samping itu, karena fikih lahir dari proses pemahaman atau penalaran, maka *rasionalitas* harus melekat dalam sebuah penalaran, dan salah satu cara penalaran yang rasional adalah tidak boleh terikat oleh dimensi ruang, waktu, tempat (lokalitas). Dengan demikian diharapkan

produk fikih tetap eksis di era kontemporer, modern, dan global seperti sekarang ini.

Menempatkan atau memahami fikih secara substansial seperti di atas sangat penting, karena dari situ akan lahir model/metode berfikir filosofis (tidak hanya berfikir normatif tekstual) dalam memahami teks-teks agama (al-Qur'an dan hadis) dan fenomena atau peristiwa-peristiwa keagamaan. Salah satu penyebab lahirnya fikih (produk pemahaman) dari seseorang, lembaga, organisasi keagamaan baik berupa fatwa atau sejenisnya, yang bercorak subyektif emosional, primordial, dan lokal adalah akibat dari metode berfikir yang masih *local* dan *canonical*.²⁵ Untuk bergerak dari wilayah itu maka kerangka berfikir falsafi (filosofis) sangat penting, agar teks-teks agama, peristiwa-peristiwa sejarah keagamaan tidak kekecewaan nilai dan kehilangan relevansinya.

Dalam konteks pengembangan pemikiran fikih, kerangka berfikir filosofis dapat dicontohkan antara lain sebagai berikut. *Pertama*, ayat-ayat hukum yang turun pada rasul/nabi minimal mempunyai beberapa karakter antara lain: bersifat global (hanya menetapkan prinsip-prinsip umum). *Kedua*, turun secara bertahap, dan sebagai respon atas suatu peristiwa (kejadian). Keumuman ayat al-Qur'an, secara filosofis menunjukkan bahwa al-Qur'an hanya akan berfungsi dan berbicara kalau difahami sesuai realitas. Turun secara bertahap dan sebagai respon terhadap peristiwa, secara filosofis menunjukkan bahwa suatu ketentuan hukum apabila akan diputuskan, diundangkan tidak boleh mengabaikan aspek situasi dan kondisi masyarakat.

Keharusan pengembangan fikih secara terus menerus, dapat dilihat pada masa sahabat, walaupun belum dapat dikatakan sampai pada tingkatan kritis (*critical*). Seiring dengan perluasan wilayah Islam, persoalan-persoalan hukum Islam (fikih) semakin variatif. Dalam menghadapi persoalan-persoalan tersebut,

apabila para sahabat tidak menemukan ketentuan hukumnya dalam al-Qur'an atau hadis, mereka berkumpul untuk membicarakan persoalan tersebut dan di forum itulah diputuskan ketentuan hukumnya. Sistem ini kelak kemudian dalam usul fikih dikenal dengan istilah *ijmā'*. Peristiwa-peristiwa semacam ini secara filosofis harus dimaknai (walaupun saat itu masih lebih terikat pada teks) sebagai embrio yang harus di kembangkan dalam pemikiran fikih.

Catatan penting lain tentang pengembangan fikih dapat dilihat pada masa *tabi'in*. Munculnya tokoh-tokoh intelektual antara lain Abū Hanifah, Anas bin Mālik, Syāfi'i, Ahmad bin Hambal (yang kelak metode dan produk pemikirannya menjadi mazhab), dan tokoh-tokoh lain, merupakan bukti berkembangnya pemikiran fikih dan keharusan melakukan pengembangan fikih secara terus menerus.²⁶ Lahirnya produk hukum Islam (fikih) yang terkodifikasi dalam berbagai kitab dan berbagai corak pemikiran merupakan kenyataan sejarah yang memperlihatkan betapa para ulama terdahulu bekerja keras untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan masyarakat dalam bidang hukum. Aktifitas-aktifitas tersebut tidak terlepas dari semakin luasnya wilayah Islam dan heterogenitas masyarakat muslim yang mengakibatkan kompleksnya persoalan-persoalan hukum.

Perubahan (*change*) dari tradisi masa sahabat ke masa *tabi'in* akibat kondisi yang terus berubah tersebut semakin meniscayakan keharusan melakukan pengembangan (*development*) yang tidak kenal henti sepanjang masa. Terbukanya pintu ijtihad, yang memberikan kesempatan kepada setiap orang untuk berfikir, berkreasi, berpendapat, dan aktivitas-aktivitas keilmuan lain pada masa tersebut, merupakan titik pijak yang membawa Islam menempati puncak kejayaan dalam berbagai bidang keilmuan dan peradaban manusia.²⁷ Berpikir filosofis dengan melihat sejenak sejarah masa lalu

diperlukan, sebagai *i'tibār* untuk mengembangkan pemikiran Islam (*al-fikr al-Islāmi*) ke depan, khususnya dalam bidang hukum Islam (fikih). Dan berbicara pengembangan tidak dapat dilepaskan dari ranah filsafat (berfikir filosofis) agar tidak terjebak pada ranah normatif semata (berfikir tekstual).

Upaya pengembangan fikih dapat berhasil apabila dibarengi antara lain dengan meninggalkan kultur/tradisi yang dapat mengekang seseorang untuk berfikir kritis dan obyektif. Kultur atau pemikiran yang dapat menghambat pengembangan pemikiran fikih tersebut antara lain: *Pertama* tradisi *syarah* dan *hāsyiyah*. Kegiatan intelektual yang hanya berupa men-syarah (penjabaran) terhadap karya orisinal (*matan*, teks inti) dan *hāsyiyah* yaitu penjabaran atas *syarah* (elaborasi atas elaborasi) merupakan catatan kelabu dalam perjalanan sejarah hukum Islam. Tradisi *syarah* dan *hāsyiyah* dapat mengekang kreativitas, orisinalitas pemikiran, tidak berkembang dan tidak mustahil akan menyebabkan *taqlīd* dan tertutupnya pintu ijtihad, sehingga yang terjadi hanya penjelasan dan penghafalan terhadap karya-karya yang sudah ada.²⁸ Tradisi *syarah* dan *hāsyiyah* sama halnya dengan ketidakberanian mengambil resiko salah dalam melakukan penelitian (memproduksi hukum/fikih) yang pada gilirannya akan mengakibatkan fikih menjadi *jumūd* (stagnan). Harga mahal yang harus dibayar ialah hilangnya kepekaan dalam merespon kondisi riil yang senantiasa berkembang dan berubah.

Kedua, talfīq. Statmen tidak boleh melakukan *talfīq* yaitu mencampurkan lebih dari satu mazhab, merupakan faktor lain yang dapat menghalangi atau menghambat pengembangan fikih di era modern-global sekarang ini. Akibatnya ialah munculnya kultus kebenaran terhadap mazhab tertentu dan hal ini secara psikologis dapat menebarkan benih egoisme dan kebencian terhadap pemikiran kelompok lain. Dalam kondisi yang

demikian, seseorang disibukkan untuk mencari legitimasi atas pendapat yang dianutnya, dan di sinilah potensi kemampuan berfikir seseorang terbelenggu.

Ketiga, otoritarian. Kalau menengok sejarah, kemampuan berfikir, maraknya produk-produk pemikiran hukum Islam (fikih) dan juga bidang keilmuan yang lain, antara lain, disebabkan (1) pengaruh pemikiran filsafat dan logika, (2) heterogenitas umat Islam (akibat perluasan wilayah Islam) yaitu banyak orang non Arab yang masuk Islam, terutama orang-orang Romawi yang mempunyai peradaban tinggi, (3) kebebasan berpendapat dan tradisi *munāḍarah* (diskusi) ilmiah. Faktor yang terakhir ini amat penting untuk disadarkan, difahamkan dan ditradisikan di kalangan umat Islam di manapun dan sampai kapan pun. Sikap yang menganggap hasil pemikiran dirinya sendiri, kelompok, organisasi sebagai yang paling benar (yang lain salah) dapat menyebabkan pemikiran hukum Islam (fikih) berhenti. Realitas ditarik dan dipaksa ke wilayah pemahaman dan pemikirannya yang dianggap benar. Egoisme atau klaim atas kebenaran sepihak menyebabkan seseorang puas, sehingga berhenti pada satu titik, lingkaran, atau garis tertentu sehingga kehilangan respon terhadap kondisi sekitar dan tertutup terhadap perkembangan zaman ke depan. Akibat terburuk adalah berfikir *set back*, terbuai dengan kejayaan masa lalu dan bermimpi dapat terulang sekarang dan di masa yang akan datang, tidak berfikir kritis realitis dan berusaha keras dengan melihat realita yang ada.

Berfikir filosofis dan kritis tidak cukup untuk mengembangkan pemikiran fikih di era global. Sebagai telah disinggung di bagaian depan, fikih merupakan ketentuan-ketentuan yang mengatur aktivitas manusia (*al-ahkām al-'amaliyyah*) baik aktivitas yang bersifat vertikal (*habl min Allah*) maupun yang bersifat horisontal (*habl min al-nas*). Pengamalan ajaran agama dalam wujud aktivitas bagi para pemeluknya dalam

kehidupan sehari-hari tersebut, tidak dapat terlepas dari interaksi komunikasi dengan manusia lain. Maka, pengamalan agama yang beranjak dari fikih tidak dapat lepas dari kondisi sosial yaitu interaksi antar sesama manusia, baik antar sesama muslim maupun antara muslim dengan non muslim.

Produk fikih yang lahir terkait dengan kondisi sosial tersebut dalam sejarah perkembangan hukum Islam antara lain dapat dicontohkan bahwa fikih yang lahir dari seorang ulama yang dekat dengan kekuasaan (penguasa) akan berbeda coraknya dengan produk fikih yang lahir dari seorang ulama independen, yang tidak terkait dengan sistem kekuasaan, karena mereka berada pada struktur sosial yang berbeda. Corak pemikiran yang rasional fikih Hanafi dan corak tekstual fikih Malik, serta munculnya *qaul qadīm* dan *qaul jadīd* dalam fikih Syāfi'i, merupakan contoh bahwa produk fikih selalu terkait dan dipengaruhi oleh lingkungan, politik, struktur sosial, budaya, bahkan ekonomi.

Sebagai bagian dari refleksi sosial, maka pendekatan empiris-induktif, tidak hanya normatif-deduktif, perlu dilakukan untuk mengembangkan fikih sehingga akan lahir produk fikih yang mampu menjawab persoalan-persoalan kontemporer. Pendekatan empiris-induktif tentunya harus dilakukan dengan *research* (penelitian) lapangan. Melalui penelitian lapangan seseorang dapat melihat secara objektif tentang dinamika sosial, ekonomi, politik, budaya. Dengan turun ke lapangan akan nampak realitas sehari-hari kehidupan masyarakat (yang akan melaksanakan keputusan fikih). Dengan melihat realitas yang beragam, seseorang akan terbawa dan terbiasa melakukan pendekatan *comparative* (perbandingan). Pendekatan *comparative* minimal memerlukan penggabungan dua bidang keilmuan yaitu antara *Ulūm al-Dīn* antara lain ilmu Kalam, ilmu Tafsir/Ulūm al-Qur'an, ilmu Hadis/ Ulūm al-Ḥadīṣ, Ushul Fikih, ilmu Bahasa/

Nahwu-Balāghah, Akhlak/Tasawuf dan ilmu-ilmu modern antara lain sejarah, sosiologi, psikologi, antropologi, fenomenologi, secara integratif.²⁹ Penelitian yang dilakukan secara terus-menerus dengan berbagai disiplin keilmuan dan pendekatan secara integratif-komprehensif akan melahirkan produk fikih yang ilmiah, rasional, objektif, dan teruji oleh publik.

Dengan pendekatan integratif dalam arti tidak membuang sama sekali ilmu-ilmu yang telah ada (*ulūm al-dīn*) di satu sisi, dan tidak menolak kehadiran ilmu-ilmu modern (dari mana pun datangnya), di sisi lain, maka produk fikih yang parsial, sempit, reduktif, dapat dihindari. Sebaliknya, fikih yang antisipatif, akomodatif, responsif terhadap persoalan-persoalan global dapat diwujudkan.

Pemikiran fikih yang terkesan hanya berkuat dalam wilayah *privata'abudī*, perlu dikembangkan ke wilayah *publik-ijtima'i*. Maka mengembangkan dan memproduksi fikih yang terkait dengan isu-isu global seperti lingkungan, perumahan, air, hak asasi, demokrasi, fikih minoritas, dan lain-lain menjadi bagian penting yang harus dipikirkan dan menjadi tanggung jawab Islam khususnya para pakar hukum Islam atau fukaha. Salah satu yang harus dilakukan untuk mengembangkan pemikiran fikih agar dapat melahirkan produk fikih yang mampu menyelesaikan masalah global, sekali lagi, ialah dengan metode

berfikir integratif yaitu mempertautkan antara khazanah keilmuan Islam klasik (*ulūm al-dīn*) dan ilmu-ilmu modern, dengan dilandasi metode berfikir filosofis-rasional, kritis-objektif, realistik-empiris, dan melakukan penelitian secara terus-menerus.

D. Penutup

Fikih sebagai produk pemikiran manusia yang telah terkodifikasi dalam berbagai karya (kitab) tidak harus dianggap sebagai ketentuan yang bersifat baku dan sakral. Perkembangan dan kemajuan dalam berbagai kehidupan dan keilmuan yang membawa dunia dalam era globalisasi, harus dijadikan sebagai salah satu pijakan untuk mengembangkan fikih. Salah satu upaya yang dapat dilakukan untuk mengembangkan fikih adalah mengefektifkan metode *maqāṣid al-syarī'ah* dan memaksimalkan peran *qawā'id fiqhīyah*. Selain itu adalah memaksimalkan peran akal secara serius dan terus menerus dalam bentuk ijtihad. Memaksimalkan peran akal secara serius antara lain adalah berfikir filosofis, kritis, dan integratif, tidak tergantung pada teks yang ada atau produk hukum yang sudah jadi. Dengan demikian, fikih sebagai salah satu penjabaran atau operasionalisasi dari syari'at (hukum) Islam yang universal tetap eksis di era global.

Catatan Akhir:

¹ Ide pengembangan fikih di Indonesia mulai marak sekitar 1987, ketika Munawir Sjadzali melontarkan perlunya reaktualisasi hukum Islam, yang ia contohkan perlunya meninjau ulang ketentuan pembagian hukum waris bagi laki-laki dan perempuan. Dua buku terkenal yang terbit pada waktu itu adalah *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Pustaka Panjimas) dan *Ijtihad Dalam Sorotan* (Mizan), keduanya terbit tahun 1988.

² M.A. Sahal Mahfudz, *Wajib Baru Fiqh Pesantren*, (Jakarta: Citra Pustaka, 2004), hlm. iv-vi.

³ Atho' Mudzhar, *Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 372 – 374.

⁴ Syamsul Anwar, "Maqāṣid asy-syarī'ah dan Metodologi Usul Fikih" dalam *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia Tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*, ed. Wawan Gunawan Abd. Wahin (Jakarta: Mizan Media Utama, 2015), 71.

⁵ Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), hlm. 184.

⁶ Abū Ishāq al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'at* (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1975), II: 6. Lihat juga 'Izzuddin bin Abd al-'Aziz bin 'Abd

al-Salām, *Qawā'id al-Ahkām fī Maṣāliḥ al-Anām* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), hlm. 63.

⁷ Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Bouī, *Ḍawābīt al-Maṣlaḥah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1977), 74.

⁸ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*. Terj. Saefullah Ma'shum, dkk (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2016), 427. Rasionalitas kemaslahatan (tidak hanya kemaslahatan yang ada pada teks) sangat penting bila dikaitkan dengan perlunya perluasan konsep *maqāṣid al-syarī'ah* yaitu dari hanya sebagai penjagaan atau perlindungan dan doktrin, menuju ke pengembangan.

⁹ Ḥusain Ḥamid Hassān, *Naẓariyyah al-Maṣlaḥah fī al-Fiqh al-Islāmi* (Kairo: Dar an-Nahdah al-Arabiyah, 1971), hlm.36.

¹⁰ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Logos, 1997), hlm.115-116.

¹¹ Abdul Aziz Muhammad Azzām, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dār al-Hadīṣ, 2005), 212.

¹² Sebagai upaya mewujudkan kemaslahatan terhadap lima kebutuhan primer dari sisi "menjaga" (*min janib al-wujūd*) al-Syāṭibī mencontohkan sebagai berikut (a) untuk menjaga agama diwajibkan menjalankan salat, puasa, zakat, dan haji, (b) untuk menjaga jiwa diwajibkan makan dan minum, (c) untuk menjaga akal diwajibkan menuntut ilmu, (d) untuk menjaga keturunan disyariatkan hukum nikah, dan (e) untuk menjaga harta disyariatkan hukum jual beli. Adapun dari sisi "menjaga" (*min janib al-'adam*) secara berurutan sebagai berikut (a) larangan dan hukuman bagi orang yang murtad, (b) larangan dan hukuman bagi pelaku pembunuhan, (c) larangan dan hukuman bagi peminum minuman keras, (d) larangan dan hukuman bagi pelaku perzinahan (e) larangan dan hukuman bagi pencuri: al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 221-222. Lihat juga Syamsul Anwar, "Maqasid al-Syari'ah dan Metodologi," 78-79, dan Ilyas Supena, *Rekonstruksi Epistemologi Ilmu-Ilmu Keislaman* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2015) 186-187.

¹³ Jasser Auda, *Maqāṣid Al-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law a Systems Approach*, (USA: The International Institute of Islamic Thought, 2008), 21-24. Lihat juga Amin Abdullah, "Pembacaan Ulang atas Pendekatan Maqasid Syari'ah" dalam pengantar buku terjemahan Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid al-Syari'ah: Pendekatan Sistem*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 11.

¹⁴ Jasser Auda, *Maqāṣid Al-Syarī'ah*, 24-25.

¹⁵ Pembahasan selengkapnya mengenai hal ini bisa di baca N.J Coulson, *Conflicts and Tension*

in Islamic Jurisprudence (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1968).

¹⁶ Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic law* (Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 1994), hlm. 52-53.

¹⁷ Nyazee, *Theories...*, hlm. 196.

¹⁸ Abdullah bin Abdul Muhsin, *Uṣūl al-Maẓāhib al-Imam Ahmad* (Beirut: Dār al-Fikr, 1980), hlm.164.

¹⁹ Nurcholish Madjid, "Pergeseran Penger-tian Sunnah ke Hadis: Implikasinya dalam Pengembangan Syari'ah" dalam Budhy Munawar Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1994), hlm. 221.

²⁰ Ali Haidar, *Durar al-Hukkām Syarh Majallāt al-Ahkām* (Beirut: Maktabah al-Nahdah, t.t.), hlm. 43.

²¹ Abbas Arfan, "Lima Prinsip *Istinbāt* Kontemporer Sebagai Konklusi Pembaharuan Dalam Teori Penetapan Hukum Islam" dalam *Al-Manāhij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. IX, No. 2, Desember 2015, hlm. 229-230. *Fiqh al-taghayyur* merupakan perubahan ketentuan *fiqh* yang disebabkan situasi-kondisi suatu zaman. Sedangkan *fiqh al-wāqī'* adalah ketentuan *fiqh* yang didasarkan atas realitas (kondisi riil) masyarakat.

²² Kaidah fikih ini diperdebatkan antara mazhab Syafii dan Hanafi. Mazhab Hanafi menggunakan kaidah sebaliknya yaitu *الأصلُ فِي الْأَشْيَاءِ فِي الْأَصْلِ*. Dalam perkembangannya kedua kaidah yang kontradiktif tersebut diberikan peran masing-masing dengan cara membedakan wilayah kajiannya. Kaidah *الأصلُ فِي الْأَشْيَاءِ فِي الْأَصْلِ* ditempatkan dalam kajian bidang muamalah-keduniaan yang kemudian berbunyi *الأصلُ فِي الْمَعَامَلَةِ الْإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى التَّحْرِيمِ*. Sedangkan kaidah *الأصلُ فِي الْأَشْيَاءِ فِي الْأَصْلِ* ditempatkan dalam wilayah kajian ibadah, yang kemudian berbunyi *الأصلُ فِي الْعِبَادَةِ التَّحْرِيمُ* (البَطْلَان). Lihat Ma'sum Zainy al-Hasyimiy, *Zubadah al-Qawā'id al-Fiqhiyyah Pengantar Memahami Nadhom al-Faraidul Bahiyyah* (Jombang: Darul Hikmah, 2010), 82-83.

²³ Muḥammad Ibn Ibrahim, *al-Ijtihād wa al-'Urf*, (Tunisia: Dār al-Salam, 2009), hlm. 136.

²⁴ *Ibid.*, hlm. 19-20.

²⁵ Amin Abdullah, dkk, *Mencari Islam: Studi Islam Dengan Berbagai Pendekatan*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 6 – 8.

²⁶ Jalaluddin Rakhmat, *Tinjauan Kritik Atas Sejarah Fiqh: Dari Fiqh Tabi'in Hingga Madzhab Liberalisme*, (Jakarta: Paramadina, 1995) hlm. 262 – 263.

²⁷ Pada masa itu lahir beberapa bidang keilmuan baik ilmu-ilmu agama (*Ulum al-Din*) maupun ilmu-ilmu umum seperti matematika,

astronomi, kedokteran, dan lain sebagainya, dan setelah masa itu, dunia keilmuan Islam mengalami kemunduran.

²⁸ Nurcholis Madjid, *Tradisi Syarah dan Hasyiyah dalam Fiqh dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 314 – 315.

²⁹ Amin Abdullah, *Mempertautkan Ulum al-Din, Al-Fikr Al-Islamy dan Dirasat Islamiyah: Sumbangan Keilmuan Islam Untuk Peradaban Global* (Tulisan belum diterbitkan), (Yogyakarta: 2008), hlm.40-49

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, dkk., *Mencari Islam: Studi Islam Dengan Berbagai Pendekatan*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Abdullah, Amin. *Mempertautkan Ulum al-Din, Al-Fikr Al-Islamy dan Dirasat Islamiyah: Sumbangan Keilmuan Islam Untuk Peradaban Global*. Yogyakarta: 2008.
- Auda, Jasser. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law a Systems Approach*. USA: The International Institute of Islamic Thought, 2008,
- Azzam, Abdul Aziz Muhammad. *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Kairo: Dar al-Hadis, 2005.
- al-Boūfī, Muhammad Sa'id Ramadan. *Dawābiṭ al-Maslahat fi al-Syari'at al-Islamiyyah*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1977.
- Coulson, N.J. *Conflicts and Tension in Islamic Jurisprudence*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1968.
- Gunawan, Abd. Wahin, Wawan (ed.). *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia Tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Jakarta: Mizan Media Utama, 2015.
- Haidar, Ali. *Ḍurar al-Hukkām Syarh Majallat al-Ahkam*. Beirut: Maktabah al-Nahdah, t.th.
- Hasan, Ahmad. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. (terj.), Bandung: Pustaka, 1984.
- Ḥasān, Ḥusain Ḥāmid. *Nazariyah al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Nahdah al-Arabiyyah, 1971.
- al-Hasyimi, Ma'sum Zainy. *Zubadah al-Qawa'id al-Fiqhiyyah Pengantar Memahami Nadhom al-Faraidul Bahiyyah*. Jombang: Darul Hikmah, 2010.
- Ibrahim, Muhammad Ibnu. *al-Ijtihād wa al-'Urf*. Tunisia: Dār al-Salam, 2009.
- Izzudin, Muḥammad. *Qawā'id al-Ahkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Beirut: Dār al-Fikr, ttp..
- Madjid, Nurcholis. *Tradisi Syarah dan Hasyiyah Dalam Fikih dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Mahfudz, M.A. Sahal. *Wajah Baru Fikih Pesantren*. Jakarta: Citra Pustaka, 2004.
- Mudzhar, Atho'. *Fikih dan Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Muhsin, Abdullah bun Abdul. *Uṣūl al-Māzahib al-Imam Ahmad*. Beirut : Dār al-Fikr, 1980.
- Nasrun Haroen. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Logos, 1997.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law*. Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 1994.
- Rachman, Budhy Munawar (ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1994.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Tinjauan Kritik Atas Sejarah Fikih: Dari Fikih Tabi'in Hingga Madzhab Liberalisme*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Sjadzali, Munawir. *Ijtihad Dalam Sorotan*. Bandung: Mizan, 1988.

- Sjadzali, Munawir. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- Supena, Ilyas. *Rekonstruksi Epistemologi Ilmu-Ilmu Keislaman*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2015.
- Syaukani, Imam. *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- al-Syātibī, Abū Ishāq, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'āt*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1975.
- Zahrah, Muḥammad Abū, *Usul al-Fiqh*. Terj. Saefullah Ma'shum, dkk Jakarta: Pustaka Firdaus, 2016.