

TRADISI PENALARAN FILOSOFIS DALAM HUKUM ISLAM

Achmad Musyahid Idrus

Dosen Fakultas Syariah dan Hukum UIN Alauddin Makassar

Abstrak

Tradisi keilmuan dalam hukum Islam dikenal dengan tradisi *ahlu al-ra'yi* dan ahlu al-hadis yang keduanya menggunakan penalaran dalam memahami makna literal dan realitas dari wahyu. Hukum Islam dari zaman nabi sampai zaman sekarang. Tradisi penalaran filosofis ini telah mengalami perkembangan epistemologi keilmuan, sehingga menempatkan penalaran filosofis sebagai alat ilmiah yang penting dan urgen dalam memahami makna hakiki hukum Islam

Kata Kunci:

Tradisi, Penalaran Filosofis, Hukum Islam

A. Pendahuluan

Sejarah penalaran filosofis dalam hukum Islam sesungguhnya telah ditunjukkan oleh nabi ketika mengizinkan Muaz bin Jamal untuk menggunakan penalarannya di negeri Yaman jika ia tidak menemukan dasarnya dalam Alquran dan hadis. Bahkan dalam beberapa kasus, nabi sendiri melakukan proses penalaran jika belum turun ayat, seperti dalam kasus penempatan pasukan pada perang Badr yang dipertanyakan oleh Hubbab bin Munzir lalu nabi menjawab bahwa strategi perang tersebut adalah bukan berdasarkan petunjuk wahyu melainkan hasil penalarannya sendiri.¹

Sahabat nabi seperti Khalifah Umar bin al-Khattab dalam beberapa kasus hukum banyak melakukan penalaran filosofis seperti penghapusan hukum potong

¹Kasus lain seperti tawanan perang Badr, nabi meminta pertimbangan Abu Bakar dan Umar bin al-Khattab yang menurut Umar demi kemaslahatan maka tawanan itu harus dibunuh karena berbahaya jika dilepas tetapi menurut Abu Bakar bahwa melepas tawanan itu lebih strategis bagi pengembangan kekuatan kaum muslimin yang diperlukan adalah mengambil *fidyah* atau tebusan dari mereka. Dalam kasus ini, nabi memilih pendapat Abu Bakr setelah mempertimbangkan kemaslahatan, kemudian turun ayat yang memperingatkan nabi dan menerangkan bahwa dalam kondisi itu pendapat Umar lebih tepat. Mun'im A. Sirri. *Sejarah Fiqh Islam* (Cet. 1; Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 28-29.

tangan terhadap pencuri, zakat bagi muallaf, zakat kuda dan mengenai talak tiga.² Corak penalaran filosofis ini didasari oleh suatu alat yang menghendaki adanya perubahan hukum yang disesuaikan dengan situasi masyarakat yang terjadi saat itu.

Penalaran filosofis ini tidak hanya berkembang di kalangan sahabat tetapi juga di kalangan tabi'in dan masa sesudahnya, yang dalam sejarah hukum Islam dikenal sebagai kelompok *ahlur ra'y* dan kelompok *ahlul hadis*.³ Pada masa ini, para pemikir hukum Islam memfokuskan penalaran mereka terhadap masalah yang pada awal penggunaan istilah masalah diorientasikan pada makna kebaikan dan kemanfaatan.⁴

Perkembangan penalaran filosofis dalam bidang hukum ini, selanjutnya banyak diwarnai oleh penalaran teologis aliran *Asy'ariyah* dan *Mu'tazilah*. Fokus penalaran aliran-aliran ini adalah dikaitkan dengan hukum Tuhan apakah disyariatkan berdasarkan alat atau kausa tertentu atau tidak. Kelompok *Asyariyyah* berpendapat bahwa penyariatkan hukum syariah tidak dikaitkan dengan alat atau sebab tertentu karena hal itu dapat mengurangi sifat kesempurnaan Allah. Sedangkan kelompok *Mu'tazilah* berpendapat bahwa hukum Allah dikaitkan dengan tujuan yang mendorong Allah memberikan sesuatu yang sesuai dengan kemaslahatan manusia. Alasannya adalah jika tidak punya tujuan maka hal itu menjadi sia-sia dan perbuatan sia-sia tidak dapat dihubungkan dengan Allah.⁵

² Lihat lebih lanjut dalam Dr. Yusuf Qardawy. *Keluasan Dan Keluwesan Hukum Islam*. Diterjemahkan dari judul asli: *Awamilu As-Sa'ah wa al-Murunah fi As-Syari'ah al-Islamiyah* oleh Dr. HS. Agil Husin al-Munawwar, MA (Cet. 1; Semarang: Toha Putra, 1993), h. 75-77.

³ Ahlur ra'y adalah kelompok yang berani menggunakan akal, berkembang di Irak. Ahlul hadis adalah kelompok yang terikat dengan teks harfiah Alquran dan hadis, berkembang di Hijaz. Sebenarnya aliran ahlul hadis bukanlah aliran yang sama sekali menghindari penggunaan akal, ketawaduaan mereka melahirkan sikap hati-hati dalam menggunakan akal dan mengutamakan ajaran wahyu. Said bin al-Musayyab adalah tabi'in panutan aliran ini yang kemudian diwarisi oleh Malik, Syafi'i, Ahmad dan Daud dan Ahmad bin Hanbal dan Daud terkenal berpendirian keras dalam berpegang pada metode berpikir ahlul hadis. Sebaliknya, ahlu ra'y tidak meninggalkan hadis, hanya mereka dalam melihat kasus penetapan hukum berpendapat bahwa nas syariah itu mempunyai tujuan tertentu yaitu untuk mendatangkan kemaslahatan manusia melalui proses penta'lilan hukum. Dr. Muh. Zuhri. *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah*. Ed. 1 (Cet. 1; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 66.

⁴ Istilah masalah pada awalnya dihubungkan dengan Malik bin Anas dan belum menjadi istilah teknis di bidang hukum tetapi perkembangan konsep masalah pasca Syafi'i merupakan kelanjutan dari metode-metode penalaran awal apalagi batasan metode penalaran hukum Syafi'i mengenai sumber-sumber hukum dan penalaran hukum harus dihubungkan dengan teks-teks wahyu melalui kiyas telah mendominasi konsep-konsep lain. Al-Juwaini menjelaskan bahwa validitas penalaran yang didasarkan pada masalah menimbulkan tiga aliran penalaran yaitu: *Pertama*, sejumlah pengikut Syafi'i dan mutakallimin yang mempertahankan bahwa masalah yang dapat diterima hanyalah masalah yang mempunyai landasan tekstual atau asl. Aliran penalaran yang kedua dikaitkan kepada Syafi'i dan mayoritas pengikut Hanafi, mereka yakin bahwa sekalipun masalah tidak didukung oleh landasan spesifik masih dapat digunakan asalkan sama dengan masalah yang secara bulat diterima atau didukung oleh nas. *Ketiga*, dikaitkan kepada Malik bin Anas yang berpegang bahwa masalah diadakan tanpa adanya pertimbangan kondisi yang menyerupai atau apakah masalah itu terkait dengan teks (nas) atau tidak. Lihat Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Penalaran Orientalis, Studi Perbandingan Sistem Hukum*, diterjemahkan dari judul asli 'Philosophy of Islamic Law and the Orientalist A Comparative Study of Islamic Legal System' oleh Yudian Wahyudi Asmin. Et al (Cet. I; Yogyakarta: Tiara vWacana Yogya, 1991), h. 155.

⁵ Bakri, Asafri Jaya. *Konsep Maqasid Syariah menurut AL-Syatibi*. Ed. 1. (Cet. 1; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), h. 57-58..

Salah satu faktor yang mendorong perkembangan penalaran filosofis dalam wacana hukum Islam adalah karena adanya perubahan sosial yang terjadi di tengah masyarakat. Intensitas perubahan sosial tersebut seringkali menimbulkan implikasi yang besar sehingga mempengaruhi berbagai konsepsi dan lembaga-lembaga hukum. Karena itu, pendekatan filosofis terhadap hukum Islam sangat dibutuhkan oleh karena hukum Islam dianggap sebagai hukum abadi dan hukum yang dapat beradaptasi dalam konteks perubahan sosial dan modernisme.⁶

B. Pembahasan

1. Urgensi Penalaran Filosofis dalam Hukum Islam

Penalaran filosofis memiliki urgensi yang sangat penting dalam pengembangan dan aktualisasi hukum Islam di era permasalahan hukum kontemporer tanpa penalaran filosofis tersebut, maka makna empirik hukum Islam tidak akan dapat dipahami dengan baik. Selain itu, penalaran filosofis sangat terkait dengan upaya penetapan hukum Islam yang bertujuan untuk memelihara dan menciptakan kemaslahatan manusia dan menjaga manusia dari hal-hal yang dapat merusak hidupnya. Karena itu, hukuman ditetapkan untuk memperbaiki individu dan menjaga masyarakat sehingga mereka dapat hidup secara tertib.

Penalaran filosofis dalam sebuah penetapan hukum berupaya agar sebuah penetapan hukum yang baik harus mampu mencegah seseorang dari berbuat maksiat, batas tertinggi dan terendah suatu hukuman sangat tergantung kepada kebutuhan kemaslahatan masyarakat, memberikan hukuman kepada orang yang melakukan kejahatan itu bukan berarti membalas dendam melainkan untuk kemaslahatannya dan hukuman adalah sebagai upaya terakhir dalam menjaga seseorang supaya tidak jatuh ke dalam perbuatan maksiat.⁷

Abu Zahrah mengatakan bahwa tujuan utama penetapan hukum Islam adalah untuk mensucikan jiwa manusia, untuk menegakkan keadilan dalam masyarakat Islam dan untuk merealisasikan kemaslahatan manusia.⁸ Mewujudkan tujuan pertama terkait dengan pensucian jiwa agar setiap muslim dapat menjadi sumber kebaikan, bukan sumber keburukan bagi masyarakat dan lingkungannya. Untuk mewujudkan itu, maka melaksanakan semua bentuk ibadah menjadi sebuah keharusan dengan

⁶ Itulah sebabnya para islamis seperti C.S. Hurgronje dan J. Schact dan kebanyakan jurus muslim yang hadis oriented (tradisional) tetap mempertahankan bahwa dalam konsep hukum Islam, sifat perkembangan metodologinya itu adalah abadi karenanya tidak bisa beradaptasi dengan perubahan sosial. Berbeda dengan pandangan yang dikemukakan oleh ahli keislaman seperti Linant de Bellefonds dan mayoritas reformis dan jurus muslim seperti Subhi Mahmassani yang berpendapat bahwa prinsip-prinsip hukum sebagai salah satu pertimbangan masalah demikian pula dengan fleksibilitas hukum Islam dalam praktek dan penekanan pada ijtihad cukup menunjukkan bahwa hukum Islam bisa beradaptasi dengan perubahan sosial. Yudian W Asmin, MA. *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial* karya Dr. Khalid Mas'ud dengan judul asli "*Islamic Legal Philosophy*". (Cet. 1; Surabaya: Al-Ikhlâs, 1995), h. 23-24.

⁷ H.A Djzuli, *Fikih Jinayah (Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam)*. Ed. 2 (Cet. 2; Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 1997), h. 26-27.

⁸ Muhammad Abu Zahrah, diterjemahkan dari judul asli "Ushul al-Fikih" oleh Saefullah Ma'shum dkk (Cet. 2; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 543-548.

tujuan untuk membersihkan jiwa serta memperkokoh kesetiakawanan sosial.⁹

Sementara tujuan kedua dalam rangka mewujudkan keadilan bagi masyarakat. Tujuan ditegakkannya keadilan adalah dalam Islam amat luhur karena menyangkut berbagai aspek kehidupan, yaitu adil di bidang hukum dan peradilan serta persaksian, adil dalam bermuamalah dengan pihak lain. Keadilan sosial dalam Islam yang hendak diwujudkan oleh hukum Islam adalah bahwa setiap orang mempunyai kedudukan yang sama di depan hukum dan pengadilan, tidak dibeda-bedakan antara si kaya dan si miskin. Islam tidak mengenal stratifikasi sosial dengan memberikan keistimewaan kepada satu kelas tertentu dalam masyarakat, bahkan orang-orang yang kuat adalah lemah, sehingga dapat diambil satu hak darinya dan orang yang lemah adalah kuat karena dia mengambil haknya. Semua manusia dalam Islam adalah sama, tidak dibeda-bedakan oleh perbedaan warna kulit atau jenis dan kebangsaan, mereka semua sama di depan hukum Islam.

Untuk mewujudkan keadilan sosial tersebut, maka hukum Islam menjunjung tinggi hak-hak asasi manusia. Itulah sebabnya, hukum Islam melarang tindakan penyiksaan sekalipun dalam peperangan. Setiap orang diberi hak yang sama untuk melakukan pekerjaannya, agar setiap orang memperoleh bagian yang menjadi haknya dengan penuh, tidak merasa dirugikan dan teraniaya, maka Allah akan memberikan imbalan atas hasil karyanya yang setimpal dengan usahanya. Allah telah menjadikan keadilan dengan sempurna, yaitu ketika Allah menjadikan hak dan kewajiban seimbang. Misalnya, para wanita dibebani kewajiban-kewajiban yang sesuai dengan hak-hak yang diperolehnya.¹⁰

Keadilan sosial ini akan terwujud dalam masyarakat jika sifat-sifat utama, rasa kasih sayang telah berkembang luas di tengah masyarakat dan kemaslahatan bagi satu anggota masyarakat juga telah dirasakan sebagai kemaslahatan bagi sesamanya, sebagaimana yang ditegaskan oleh Allah dalam al-Qur'an.¹¹ Oleh karena itu, keadilan mutlak hanya terdapat dalam penetapan hukum Islam yang didasarkan pada wahyu. Seseorang yang hidup menurut hukum Islam harus berbuat adil tidak hanya pada dirinya tetapi juga pada alam sekitarnya, sebagaimana firman Allah

⁹Dalam kaitan itu, Muhammad al-Jurjani mengatakan bahwa ibadah adalah suatu perbuatan mukalaf untuk mengagungkan Allah. Sementara itu Muhammad al-Mubārah mengatakan bahwa ibadah itu mencakup seluruh perbuatan manusia yang disyariatkan untuk mendapatkan keredhaan Allah sebagai wujud ketundukan dan kepatuhan kepada Allah. Syaṭibi mengatakan bahwa ibadah yang Allah bebaskan kepada manusia, ada dua bentuknya, yaitu; *Pertama*, ibadah-ibadah yang berfungsi mendekatkan diri kepada Allah, seperti iman dan segala macam ibadah. Ini adalah hak Allah semata dari hamba-Nya di dunia dan disyariatkan untuk mendatangkan kemaslahatan dan menolak kemudharatan di akhirat. *Kedua*, tradisi-tradisi dilakukan oleh hamba untuk mewujudkan kemaslahatan secara mutlak, dan apabila diabaikan atau dilanggar akan mendatangkan kerusakan secara mutlak. Ibadah itu disyariatkan adalah untuk kemaslahatan hamba dan menolak kemudharatan. Syaṭibi juga mengatakan bahwa persoalan ini adalah termasuk urusan dunia yang diterima oleh akal "*al-ma'qūl al-ma'nā*". Lihat Al-Syarīf 'Alī Ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt*, Juddat: al-Haramyn li al-Ṭibā'ah, t.th.), h. 146. Lihat juga Muhammad Mubārah, *Nizām al-Islām al-"aqīdat wa al-'Ibādat*, cet. II; Beirut: Dār al-Fikr, 1984, h. 171. Bandingkan dengan Abu Ishaq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah* juz II, (Beirut: Dār al-Ma'rīfah, t.th.), h.215.

¹⁰Q.S al-Baqarah (2): 228.

¹¹Q.S al-Nahl (16): 90.

dalam Alquran.¹²

Sebagai hukum yang berlandaskan pada wahyu, maka penetapan-penetapan hukum Islam akan selalu mencapai standar keadilan yang mutlak bahkan menjadi sumber keadilan yang abadi. Karena itu, keadilan dalam hukum Islam merupakan keadilan yang tertinggi dibandingkan dengan keadilan yang lain, baik keadilan dalam pandangan filsafat Yunani, hukum Romawi maupun hukum buatan manusia lainnya. Menurut Sarakhsi bahwa keadilan dalam hukum Islam merupakan langkah takwa yang paling mulia. Fakta ini dipertegas oleh al-Kasani yang mengatakan bahwa keadilan merupakan salah satu ketakwaan yang paling baik dan salah satu kewajiban yang paling penting setelah iman kepada Allah.¹³

Tujuan yang ketiga adalah teralisasinya kemaslahatan manusia yang merupakan tujuan puncak hukum Islam. Kemaslahatan yang dikehendaki oleh hukum Islam bukanlah kemaslahatan yang seiring dengan hawa nafsu tetapi kemaslahatan hakiki yang menyangkut kepentingan umum, bukan kepentingan pihak tertentu. Kemaslahatan hakiki yang hendak diwujudkan dalam penalaran hukum Islam adalah kemaslahatan yang berdasarkan pada nas-nas agama yang mengacu pada pemeliharaan agama, jiwa, akal, harta dan keturunan. Kelima kemaslahatan ini terkait langsung dengan kehidupan manusia, sehingga jika kelima kemaslahatan ini tidak terealisasi, maka kehidupan manusia yang luhur dan sempurna tidak akan tercapai.¹⁴

Sebagai sebuah kemaslahatan yang hakiki, maka memelihara agama, jiwa, akal, harta dan keturunan hanya dapat ditemukan landasannya dalam Alquran dan hadis dengan nas-nasnya yang mu'tabarah atau kemaslahatan itu dinyatakan secara tegas oleh nas Alquran dan hadis. Mengungkap kemaslahatan yang terdapat dalam nas harus berpegang pada dua hal, yaitu; *Pertama*, berpegang pada petunjuk kebahasaan dan pemahaman kaidah bahasa Arab di mana teks tersebut memiliki hubungan langsung dengan Alquran dan sunnah. *Kedua*, berpegang pada petunjuk nabi dalam memahami hukum-hukum dari Alquran dan penjelasan sunnah atas hukum-hukum Alquran itu.¹⁵

Untuk merealisasikan kemaslahatan manusia tersebut, dibutuhkan suatu kemampuan dan keahlian seorang mukalaf, baik dalam memahami penetapan hukum tersebut maupun dalam konteks pelaksanaan penetapan hukum tersebut.

¹²Q.S as-Syūra (42): 17.

¹³Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Penalaran Orientalis, Studi Perbandingan Sistem Hukum*, diterjemahkan dari judul asli 'Philosophy of Islamic Law and the Orientalist A Comparative Study of Islamic Legal System' oleh Yudian Wahyudi Asmin. Et al, h. 81.

¹⁴Kemuliaan manusia tidak bisa dipisahkan dari pemeliharaan kelima hal tersebut. Agama misalnya, merupakan keharusan bagi manusia, dengan nilai-nilai kemanusiaan yang dibawa oleh ajaran agama, manusia menjadi lebih tinggi derajatnya dari hewan. Sebab beragama merupakan ciri khas manusia. Untuk itu, memelihara dan mempertahankan kehidupan beragama serta membentengi jiwa dengan nilai-nilai keagamaan inilah, maka berbagai macam ibadah disyariatkan dengan tujuan untuk membersihkan jiwa dan menumbuhkan semangat keberagamaan. Lihat Abu Zahrah, h. 549.

¹⁵Abu Zahrah., h. 5482

Penetapan hukum Islam tersebut tidak dapat dilepaskan dari hukum pembebanan terhadap seorang mukalaf, yaitu;

Pertama, bahwa pembebanan hukum baru dapat dibebankan kepada seorang mukalaf apabila yang bersangkutan dapat memahami dalil-dalil taklif serta memiliki kemampuan memahami nas-nas dan undang-undang yang dibebankan oleh Alquran dan sunnah langsung atau tidak langsung. Seseorang yang tidak mampu memahami dalil taklif tidak akan mampu melakukan apa-apa yang dibebankan kepadanya dan tujuannya tidak akan mengarah kepada yang dia maksudkan.

Kedua, pembebanan hukum baru dapat dipikul oleh seorang mukalaf apabila orang yang bersangkutan termasuk kategori orang yang ahli dalam menunaikan sesuatu yang dibebankan kepadanya. Sedangkan ahli menurut ahli usul terdiri dari dua kategori yaitu *ahliyatul wujub* dan *ahliyatul ada'*. *Ahliyatul wujub* adalah kelayakan seseorang untuk mendapatkan hak dan kewajiban, dasar keahliannya adalah kekhususan yang diciptakan Allah kepada manusia dan menjadi kekhususan dari makhluk lain. Sedangkan *ahliyatul ada'* adalah kelayakan seorang mukalaf agar perbuatannya dapat dianggap dan dipandang menurut syara'.¹⁶

2. Corak Penalaran Filosofis dalam Hukum Islam

Penalaran filosofis dalam hukum Islam memiliki corak yang khas yang bertujuan menangkap nilai-nilai maslahat yang terkandung dalam nas dengan mempertimbangkan realitas sosial yang berkembang dalam masyarakat. Corak penalaran filosofis dalam Islam tumbuh pada masa awal lahirnya hukum Islam kemudian mengalami perkembangan seiring perkembangan fikih. Corak penalaran filosofis ini dibangun dari rasionalitas dengan tetap menjadikan nas sebagai dasar dalam memahami maksud-maksud yang terkandung di dalamnya maupun makna lain yang terdapat di balik nas tersebut.

Sebagai sumber tasyri ketiga, maka fikih atau ijtihad memiliki objek yang tidak diatur secara tegas dalam nas, baik Alquran maupun sunnah serta masalah-masalah yang sama sekali tidak mempunyai landasan nas yang dalam istilah Wahab Khallaf disebut *ma la nassa fih*.¹⁷ Mengacu kepada objek ijtihad tersebut, maka terdapat dua corak penalaran filosofis dalam hukum Islam yang di dalamnya terdapat metode-metode ijtihad yang perlu dikembangkan. Kedua corak penalaran filosofis tersebut adalah corak penalaran ta'lili dan corak penalaran istislahi.

1. Corak Penalaran Ta'lili

Kata *ta'lili* berasal dari kata *ilat* yang berarti sesuatu yang menjadi sebab hukum atau suatu ketetapan hukum yang berdasar pada maksud Syâri' yang memiliki *ilat* tertentu sebagai sesuatu yang menjadi sebab atau yang melatarbelakanginya.¹⁸ Secara etimologi *ilat* berarti nama bagi sesuatu yang

¹⁶Nasrun Haroen. *Usul Fikih* (Cet. 1 ; Jakarta L PT Lagos Wacana Ilmu, 1997), h. 308.

¹⁷Lihat dalam Asafri, h. 132.

¹⁸Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami fi Ma La Nas Fih* (Cet. VI; Kuwait: Dar al-Qolam li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1993), h. 49.

menyebabkan berubahnya keadaan sesuatu yang lain dengan keberadaannya. Misalnya luka atau penyakit itu dikatakan *ilat* karena dengan adanya “penyakit” tersebut tubuh manusia berubah dari sehat menjadi sakit. Oleh sebab itu apabila dikatakan *اعتل فلان*, maka hal itu berarti keadaannya berubah dari sehat menjadi sakit. Kalangan pakar usul fikih menyebutkan beberapa sinonim dari term *ilat* di antaranya yaitu: *Al-sabab, al-imarah, al-da’iy, al-mustad’iy, al-baits, al-hamil, al-manath, al-dalil, al-muqtady, al-muwajib dan al-muatssir*.¹⁹

Terkait dengan pengertian *ilat* di atas, maka Imam al-Baydhawi mengatakan bahwa *ilat* adalah suatu sifat (yang berfungsi) sebagai pengenal bagi suatu hukum. Sebagai pengenal bagi suatu hukum, maka apabila terdapat suatu *ilat* pada sesuatu, maka hukum pun ada, karena dari keberadaan *ilat* itulah hukum itu bisa dikenal. Kalimat “sifat pengenal” dalam rumusan definisi tersebut, menurut mereka, sebagai tanda atau indikasi keberadaan suatu hukum. Misalnya, *khamar* itu diharamkan karena ada sifat memabukkan yang terdapat dalam *khamar*.

Sedangkan menurut Badran Abu al-Aynayn *ilat* adalah sifat yang jelas, terukur dan memiliki relevansi dalam penetapan hukum. Sementara, al-Yasa Abu Bakar merumuskan pengertian *ilat* sebagai suatu keadaan atau sifat yang jelas, yang relatif dapat diukur dan mengandung relevansi, sehingga kuat dugaan *ilat* itulah yang menjadi alasan penetapan suatu ketentuan oleh Allah atau rasul-Nya.²⁰

Berdasarkan pengertian *ilat* di atas, maka dapat difahami bahwa *ilat* itu adalah suatu sifat yang jelas dan nyata yang dapat dicerna dan dideteksi oleh indera manusia, memiliki substansi tertentu dan terukur serta memiliki relevansi dalam penetapan hukum.

Mengacu kepada pengertian *ilat* di atas, maka penalaran *ta’lili* adalah suatu bentuk penalaran yang didukung oleh sebuah kenyataan bahwa nas Alquran maupun hadis dalam penuturannya tentang suatu masalah hukum sebagian diiringi dengan penyebutan *ilat-ilat* hukum.²¹ Atas dasar *ilat* yang terkandung di dalam suatu nas, maka permasalahan-permasalahan hukum yang muncul diusahakan pemecahannya melalui penalaran *ilat* yang terdapat dalam suatu nas. Penalaran *ilat* dalam usul fikih dikenal dengan metode *kiyas* dan *istihsan*.

a. Metode *kiyas*

Secara bahasa *kiyas* berarti mengukur, menyamakan dan menghimpun. *Kiyas* didefinisikan oleh para ulama dengan redaksi bahasa yang agak berbeda-beda namun memiliki kesamaan maksud, antara lain definisi yang dikemukakan oleh Wahab Khallaf bahwa *kiyas* adalah upaya menghubungkan suatu yang tidak ada nasnya tentang hukum dengan peristiwa yang ada nas hukumnya karena terdapat

¹⁹ Lihat Badruddin al-Dzarkasyi, *al-Bahr al-Muhit*, jilid V (Beirut: Maktabah al-Turats al-Islamiy, 1982), h. 150.

²⁰ Al-Yasa Abu Bakar, “Teori ‘illat dan Penalaran Ta’lili”, dalam Tjun Surjaman (Editor), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek* (Bandung: PT. Remaja Rosada Karya, 1991), h. 179.

²¹ Muhammad Mustafa Syalabi, *Ta’lil al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Nahdah al-Arabiyyah, 1981), h. 14-15.

persmaan ilat.²²

Sebagai metode ijthad, kiyas dipakai oleh hampir semua mazhab dalam hukum Islam karena kiyas termasuk dalil yang disepakati setelah Alquran, sunnah, dan ijma'. Sebagai dalil yang disepakati, penggunaan kiyas dapat dilihat dari beberapa pertimbangan antara lain adalah; a) adanya kedekatan antara kiyas dengan sumber nas hukum dalam mekanisme penalaran *ta'lili* (ilat hukum), b) kiyas merupakan sarana penggalan hukum dari hukum-hukum yang ada nasnya terhadap hukum-hukum yang tidak ada nasnya dengan menggunakan penalaran *ta'lili*, c) penalaran analogis atau kiyas memiliki landasan dan dasar dalam Alquran sebagaimana terdapat dalam surah an-Nisa ayat 59.

Karena itu, dapat difahami bahwa kiyas sebagai metode penalaran hukum *ta'lili* merupakan upaya nalar yang memiliki kedekatan hubungan dengan nas yang harus dipertajam berdasarkan tujuan syariat, sehingga kiyas akan selalu dinamis dalam memecahkan berbagai persoalan hukum yang muncul di kalangan masyarakat dengan berdasar pada upaya merealisasikan kemaslaahatn tersebut.

Penggunaan kiyas sebagai metode penalaran *ta'lili* berbeda-beda di kalangan fukaha, yaitu; *Pertama*, kelompok jumbuh ulama memandang bahwa kiyas dapat dijadikan sebagai dalil syara' dalam hal-hal yang tidak ditemukan nasnya, baik dalam Alquran maupun dalam hadis dan ijma ulama. Penggunaannya tidak berlebih-lebihan, dalam batas-batas kewajaran. *Kedua*, kelompok Zahiriyah dan Syi'ah Imamiyah menolak penggunaannya secara mutlak. Zahiriyah berpendapat bahwa penemuan ilat atas suatu hukum tidak perlu, juga tidak perlu mengetahui tujuan ditetapkan suatu hukum syara. *Ketiga*, kelompok yang menggunakan kiyas secara luas dan longgar. Kelompok ini kadang-kadang memberi kekuatan yang lebih tinggi terhadap kiyas, sehingga terkesan membatasi keumuman ayat Alquran atau sunah.²³

Para ulama berbeda pendapat dalam melihat esensi suatu ilat hubungannya dengan hukum. Misalnya, Ahlul Haq dari ulama Syi'ah berpendapat bahwa ilat berarti pemberi tahu bagi hukum. Khamar memiliki sifat memabukkan dan inilah sebagai ilat keharaman khamar. Sifat tersebut sebagai pemberi tahu bagi haramnya khamar. Dengan demikian, hukum itu ada karena adanya sifat tersebut, bukan dengan adanya nas, kalau ilat sudah ditemukan pada suatu hukum asal, maka dapat diketahui hukumnya meskipun belum ada nas yang mengatakannya.²⁴

Pendapat ini, meskipun tidak mengabaikan siapa di belakang nas, tetapi terkesan mengabaikan teks nas, kehadiran nas hanya sekedar konfirmasi.

Sementara itu ulama Hanafi berpendapat bahwa ilat itu memang mengantar akal untuk mengetahui adanya hukum, namun yang menetapkan hukum itu adalah

²²Wahab Khallaf, *Imu Ushul Fiqh*, diterjemahkan oleh Noer Iskandar al-Barsaniy dan Muh. Tahah Mansur dengan judul, *Kaedah-Kaedah Hukum Islam (Ilmu Ushul Fiqh)*. (Cet. I; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994), h. 52..

²³Syarifuddin, Amir. *Ushul Fikihi*, Jilid I (Cat. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 150.

²⁴Amir Syarifuddin, h. 172

nas itu sendiri, bukan sifat ilat yang menjadi sebab sebagai pemberi tahu, nas itulah yang menjadikan adanya hukum. Sedangkan golongan Muktaizilah mengatakan ilat itu adalah sesuatu yang berpengaruh terhadap hukum, yang didasarkan kepada dua hal, yaitu sesuatu yang mendatangkan kemaslahatan menunjukkan keharusan berbuat dan jika mengandung kemudaratan menunjukkan keharusan untuk meninggalkannya.²⁵

Meskipun terdapat perbedaan, namun semuanya melihat bahwa hukum Islam tujuannya adalah untuk kemaslahatan umat manusia. Artinya kemaslahatan itu dapat diraih melalui ketaatan terhadap ketentuan-ketentuan hukum tersebut. Oleh karena, hukum Islam itu disyariatkan seluruhnya untuk kemaslahatan manusia yang dibina atas ilat yang terdapat padanya. Semua hukum disyariatkan tidak ada yang tanpa ilat. Kalau ilat tidak ada, maka hukum tidak dapat ditetapkan pada peristiwa tersebut.²⁶

Dalam kaitannya dengan kemaslahatan, maka memahami nas melalui kiyas harus berpegang pada dua hal, yaitu; *Pertama*, petunjuk kebahasaan dan pemahaman kaidah bahasa Arab dari teks tersebut dalam hubungannya dengan Alquran dan sunnah. *Kedua*, petunjuk nabi dalam memahami hukum-hukum dari Alquran dan penjelasan sunnah atas hukum-hukum Alquran itu.²⁷

Nas Alquran dan sunnah dari segi *dalalah* dan wurudnya (penunjukan makna dan datangnya) dapat dibagi dua, yaitu *qath'i* (pasti) dan *zanniy* (dugaan). Sedang nas *qath'i* itu sendiri bisa digolongkan menjadi tiga: *kalamiyyah*, *usuliyyah*, dan *fihiyyah*.²⁸ *Kalamiyyah* ialah *naqliyah* semata, dan dalam hal ini yang benar hanya satu, maka barangsiapa yang melakukan kesalahan terhadap hal ini, ia berdosa. Nas jenis ini di antaranya tentang kejadian alam dan penetapan wajib adanya Allah dan sifat-sifat-Nya, diutusnya para rasul, mempercayai mereka dan mu'jizat-mu'jizatnya dan sebagainya. Kemudian apabila kesalahan seseorang itu mengenai keimanan kepada Allah dan rasul-Nya maka yang bersalah itu kafir, kalau tidak maka ia berdosa dari segi bahwa ia menyimpang dari kebenaran dan tersesat.

Adapun *ushuliyyah* adalah seperti *ijma'* dan kiyas serta khabar ahad sebagai hujjah, maka masalah-masalah ini dalil-dalilnya adalah *qath'iyyah*. Orang yang menyalahinya adalah berdosa. Mengenai masalah fikihiyah yang termasuk keadaan *qath'i* yaitu shalat 5 waktu, zakat, puasa, pengharaman zina, pembunuhan, pencurian, minuman khamar/ arak dan semua yang diketahui secara pasti dari agama Allah. Maka yang benar dari masalah-masalah itu adalah satu, dan itulah yang

²⁵ Amir Syarifuddin, h. 172.

²⁶ Hukum tersebut terbagi dua, pertama hukum yang ilatnya hanya diketahui oleh Allah sendiri dan tidak ada jalan untuk mengetahui ilat-ilat itu. Hal itu dimaksudkan untuk menguji manusia, apakah mereka taat terhadap hukum-hukum tersebut, walaupun mereka tidak mengetahui ilat yang dijadikan dasar menetapkan hukum-hukum itu. Hukum-hukum seperti itu disebut *ta'abudiyah*. H.A. Jazuli dan Nurol Aen, *Ushul Fiqh, Metodologi Hukum Islam* (Cet. I; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000), h. 50.

²⁷ Amir Syarifuddin, h. 2.

²⁸ Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu...* h. 218.

diketahui, sedang orang yang menyalahinya adalah berdosa.

b. Metode istihsan

Secara bahasa Istihsan berasal dari kata hasan yang berarti adalah baik lawan dari qobaha yang berarti buruk. Kemudian di tambah tiga huruf yaitu *alif - sin dan ta'*, berwazan *istif'al*, sehingga menjadi *istahsana-yastahsinu- istihsanaan*. Kata benda (mashdar) yang berarti menganggap dan meyakini sesuatu itu baik (baik secara fisik atau nilai) lawan dari *istiqbah*, menganggap sesuatu itu buruk.²⁹

Menurut ulama usul fikih, istihsan adalah meninggalkan hukum yang telah ditetapkan pada suatu peristiwa atau kejadian yang ditetapkan berdasarkan dalil syara' menuju (menetapkan) hukum lain dari peristiwa atau kejadian itu juga, karena ada suatu dalil syara' yang mengharuskan untuk meninggalkannya, dalil yang terakhir disebut sandaran istihsan.

Sementara, para ulama fikih berbeda pendapat mengenai keabsahan istihsan sebagai dalil pokok dalam pengambilan hukum. Di antara ulama yang paling santer dalam membela dan mengamalkan istihsan sebagai hujjah adalah ulama mazhab hanafi.³⁰ Ditambah sebagian ulama-ulama lainnya dari madzhab Maliki dan Hambali. Hanya saja, ulama madzhab syafi'i memiliki pandangan yang berbeda dalam memposisikan istihsan sebagai dalil pokok dalam pengambilan hukum.

Imam Syafi'i beserta pengikutnya memiliki pandangan yang berbeda mengenai istihsan,³¹ bahwa mereka menolak dan mengkritik habis orang-orang yang menggunakan istihsan sebagai dalil pokok dalam pengambilan hukum setelah empat dalil pokok yang telah disepakati yaitu Alquran, hadis, ijma', dan kiyas. Imam Syafi'i berkeyakinan bahwa berhujjah dengan istihsan, berarti mengikuti hawa nafsu, karena telah menentukan syariat baru. Sedangkan yang berhak membuat syariat itu hanyalah Allah.

Dilihat dari paradigma yang dipakai oleh Imam Syafi'i beserta pengikutnya, ternyata berbeda dengan paradigma yang dipakai oleh ulama hanafiyah. Imam Syafi'i berpegang bahwa yang berhujjah dengan istihsan berarti ia telah mengikuti hawa nafsunya. Sedangkan istihsan yang dimaksud oleh ulama hanafiyah adalah berhujjah berdasarkan dalil yang lebih kuat. Adapun dalil-dalil yang di sodorkan ulama hanafiyah mengenai istihsan, seperti kutipan ayat Alquran dalam surat Az-zumar ayat 18. Ulama Syafi'i mengatakan bahwa ayat tersebut tidak menunjukkan adanya istihsan dan tidak menunjukkan wajibnya mengikuti perkataan yang paling baik.

Penolakan ulama syafi'iyah tersebut bukan pada lafaz istihsannya, karena imam Syafi'i pun sering menggunakan kata-kata istihsan, seperti pada kasus pemberian mut'ah kepada wanita yang ditalak, yakni Imam Syafi'i berkata aku menganggap baik pemberian nilai mut'ah itu sebanyak 30 dirham. Padahal di dalam

²⁹ Zakiy al-Din Sya'ban, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Mesir: Dar al-Ta'lif, 1996), h. 154.

³⁰ Zaki al-Din Sya'ban, h. 154.

³¹ Racmat Syafe'I, *Ilmu Ushul Fiqh* (Cet. III; Bandung: Pustaka Setia, 2007), h. 111.

teks Alquran tidak ada penentuan nilai yang harus diberikan tetapi beliau melakukan itu sebagai ijtihad beliau atas makna pemberian yang ma'ruf. Cara seperti ini menurut ulama hanafiyah merupakan cara pengambilan hukum dengan istihsan, tetapi menurut Syafi'i bukan dengan cara istihsan tetapi dengan membatasi sesuatu dengan melihat kondisi waktu itu (*takhshîshul illah*).

Melihat perbedaan-perbedaan pandangan di atas, sepintas kita akan melihat perbedaan yang sangat krusial antara mereka, tetapi kalau kita lihat kembali latar belakang yang menjadikan istihsan sebagai dalil dan sebab adanya penolakan dari mazhab syafi'i, ternyata terdapat persamaan yang secara tidak langsung disepakati oleh kedua mazhab tersebut, yaitu mereka sepakat dengan cara pengambilan hukum harus sesuai dengan dalil yang kuat, baik itu dengan cara istihsan ataupun dengan cara lainnya.³²

Ulama mazhab hanafi pun sepakat bahwa orang yang melakukan istihsan dengan hawa nafsunya atau tanpa dalil yang kuat bukan termasuk istihsan yang merupakan dalil pokok dalam pengambilan hukum. Oleh karena itu, sebenarnya mereka berselisih dalam penamaan istilah saja. Ulama Syafi'i memandang cara-cara yang ada dalam istihsan itu, sudah terwakili oleh dalil-dalil *muttafaq alaiha*. Sedangkan ulama mazhab hanafi memiliki nama sendiri yaitu istihsan tetapi dengan adanya perbedaan ini, kita tidak lantas menyalahkan ulama hanafiyah dalam penamaan istihsan karena inti dari bahasan istihsan itu adalah berhujjah berdasarkan dalil atau tidak. Selain itu, tidak masuk akal jika imam hanafi bertindak ceroboh dalam menentukan suatu hukum.

Dalam kaitannya dengan penalaran, maka istihsan merupakan upaya *takhsis* (pengidentifikasi hukum) terhadap dalil-dalil umum dan secara metodologis istihsan merupakan alternatif pemecahan masalah yang tidak dapat dilakukan pemecahannya melalui kiyas yang tampak kaku dalam hal-hal tertentu. Kekakuan kiyas ini dapat membawa pada pengabaian tujuan pensyariat hukum. Karena itu, metode kiyas merupakan salah satu metode alternatif terhadap penalaran tujuan-tujuan syariat yang berlandaskan pada penalaran ilat-ilat hukum, baik dalam bentuk perintah maupun dalam bentuk larangan.

Dalam konteks, istihsan sebagai metode penalaran, maka istihsan harus berorientasi kepada usaha-usaha dalam mewujudkan tujuan syariat dengan memperhitungkan dampak positif dan negatif dari penerapan suatu hukum melalui proses penalaran filosofis yang dalam istilah al-Syatibi disebut dengan *al-Nazar fi al-Ma'alat*.³³ Urgensi dari prinsip *al-Nazar fi al-Ma'alat* ini dalam rangka mempertajam penalaran dalam metode istihsan bahkan menurut Fathi al-Dharaini bahwa *al-Nazar fi al-Ma'alat* merupakan baru yang harus dipegang dalam semua bentuk penalaran dalam ijtihad termasuk metode istihsan.³⁴

³² Amir Syarifuddin, h. 304.

³³ Syatibi, II, h. 194.

³⁴ Fathi al-Dharaini, *Al-Manahij al-Usuliyah fi al-Ijtihad bi al-ra'yi fi al-Tasyriy al-Islamiy* (Damsyik:

Penajaman istihsan sebagai metode penalaran filosofis melalui prinsip *al-Nazar fi al-Ma'alat* menunjukkan bahwa istihsan harus mengacu dan memperhatikan dampak dari suatu hukum yang tidak terlepas dari adanya keterkaitan dengan metode maqasid al-syariah, baik dari segi substansi maupun sebagai metode penalaran filosofis. Karena itu, istihsan sangat kompeten dalam memahami maksud-maksud Tuhan mensyariatkan hukum Islam.

2. Corak Penalaran Istislahi

Secara literal, istislahi berarti mencari kemaslahatan dan menurut para ahli usul bahwa kata *istislah* berarti menetapkan suatu hukum bagi masalah yang tidak ada nasnya dan tidak ada ijma yang berdasarkan kemaslahatan murni atau maslahat yang tidak dijelaskan syariat serta tidak dibatalkan oleh syariat. *Istislah* dalam pandangan sebagian ahli usul diistilahkan dengan maslahat dan pandangan lain mengistilahkan dengan maslahah mursalah. Namun dalam pandangan ulama hanabilah mereka mengistilahkan dengan *istislah*.³⁵

Terkait dengan pengertian *istislah* di atas, para ulama menyatakan tentang kehujjaan *istislah* sebagaimana yang dinyatakan oleh Imam Malik dan Imam Ahmad serta pengikutnya yang berpendapat bahwa istislah adalah cara yang diakui syariat untuk menyimpulkan hukum yang tidak ada nas dan ijma. Sementara maslahat yang dianggap sah untuk ditentukan menjadi hukum syariat ialah maslahat yang tidak ditentukan oleh syariat. Al-thufi yang bermazhab hanbali menyatakan bahwa istislah adalah dalil yang pokok dalam masalah muamalah yang disimpulkan pada hukum-hukum yang disyariatkan guna menarik manfaat dan menolak bahaya. Menurutnnya istislah bukan hanya sebagai dalil asasi bagi syariat dan sarana menentukan hukum secara umum, baik yang tidak ada nasnya maupun yang didukung oleh nas. Karena itu, di manapun terdapat maslahat maka di situ terdapat syariat Allah.³⁶

Sebagai sebuah bentuk penalaran yang diragukan oleh sebagian ahli usul, maka penggunaan *istislah* harus diperketat dengan berbagai syarat, sehingga tidak dijadikan sebagai sarana penyaluran hawa nafsu atau sengaja mempermainkan hukum syariat. Sebab maslahat yang dimaksud dalam penalaran *istislahi* pada dasarnya bersandar pada perkiraan, sehingga siapapun yang tidak berhati-hati dalam menggunakan *istislah* dapat memahami maslahat secara tidak benar. Karena itu, terdapat beberapa syarat yang harus diperhatikan dalam penalaran istislahi tersebut, yaitu;³⁷

Pertama, penetapan maslahat harus dilakukan setelah diadakan penyelidikan,

Dar al-Kitab al-Hadis, 1975), h. 6.

³⁵ Sementara Imam Syafi'i dan para pengikutnya berpendapat bahwa istinbat dengan menggunakan maslahat tidak dibolehkan. Siapapun yang melakukannya berarti telah mensyariatkan hukum dengan hawa nafsunya sebagaimana orang-orang yang menggunakan istihsan. Wahab Khallaf, *Sumber-Sumber Hukum Islam*. Diterjemahkan oleh Bahrum Abubakar dan Anwar Rasyidi dari judul aslinya "*Mashadiru Tasyri' il Islami Fi Ma La Nasa Fihi* (Cet. I; Bandung: Risalah, 1984), h. 124.

³⁶ Wahab Khallaf, *Masadiru...*, h. 130.

³⁷ Wahab Khallaf, *Masadiru...*, h. 147.

analisa dan penelitian, sehingga maslahat yang dimaksud benar-benar hakiki bukan maslahat yang berdasarkan hawa nafsu. Dengan kata lain, penerapan hukum berdasarkan maslahat tersebut betul-betul akan melahirkan manfaat dan menolak bahaya. Dengan demikian, maslahat tersebut tetap sesuai dengan maslahat yang dikehendaki oleh syariat, tetapi jika maslahat tersebut berdasarkan hawa nafsu tanpa dibarengi dengan penelitian yang mendalam dan penyelidikan secara komprehensif serta tidak didasari oleh suatu perbandingan terhadap norma-norma manfaat dan bahaya, maka maslahat tersebut merupakan bentuk maslahat *mulgat* atau batil karenanya tidak bisa dijadikan sebagai dasar hukum.

Kedua, maslahat yang dimaksud adalah maslahat hakiki, bersifat umum dan bukan bersifat individu karenanya penerapan maslahat ini akan bermanfaat bagi sebagian besar umat manusia. Mengenai maslahat yang hanya berlaku untuk seorang individu tertentu tanpa menghiraukan nasib masyarakat umum, maka model maslahat seperti ini tidak boleh dijadikan sebagai landasan hukum syariat sebab sandaran maslahat tersebut berpusat pada kepentingan umum, bukan kepentingan individu atau kelompok tertentu.

Ketiga, Hendaknya maslahat umum itu tidak bertentangan dengan syariat yang ada nas dan ijma'nya. Karena itu, tidak ada alasan menjaga maslahat dalam hal menyamakan harta waris antara anak perempuan dan anak laki-laki, juga tidak sah memindahkan bagian seseorang kepada orang lain dalam hal harta warisan atau merubah bagian seseorang lalu diberikan kepada ahli waris lainnya karena pada prinsipnya tidak boleh merubah ketetapan nas dan ijma' hanya karena ingin mencapai maslahat individu. Sebab pada hakikatnya, hukum-hukum yang telah ditetapkan dalam nas dan ijma' semuanya bertujuan mencapai maslahat dan inilah yang dimaksud dengan maslahat hakiki yang bersifat umum, baik yang bersumber dari Syari' ataupun yang ditetapkan oleh seorang mujtahid. Sebaliknya, semua maslahat yang bertentangan dengan hukum pada dasarnya bersifat ilusi yang dipengaruhi oleh hawa nafsu karenanya tidak boleh memakai maslahat ilusi ini karena masih ada maslahat hakiki.

Mengacu kepada ketiga syarat *istislahi* tersebut di atas, maka difahami bahwa orang yang tidak menerima *istislah* sebagai sebuah penalaran filosofis sesungguhnya ia telah menutup-nutupi kemudahan dalam memahami maksud Syari'. Hal ini disebabkan karena penalaran *istislahi* adalah sebuah upaya penggalian hukum yang bertumpu pada prinsip-prinsip kemaslahatan yang disimpulkan dari Alquran dan hadis.

Kemaslahatan yang dimaksudkan di sini adalah kemaslahatan yang secara umum ditunjuk oleh kedua sumber hukum tersebut. Artinya kemaslahatan tersebut tidak dapat dikembalikan kepada suatu ayat atau hadis secara langsung, baik melalui proses penalaran *bayani* maupun *ta'lili* melainkan dikembalikan kepada prinsip umum kemaslahatan yang dikandung oleh nas. Dalam perkembangan penalaran usul fikih, corak penalaran *istislahi* tampak antara lain dalam metode

maslalah mursalah dan zariah.

a. Masalah Mursalah

Mazhab yang dikenal banyak menggunakan masalah mursalah adalah mazhab maliki. Imām Mālik bersama pengikut-pengikutnya memahami maslahat atau *istislāh*,³⁸ sebagai suatu cara yang diakui syari'at untuk menyimpulkan hukum yang tidak ada nas dan ijma karenanya maslahat yang dianggap sah untuk ditentukan menjadi hukum syari'at ialah maslahat yang syari'at tidak mempunyai ketentuan.³⁹

Menurut Imam Mālik, kepentingan bersama merupakan sasaran syariat Islam dan semua produk hukum memprioritaskan kepentingan bersama atas kepentingan lain.⁴⁰ Maslahat mursalah merupakan induksi dari logika sekumpulan nas bukan dari nas yang rinci seperti yang berlaku dalam kiyas bahkan Imam Syatibi mengatakan bahwa keberadaan dan kualitas maslahat mursalah itu bersifat pasti sekalipun dalam penerapannya bisa bersifat relatif.

Atas dasar itulah, maka malikiah dan hanābilah banyak membentuk hukum berdasarkan maslahat mursalah tanpa memasukkan ke dalam kiyas. Kedua mazhab ini menjadikannya sebagai dalil yang berdiri sendiri dengan nama maslahat mursalah, bahkan mereka dianggap sebagai ulama fikih yang paling banyak dan luas menerapkannya.

Terkait dengan penggunaan maslahat mursalah tersebut, Syihabuddin al-Qarrāfy dari golongan malikiah berkata selain golongan kami, mereka dengan tegas menyatakan keingkarannya terhadap maslahat mursalah, tetapi dalam soal furu' kami mendapati mereka yang beralasan dengan mutlaknya maslahat dan *munasabah* padahal yang demikian adalah maslahat mursalah.⁴¹ Ia juga mengatakan bahwa Imam al-Haraimain (Abdul Malik al-Juwāini) menetapkan berbagai perkara di dalam kitabnya *al-Ghayātsi* berdasarkan maslahat mursalah.⁴²

Al-Syaukāni juga berkata bahwa golongan malikiah adalah satu-satunya mazhab yang berpegang kepada maslahat mursalah. Padahal al-Zarkāsyi mengatakan bahwa semua imam mazhab sesungguhnya mengakui atau beralasan dengan *munāsabah* secara mutlak dan tidak ada pengertian maslahat mursalah kecuali *munāsabah*.⁴³ Dari pernyataan al-Zarkāsyi difahami bahwa para imam mazhab seperti Hanāfi dan Syāfi'i tetap menggunakan maslahat, hanya saja mereka memasukkannya kedalam kiyas yaitu jika terdapat hukum ashal yang dapat

³⁸ Menurut istilah ahli ushūl, *istislāh* ialah menetapkan suatu hukum bagi masalah yang tidak ada nasnya dan tidak ada ijma berdasarkan kemaslahatan murni atau maslahat yang tidak dijelaskan syari'at dan tidak dibatalkan oleh syari'at. Sebagian ahli ushūl memberi istilah dengan maslahat dan para ulama Hanābilah menggunakan istilah *istislāh* dan ahli ushūl lainnya termasuk Maliki mengistilahkan dengan *maslahatul mursalah*. Khallāf, "*Sumber-sumber*", h 124.

³⁹ Wahab Khallaf, *Sumber-sumber*, h. 130.

⁴⁰ Zuhri., h. 107. Lihat Abi Ishaq al-Syatibi, h. 8-12. Lihat juga Nasrun Haroen, h. 122.

⁴¹ Lihat Syarmin Syukur, *Sumber-sumber Hukum Islam* (Cet. 1; Surabaya: al-Ikhlās, 1993), h.197-198.

⁴² Yusuf al-Qardhawi, *Membumikan Syari'at Islam* (Cet. 1; Surabaya: Dunia Ilmu Offset), h. 173.

⁴³ Syarmin, h. 197-198.

dikiyaskan kepadanya dan juga terdapat ilat *mundabit* (tepat), sehingga terdapat tempat untuk merealisasikan kemaslahatan yang berdasar pada Syari'.

Untuk menerapkan maslahat mursalah ini diperlukan beberapa syarat, yaitu persoalan yang diijtihadkan harus sesuatu yang menyinggung persoalan-persoalan yang berhubungan dengan kemanusiaan, sehingga kepentingan yang termasuk di dalamnya dapat ditafsirkan oleh akal. Kepentingan tersebut harus sejalan dengan jiwa syari'at dan tidak bertentangan dengan Alquran dan sunnah. Kepentingan itu bersifat darūry, bukan hajji dan bukan tahsīni.⁴⁴

Ulama malikiah dan hanābilah mensyaratkan dalam menetapkan maslahat mursalah sebagai dalil hukum yaitu kemaslahatan itu sejalan dengan kehendak syara' dan termasuk dalam jenis kemaslahatan yang didukung nas secara umum. Kemaslahatan itu bersifat rasional dan pasti, bukan sekedar perkiraan sehingga hukum yang ditetapkan melalui maslahat mursalah itu benar-benar menghasilkan manfaat dan menghindari atau menolak kemudharatan. Kemaslahatan itu menyangkut kepentingan orang banyak bukan kepentingan pribadi atau golongan atau kelompok kecil tertentu.⁴⁵

Karena itu, dapat disimpulkan bahwa penggunaan metode maslahat mursalah bagi Imam Mālik sesungguhnya tidak keluar dari cakupan nas walaupun maslahat tidak ditunjuk oleh nas yang khusus namun tetap sesuai dengan tindakan syara' yang dasar hukumnya disimpulkan dari sejumlah nas yang menunjukkan kepada prinsip-prinsip umum dan ini adalah bentuk dalil yang kuat.

Golongan malikī dan hambalī menggunakan maslahat mursalah karena sifat *munāsib* yang merupakan alasan adanya maslahat meskipun tidak jelas batasannya patut menjadi ilat bagi kiyās. Kalau memang sifat *munāsib* layak dijadikan ilat, maka berarti maslahat mursalah termasuk ke dalam macam kiyās, karenanya ia dapat diterima sebagai sumber hukum sebagaimana halnya diterimanya kiyās berdasarkan sifat *munāsib* yaitu hikmah tanpa memandang apakah ilat itu *mundhabitah* atau tidak karena begitu dekatnya pengertian sifat *munāsib* dan maslahat mursalah sehingga sebagian ulama malikī menganggap bahwa sesungguhnya semua ulama ahli fikih memakai dalil maslahat meskipun mereka menamakannya sifat *munāsib* atau memasukkannya ke dalam bagian qiyās.⁴⁶

Dalam hal ini, imam al-Qarāffi berkata bahwa maslahat mursalah ternyata terdapat pada seluruh mazhab sebab mereka ada yang menggunakan pendekatan kiyās dan ada yang menggunakan pendekatan sifat *munāsib* yang menganggap tidak perlu adanya dalil. Padahal itulah yang dimaksud dengan maslahat mursalah dan di antara yang menguatkan diterapkannya dalil maslahat mursalah ialah adanya praktik-praktik sahabat dalam berbagai hal karena alasan maslahat secara mutlak bukan karena adanya dalil yang menunjukkan hukum mengenai hal tersebut.

⁴⁴ Lihat Zuhri., h. 107.

⁴⁵ Nasrun, h.122-123.

⁴⁶ Abu Zahrah, "Ushul" h. 433-434.

Dengan teori maslahat mursalah yang dikembangkan oleh mazhab malikī, maka sebenarnya mazhab malikī tidak terlalu terikat dengan penalaran fikih ahlu hadīs generasi sebelumnya, seperti yang dikembangkan secara konsisten oleh Ahmad bin Hanbal dan mazhab zhahīri. Karena itu, berhujjah dengan maslahat mursalah dan menjadikannya sebagai dalil hukum adalah suatu keharusan yang tetap sesuai dengan makna keumuman syariat. Dengan demikian, hukum Islam akan tetap berjalan seiring dengan perkembangan zaman seperti yang telah dilakukan para sahabat nabi. Sebaliknya, menolak maslahat mursalah berarti membekukan syariat Islam karena kemaslahatan yang tumbuh dan berkembang di tengah masyarakat tidak mudah didasarkan kepada suatu dalil tertentu. Berpegang pada maslahat mursalah tidaklah berlawanan dengan kesempurnaan syari'at bahkan maslahat mursalah itulah yang semakin membuktikan kesempurnaan dan kemampuan hukum Islam dalam memenuhi kebutuhan dan persoalan hidup manusia yang berbeda-beda.

Kemaslahatan yang berkembang di tengah kehidupan manusia tidak dapat dilepaskan dari orientasi kehidupan dunia dan akhirat yang juga tidak dapat dilepaskan dari hukum Islam. Apabila kedua kemaslahatan itu diabaikan, maka rusaklah urusan dunia dan akhirat, apabila kemafsadatan yang muncul maka hancurlah kehidupan manusia. Substansi kemaslahatan harus diwujudkan dan substansi kemafsadatan harus dihapus, keduanya harus diarahkan pada tegaknya kehidupan manusia di dunia dan akhirat.

Dalam konteks inilah, maka keberadaan maslahat mursalah sangat urgen sebagai dalil hukum karena kemaslahatan manusia itu terus berkembang dan bertambah mengikuti perkembangan kebutuhan manusia. Seandainya kemaslahatan-kemaslahatan yang sedang berkembang itu tidak diperhatikan sedang yang diperhatikan hanya kemaslahatan yang ada nasnya saja niscaya banyak kemaslahatan-kemaslahatan manusia yang terdapat di beberapa daerah dan pada masa yang berbeda-beda akan mengalami kekosongan hukum dan syari'at sendiri tidak dapat mengikuti perkembangan kemaslahatan manusia padahal tujuan syari'at Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di setiap tempat dan masa, khususnya kemaslahatan yang lahir dari kebutuhan manusia.⁴⁷

Karena itu, kedudukan maslahat mursalah sebagai suatu metode ijtihad dalam penalaran istislahi begitu penting dewasa ini jika dikaitkan dengan konsep *maqashid syariah* sebagaimana yang dikemukakan oleh Syātibi. Menurut al-Syātibi bahwa maslahat mursalah dapat dikembangkan melalui metode *al-Sukūt an syar'iyyah al-'amal ma'a qiyām al-ma'na al-muqtadala* (bersikap diam dari pensyariatan sesuatu yang pada hakikatnya berdampak positif) dan metode *al-Sukūt an syai' li annahu la da'iya lah* (diam karena tidak ada motif).⁴⁸

⁴⁷ Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam* (Cet. 3; Bandung: al-Maarif, 1993), h. 107.

⁴⁸ Asafri, h. 149.

Maslahat mursalah sebagai kemaslahatan yang tidak memiliki legalitas nas secara khusus dapat dianalisis melalui kedua metode ini sekalipun tidak terdapat ketetapan khusus dari syari' tentang suatu kemaslahatan adalah karena tidak adanya motif yang mendorong syari' untuk memberikan ketetapan hukum. Namun itu tidak berarti bahwa kemaslahatan yang muncul pada rentang waktu kemudian bertentangan dengan tujuan pensyariaan hukum padahal yang demikian termasuk dalam kategori kemaslahatan yang ditunjukkan oleh prinsip-prinsip umum syari'at.

Fenomena kemaslahatan yang berkembang dewasa ini adalah fenomena kepentingan pribadi seperti pergantian jenis kelamin, permak ulang, kawin sesama jenis, kawin beda agama dan pendidikan seks bagi remaja. Hemat penulis, sekalipun fenomena-fenomena ini sifatnya pribadi, hukum Islam tetap saja dituntut untuk menyelesaikan persoalan ini dengan jawaban hukum yang benar dan mengandung hikmah yang baik manusia, sehingga hukum Islam tidak dianggap tabu terhadap perkembangan yang ada. Dan salah satu metode yang dianggap dapat menyelesaikan persoalan ini adalah dengan menggunakan pendekatan maslahat mursalah terhadap masalah pendidikan seks bagi remaja.

b. Al-Zariah

Metode kedua dari corak penalaran istislahi yang perlu dikembangkan adalah *al-zariah*. Secara etimologi *al-zariah* berarti *al-wasilah*,⁴⁹ tetapi dalam pengertian terminologinya *al-zariah* sebagaimana dikemukakan oleh ulama adalah sebagai jalan yang menyampaikan atau membawa kepada keharusan atau kehalalan.⁵⁰ Al-zariah terbagi dua, yaitu *fath al-zariah* dan *sad al-zariah*. *Fath al-zariah* berarti membuka jalan atau wadah yang dapat membawa kepada suatu kemaslahatan sementara *sad al-zariah* sebaliknya, yaitu menutup atau menghalangi jalan atau wadah yang dapat diduga membawa kepada kerusakan atau kemafsadatan.⁵¹

Metode *sad al-zariah* sebagai salah satu metode penalaran istislahi menetapkan hukum berdasarkan pemahaman terhadap teks Alquran dan hadis. Metode ini memberikan kesempatan kepada mujtahid untuk menetapkan hukum larangan terhadap perbuatan yang diperbolehkan yang membawa dampak mafsadat bagi pelaku perbuatan atau dalam lingkungan sosial.

Menurut Ibrahim Hosein bahwa *sad al-zariah* dikhususkan kepada sarana yang dapat membawa kepada kemiskinan/haram yang pada mulanya sarana itu sendiri hukumn *mubah*, akan tetapi karena sarana itu sendiri akan membawa kepada maksiat, maka perbuatan itupun haram hukumnya. Azhar Basyir menambahkan bahwa *metode sad al-zariah* ini tetap relevan perubahan sosial sekalipun pada awalnya, hukum-hukumnya *mubah* namun atas dasar *sad-al-zariah* kemudian berubah menjadi haram.⁵²

⁴⁹ Zahrah, h. 288.

⁵⁰ Abu Zahrah, h. 288.

⁵¹ Asafri, *op. cit.*, h. 150.

⁵² Metode ini sejalan dengan kaidah fikih yaitu "*li al-masail al-hukm al-maqasid*". Metode ini dapat

Penalaran hukum dengan metode *zariah* ini sesungguhnya didasarkan pada anggapan bahwa ketentuan-ketentuan yang diturunkan Allah adalah untuk mengatur perilaku manusia adalah logis dan dapat memperoleh hikmah karena Allah menurunkan ketentuan-ketentuan tersebut dengan satu tujuan yaitu kemaslahatan. Hal ini didasari oleh sebuah logika bahwa secara khusus setiap perintah dan larangan mempunyai alasan logis dan tujuan masing-masing dan itu termuat dalam Alquran dan hadis, hanya saja tujuan itu harus melalui proses penalaran secara filosofis.

Dengan demikian, maka penetapan hukum *zariah* merupakan solusi atas penalaran filosofis yang ditawarkan oleh para mujtahid. Metode ini sangat memperhatikan segi tujuan hukum yang hendak dicapai untuk kepentingan umat manusia dan hal ini sangat relevan dengan perubahan sosial masyarakat yang pasti terjadi dan membutuhkan penetapan-penetapan hukum yang sesuai dengan kemaslahatan umat manusia.

Sebagai metode yang menekankan pada dampak suatu perbuatan atau dalam istilah Syatibi disebut dengan *al-nazar fi al ma'alat*, maka perbuatan manusia itu memiliki dua bentuk potensi yaitu potensi masalah dan potensi mafsadat. Dalam potensi masalah tersebut terdapat sifat-sifat positif, maka perbuatan itu dianjurkan oleh syari'. Sementara dalam potensi mafsadat atau adanya kecenderungan menghilangkan kemaslahatan karena terdapat sifat negatif di dalamnya karenanya syari melarang melakukan perbuatan tersebut.

Dalam kaitannya dengan penalaran filosofis ini, maka metode *al-zariah* memiliki relevansi yang kuat terhadap corak penalaran istislahi sebagai metode yang menekankan pada dampak suatu perbuatan atau tindakan. Corak penalaran ini sangat terkait dengan pertimbangan *maqashid syariah* atau tujuan hukum yang terdapat dalam nas. Karena itu, adanya pertimbangan terhadap dampak positif dan negatif suatu perbuatan hukum menjadi dasar dalam pembutan dan penetapan suatu hukum dalam masyarakat.

Karena itu, yang menjadi dasar diterimanya *zariah* sebagai metode penalaran filosofis adalah karena tinjauannya terhadap akibat suatu perbuatan, yaitu perbuatan yang menjadi perantara mendapatkan ketetapan hukum yang sama dengan perbuatan yang menjadi sasarannya, baik akibat perbuatan itu dikehendaki atau tidak dikehendaki terjadinya. Apabila perbuatan itu mengarah kepada sesuatu yang diperintahkan, maka ia menjadi wajib dan apabila perbuatan itu mengarah kepada sesuatu yang dilarang, maka perbuatan itu menjadi haram. Atas dasar itu, maka penggunaan *zariah* sebagai metode penalaran harus didasarkan pada dua hal yaitu;

digalakkan dalam rangka pembaharuan penalaran hukum islam untuk berbagai kasus seperti penjualan alat kontrasepsi, menjual dan mengedarkan buku porno. Contoh lainnya adalah dalam QS al-Maidah ayat 5 membolehkan laki-laki menikahi perempuan ahli kitan (Yahudi dan Nasrani), tetapi jika pernikahan yang dibaooleh syara' itu akan berakibat melemahkan akidah laki-laki muslim, maka dengan metode *sad al-zariah* pernikahan tersebut dapat diharamkan. Lihat dalam M. Ibnu Rohman, *Hukum Islam dalam Perspektif Filsafat* (Cet. 1; Jogjakarta: 2001), h. 28.

Pertama, zariah dipakai apabila mengakibatkan kepada kerusakan yang ditetapkan berdasarkan nas. Begitu pula sebaliknya, apabila mengarah kepada perbuatan halal yang ada nasnya, maka menutup zariah dalam hal perbuatan pertama dilakukan karena adanya mafsadat yang diketahui berdasarkan nas dan membuka zariah dalam hal yang kedua dilakukan karena adanya maslahat yang juga diketahui berdasarkan nas. Hal ini beralasan karena baik maslahat maupun mafsadat yang diketahui berdasarkan nas dapat diketahui kebenarannya. Dengan demikian, zariah tidak lain kecuali dimaksudkan untuk melayani nas.

Kedua, perkara-perkara yang berhubungan dengan amanat dalam hukum-hukum syara' bukan berarti tidak memperhitungkan kemungkinan terjadinya khianat pada saat tertentusebaba bahaya yang merupakan akibat dari menutup *zariah* lebih banyak dari pada bahaya yang dapat dihindarkan dengan meninggalkan *zariah*. Karena itu, seandainya perwalian terhadap anak yatim ditinnggalkan melalui *zariah*, maka akan berakibat pada terlantarnya anak yatim tersebut. Demikian halnya dengan kesaksian yang ditolak karena menutup zariah orang-orang yang berbohong, niscaya hak-hak si korban akan sia-sia.

Berdasarkan uraian di atas, maka metode *zariah* sebagai salah satu corak penalaran istislahi sangat relevan dalam penetapan hukum Islam dewasa ini. Hal ini disebabkan oleh posisi empirik hukum Islam berhadap dengan realitas sosial yang membutuhkan penetapan hukum berdasarkan penalaran filosofis dan salah satu metode aktual dewasa ini adalah *zariah* karena basis penekanannya yang berkaitan dengan masalah dan mafsadat, sehingga tujuan hukum Islam dalam merealisasikan kemaslahatan tersebut dapat diwujudkan melalui metode *zariah* ini.

C. Penutup

1. Kesimpulan

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan di atas, maka hal-hal yang dapat dijadikan sebagai kesimpulan dalam tegaskan dalam tulisan ini adalah antara lain, yaitu;

1. Urgensi penalaran filosofis dalam penentapan hukum Islam sangat penting oleh karena dengan penalaran filosofis itulah makna empirik hukum Islam dapat diejawantahkan dalam konteks kehidupan modern yang akatual dan cocok dengan perkembangan zaman.
2. Sebagai sebuah penalaran rasional yang berlandaskan pada wahyu, maka corak penalaran filosofis dalam hukum Islam terdiri dari dua, yaitu; Pertama, coral penalaran ta'lili dengan menggunakan metode kiyas dan istihsan. Kedua, corak penalaran istislahi dengan menggunakan metode masalah mursalah dan zariah.

2. Implikasi

Berdasarkan kedua kesimpulan di atas, maka ada dua hal yang dapat direkomendasikan dalam tulisan ini, yaitu;

1. Bahwa kehidupan sosial masyarakat terus mengalami perkembangan sementara

Alquran dan hadis sudah tidak turun lagi, maka metode yang dapat digunakan dalam mengaktualisasikan hukum Islam adalah dengan penalaran filosofis yang bertanggung jawab.

2. Diperlukan upaya pengembangan metodologis terhadap corak penalaran ta'lili dan corak penalaran istislahi dengan jalan melakukan integrasi ilmu dan integrasi pendekatan penalaran filosofis, sehingga makna hakiki dari hukum Islam dapat dipahami dengan baik.

Daftar Pustaka

- al- Syātībī, Abu Ishaq, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah* juz II. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- al-Dharaini, Fathi. *Al-Manahij al-Usuliyyah fi al-Ijihad bi al-ra'yi fi al-Tasyriy al-islamiy*. Damsyik: Dar al-Kitab al-Hadis, 1975.
- al-Dzarkasyi, Badruddin, *al-Bahr al-Muhit*, jilid V. Beirut: Maktabah al-Turats al-Islamiy, 1982.
- al-Jurjānī, Al-Syarīf 'Alī Ibn Muḥammad. *Kitāb al-Ta'rīfāt*, Juddat: al-Haramyn li al-Ṭibā'ah, t.th.
- Asmin, Yudian W MA. *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial* karya Dr. Khalid Mas'ud dengan judul asli "*Islamic Legal Philosophy*". Cet. 1; Surabaya: Al-Ikhlās, 1995.
- Bakar, "Al-Yasa Abu. Teori 'illat dan Penalaran Ta'lili", dalam Tjun Surjaman (Editor), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*. Bandung: PT. Remaja Rosada Karya, 1991.
- Bakri, Jaya, Asafri. *Konsep Maqasid Syariah menurut AL-Syatibi*. Ed. 1. Cet. 1; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Djzuli, H.A *Fikih Jinayah (Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam)*. Ed. 2. Cet. 2; Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 1997.
- Haroen, Nasrun. *Ushul Fikih*. Cet. 1 ; Jakarta L PT Lagos Wacana Ilmu, 1997.
- Jazuli, H.A. dan Nurol Aen, *Ushul Fiqh, Metodologi Hukum Islam*. Cet. I; Jakarta: PT. Rraja Grafindo Persada, 2000.
- Khallaf, Abd al-Wahab. *Mashadir al-Tasyrī' al-Islami fi Ma La Nas Fih*. Cet. VI; Kuwait: Dar al-Qolam li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1993.
- Mubāarak, Muhammad *Nizām al-Islām al-"aqīdat wa al-'Ibādat*, Cet. II; Beirūt: Dār al-Fikr, 1984.
- Muslehuddin, Muhammad. *Filsafat Hukum Islam dan Penalaran Orientalis, Studi Perbandingan Sistem Hukum*, diterjemahkan dari judul asli 'Philosophy of Islamic Law and the Orientalist A Comparative Study of Islamic Legal System' oleh Yudian Wahyudi Asmin. Et al. Cet. I; Yogyakarta: Tiara vWacana Yogya, 1991.

- Qardawy, Yusuf. *Keluasan Dan Keluwesan Hukum Islam*. Diterjemahkan dari judul asli: *Awamilu As-Sa'ah wa al-Murunah fi As-Syari'ah al-Islamiyah* oleh Dr. HS. Agil Husin al-Munawwar, MA. Cet. 1; Semarang: Toha Putra, 1993.
- Rohman, M. Ibnu. *Hukum Islam dalam Perspektif Filsafat*. Cet. 1; Yogyakarta: 2001.
- Sirri, Mun'im A. *Sejarah Fiqh Islam*. Cet. 1; Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Sya'ban, Zakiy al-Din. *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Mesir: Dar al-Ta'lif, 1996.
- Syafe'I, Racmat. *Ilmu Ushul Fiqh* (Cet. III; Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Syalabi, Muhammad Mustafa. *Ta'lil al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Nahdah al-Arabiyyah, 1981.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fikihi*, Jilid I. Cat. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Wahab Khallaf, *Imu Ushul Fiqh*, diterjemahkan oleh Noer Iskandar al-Barsaniy dan Muh. Tahah Mansur dengan judul, *Kaedah-Kaedah Hukum Islam (Ilmu Ushul Fiqh)*. Cet. I; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994.
- Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam* Cet. 3; Bandung: al-Maarif, 1993
- Zahrah, Muhammad Abu. diterjemahkan dari judul asli "Ushul al-Fikih" oleh Saefullah Ma'shum dkk. Cet. 2; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Zuhri, Muh. *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah*. Ed. 1. Cet. 1; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.