

EVOLUSI SHARI<'AH DAN WACANA FIQIH

Abu Yasid*

Abstract: *Shari>'ah has always been deemed as an integral part of Muslims life. As a binding and commanding divine law, Shari>'ah has in other words been internalized in the being and existence of Muslims through their obedience and regular practice. The question that this paper tries to answer is whether Shari>'ah is divine and transcendent, or is it evolving from being transcendent to becoming mere ideas and legal dictum of the ulama? To delve on this question the paper begins by saying that any legal formulation does stem from observation of social reality. Given the changing nature of social reality –we argue- the product of legal extrapolation does exhibit some form of evolution. We further argue that so long as the heart of the divine law is human interest (mas}lah}ah) both worldly and heavenly, Shari>'ah cannot escape from the law of evolution considering that the interest of the vast span of humanity differs from one setting to another. That is why many jurists speak of the Maqasid al-Shari>'ah (the aims of Shari>'ah) implying that Shari>'ah does evolve given the multiplicity of these aims. Simply speaking, the paper is directed toward proving that Shari>'ah cannot be seen as stagnant and that it is subjected –like any other forms of knowledge- to the law of evolution.*

Keywords: *interrelation, stages, evolution, mas}lah}ah*

Pendahuluan

Al-Shat}ibi> (w. 790 H), seorang Ulama' terkemuka dalam mazhab Ma>likiyah, pernah menandakan dalam *master piece*-nya, *al-Muwafaqa>t fi> Us}u>l al-Shari>'ah*, bahwa Tuhan mendesain hukum-hukumnya tak lain demi terciptanya *mas}lah}ah* (kemaslahatan manusia), baik di dunia maupun di akhirat.¹ Sementara wujud *mas}lah}ah* itu sendiri dapat terfragmentasi dalam beragam konteks perubahan yang terus bergerak dinamis. Pertanyaan yang lalu sering mengemuka, adakah format hukum Tuhan dalam pengertiannya yang sudah baku? Kalau jawabannya ya, lalu bagaimana menyikapi arus perubahan yang di dalamnya terkandung *mas}lah}ah* yang niscaya? Akankah setiap irama perubahan mengikuti ketentuan hukum Tuhan? Atau sebaliknya, ketentuan hukum Tuhan mesti beradaptasi dengan setiap langgam perubahan yang di dalamnya termuat *mas}lah}ah*?

Tak terpungkiri lagi bahwa *mas}lah}ah* merupakan kata kunci dalam upaya merumuskan secara filosofis kaitan teks wahyu dengan konteks realitas kehidupan ummat beragama sehari-hari. Secara etimologis, *mas}lah}ah* mempunyai makna identik dengan *manfa'ah*, yaitu keuntungan, kenikmatan, kegembiraan atau segala upaya yang dapat mendatangkan hal itu.² Tapi dalam terminologi jurisprudensi Islam, para pakar shari>'ah tidak mencapai kata sepakat dalam memberikan batasan dan definisi tentang apa sebenarnya itu *mas}lah}ah*. Namun pada tataran substansinya mereka boleh dibilang sampai pada satu titik penyimpulan bahwa *mas}lah}ah* adalah suatu kondisi dari upaya mendatangkan sesuatu yang berdampak positif (*manfa'ah*) serta menghindarkan diri dari hal-hal yang berdimensikan negatif (*mad}arrah*).³

Sebagai kata kunci, kajian tentang *mas}lah}ah* dapat memberikan kepastian akademik bagi penyelesaian alotnya perdebatan para Juris Islam di seputar *ta'li>l al-ah}ka>m*. Apakah hukum-hukum

* Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Ibrahimiy (IAII) Situbondo Jawa Timur.

¹ Lihat Abu> Ishaq al-Sha>tibi>, *al-Muwa>faqa>t fi> Us}u>l al-Shari>'ah*, Juz II (Beirut: Da>r al-Ma'rifah, tt.), 6.

² Said Ramad}an al-But}i, *D{awa>bit} al-Mas}lah}ah* (Beirut: Mu'assasah al-Risa>lah, tt.), 27.

³ Ahmad al-Raysu>ni>, *Naz}ari>yat al-Maqa>s}id 'ind al-Sha>t}ibi>* (Riya>d}: Da>r 'Alami>yah, 1992), 234.

Tuhan mempunyai hubungan kausalitas dengan kepentingan hamba?; apakah hukum-hukum yang tidak disebutkan secara tersurat oleh teks wahyu dapat dianalogikan pada teks lain yang mempunyai *illat* (*reason*) hukum sama?; apakah seorang mujtahid boleh memberikan simpulan hukum karena pertimbangan *mas}lah}ah* tanpa pijakan teks ?.

Kaitan hukum Tuhan dengan konteks *mas}lah}ah* ini kian memiliki momentumnya ketika berhadapan dengan gagasan institusionalisasi hukum Islam dan formalisasi agama. Kalangan formalis selalu berupaya menaklukkan setiap perubahan yang terjadi di bawah otoritas hukum Tuhan. Sementara, kalangan substansialis menawarkan performa egaliter dengan memaknai hukum Tuhan secara lebih luas menyangkut perwajahan Islam secara *ka>ffah* dan *rahmah li al-'a>lami>n*.

Apa yang kemudian menarik dikriteriailah adalah substansi *mas}lah}ah* itu sendiri beserta kebalikannya, *mafsadah*. Para pakar filsafat moral Barat tidak mencapai kata sepakat dalam meletakkan ukuran nilai (*value*) bagi *mas}lah}ah* yang mesti diperoleh setiap manusia. Ada yang mengatakan nilai perbuatan manusia mesti diukur oleh kesempurnaan yang absolut, ada pula yang mengkriteriailah dengan nilai pengetahuan, keadilan, keberanian serta harga diri. Filsuf lain mengkriteriailah nilai yang diupayakan mencapai derajat *mas}lah}ah* dengan pengetahuan yang lurus (), ada pula yang mengkriteriailah dengan kemoderatan () di antara dua kutub yang dianggap berbahaya.⁴

Belakangan pada abad ke 19 muncul teori 'Utilitarianisme' (*madhhab al-manfa'ah*) dalam ilmu filsafat ~~hukum Barat~~ teori yang diintroduksir untuk pertama kalinya oleh Jeremy Bentham (1748-1832 M) ini menggunakan kaedah: *the greatest happiness of the greatest number* (kebahagiaan yang besar diperoleh dari jumlah bilangan yang besar pula). Menurut teori ini, tolok ukur *utility* (keberuntungan) tak lain adalah dua kata yang saling berlawanan, kesenangan (*pleasure*) dan kesedihan (*pain*). Semakin seseorang mampu memproduksi kesenangan dan menekan kenistaan berarti ia akan lebih banyak mendapatkan kebahagiaan. Standar pencapaian kebahagiaan, menurut teori ini, tak lain adalah individualisme. Bila masing-masing individu mampu memproduksi kebahagiaan sebanyak mungkin secara bebas tanpa batas, maka kepentingan kolektif akan terakomodasi dengan sendirinya. Lebih radikal lagi teori ini sampai pada penyimpulan bahwa semakin kebebasan individu dapat diterapkan di sebuah lembaga kemasyarakatan, maka semakin tercipta apa yang disebut persamaan (*equality*).⁵

Paham utilitarian ini sebenarnya pernah bersemayam pada era filsafat Yunani Kuno. Akan tetapi baru menemukan momentum liberalisme ilmu pengetahuan setelah era revolusi (akhir abad ke-18 sampai awal abad ke 19). Pada mulanya teori ini ingin meletakkan struktur moralitas seseorang dan *social justice* secara bersamaan, sebelum dikembangkan menjadi berbagai tema berdasarkan pengalaman sejarah. Adalah John Stuart Mill (w. 1873 M) yang kemudian memodifikasi teori ini menjadi prinsip-prinsip kebebasan.⁶ Pada kenyataannya teori ini jelas tidak memberikan porsi perimbangan antara kepentingan individu dan kelompok. Sebaliknya, untuk menggapai *mas}lah}ah*, teori ini terlalu vokus pada kepentingan individu.

⁴Muhammad Abu> Zahrah, *Tand}i>m al-Isla>m li al-Mujtama'* (Kairo: Mat}ba'ah al-Madani, tt.), 54.

⁵Jeffrie G. Murphy & Jules L. Coleman, *The Philosophy of Law an Introduction of Jurisprudence* (New Jersey USA: Rowman & Allanheld, 1984), 74-76; Christopher Berry Gray (ed), *The Philosophy of Law an Encyclopedia* (Garland Publishing, Inc., Vol. I, 1999), 79-80.

Hakikat Hukum Tuhan

Dalam lembaran jurisprudensi Islam, hukum Tuhan dikenal dengan sebutan hukum *shara'* (*al-h}ukm al-shar'i>*), yaitu setiap *khit}a>b* (ungkapan) Allah yang berkaitan dengan perbuatan manusia (*mukalla}f*) baik berupa perintah, larangan, pilihan, maupun ketetapan-ketetapan hukum kausalitas.⁷ Apa yang dianggap ungkapan Allah di sini bisa berupa *kalam*-nya secara langsung, seperti al-Qur'a>n, bisa pula berupa ungkapan melalui mediasi Rasulnya maupun mediasi-mediasi lain seperti mekanisme *istidla>l*.⁸ Wujud mediasi terakhir ini seperti penggunaan *qiya>s*, *istih}san*, *istis}ha>b*, *mas}lah}ah mursalah*, *'urf* dan lain-lain.

Dalam lembaran teks wahyu sendiri, *term* hukum Tuhan memang pernah disebutkan beberapa kali secara tersurat. Hal ini seperti tercermin dalam ayat-ayat berikut:

Artinya: *Tidak ada hukum kecuali bagi Allah, Dialah yang mengatakan kebenaran dan sebaik-baiknya Dzāt yang menghukumi.* QS. 6 (al-An'a>m): 57;

Artinya: *Ingatlah, (hanya) bagi Allah hukum itu dan Dialah sebaik-baiknya Dzāt yang menghukumi.* لَا إِلٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيمِ (al-An'am): 62;

Artinya: *Dan barangsiapa tidak menghukumi dengan ketentuan hukum yang Allah diturunkan, mereka adalah orang-orang kafir.* وَمَنْ لَا يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ QS. 5 (al-Ma'idah): 44.

Dalam ayat-ayat ini terkesan bahwa hukum Tuhan bersifat memaksa serta membatasi seseorang untuk melakukan atau tidak melakukan sesuatu. وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

Secara nalar, Tuhan sebagai Pencipta memang sangat otoritatif membuat apa saja yang dikehendaki. Karena itu, secara *'aqli>* (hukum akal), Tuhan tidak wajib memasukkan orang beriman dan orang *s}a>lih}* ke dalam surga-Nya kelak, sebagaimana dia juga tidak berkewajiban memasukkan hambaNya yang durhaka ke dalam neraka. Tetapi secara *naqli>* (hukum teks), Tuhan mesti memasukkan hamba-hambaNya yang tunduk dan beriman ke dalam surga dan memasukkan mereka yang membangkang dan durhaka ke dalam neraka. Ini disebabkan Tuhan telah berjanji dalam beberapa teks kitab sucinya untuk berbuat demikian. Sementara Tuhan tidak mungkin mengingkari janjinya, sebagaimana diisyaratkan QS. 13 (al-Ra'd): 31:

Artinya: *Sesungguhnya Allah tidak akan menyalahi janjinya.*

Secara total, hukum Tuhan dalam pengertian aturan-aturan global memang terbukti ada, sebagaimana diisyaratkan QS. 6 (al-An'a>m): 57; QS al-An'am (6): 62 dan QS. 5 (al-Ma'idah): 44 di atas. Dalam ayat lain Allah juga berfirman, misalnya, sebagai berikut : إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْلِفُ الْمِيعَادَ

Artinya: *Tidak saya alpakan dalam al-Qur'an itu sekecil apa pun.* QS al-An'am (6): 38;

Artinya: *Pada hari ini Kami telah menyempurnakan untukmu agamamu dan telah Kami sempurnakan*

⁶Wayne Morrison, *Elements of Jurisprudence* (Kuala Lumpur: International Law Book Services, tt.), 81–82.

⁷Abd al-Wahha>b Khalaf, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh* (Kuwait: Da>r al-Qalam, cet. XII, 1978), 100.

⁸Abd al-Kari>m Zayda<n, *al-Waji>z fi> Us}u>l al-Fiqh* (Beirut: Mu'assasah al-Risa>lah, 1987), 23.

(pula) atas kamu nikmatKu dan telah Kami rela untukmu Islam dijadikan sebagai agama. QS al-Ma'idah (5): 3.

Apa yang perlu kita cermati, ~~sekarang, ayat yang mengindikasikan adanya hukum Tuhan~~ dan kesempurnaan ajaran Islam di atas mesti kita letakkan dalam perspektif Islam universal secara total dan transcendental. Sebaliknya, dalam tataran partikulasinya, apa yang disebut hukum Tuhan masih sangat *debatable*. Maksudnya, dalam pergumulan sosial sehari-hari payung hukum yang mesti menjadi pijakan bukanlah hukum Tuhan dalam pengertian "pakaian jadi". Sebaliknya, Tuhan telah mendelegasikan nalar manusia melalui mekanisme ijtihad untuk merumuskan hukum-hukum operasional sesuai konteks *mas}lah}ah* yang bergerak dinamis dari waktu ke waktu. Prinsip seperti ini telah pernah dipraktikkan Rasulullah ketika mengutus sahabat Mu'adh bin Jabal ke Yaman.⁹ Dalam peristiwa tersebut Rasulullah telah melegalkan wujud ijtihad untuk mengimbangi keterbatasan teks. Persoalan yang kemudian muncul, kalau pada masa Rasul masih hidup saja perlu merumuskan mekanisme ijtihad untuk mengantisipasi persoalan baru di daerah yang tidak ditemukan rujukan teksnya, maka bisa dibayangkan betapa persoalan-persoalan kemanusiaan yang muncul sepeninggal Rasul hingga saat ini lebih memerlukan kreatifitas nalar berupa ijtihad.

Karena itu, hukum sebagai produk ijtihad dikreasi dan diproses melalui interrelasi antara tiga komponen dasar, yaitu: 1) *Fiqh al-Nus}u>s}* (teks wahyu yang mempunyai dimensi hukum), 2) *Fiqh al-Wa>qi'* (realitas kehidupan masyarakat yang memerlukan tuntunan hukum), dan 3) *Fiqh al-Tanzi>l}* (mekanisme penentuan hukum-hukum operasional sesuai semangat *maqas}id al-shari>'ah*, yakni untuk menebar kemaslahatan ummat manusia). Apa yang dimaksud hukum Tuhan dalam pengertian yang sesungguhnya adalah *ending* dari seluruh proses pergumulan ketiga komponen di atas dalam rangka merumuskan hukum yang sesuai dengan tujuan dasar *shari>'ah*, yakni untuk menerapkan kemaslahatan ummat manusia dalam kehidupannya di dunia maupun di akhirat. Atas dasar rentetan pembentukan hukum seperti ini maka tidak terbantahkan lagi bahwa hukum Tuhan dalam pengertiannya yang substantif mengalami proses evolusi dari yang transenden dan berwujud tunggal menjadi diktum-diktum hukum operasional yang sangat plural. Pluralisme hukum, dengan begitu, juga sulit dihindari lantaran tidak sebangunnya para mujtahid dalam mengamati kaitan setiap teks wahyu dengan muatan *mas}lah}ah* yang melekat pada setiap peristiwa hukum dalam realitas masyarakat yang terus tumbuh-berkembang sepanjang sejarahnya.

Pluralisme Hukum Tuhan

Pluralisme hukum mengindikasikan terjadinya kemajemukan hukum dalam setiap persoalan dan peristiwa kemasyarakatan yang mengemuka. Maksudnya, pada setiap peristiwa hukum yang muncul di tengah-tengah masyarakat tidak tertutup kemungkinan terdapat beberapa anasir kandungan hukum yang tidak tunggal. Ini lantaran acuan hukum itu sendiri tak lain adalah konteks *mas}lah}ah* yang dapat berkembang dari sebuah komunitas ke komunitas lain dan dari waktu ke waktu lain. Secara ilmiah-akademik, keberadaan pluralisme dapat diakui lantaran, sekurang-kurangnya, ada dua pertimbangan: 1. Kenyataan terbatasnya jumlah teks wahyu jika dibandingkan dengan jumlah peristiwa hukum yang terus berkembang seiring perkembangan waktu. Persoalan ini bisa diatasi hanya dengan

⁹ Hadith ini diriwayatkan oleh Imam Abu Dawud {Lihat: Abu Dawud al-Sajastani, *Sunan Abi> Da>wu>d* (Beirut: Da>r al-Fikr, Juz III, tt.), 303}.

mengembangkan pola *istinbat*} hukum secara kreatif dan dinamis. Semua Mujtahid kiranya sepaham bahkan sepakat bahwa lahirnya teks wahyu tak lain untuk terimplementasikannya *mas}lah}ah* (kemaslahatan ummat manusia) di muka bumi ini. Persoalannya menyusul muncul kemudian ketika para mujtahid tidak sama persepsinya dalam menarik benang keterkaitan *mas}lah}ah* dengan teks wahyu yang mengatur aneka persoalan hanya secara garis besarnya saja. Diferensiasi pengamatan mujtahid inilah yang kemudian melahirkan konfigurasi pluralisme hukum menyikapi ragam persoalan di masyarakat.

2. Kenyataan berkembangnya konteks sosiologis masyarakat yang tak mungkin dapat terbandung. Mengingat teks wahyu tidak lahir dalam ruang yang kosong maka sepatutnya setiap perubahan yang terjadi disikapi dan diapresiasi dalam wujud pengembangan mekanisme *istinbat*} hukum secara terarah, sejauh persoalan yang hendak dimaknai masih dalam bingkai *maqa>s}id al-shari>'ah*, yakni untuk diterapkannya prinsip-prinsip *mas}lah}ah* dalam merespons beragam kejadian hukum di masyarakat.

Pluralisme Hukum Tuhan merupakan sebuah keniscayaan karena kebenaran yang dicapai mujtahid dalam upayanya merumuskan hukum-hukum mempunyai nilai *nisbi* atau relatif. Menyikapi kualitas kebenaran hukum yang digali melalui kerja ijtihad, dalam jurisprudensi Islam terdapat dua teori kebenaran hukum Islam, yaitu teori *mus}awwibah* dan *mukhatt}i'ah*.

1. Teori *Mus}awwibah*

Teori ini cenderung menganggap benar semua produk hukum yang dikreasi oleh para mujtahid melalui kerja-kerja *istinbat*} atau penggalian hukum-hukum. Menurut teori ini, hukum Tuhan turun dan terbentuk pada setiap terjadi aktivitas *istinbat*} hukum oleh mujtahid. Karena itu, seluruh hasil jerih payah ijtihad mereka, sungguhpun terjadi kontradiksi satu sama lain, dapat mencapai tingkat kebenaran hakiki karena hasil itulah yang kemudian bisa disebut hukum Tuhan. Munculnya perdebatan dan perbedaan tajam di kalangan para mujtahid, masih menurut teori ini, tidak dapat dimaknai dengan rendahnya derajat hasil ijtihad yang satu dibanding yang lain. Sebaliknya, perbedaan tersebut lebih disebabkan tidak sebangunnya sudut pandang mereka dalam mengapresiasi kandungan *mas}lah}ah* (kemaslahatan) pada setiap peristiwa hukum yang terjadi. Ini dapat dimaklumi lantaran *mas}lah}ah* sebagai tujuan akhir dari seluruh rangkaian proses pembentukan hukum mengalami pergeseran sesuai konteks lingkungan dan perubahan sosial.

Dengan teori yang dikemukakan tersebut, berarti mazhab *mus}awwibah* ini mengabsahkan pluralisme hukum yang terjadi pada setiap gejala dan peristiwa. Pluralisme hukum menurut teori ini tidak dapat terelakkan lagi lantaran terjadinya perbedaan pengamatan seorang Juris dengan Juris yang lain menyangkut substansi hukum yang melekat pada setiap gejala dan peristiwa. Perbedaan sudut pandang inilah yang kemudian melahirkan diktum-diktum hukum yang plural dan mempunyai bobot kebenaran yang sama, yaitu kebenaran ilmiah yang dapat dicapai sesuai kompetensi dan keahlian mereka dalam bidang hukum.

2. Teori *Mukhatt}i'ah*

Teori ini hanya menganggap benar salah satu hasil ijtihad dari akumulasi perdebatan para mujtahid mengenai sebuah peristiwa hukum. Sementara hasil ijtihad selebihnya dianggapnya keliru walaupun secara akademik masih dapat dipertanggung-jawabkan.¹⁰ Dalam kaitan ini

Rasulullah dalam sebuah hadithnya menggariskan bahwa pelaku ijtihad yang benar mendapatkan pahala dua dan yang keliru mendapatkan pahala satu.

Tidak seperti teori pertama yang mengabsahkan pluralisme hukum, teori ini tidak dapat mengakuinya lantaran hanya terdapat hukum tunggal yang dapat diakui keberadaannya oleh *Sha>ri'* (pembuat shari>'ah, Tuhan). Menurut teori ini, sebelum para mujtahid melakukan *istinbat*} hukum Tuhan sebagai *Sha>ri'* telah menggariskan sebuah ketentuan hukum tunggal bagi setiap kejadian maupun peristiwa. Karena itu, diferensiasi pendapat para mujtahid bukan dengan serta merta dapat mengindikasikan terjadinya pluralisme hukum. Sebaliknya, hukum Tuhan yang melekat pada setiap peristiwa dan gejala sosial tetaplah tunggal. Yang memicu perbedaan tak lain adalah implementasinya () sesuai kemampuan para mujtahid yang tidak sama dalam bergumul dengan sumber-sumber ajaran dan melihat realitas masyarakat di lapangan.

Dari paparan di atas, baik teori pertama maupun kedua sesungguhnya sama-sama mengapresiasi tingkat kebenaran akademik dari sebuah proses penelitian yang dilakukan oleh para Juris. Perbedaan hasil kreativitas penelitian dan ijtihad dapat ditangkap oleh kedua teori kebenaran hukum ini sebagai wacana pemikiran (*intellectual discourse*) yang dapat dipertanggung-jawabkan secara ilmiah-akademik. Bedanya, menurut teori pertama kemunculan hukum terjadi di saat para mujtahid melakukan penggalian hukum sehingga produk hukum yang dihasilkan, betapapun terjadi perbedaan satu sama lain, bersifat majemuk, plural, bahkan antagonistik. Sementara menurut teori kedua, lahirnya ketentuan hukum sudah digariskan oleh Tuhan sebelum para Mujtahid melakukan *istinbat*} hukum. Karenanya, produk hukum menurut teori ini bersifat تطبيق الأوامر

Pada kenyataannya, idealisme setiap mujtahid tidaklah berbeda, yaitu merumuskan ketentuan hukum berdasar prinsip-prinsip umum teks wahyu untuk menebar kemaslahatan. Namun demikian, realitas perbedaan hasil ijtihad dan penelitian hukum tidak dapat dielakkan lantaran tidak samanya sudut pandang para mujtahid dalam membidik kemaslahatan sebagai *ending* dari proses terbentuknya hukum yang melekat pada setiap kejadian dan peristiwa. Dalam konteks ini, perbedaan iklim lingkungan yang mengitari turut mengondisikan wajah perdebatan hasil kreativitas *istinbat*} hukum yang dilakukan para peneliti dan juris Islam.

Dalam kaitan ini, Ibn Qayyim al-Jauzi>yah (w. 751 H), seorang ulama' mazhab Hanbali, pernah membuat statement amat populer: "perubahan fatwa disebabkan terjadinya perubahan waktu, tempat dan keadaan". Lebih jauh lagi ia berkata:

"Tidak sedikit orang yang karena minusnya keilmuan yang dimiliki terjerebab ke dalam lembah kekeliruan mendasar mengenai ajaran shari>'ah. Mereka menjerumuskan diri ke dalam kesempitan dan kesukaran serta bersikeras memaksakan untuk menerapkan hukum yang semestinya tidak ada akses untuk diterapkan. Shari>'ah Islam berdiri di atas fondasi kebijaksanaan dan kepentingan hidup umat manusia di dunia dan akhirat. Secara keseluruhan, shari>'ah Islam bercirikan *keadilan, rah}mah, mas}lah}ah* dan *h}ikmah*. Karena itu, setiap masalah yang menyimpang dari sifat keadilan menuju kedhaliman, dari rahmah menuju adzab, dari *mas}lah}ah* menuju *mafsadah*, dari hikmah menuju kesia-siaan, maka masalah tersebut tidaklah termasuk

¹⁰al-Zuhayli>, *Us}u>l al-Fiqh al-Isla>mi>*, juz II, 1096.

dalam lingkaran shari'ah Islam walaupun dipaksa-paksakan untuk dimasukkannya dengan jalan *ta'wi'l*¹¹.

Dalam sejarah pemikiran hukum Islam sering kita temui perubahan ketetapan hukum karena pertimbangan hasil pengamatan dan penelitian mendalam. Khalifah Umar bin Abd al-'Aziz, misalnya, ketika menjabat Gubernur di Madinah mau memberi keputusan hukum bagi gugatan penggugat bila ia dapat mengajukan dua orang saksi atau seorang saksi disertai sumpah penggugat. Sumpah tersebut dimaksudkan sebagai ganti dari kedudukan seorang saksi yang lain. Akan tetapi setelah beliau menjabat khalifah yang berkedudukan di ibu kota negara saat itu, yaitu Syam, beliau enggan memberikan ketetapan hukum atas pengajuan formula saksi yang sama. Ketika ditanya tentang pendiriannya tersebut, beliau menjawab: "kami melihat orang Syam berbeda dengan orang Madinah".¹²

Imam Abu Hanifah (pendiri mazhab Hanafi) membolehkan mengambil keputusan hukum dengan pengajuan saksi yang tidak diketahui identitasnya. Beliau memandang segi keadilan seorang saksi menurut lahirnya saja. Akan tetapi fatwa yang muncul pada masa dua orang murid binaannya, tidak boleh memberikan putusan hukum dengan persaksian orang seperti di atas. Apa yang menjadi pertimbangan hukum adalah *mas}lah}ah* mengingat telah merajalelanya kebohongan pada masa kedua muridnya tersebut.¹³

Imam al-Shafi'i dalam pengembaraan ilmunya pernah meninggalkan pendapat lamanya (*qawl qadi>m*) yang dengan susah payah beliau bangun sewaktu tinggal di Baghdad, Irak. Beliau lalu hijrah ke Mesir dengan membangun paradigma fiqh barunya yang kemudian lazim disebut dengan *qawl jadi>d*. Perbedaan kedua paradigma fiqh ini tidak lepas dari pengaruh pengamatan al-Shafi'i terhadap kandungan *mas}lah}ah* pada setiap komunitas maupun lingkungan yang berbeda.¹⁴

Pengalaman mengembara ini yang sesungguhnya menjadi modal al-Shafi'i membangun konfigurasi hukum Islam dalam ukuran yang moderat. Dikatakan moderat karena bangunan fiqh al-Shafi'i terbukti tidak serasional fiqh Abu Hanifah yang memang hidup di tengah-tengah kota metropolitan Baghdad. Di sisi lain Fiqh al-Shafi'i tidak setradisional fiqh Malik yang memang hidup dan bergumul dengan tradisi amalan penduduk Madinah.¹⁵

Kisah perpindahan pendapat hasil pengamatan dan penelitian di atas menyiratkan pantulan kebenaran akademik yang dapat ditorehkan oleh setiap peneliti dalam bergumul dengan data-data yang terus di-up date sesuai perkembangan masyarakat sampai saat ini. Tingkat perkembangan ilmu pengetahuan dan sosial kemasyarakatan seyogyanya dapat menyemangati para peneliti untuk terus menemukan dan mengembangkan konsep, proposisi, atau bahkan teori-teori substansi sebagai wujud kebenaran yang diyakini lahir dari sebuah rangkaian penelitian hukum Islam. Dengan demikian, ungkapan semisal "Islam rahmah li al-'a>lami>n" dan "Islam s}a>lih} li kull zama>n wa maka>n" tidak sekedar retorika dan bahkan setara dengan iklan sebuah produk perusahaan. Sebaliknya, ia betul-betul tampil anggun menjawab aneka persoalan kemasyarakatan yang terus bergerak dinamis

¹¹ Ibn Qayyim al-Jawzi>yah, *Atam al-Muwaqqi'i>n 'an Rabb al-'A<lami>n*, juz III, 11.

¹² Mukhtar Yahaya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, 387.

¹³ Ibid., 388.

¹⁴ Abu Yasid, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal*, 119.

setiap waktu.

Evolusi Hukum Tuhan

Terjadinya proses dinamisasi hukum seperti dijabarkan di atas, menunjukkan bahwa apa yang disebut hukum Tuhan sesungguhnya mengalami proses evolusi dari yang transenden dan berwujud tunggal menjadi diversifikasi hasil temuan para mujtahid sesuai konteks *mas}lah}ah* di masing-masing komunitas masyarakat. Dalam sejarah pembentukan hukum Islam kita kenal beberapa prinsip sebagai cerminan dari proses evolusi tadi. Beberapa prinsip tersebut adalah: 1) *al-tadarruj fi al-tashri>* (penahapan pembentukan shari>'ah), 2) *'adam al-h}araj* (tidak adanya kesempitaan), dan 3) *Taqli>I al-Taka>lif* (minimalisasi bentuk pembebanan).

1. Prinsip al-Tadarruj fi al-Tashri>'

Dokumen sejarah *tashri>* mengindikasikan terjadinya proses gradualisasi hukum secara alamiah sesuai konteks peristiwa yang melatarinya. Bahkan, hukum Islam bukan saja mengalami penahapan sesuai latar historisnya, tetapi juga memperhatikan kemampuan ummat menyerap doktrin ajaran yang diturunkan. Kenyataan seperti ini berbeda dengan hukum-hukum produk manusia yang pengundangannya dibatasi oleh ruang maupun waktu tertentu. Kenyataan gradualisasi ini sesungguhnya menyiratkan adanya mekanisme evolusi pada tataran struktur terdalamnya hukum Tuhan untuk mengantisipasi perubahan masyarakat yang selalu terjadi.

Contoh konkret proses adanya penahapan hukum Islam pada masa Nabi adalah peristiwa pengharaman *khamr* (tuak) atau jenis-jenis minuman lain yang dapat menyumbat berfungsinya akal. Teks al-Qur'a>n yang mula-mula turun berkaitan pengharaman *khamr* ini adalah :

Artinya: Mereka bertanya kepadamu tentang tuak dan judi, katakanlah bahwa pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar ketimbang manfaatnya.

QS. 2 (al-Baqarah): 219

Sebagai ayat pemula tentang *khamr*, muatan ayat tersebut sebatas menginformasikan bahwa pada *khamr* kandungan bahayanya lebih besar ketimbang kegunaannya.¹⁶

Tahapan kedua, di saat sekelompok sahabat minum-minum dan bermabuk ria sambil melakukan shalat, ayat tentang *khamr* menyusul turun:

Arinya: Wahai orang-orang beriman janganlah kalian mendekati shalat dalam keadaan mabuk sampai kalian mengetahui apa yang diucapkan. QS. 4 (al-Nisa'): 43.

Ayat tersebut sudah mulai mengarah pada pengharaman *khamr* tapi dalam kondisi tertentu, yaitu di saat melakukan shalat.

Tahapan ketiga, sahabat Umar bin al-Khatt}a>b menanyakan langsung seluk beluk hukum *khamr* kepada Rasulullah, kemudian turunlah teks al-Qur'a>n berikutnya yang memuat pelarangan secara total minuman ~~بِسْأَلِنَكَ عَنِ الْخَمْرِ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَالنَّارُ الَّتِي أُورِثَتِهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَمْ يَكُنْ لَهُمْ فِيهَا شِرْكٌ لَكُمْ فِيهَا نَهْيٌ غَيْرُ كَلِمَاتٍ يُضَاهِيهَا كَمَا أَنْقَضَ اللَّهُ سَائِرَ الْبَلَاغَاتِ وَالْخَمْرُ الْمَيْسِرُ اتِّخَافُ الْعَيْنِ وَالْعُنْفُوتُ الَّتِي يَكْفُرُ بِهَا الْبَشَرُ خَيْرٌ لِّكُلِّ مَسْكِينٍ مِنْ حَبِّ تِينٍ أَوْ زَيْتُونَةٍ كَمَا أَنْقَضَ اللَّهُ سَائِرَ الْبَلَاغَاتِ وَالْخَمْرُ الْمَيْسِرُ اتِّخَافُ الْعَيْنِ وَالْعُنْفُوتُ الَّتِي يَكْفُرُ بِهَا الْبَشَرُ خَيْرٌ لِّكُلِّ مَسْكِينٍ مِنْ حَبِّ تِينٍ أَوْ زَيْتُونَةٍ كَمَا أَنْقَضَ اللَّهُ سَائِرَ الْبَلَاغَاتِ~~

¹⁵ Ibid.

Artinya: *Wahai orang-orang beriman sesungguhnya tuak, judi, berkorban untuk berhala dan mengundi nasib adalah perbuatan keji dari perbuatan setan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kalian mendapatkan keberuntungan. Sesungguhnya Setan itu bermaksud menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kalian lantaran minum tuak dan berjudi itu dan menghalangi kalian dari mengingat Allah dan sembahyang maka berhentilah kalian dari perbuatan itu.* QS. 5 (al-Maidah): 90-91

Proses evolusi dan penahapan hukum seperti terjadi pada masa Nabi tersebut mesti ditransmisi pada masa-masa berikutnya hingga masa kita sekarang. Artinya, proses penahapan seperti itu sejatinya dapat menyemangati upaya pencarian makna teks sesuai konteks *mas}lah}ah* yang terus bergerak dinamis seiring tingkat perkembangan waktu. Dengan pola pandang seperti ini, adagium semacam *al-Isla>m S}a>lih} li Kull Zama>n wa Maka>n* (Islam itu selalu sesuai dengan konteks ruang dan waktu) tidak menjadi slogan belaka sejajar, misalnya, dengan iklan produk makanan.

2. Prinsip 'Adam al-H}araj

Bukti lain bahwa hukum Tuhan selalu berimplikasi dengan konteks *mas}lah}ah* adalah *يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بالباطل ولا تأكلوا أموالكم بالباطل* (QS. 2 (al-Baqarah): 185) atau *يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بالباطل ولا تأكلوا أموالكم بالباطل* (QS. 2 (al-Baqarah): 286) atau *يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بالباطل ولا تأكلوا أموالكم بالباطل* (QS. 4 (al-Nisa>'): 28) atau *يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بالباطل ولا تأكلوا أموالكم بالباطل* (QS. 5 (al-Maidah): 90-91) atau *يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بالباطل ولا تأكلوا أموالكم بالباطل* (QS. 22 (al-Hajj): 78). Tidak sedikit jumlahnya, teks yang mendukung prinsip 'adam al-h}araj, misalnya teks-teks al-Qur'a>n dan al-H}adi>th sbb. :

a) Firman Allah :

Artinya: *Allah menghendaki kamu kemudahan dan tidak menghendaki kamu kesusukaran.* QS. 2 (al-Baqarah): 185;

b) Firman Allah :

Artinya: *Allah tidak memaksakan seseorang kecuali sebatas kemampuannya.... wahai Tuhan kami, janganlah kami dibebani beban berat sebagaimana yang engkau berikan atas orang-orang sebelum kami. Wahai Tuhan kami, janganlah kami dibebani sesuatu yang tidak kami mampu.* QS. 2(al-Baqarah): 286;

c) Firman Allah :

Artinya: *Allah menghendaki keringanan atas kamu dan manusia diciptakan dalam keadaan lemah.* QS. 4 (al-Nisa>'): 28;

d) Firman Allah :

Artinya: *Allah tidak menghendaki untuk menjadikan kamu dalam kesempitan.* QS al-Ma'idah (5): 6;

e) Firman Allah :

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر

Artinya: *Dan Allah tidak menjadikan kamu dalam urusan agama ini kesukaran.* QS al-Hajj (22): 78;

¹⁶Wahbah al-Zuhayli>, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'as}ir, Juz II, cet. I, 1991), 271.

¹⁷ Ibid

f) Sabda Nabi :

لا يكف الله نفسا إلا وسعها ربنا ولا تحمل علينا إصرا

Artinya: *Aku diutus dengan penuh kelapangan* HR Imam al-Bukhari

g) Sabda Nabi ketika beliau mengutus Sahabat Abu Dzarrah dan Mu'adz bin Jabal ke Yaman:

Artinya: *Permudahlah olehmu dan jangan membuat sukar, berilah kabar gembira olehmu dan jangan membuat mereka lari.* HR Imam al-Bukhari.

Dalam sebuah hadits lain dikisahkan bahwa setiap Rasulullah SAW ditawarkan dua perkara hukum, beliau tidak memilihnya kecuali yang lebih ringan ولا يملك بكم حتى لا يكون عليكم حرج dan muatan dosa.

Dalam upaya pengikisan bentuk kesempitan di level implementasinya, para Juris Islam lalu membuat kategorisasi jenis kesempitan mana yang mesti dihindarkan oleh muatan hukum Tuhan dan jenis mana pula yang tidak harus di jauhi. Dalam kaitan ini, ada dua jenis kesempitan secara garis besarnya, yaitu :

- Kesempitan yang tidak mesti dibasmi karena keberadaannya pada setiap usaha dan kewajiban manusia merupakan keniscayaan. Contohnya adalah jenis kesukaran yang terdapat pada usaha manusia untuk mendapatkan sandang-pangan, serta jenis-jenis kesukaran lain yang oleh akal dan kebiasaan manusia sesungguhnya tidak dianggap kesempitan yang يسرى kesempitan jenis ini justru merupakan sarana yang harus ditempuh untuk memenuhi kebutuhan hidup yang layak.
- Kesukaran yang langsung mempunyai dampak pemberatan terhadap manusia dalam menjalani tugas keagamaannya. Jenis kesempitan seperti ini yang oleh Islam diupayakan dihindarkan. Karenanya dalam diktum-diktum fiqh kita kenal istilah *rukhs}ah* (dispensasi), sebagaimana dalam kaedah fiqhi>yah kita dengar pula *maxim* semisal:

يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا

Artinya: *Kesempitan dapat mendatangkan keringanan, dan*

Artinya: *Keadaan terpaksa dapat membolehkan hukum yang sebenarnya terlarang.*¹⁸

Para Juris Islam lebih jauh lagi mencoba membuat klasifikasi contoh-contoh penerapan hukum peringanan tersebut. Dalam kaitan ini mereka mengklasifikasinya menjadi 7 macam, yaitu:

- , yaitu pengguguran pelaksanaan ibadah ketika dalam keadaan udzur shar'i>, seperti gugurnya pelaksanaan ibadah haji dalam situasi kurang aman atau karena sebab-sebab lain.
- , yaitu pengurangan jumlah komponen ibadah. Hal ini seperti terjadi dalam shalat *qas}ar*, yaitu memendekkan shalat 4 raka'at menjadi 2 raka'at dalam perjalanan.
- , yaitu modifikasi dari satu jenis ibadah menjadi jenis ibadah lain yang serupa. Seperti wudlu' dapat diganti tayammum dalam situasi sulit mendapatkan air atau udzur menggunakan air; shalat sambil duduk bagi mereka yang tidak mampu melakukannya berdiri; shalat sambil terlentang bagi yang udzur melakukan shalat duduk.
- , yaitu mendahulukan amalan ibadah dari waktu yang semestinya karena ada kebutuhan shar'i>, seperti mengumpulkn shalat As}ar di waktu shalat dhuhur dan shalat Isha' di waktu

shalat Maghrib bagi mereka yang sedang dalam keterdesakan waktu, misalnya, sedang dalam perjalanan, sedang wuquf di Arafah dan lain-lain.

- e) المشقة, yaitu menunda pelaksanaan ibadah bagi yang berhalangan melakukan pada waktunya. Seperti mengumpulkan shalat Dhuhur pada waktu shalat Asyar dan shalat Maghrib pada waktu shalat Isha' bagi mereka yang sedang dalam perjalanan atau sedang *mabit* (bermalam) di Muzdalifah; menunda pelaksanaan puasa Ramadhan bagi yang berhalangan المفارقة atau bepergian.
- f) المفارقة, yaitu dispensasi menggunakan hukum terlarang karena dalam keadaan sangat memaksa, seperti minum minuman keras sejenis tuak karena dalam keadaan tercekik; makan makanan terlarang dalam kondisi sangat tertentu di mana tidak ada lagi yang dapat dimakan.
- g) السقاط yaitu perubahan bentuk ibadah. Seperti perubahan tata cara shalat dalam keadaan genting atau perang.¹⁹

3. Prinsip Taqli>I al-Taka>lif

التغيير lain bahwa hukum Tuhan selalu berinterelasi dengan konteks *mas}lah}ah* adalah prinsip *taqli>I al-taka>lif* (penyedikitan beban). Sewaktu Rasulullah SAW masih hidup, beliau selalu berupaya meminimalisasi turunya *takli>f* (pembebanan) dari Tuhan. Sebagai contoh, Rasulullah sengaja tidak datang ke mesjid melakukan shalat tarawih berjama'ah bersama-sama sahabatnya. Padahal tiga malam sebelumnya beliau secara berturut turut melakukannya. Mengomentari sikap pasifnya tersebut beliau bersabda: "saya khawatir jangan-jangan shalat malam (tarawih) diwajibkan atas kalian lalu kalian tidak mampu melakukannya". Semangat sunnah dari cerita inilah yang kemudian ditangkap dengan jelinya oleh sahabat Umar bin al-Khattab sehingga pada masa khalifah ketiga ini shalat tarawih diorganisir secara bersama-sama (berjama'ah) di mesjid. Pertimbangan Umar, bahwa sikap pasifnya Rasulullah mengorganisir shalat tarawih bukan berarti beliau menganggap shalat tarawih secara *jama'ah* tidak baik. Karuan saja, banyak kalangan menuduh pendapat Umar bergeser dari teks wahyu lantaran Rasulullah SAW belum pernah melakukan hal demikian sebelumnya. Menghadapi tuduhan tersebut Umar berkomentar pendek: "inilah sebaik-baiknya bid'ah".²⁰

Masih bertalian dengan *taqli>I al-taka>lif* ini Rasulullah SAW dalam sebuah hadithnya bersabda:

التغيير
Artinya: *Paling besarnya dosa kaum muslimin pada muslimin lainnya adalah orang yang menanyakan sesuatu yang semestinya tidak diharamkan atas muslimin tapi diharamkan atas mereka karena adanya pertanyaan tersebut. Selanjutnya pada ujung haditsnya Rasulullah SAW bersabda: Sesungguhnya Allah telah mewajibkan beberapa kewajiban maka jangan kalian sia-siakan, dan telah memberikan batasan-batasan maka jangan kalian lampau, dan telah pula mengharamkan sesuatu maka jangan kalian langgar,*

¹⁸ Yasid, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal* (Yogyakarta: LKiS, Cet. I, Mei 2004), 51.

¹⁹ Muhammad Ali al-Says, *Ta>ri>kh al-Fiqh al-Isla>mi>* (Kairo: Maktabah wa Mat}ba'ah Ali Shubayh wa Awladih), 30-32; Yu>suf al-Qard}awi, *Madkhal li Dira>sat al-Shari>'ah* (Kairo: Maktabah Wahbah, tt.), 128.

²⁰ Manna' Khalil al-Qatthan, *Ta>ri>kh al-Tashri>' al-Isla>mi>* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1989), 209-211.

dan Allah mendiadakan beberapa sesuatu sebagai rahmat atasmu tanpa ada unsur lupa maka jangan tanya-tanya hal itu. HR. Imam al-Dar Quthni dan Imam al-Hakim.

Prinsip-prinsip penahapan turunya shari>ah, pembasmian kesempitan, dan minimalisasi *takli>f* di atas menyiratkan adanya keterkaitan ajaran agama dengan kemaslahatan hamba sepanjang sejarahnya. Tak hanya itu, kenyataan seperti itu juga mengindikasikan bahwa hukum Tuhan dalam pengertiannya yang substantif bukanlah postulat-postulat teks yang sangat transenden. Sebaliknya, hukum Tuhan merupakan rangkaian panjang proses pemaknaan teks itu sendiri melalui mekanisme aktualisasinya sesuai konteks kemaslahatan ummat. Dengan kata lain, rumusan hukum Tuhan bukanlah bentuk jadi dari wahyu verbal yang masih bersifat umum dan sangat transenden. Sebaliknya, hukum Tuhan merupakan akumulasi dari rangkaian pemaknaan teks secara kreatif dan dinamis untuk merespons aneka persoalan sesuai konteks *mas}lah}ah*. Karena itu, dalam tataran praksisnya hukum Tuhan mengalami proses evolusi dari yang transendental dan global menjadi diktum-diktum hukum operasional yang amat teknis mengatur beragam persoalan kemanusiaan sesuai konteks sosio-historis masing-masing komunitas hukum (*mukalla*).

Kesimpulan

Apakah yang disebut hukum Tuhan (*advine law*) sebetulnya memang ada sebagaimana diisyaratkan dalam QS. 6 (al-An'a>m): 37, QS. 6 (al-An'a>m): 62 dan QS. 9 (al-Ma>idan): 44. Apakah yang kemudian menjadi perdebatan, apakah hukum Tuhan mempunyai wujud dalam pengertian "pakaian jadi", atau mengalami proses evolusi dari yang semula berwujud tunggal dan bersifat transendental kemudian menjadi diversifikasi hasil temuan para Juris Islam berupa diktum-diktum hukum operasional buah kreasi *istinbat}* atau *ijtihad}*.

Dalam pergumulan sosial sehari-hari, payung hukum perbuatan *mukalla* yang mesti menjadi pijakan bukanlah hukum Tuhan dalam pengertian "pakaian jadi". Sebaliknya, Tuhan telah mendelegasikan nalar manusia melalui mekanisme *ijtihad}* untuk merumuskan hukum-hukum operasional sesuai konteks *mas}lah}ah* yang bergerak dinamis seiring realitas perubahan yang terjadi setiap saat. Dalam jurisprudensi Islam, teori evolusi hukum Tuhan seperti ini memiliki beberapa padanan, seperti prinsip *al-tadarruj fi al-tashri>'* (penahapan pembentukan shari>ah), *'adam al-h}araj}* (tidak adanya bentuk kesempitan), dan *taqli>l al-taka>lif}* (penyedikitan beban).

Daftar Rujukan:

- al-Bu>t}i>, Said Ramad}an. *D{awa>bit} al-Mas}lah}ah*. Beirut: Mu'assasah al-Risa>lah, tt.
- Gray, Christopher Berry (ed). *The Philosophy of Law an Encyclopedia*. Garland Publishing, Inc., 1999.
- al-Jawzi>yah, Ibn Qayyim. *A'lam al-Muwaqqi'i>n 'an Rabb al-'A<lami>n*. Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmi>yah, 1991.
- Khalaf, Abd al-Wahha>b. *'Ilm Us}u>l al-Fiqh*. Kuwait: Da>r al-Qalam, 1978.
- Murphy, Jeffrie G & Jules L. Coleman. *The Philosophy of Law An Introduction of Jurisprudence*. New Jersey USA: Rowman & Allanheld, 1984.
- Morrison, Wayne. *Elements of Jurisprudence*. Kuala Lumpur: International Law Book Services, tt.

- al-Qard}a>wi>, Yusuf. *Madkhal li Dira>sat al-Shari>'ah*. Kairo: Maktabah Wahbah, tt.
- al-Qatt}a>n, Manna>' Khali>l. *Ta>ri>kh al-Tashri>' al-Isla>mi>*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1989.
- al-Raysu>ni>, Ahmad. *Naz}ari>yat al-Maqa>s}id 'ind al-Sha>t}ibi>*. Riyad}: Da>r 'Alamiyyah, 1992.
- al-Says, Muhammad Ali. *Ta>ri>kh al-Fiqh al-Isla>mi>*. Kairo: Maktabah wa Mat}ba'ah Ali Shubayh wa Awladih, tt.
- al-Sajastani, Abu> Da>wu>d. *Sunan Abi Dawud*. Beirut: Da>r al-Fikr, tt.
- al-Shat}ibi>, Abu> Isha>q. *al-Muwafaqa>t fi Us}u>l al-Shari>'ah*. Beirut: Da>r al-Ma'rifah, tt.
- Yahaya, Mukhtar dan Fatchurrahman. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*. Bandung: PT Al-Ma'arif, 1986.
- Yasid, Abu. *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal*. Yogyakarta: LKiS, Mei 2004.
- al-Zuhayli>, Wahbah. *Us}u>l al-Fiqh al-Isla>mi>*. Beirut: Da>r al-Fikr al-Mu'as}ir, 1986.
- _____. *al-Tafsi>r al-Muni>r fi> al-'Aqi>dah wa al-Shari>'ah wa al-Manhaj*. Beirut: Da>r al-Fikr al-Mu'as}ir, 1991.
- Zahrah, Muhammad Abu>. *Tanz}i>m al-Isla>m li al-Mujtama'*. Kairo: Mat}ba'ah al-Madani, tt.
- Zayda>n, Abd al-Kari>m. *al-Waji>z fi Us}u>l al-Fiqh*. Beirut: Mu'assasah al-Risa>lah, 1987.