

KONSTRUKSI EPISTEMOLOGIS PENALARAN HUKUM IMAM SYÂFI'Î

Asep Opik Akbar

IAIN Sultan Maulana Hasanudin Banten
Jl. Jend. Sudirman No. 30 Serang, Banten
E-mail: ataufikakbar@yahoo.com

Abstract. *Epistemological Construction of Imam Syâfi'î Legal Reasoning.* Imam Syâfi'î has a major contribution in laying the foundation and methodological principles of Islamic law (*ushûl al-fiqh*), supporting a strong unity between the Alquran and the Sunah as well as providing a level of convergence between the reasoning of *ahl al-hadîts* and *ahl al-ra'y*. The methodology offered by Imam Syâfi'î is well suited and relevant to the context of the social and cultural conditions of the time. This article elaborates more comprehensively on the legal reasoning offered by the Imam Syâfi'î. However, in the current context, the process of legal reasoning that is offered by Imam Syâfi'î deserves further study considering the different challenges and opportunities. Other *ijtihad* methods need to be considered in the legal process at this time.

Keywords: *ijtihad*, qiyas, legal reasoning, *ushûl al-fiqh*

Abstrak. *Konstruksi Epistemologis Penalaran Hukum Imam Syâfi'î.* Imam Syâfi'î mempunyai kontribusi besar dalam meletakkan dasar dan prinsip-prinsip metodologis hukum Islam (*ushul fikih*), membela kesatuan yang kokoh antara Alquran dan Sunah serta memberikan warna konvergensi antara nalar *ahl al-hadîts* dan *ahl al-ra'y*. Metodologi yang ditawarkan Imam Syâfi'î sangat cocok dan relevan dengan konteks suasana sosial dan budaya saat itu. Artikel ini mengelaborasi lebih komprehensif penalaran hukum yang ditawarkan oleh Imam Syâfi'î tersebut. Namun untuk konteks saat ini, proses penalaran hukum yang ditawarkan Imam Syâfi'î perlu mendapat kajian lebih lanjut mengingat adanya tantangan dan peluang yang berbeda. Metode-metode *ijtihad* lain perlu dipertimbangkan dalam proses penalaran hukum saat ini.

Kata Kunci: *ijtihad*, qiyas, penalaran hukum, *ushul fikih*

Pendahuluan

Diskursus terhadap aspek tertentu dari prosedur penalaran hukum (*istinbâth al-ahkâm*) Imam Syâfi'î (selanjutnya disebut al-Syâfi'î), menurut hemat penulis, perlu diangkat kembali¹, dengan niat semata-mata untuk merevitalisasi sejumlah disiplin ilmu agama atau meminjam terminologi al-Ghazali adalah *ihyâ'ulûm al-dîn*. Dalam kajian nalar hukum al-Syâfi'î, misalnya tentang konsep bahwa *ijtihad* adalah qiyas, menurut sejumlah pakar sering terkesan reduksionis. Lebih

menarik lagi, pengamatan kritis terhadap pemahaman ini bukan hanya lahir dari pihak *out sider* mazhab al-Syâfi'î, melainkan juga dari lingkaran mazhab sendiri seperti apa yang dilakukan al-Syayrâzi (w. 476 H/1083 M) dalam bukunya, *al-Lumâ'*,² al-Ghazâlî (w. 505 H) dan yang lainnya.

Pada pihak lain, pemahaman *ijtihad* model al-Syâfi'î yang terkesan ketat juga menarik ketika diartikulasikan secara dialektis dalam dinamika metodologi hukum yang dilakukan di Indonesia, baik pada tataran kebijakan (struktur hukum) negara maupun pada lingkup lembaga-lembaga sosial keagamaan yang menyelenggarakan studi-studi dan praktek pengambilan keputusan hukum Islam, seperti dalam metode formulasi Kompilasi Hukum Islam (KHI), Lajnah Bahtsul Masa'il Nahdhatul Ulama (NU), Majelis Tarjih Muhammadiyah, dan yang lainnya. Artinya, untuk membaca tingkat relevansi konsep *ijtihad* al-Syâfi'î ini

Naskah diterima: 15 Januari 2014, direvisi: 20 Maret 2014, disetujui untuk terbit: 20 Mei 2014.

¹ Istilah "diangkat kembali" hendak menandakan bahwa kajian semacam ini pada tataran tertentu juga sudah pernah diperbincangkan. Misalnya, 'Abd al-Wahhâb Abû Sulayman, *Manhajiyah al-Imâm Muhammad ibn Idrîs al-Syâfi'î fi al-Fiqh wa Ushûlih*, (Lubnân: Dâr Ibn Hazm, 1999), 'Abd al-Halîm al-Jundî, *Al-Imâm al-Syâfi'î; Nashir al-Sunnah wa Wâdhi' al-Ushûl*, (Kairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabi li al-Thibâ'ah wa al-Tawzî', 1966), Aḥmad Nahrawî 'Abd al-Salâm, *Al-Imâm al-Syâfi'î fi Madzâhib al-Qadîm wa al-Jadîd*, (T.t.p., t.p., 1988), Aḥmad Yûsuf, *Al-Syâfi'î wa Wâdhi' al-Ushûl*, (Kairo: Dâr al-Tsaqâfah li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1990) dan edisi kritis dapat dilihat dalam karya Nashr Ḥâmid Abû Zayd, *Al-Imâm al-Syâfi'î wa Tâsis al-Idulujjiyah al-Wasathiyah*, (Kairo: Shinâ' li al-Nasyr, 1992), Cet. ke-1.

² Abû Ishâq al-Fayruzabadî al-Syayrâzi, *Al-Lumâ' fi Ushûl al-Fiqh*, (Surabaya: Dâr al-Saqaf li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', t.t.). h. 51.

diperlukan suatu pemahaman yang komprehensif dan integratif dengan cara memberikan pola penalaran yang relatif berimbang antara proses penalaran deduktif-analogis yang dikembangkan al-Syâfi'î dan penalaran induktif dengan cara mengamati kembali secara kritis dan selektif metode-metode ijtihad yang telah digagas ulama ushul fikih lainnya. Tegasnya, dibutuhkan pola penalaran sintesis-diakronis dengan tetap menghargai tradisi penalaran hukum lama yang relevan untuk dipadukan bagi upaya pembaruan hukum Islam yang sesuai dengan karakter dan kebutuhan sosio-kultural masyarakat Indonesia. Kajian ini juga tidak berpretensi sebagai paket tawaran tuntas yang memetakan konstruksi nalar hukum al-Syâfi'î, melainkan pada batas tertentu masih pada wilayah "hipotetis" yang masih mencari bentuk bagi tawaran metodologi hukum Islam yang tepat di bumi Indonesia.

Senarai Nalar *al-Risâlah*

Kitab *al-Risâlah* adalah salah satu karya monumental al-Syâfi'î sebagai karya rintisan utama dan pertama di bidang ushul fikih yang berpengaruh kuat terhadap peta perkembangan dan sejarah penalaran hukum Islam, bahkan hingga kini. Pada tataran teknis-praktis, kitab ini ditulis sebagai pemenuhan atas permohonan al-Mahdî yang meminta al-Syâfi'î untuk menuliskannya. Secara strategis-teoretis, *al-Risâlah* dimaksudkan sebagai sanggahan dan koreksi terhadap praktik penggunaan dalil (*istidlâl*) yang tampak mewarnai corak berfikir *ushûliyyûn* kala itu dan dipandang al-Syâfi'î kurang tepat. Dalam pengamatan al-Syâfi'î, fakta historis itu menunjukkan bagaimana para eksponen hukum Islam (*ushûliyyûn*) begitu senang merujuk pada pendapat para sahabat Rasulullah Saw., *tâbi'in* dan kurang memperhatikan posisi Sunah, bahkan fatwa-fatwanya seringkali kontradiktif dengan Sunah. Hal yang berbeda dengan proses kelahiran *al-Risâlah* yang tampak respek terhadap penalaran empiris saat itu, pendekatan dalam sistem formulasi hukum di dalam *al-Risâlah* tampaknya lebih merepresentasikan aspek-aspek penalaran deduktif.

Sepanjang pengamatan penulis, al-Syâfi'î di dalam kitab *al-Risâlah* menyebut kata "*ijtihâd*" dalam pelbagai bentuknya tidak lebih dari 37 kali, jauh lebih sedikit dibanding kata "*qiyâs*" yang disebutnya sebanyak 128 kali. Pertama kali kata "*ijtihâd*" dicantumkan di dalam kitabnya adalah ketika membahas pengertian *bayân*. Dan kata "*ijtihâd*" untuk kali terakhir tercatat di dalam *al-Risâlah*-nya adalah ketika membahas tentang hukum perbedaan pendapat (*bâb al-ikhtilâf*) yang ia bagi ke dalam pendapat yang dilarang sama sekali (*muharram*)

dan yang diperbolehkan. Selain menggunakan kata "*ijtihâd*", al-Syâfi'î juga ditemukan menggunakan kata "*istinbâth*"³ dalam beberapa tempat. Secara umum kata tersebut digunakan untuk menunjukkan pembagian pengetahuan dalam proses penalaran hukum yang ia bagi ke dalam dua kategori, yaitu apa yang bisa dirujuk secara langsung pada teks suci (*nashshan*) dan yang dilakukan melalui proses pencarian hukum (*istinbâthan*).

Dari sekian tawaran yang dilontarkan al-Syâfi'î, tidak ditemukan suatu definisi yang utuh (*jâmi'* dan *mâni'*) mengenai ijtihad. Tetapi dari beberapa penjelasan yang ditawarkannya, penulis berupaya menangkap suatu benang merah pengertian ijtihad menurut al-Syâfi'î, yaitu suatu upaya penyingkapan hukum yang sudah ada (*iktisyâf mâ huwa mawjûd bi al-fi'*)⁴ secara tersembunyi dalam nas melalui sarana penggalian hukum (*dalâil'alamât*) dan yang menyerupainya (*tasybîh/mitsl*) berupa metode qiyas untuk mencapai tujuan yang dikehendaki Allah (*annahû kallafah bi al-ijtihâd fi al-taakkhkhî limâ amarah bithalabih*).

Para ulama ushul fikih pasca al-Syâfi'î memiliki varian pandangan dalam merespons konsep ijtihad al-Syâfi'î tersebut. Ada yang menyetujui, menolak atau yang mengambil jalan tengah. Menurut Nâdiyah Syarif 'Amr dalam bukunya *al-Ijtihâd fî al-Islâm* bahwa di antara ulama yang sepakat dengan pandangan al-Syâfi'î adalah Abû 'Alî ibn Abû Hurayrah, salah seorang ulama mazhab Syâfi'î (*Syâfi'iyah*) dan Abû Bakr al-Râzî. Al-Râzî memberikan penafsiran bahwa yang dimaksud dengan definisi al-Syâfi'î bahwa ijtihad sama dengan qiyas atau sebaliknya, artinya qiyas *syar'î*.

Selanjutnya, para ulama ushul fikih yang memberikan penilaian bahwa al-Syâfi'î mempersamakan definisi ijtihad dengan qiyas kemudian menyangkalnya. Beberapa ulama yang termasuk kategori ini, antara lain yaitu Imam al-Ghazâlî (450-505 H.) di dalam kitabnya *al-Mustashfâ* pada sub-bab *naqd bâ'dh al-hudûd al-ukhrâ li al-qiyâs* (kritik atas sebagian definisi-definisi qiyas lainnya). Menurut al-Ghazâlî, ada sebagian ulama (maksudnya al-Syâfi'î) yang menyatakan bahwa qiyas

³ Al-Syawkânî dalam pembahasan qiyas mencoba menjelaskan makna *istinbâth* dengan, "Mengeluarkan dalil untuk makna yang dituju (*madlûl*) melalui proses penalaran (*nazhar*) yang diambil dari kata-kata '*umûm, khusûs, muhlaq, muqayyad, mujmal* dan *mubayyan*, yang berada di dalam kandungan nas sendiri dan berguna sebagai suatu cara untuk mengeluarkan dalil darinya". Muḥammad ibn 'Alî ibn al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fuḥûl ilâ Tahqîq al-Haqq min 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 201.

⁴ Abû Zahrah, *Târîkh Madzâhib al-Fiqhiyyah*, (Kairo: Mathba'ah al-Madani, t.t.), h. 286. Bunyi teksnya:

artinya ijtihad. Pendapat ini keliru (*khatha*), karena daya cakup ijtihad lebih luas daripada qiyas. Lebih lanjut, bagi al-Ghazâlî, wilayah ijtihad dapat mencakup varian pemikiran yang general, lafaz-lafaz yang lebih sulit dan segala sistem pencarian hukum yang semuanya ini tidak bisa dilakukan metode qiyas.⁵ Bagi al-Ghazâlî, ijtihad hanya bisa dilakukan oleh seorang mujtahid sendiri yang siap mengerahkan segala tingkat kesanggupannya untuk menggali hukum. Kondisi demikian tidak mungkin diterapkan dari sudut pandang penalaran qiyas. Salah seorang intelektual hukum Islam dari Pakistan, Ahmad Hasan, mendukung gagasan al-Ghazâlî tersebut. Dalam istilah Ahmad Hasan, al-Ghazâlî hendak mengatakan bahwa definisi al-Syâfi'î tersebut betul-betul tidak logis (*logically defective*), yaitu kurang utuh dan tidak eksklusif (*ghayr mâni*) karena di dalamnya mencakup pandangan-pandangan personal yang dapat dikatakan sebagai ijtihad serta terlalu sempit daya cakupnya (*ghayr jâmi*), dimana model penalaran *qiyâs jalî* yang terkadang tidak perlu mengerahkan pemikiran cukup berat pun tidak tercakup di dalamnya.⁶ Hal senada juga disampaikan al-Syayrâzî (w.476 H.)⁷ dalam kitabnya *al-Lumâ' fi Ushûl al-Fiqh*. Menurut al-Syayrâzî, cakupan makna ijtihad jauh lebih luas daripada makna qiyas. Makna ijtihad mengandung pengerahan segala kesanggupan nalar untuk melakukan penggalan hukum termasuk di dalamnya memberikan batasan makna *muthlaq* pada *muqayyad*, menata cakupan makna umum yang dibatasi pada makna *al-khâs* dan segala macam metode untuk melakukan penyimpulan hukum, yang semuanya itu tidak masuk ke dalam cakupan pemikiran qiyas. Oleh karena itu, al-Syayrâzî menegaskan bahwa tidak ada artinya membatasi makna qiyas dengan ijtihad (*falâ ma'nâ litahdîd al-qiyâs bih*).⁸

⁵ Abû Hâmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1998), h. 237. Bunyi teksnya:

⁶ Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, (Delhi: Adam Publisher, 1994), h. 98. Teks utuhnya adalah:

That definition of qiyas enunciated by al-Shâfi'î is logically defective, 'It is not exclusive (*mâni*) as it includes questions based on personal opinion called ijtihad and not exhaustive (*jâmi*) as it does not include some kinds of qiyas like patent analogy (*qiyas jalî*) where the user of qiyas does not spent any effort.

⁷ Imâm Abû Ishâq Ibrâhîm ibn 'Alî ibn Yûsuf al-Syayrâzî adalah salah seorang ulama mazhab Syâfi'î yang cukup populer. Ia lahir di suatu perkampungan Fayruzâbad, suatu daerah di dekat Syirâz Persia pada tahun 393 H/1003 M dan wafat pada tahun 476 H/1083 M dalam usia 83 tahun. Salah satu karyanya yang cukup populer adalah *al-Muhadzdzab* dalam bidang fikih dan *al-Lumâ' fi ushûl al-Fiqh* yang kini menjadi rujukan dalam penelitian ini. Abû al-Fidâ al-Hafizh ibn Katsîr al-Dimasqî, *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), Vol. VI, Juz II, h. 334.

⁸ Abû Ishâq al-Fayruzabadî al-Syayrâzî, *Al-Lumâ' fi Ushûl al-Fiqh*, h. 51.

Dalam pandangan Abû Zahrah, al-Syâfi'î berulang kali menegaskan bahwa qiyas itu adalah ijtihad. Dari pelbagai contoh yang ditunjukkan, pemahaman qiyasnya sejalan dengan definisi qiyas yang diberikan para ulama, yaitu menyamakan suatu kasus yang belum ada status hukumnya pada suatu kasus yang telah mendapatkan status hukum dari nas karena ada kesamaan dalam *'illat* hukumnya.⁹ Dari penilaian Abû Zahrah ini dapat dipahami bahwa al-Syâfi'î hanya memberikan ruang bagi penalaran hukum (ijtihad) semata melalui qiyas dan secara tidak langsung hendak mengatakan bahwa karakter-karakter yang ada pada qiyas itulah kemudian yang dapat dipakai untuk penyingkapan hukum melalui ijtihad.

Struktur dan Nalar Hukum al-Syâfi'î

Untuk mempermudah pemahaman dalam membaca pola penalaran hukum (ijtihad) al-Syâfi'î, perlu diketahui struktur yang mempengaruhi nalar tersebut. Al-Syâfi'î, di dalam *al-Risâlah*, membangun nalar dalam pengembangan teori hukumnya melalui dua kategori pemetaan, yaitu pembagian ilmu dan penalaran (epistemologi) *bayânî*. Dua kategori ini, bagi penulis, merupakan struktur nalar yang dapat mempermudah memahami konsep ijtihadnya.

Menyangkut struktur pembagian ilmu, al-Syâfi'î memiliki varian kategori di dalamnya, sebagaimana dijelaskan di dalam *al-Risâlah*. Di dalam bab qiyas, ia memetakan pengetahuan ke dalam ketentuan-ketentuan yang benar secara literal maupun yang implisit (*al-ihâthah fi al-zhâhir wa al-bâthin*) serta pengetahuan yang hanya mengandung kebenaran lahirnya saja (*haqq fi al-zhâhir*). Oleh karena itu, dari aspek hakikat dan martabat (*rutbah*) kebenarannya, pengetahuan dalam pandangan al-Syâfi'î dibagi ke dalam dua kategori tersebut, yaitu kebenaran pada tataran literal dan implisit serta kebenaran hanya pada tataran lahirnya saja.

Selain itu, berdasarkan aspek kemampuan dan keharusan pengetahuan mukalaf, pengetahuan dibagi pada ilmu *'ammah* dan *'khâshah*. Di dalam catatan kaki kitab *al-Risâlah*, sebagai kutipan dari kitab *Ikhtilâf al-Hadîts*, al-Syâfi'î memberikan penamaan pembagian pengetahuan ke dalam dua jenis, yaitu *ittibâ* dan *istinbâth*, dan terkadang al-Syâfi'î menggunakan istilah lain, yaitu *nashshan wa istinbâthan* atau mengubah kata

⁹ Abû Zahrah, *Târîkh Madzâhib al-Fiqhiyyah*, h. 285. Dalam bahasa yang cukup jelas, Abû Zahrah mengatakan:

istinbâth menjadi *istidlâl* sehingga berbunyi *nashshan wa istidlâlan*. Bahkan al-Syâfi'î membagi pengetahuan ke dalam kategori yang relatif tegas, yaitu ilmu ijmak dan ikhtilaf.

Penelusuran pembagian pengetahuan ini memberikan penjelasan bahwa al-Syâfi'î hendak menunjukkan mana kebenaran dogmatis yang begitu saja (*given*) harus diikuti (*nashshan/ittibâ'haqq fî zhâhir wa al-bâthin*) dan pengetahuan yang dapat diperoleh melalui proses penalaran teoritis hukum (*istinbâth/istidlâl*) yang rujukannya dipertalikan dan didasarkan pada nas. Posisi ijtihad berada dalam konsepsi kebenaran literal ini. Untuk mendudukan posisi ijtihad lebih jelas lagi, selain dari pemetaan pembagian pengetahuan, juga dapat dilihat dari pendasaran prinsip-prinsip penalaran hukum Islam pada hukum-hukum bahasa (*al-qâ'idah al-istinbâthiyyah al-lughawiyyah*), baik segi semantik maupun gramatika dan sintaksisnya, yang dirangkumnya dalam kata *al-bayân* serta ditempatkan di awal pembahasan kitab *al-Risâlah*.

Di awal pembahasan ushul fikihnya dalam kitab *al-Risâlah*, al-Syâfi'î mengulas pengertian dan tahapan *bayân* secara sistematis. Teori *al-bayân* tampaknya disiapkan al-Syâfi'î untuk mengendalikan secara tegas bagaimana aturan-aturan hukum Islam dapat didasarkan secara efektif dari kerangka hukum-hukum (kaidah) bahasa yang ketat. Pantas kalau para ahli memandang bahwa untuk mengetahui struktur nalar seseorang termasuk penempatan al-Syâfi'î terhadap dalil-dalil hukum, dapat diperhatikan dari tahapan (*al-tartîb*) penempatan dalil hukum itu. Dan untuk menyingkap pemahaman demikian dapat diperhatikan dari wawasannya tentang *al-bayân* yang ditempatkan di awal pembahasan *al-Risâlah*.¹⁰

Dari beberapa kesaksian tulisannya di dalam *al-Risâlah*, secara literal, al-Syâfi'î hanya mengakui satu metode penalaran hukum (ijtihad), yaitu qiyas, yang harus didasarkan pada *khavar*, yaitu nas Alquran dan Sunah. Untuk memberikan kerangka operasional ijtihadnya, al-Syâfi'î menawarkan kerangka kerja teknis bagaimana pola ijtihadnya dioperasikan. Al-Syâfi'î mengembangkan pola penalaran ijtihad melalui metode qiyas ini tidak otomatis menggunakan sistem nalar mandiri, melainkan menggunakan piranti alat bantu

teks (*'alâmah*) sebagai instrumen penalaran melalui tuntunan nas. Beberapa ayat yang sering dijadikan dasar legitimasi kerangka kerja ijtihad antara lain Q.s. al-Baqarah [2]: 144 dan 150.

Struktur nalar dan redaksi kalimat yang digunakan al-Syâfi'î dalam *al-Risâlah* -yang dikatakan oleh al-Syâkir¹¹ bahwa struktur bahasanya saja dapat menjadi hujah- dapat meneguhkan pemikirannya bahwa sumber atau dalil hukum yang mendapatkan rekognisi secara sah hanyalah empat, yaitu Alquran, Sunah, ijmak dan qiyas. Untuk mengokohkan posisi Sunah, al-Syâfi'î mengintegrasikan Alquran dan Sunah *mutawatirah* sebagai suatu nas organik dan menempati satu posisi dalam hirarki sumber hukum. Cara yang ditempuh adalah mentakwilkan kata *al-hikmah* setiap kali bergandengan dengan kata *al-kitâb*. Begitu juga menyangkut ijmak dan qiyas, keduanya tidak mungkin secara otonom dijadikan metode atau dalil hukum kecuali harus disandarkan pada nas. Secara literal, di dalam *al-Risâlah* tidak ditemukan pengakuan al-Syâfi'î terhadap metode-metode ijtihad atau dalil hukum lain (*istidlâl*) di luar yang empat itu. Selain itu, secara implisit, sehubungan jangkauan makna qiyas yang diformulasikan al-Syâfi'î lebih luas dibandingkan pengertian sebagaimana dikenal ulama ushul fikih pada umumnya, maka metode ijtihad tertentu, seperti masalahat dalam pengertian terbatas (*mu'tabarah*), terjangkau oleh kandungan makna qiyas tersebut. *Al-'ilal al-mulâimah wa al-munâsibah* sebagai proses penalaran hukum (*talîl al-ahkâm*) diyakini sebagai piranti kausalitas ijtihad yang dapat mengembangkan jangkauan makna secara luas ke dalam cakupan implisit qiyas dalam kerangka bimbingan nas.

Kekuatan sistem penalaran hukum al-Syâfi'î yang begitu kuat mendasarkan prinsip-prinsip metodologisnya antara lain pada penalaran hukum bahasa (*al-qâ'idah al-istinbâthiyyah al-lughawiyyah*), paling tidak dapat dilihat dalam tiga sistem nalar, yaitu: (1) Al-Syâfi'î meneguhkan keharusan ijtihad yang didasarkan pada suatu model atau teks pertama (*'alâ mitsâl sabaq*). (2) Pengetahuan dipetakan atas dua pembagian secara berhadapan dalam *varian* pilihan kata yang berbeda sekalipun substansinya sama, yaitu pengetahuan berupa *ittibâ'* dan *istinbâth*, terkadang menggunakan kata-kata "*nashshan*" dan "*istinbâthan*", *nashshan* dan *istidlâlan*, serta pernah juga menggunakan pilihan kata yang relatif lebih tegas, yaitu pengetahuan dibagi ke dalam ilmu ijmak dan ikhtilaf. (3) Al-Syâfi'î

¹⁰ Abû Sulaymân mengatakan bahwa mengkaji ilmu ushul fikih al-Syâfi'î sebaiknya diawali dari pengamatan terhadap *al-bayân*. 'Abd al-Wahhâb Abû Sulaymân, *Manhaj al-Bahîs fî Ushûl al-Fiqh*, (Beirut, Lubnân: Dâr ibn Hâzim, 1420 H), h. 177. Imâm Haramayn mengatakan bahwa mengetahui tertib dalil hukum merupakan suatu penanda yang lebih memudahkan memahami kandungan pengetahuan yang pasti. Imâm Haramayn al-Juwaynî, *Al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*, (Qathir, Amîr Dawlah, 1399), Cet. ke-1, jilid 1, h. 120.

¹¹ Al-Syâkir mengatakan bahwa:

Ahmad Muhammad al-Syâkir, di dalam komentar *al-Risâlah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2005), h. 659.

membangun pola penalaran *bayâni* yang ditempatkan pada awal pembahasan ushul fikihnya dalam *al-Risâlah*. Ia membagi struktur sumber dan dalil hukum Islam yang dipetakannya ke dalam lima tahapan *bayân*. Dan qiyas sebagai satu-satunya metode ijtihad ditempatkan pada *bayân* yang kelima (*bayân al-isyârah*).

Sehubungan dengan pengertian ijtihad hanya dapat dipetakan oleh metode qiyas, maka logika yang dipakai pun harus menggunakan ukuran-ukuran dan indikasi-indikasi deduktif-analogis dari qiyas, yaitu ijtihad dipahami sebagai suatu rangkaian kerja-kerja mental secara optimal melalui penyingkapan makna dari sumber hukum yang sudah ada. Sedangkan alat bantu yang digunakan adalah beberapa indikasi atau penanda dari suatu nas yang relatif dapat mengukur tingkat efektifitas makna, yaitu melalui *mitsl*, *tasybih* dan piranti sejenis yang dapat dilakukan dalam qiyas. Ijtihad dilakukan semata mengikuti aspek kepatuhan kepada Allah, bukan atas dasar kehendak subyektif seseorang.

Pada sisi lain, al-Syâfi'î telah menyuguhkan suatu proporsi yang positif dengan cara menganjurkan ijtihad bagi pihak-pihak yang memiliki kompetensi dan prasyarat lain di dalamnya. Ia tidak menghendaki siapa pun sebatas mengikuti apa yang dirumuskannya melalui qiyas, melainkan melakukan pertemanan secara kritis bagi yang memiliki kesanggupan di dalamnya. Artinya, al-Syâfi'î secara pribadi memberikan ruang dan kesempatan bagi siapa pun yang memiliki kompetensi dan kualifikasi untuk melakukan nalar kreatif dan mengembangkan penalaran kritis secara bertanggung jawab. Ia telah memberikan contoh positif, bagaimana suatu perubahan ijtihad dilakukan terhadap hasil fatwa yang dilakukannya seperti yang terjadi dengan perubahan fatwa dari *qawl qadîm* ke *qawl jadîd* dan terkadang al-Syâfi'î mengambil kembali pandangan *qawl qadîm*-nya karena *wajh al-istidlâl* yang diyakininya ternyata lebih kuat.

Al-Syâfi'î dan Tradisi Pemikiran al-Syâthibî

Dalam konteks pembaruan hukum (Islam) di Indonesia, pada tingkat tertentu, konstruksi nalar hukum al-Syâfi'î akan tetap relevan dengan kebutuhan *mainstream* serta tradisi metodologis hukum Islam selama diperkaya dengan sejumlah pendekatan serta tafsir yang relevan. Artinya, watak pembaruan hukum Islam selain perlu memberikan harga pada rujukan tekstual (sinkronik), sebaiknya juga dilakukan secara diakronik, yaitu memelihara kesinambungan nalar antara tradisi ushûliyyûn dengan realitas obyektif yang dibutuhkan.

Karena itu, dalam konteks nalar hukum al-Syâfi'î, apabila konsep ijtihad al-Syâfi'î melalui qiyas yang secara implisit hanya menjangkau makna maslahat *mu'tabarâh* dan tidak sampai menyentuh maslahat *mursalah* yang juga masih terikat dengan nas, maka diperlukan proses penalaran hukum melalui metode yang lebih terbuka. Negara, saat merumuskan Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI), sudah menunjukkan *preseden* pendekatan tafsir seperti itu, yang pada tingkat tertentu memberikan kritik dan *enrichment* terhadap konsepsi ijtihad al-Syâfi'î, yaitu dengan menerapkan metode maslahat *mursalah* dan *'urf* sebagaimana disampaikan sejumlah ahli. Oleh karena itu, dalam tulisan singkat ini, penulis menganggap relevan mengangkat konsep maslahat Abû Ishâq al-Syâthî (w.1388 H) dan *'urf* untuk dipertimbangkan bagi pengayaan konsep qiyas al-Syâfi'î.

Tradisi pengkajian metode maslahat yang ditawarkan Abû Ishâq al-Syâthibî (w.1388 H) laik dipertimbangkan untuk memberikan kelengkapan pengembangan metode formulasi hukum yang ada. Alasannya antara lain karena al-Syâthibî membangun kerangka nalar maslahat yang relatif komprehensif dan telah dipetakan sebagai suatu metodologi ushul fikih yang disebut dengan *ta'shîl al-ushûl*. Ia membuat idealisasi nalar filsafat hukum Islam yang diorientasikan pada tujuan-tujuan hukum (*maqâshid al-syari'ah*). Suatu premis yang cukup fundamental yang ditawarkannya adalah bahwa Allah melembagakan hukum-hukumnya (syariat) untuk mencapai tingkat kemaslahatan, baik urusan agama maupun dunia secara serasi.¹² Konsekuensi logis pandangannya adalah bahwa semua kewajiban (*taklîf*) dilahirkan dalam rangka merealisasikan kemaslahatan hamba.¹³ Menurut al-Syâthibî, tidak ada satu pun hukum Allah yang tidak mempunyai basis hukum, sebab hukum yang tidak mempunyai tujuan berarti Allah memberikan suatu beban di luar kuasa hamba (*taklîf mâ lâ yuthâq*).¹⁴ Suatu hal yang tidak mungkin terjadi pada hukum Tuhan.

Ada beberapa alasan mengapa hal ini relevan, terutama antara konsep ijtihad al-Syâfi'î yang terlembagakan dalam qiyas dan tawaran al-Syâthibî sebagai kritik metodologis di dalamnya, yaitu: pertama, sebagaimana dikatakan sebagian analis hukum Islam, bahwa ada keterkaitan respons penalaran antara konsep ijtihad al-Syâfi'î dan konsep maslahat al-Syâthibî. Konsep maslahat al-Syâthibî diposisikan sebagai

¹² Abû Ishâq al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syari'ah*, (Kairo: Mushthafâ Muḥammad, t.t.), h. 6.

¹³ Abû Ishâq al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syari'ah*, h. 54.

¹⁴ Abû Ishâq al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syari'ah*, h. 150.

alternatif terhadap metode penalaran hukum al-Syâfi'î. Para ulama ushul fikih yang sepakat dengan pandangan ini mengatakan bahwa kajian maslahat dalam konsep al-Syâthibî berawal dari kritik terhadap qiyas al-Syâfi'î.¹⁵

Kedua, penalaran konsep ijtihad al-Syâfi'î yang terbatas pada pemetaan nalar analogi deduktif (*ta'lîl al-ahkâm bi al-qiyâs*) yang secara literal tidak mungkin melepaskan nas (*mulâ'imah al-nashsh*), diberikan kerangka penafsiran yang lebih terbuka oleh al-Syâthibî yaitu bahwa tumpuan maslahat sebagai tujuan hukum hamba didasarkan pada relasi kausalitas (*asbâb*) atau motif-motif yang diciptakan di belakangnya. Untuk memberikan landasan rasional gagasannya, al-Syâthibî memberikan pemahaman bahwa apa yang disebut 'illah dalam pandangan ulama ushul fikih pada umumnya, disebutnya sebagai *sabab*. Dan apa yang dianggap sebagai hikmah dalam pandangan ulama ushul fikih dipandang sebagai 'illah oleh al-Syâthibî.¹⁶

Hampir senada dengan al-Syâthibî adalah definisi 'illah yang ditawarkan Abû al-Husayn al-Bashrî al-Mu'tazilî (w. 436H/1044 M), bahwa 'illah merupakan suatu sifat yang dapat memberikan pengaruh pengenalan hukum melalui potensi atau substansi yang dimilikinya.¹⁷ Artinya, derivasi logis dari pemikiran ini adalah 'illah

¹⁵ 'Abd al-Muta'ali al-Sa'idi, *Al-Mujaddidûn fî al-Islâm*, (Kairo: Maktabah al-Adab, t.t.), h. 294. Dalam bahasa Muhammad Khalid Masud disebutkan bahwa:

Rashid Rida counts him among the *mujaddids* of the 8th/14th century and regards his contribution as equal to that of Ibn Khaldûn. Fâdhil ibn Asyûr and 'Abd Muta'ali al-Sa'idi also express the same opinion, but Sa'idi adds that Syâthibî ranks alongside Syafi'î in significance, because his exposition of goal and spirit of Islamic law made it possible for Islamic law to escape the impasse into which the strict adherence to the limits defined by Syafi'î in *ushûl al-fiqh*. Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abû Ishâq al-Syâthibî's Life and Thought*, (India: International Islamic Publishers, 1977), h. 192.

¹⁶ Abû Ishâq al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syari'ah*, jilid. 1, h. 256. Al-Syâthibî mengatakan:

¹⁷ Abû Husayn al-Bashrî, *Al-Mu'tamad fî Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), Jilid 2, h. 190. Definisi Abû Husayn ini dapat dibandingkan dengan pengertian 'illah yang dibuat al-Ghazâlî:

Al-Ghazâlî, *Syifâ al-Ghalîl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2008), h. 20. Untuk pengayaan pemahaman, perlu mendalami beberapa pengertian 'illah yang ditawarkan para ulama, yaitu antara lain: (1) It means the idea of ground (*ma'na*) which demands or determines the rule of law. (2) That which stands as a sign (*'alam*) for the rule of the text. (3) That which signifies (*mu'arrif*) the rule of law, i.e. it is an indicator (*dâl*) to the existence of an injunction. (4) The which is effective (*mu'atstir*) in the rule of law, i.e. that which causes the existence of the rule of law. (5) That which serves as a motive (*bâ'its*) for the rule of law, not by way of obligation (*tjâb*), but being a wisdom (*hikmah*) or public good (*mashlahah*) designed by the law-giver while giving the rule of law, (6) That which necessitates the rule of the law by it-self (*mujib li al-hukm*) as held by The Mu'tazilla; (7) That which obligates the rule of law, not by it-self but on the outhority of the law-giver. (8) That which necessitates the rule of law by its nature or habit (*'âdah*),

difahami sebagai sesuatu sebab atau tradisi yang natural. Dalam pandangan al-Syâthibî, posisi kebiasaan (adat) dapat melampaui kekuatan akal, seperti yang terjadi di saat zaman vakum hukum (*fatrah*) atau suatu masa sebelum datang ketentuan syarak (*qabl bi'tsah al-rasûl*), dimana para filosof (*'uqalâ*) mengklaim bahwa nalar sehat merupakan representasi ketentuan syarak yang dapat mengetahui mana yang baik dan buruk (*al-husn wa al-qubh*). Al-Syâthibî menyanggahnya dan memberikan *reasoning* bahwa kemungkinan itu terjadi sebab nilai-nilai kebaikan dan keburukan tersebut sudah terefleksikan dalam institusi kebiasaan (adat). Untuk jenis penalaran ini, al-Syâthibî memberikan contoh adaptasi hukum Islam terhadap kebiasaan pra-Islam, antara lain: tebusan (diat), pinjaman (*al-qardh*), tradisi berkumpul (shalat dan khutbah) pada hari Jumat (*'arûbah*), dan yang lainnya.¹⁸

Ketiga, kecenderungan nalar analogi deduktif (*ta'lîl al-ahkâm bi al-qiyâs*) dari al-Syâfi'î perlu diberikan daya penyeimbang metode penalaran hukum yang mempertimbangkan kerangka pendekatan induktif. Al-Syâthibî memberikan penawaran pola ini dengan menempatkan universalitas (*al-kulliyah*) maslahat. Watak universalitas maslahat ini tidak bisa dideponir oleh kasus-kasus pengecualian kecil yang seolah-olah dipandang sebagai kekurangan (*takhalluf*). Artinya, kepastian maslahat dapat berlaku dalam satuan-satuan masalah yang pada umumnya sering terjadi (*al-ghâlib al-aktsarî*). Karakter maslahat jenis ini oleh al-Syâthibî disebut sebagai universalitas induktif (*al-kulliyah al-istiqrâiyah*). Contoh yang sering diangkat oleh al-Syâthibî untuk kasus ini adalah bahwa suatu hukuman dijatuhkan agar si pelaku jera (*deterrent effect*) dan tidak mengulangi lagi. Tetapi kenyataannya, masih ada penyimpangan tindakan pidana seperti itu. Artinya, efektivitas maslahat dari penjatuhan hukum tersebut tidak tercabut hanya karena ada seseorang yang melakukan tindakan pidana susulan.¹⁹

Keempat, proses penalaran hukum yang memiliki konotasi tektualisme determinan, seperti konsep

as held by Fakhr al-dîn al-Râzî. (9) That which draws the rule of law (*jâlibah*). Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, h. 98. Al-Syâfi'î dalam *al-Risâlah*, sebagaimana disebutkan sebelumnya, menyebut 'illah sebagai makna. Al-Syafi'î, *Al-Risâlah*, h. 135.

¹⁸ Abû Ishâq al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syari'ah*, h. 302.

¹⁹ Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abû Ishâq al-Syâthibî's Life and Thought*, h. 234. Masud mengatakan: The second characteristic of *mashlahat* is its universality (*kulli*). This universality is not affected by the *takhalluf* (falling short) of its particulars. For instance, the penalties are imposed on the basis of the universal rule that they generally restrain people from committing crimes. Yet, there are people who, despite being punished, do not abstain from committing a crimes. Nevertheless, such exceptions do not affect the validity of the general rule about the penalty.

ijtihad al-Syâfi'î, yang disinggung sebelumnya, sering memunculkan *gap* atau kesenjangan pada produk hukum dengan kondisi sosio-historis dimana hukum tersebut dilahirkan. Al-Syâthibî, melalui konsep maslahatnya mencoba merentangkan penalaran kebiasaan-kebiasaan (*al-'awâ'id*) untuk menjadi pelengkap metodologi penalaran hukumnya dan menamainya sebagai kesinambungan tradisi (*al-'awâ'id al-mustamirrah*). Kesinambungan tradisi dipetakannya menjadi dua, yaitu tradisi yang berlangsung pada tataran manusia (*al-'awâ'id al-jâriyah bayn al-khalq*) dan tradisi yang diperkenankan oleh syarak (*al-'awâ'id al-syar'iyyah*). Tradisi atau kebiasaan Allah yang biasa dikenal dengan *sunnah Allâh* pada kenyataannya sering berjalan paralel dengan kebiasaan manusia (*al-'awâ'id*).²⁰

Pada akhirnya, penulis hendak mengatakan bahwa al-Syâfi'î tidak diragukan lagi telah berjasa besar dalam melakukan kerja-kerja intelektual sebagai peletak dasar prinsip-prinsip penalaran hukum (*wâdhi' al-ushûl*), membela kesatuan nalar yang kokoh antara Alquran dan Sunah (*nâshir al-sunnah*) serta memberikan watak konvergen antara dua ekstrim nalar tradisional (*ahl al-hadits*) dan rasionalis (*ahl al-râ'y*). Tetapi, mungkin efektifitas metodologinya itu sangat cocok dan relevan untuk merespons kebutuhan yang hadir dalam konteks suasana sosial budaya waktu itu. Sementara untuk keperluan ruang dan waktu dewasa ini, dimana identifikasi serta definisi terhadap tantangan dan peluang pun pasti berbeda, tentu memerlukan kelengkapan aspek-aspek metodologis atau *istidlâl* hukum lainnya. Proses penalaran hukum atau ijtihad dewasa ini tampaknya kurang memadai kalau hanya memeras paksa metode analogi-deduktif al-Syâfi'î, yaitu qiyas.²¹

²⁰ Abû Ishâq al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, Jilid 3, h. 265. Bahkan lebih jauh al-Syâthibî mengembangkan penalaran adat kebiasaan ini dengan membagi adat kebiasaan pada tataran implikasi perubahannya, yaitu bentuk perubahan vertikal dan perubahan horizontal. Perubahan horizontal artinya perubahan adat kebiasaan yang dimanifestasikan oleh praktik sosial ketika terjadi perpindahan suatu masyarakat kepada masyarakat lain. Perubahan horizontal ini dinamai al-Syâthibî sebagai *istikhlâf*, sedangkan perubahan vertikal dinamai al-Syâthibî sebagai *al-taghyîr wa al-tabdil*, artinya terjadinya perubahan adat dari kebiasaan lama oleh kebiasaan baru atau pengembangan kebiasaan melalui modifikasi-modifikasi kebiasaan yang baru. Abû Ishâq al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, Jilid 1, h. 174-175.

²¹ Tradisi kajian ushul fikih sebenarnya memberikan kritik (*al-'irîdhât*) terhadap metode qiyas ini dan sudah cukup lama digulirkan para ulama. Menurut Fakhr al-Dîn al-Râzî, di dalam qiyas itu terdapat empat bentuk yang bisa diperdebatkan. Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Al-Mahshûl fi 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), h. 360. Menurut al-Syawkânî, terdapat dua puluh delapan bentuk persoalan dialogis di dalamnya. Al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fuhûl*, h. 224-234. Namun demikian, menurut al-Bazdawî, sebagaimana juga al-Syawkânî mengutip suatu pendapat, bahwa sekian persoalan juga bisa didialogkan secara kritis tentang masalah qiyas sebenarnya

Terlebih harus memberikan paksaan bahwa definisi ijtihad hanya diberikan untuk qiyas. Barangkali, laik mempertimbangkan metode-metode ijtihad lainnya yang diyakini mampu memberikan penyeimbangan pada aras nalar *istiqrâi* dan *istidlâlî*, memberikan apresiasi kritis serta memelihara kesinambungan tradisi (*historical continuity*). Penulis memberikan pertimbangan untuk memilih opsi penalaran maslahat yang dimiliki al-Syâthibî dan konsep *al-'urf* sebagaimana pernah diintrodusir Hazairin dan Hasbi Ash Shiddieqy (dalam konteks fikih Indonesia), untuk mendampingi secara kritis konsep ijtihad al-Syâfi'î sebagai salah satu alternatif. Selain itu, praktek *istidlâl* seperti itu, pada tingkat tertentu, telah dilakukan dalam formulasi Kompilasi Hukum Islam (KHI). Artinya, *determinant* nalar *bayânî* yang dimiliki al-Syâfi'î, meminjam terminologi al-Jâbirî, diberikan kerangka penyeimbang nalar *burbânî* (demonstratif) yang dimiliki al-Syâthibî dan pendekatan formulasi hukum yang mengakomodir kearifan lokal (*local wisdom*) melalui *al-'urf*. Kerangka nalar seperti ini sebenarnya paralel dengan tiga kaidah, yang menurut Muḥammad Hisyâm al-Ayyûbî, merupakan komponen urgen di dalam ijtihad (*dharûrât al-ijtihâd*), yaitu: perubahan hukum disebabkan faktor ruang dan waktu, perubahan tradisi dan karena mempertimbangkan kemaslahatan.²²

Penutup

Last but not least, pada batas-batas tertentu, masih diperlukan suatu upaya “kearifan” intelektual agar dapat menerima semua informasi dari setiap *trend* pemikiran (mazhab) hukum guna menyongsong nalar komparatif dan integrasi keilmuan sebagaimana sedang menjadi *concern* institusi-institusi keislaman, seperti Universitas Islam Negeri. Dan sejauh yang penulis ketahui, al-Syâfi'î sendiri membuka ruang kritis (*open minded*) bagi siapa pun yang berminat. Terbukti dalam struktur tahapan perumusan hukumnya, al-Syâfi'î menyarankan supaya inferensi (penyimpulan) hukum itu dilakukan dari sumber paling atas dahulu (*wa innamâ yu'khadz al-'ilm min a'lâ*). Begitu pun al-Syâfi'î telah mengajarkan bagaimana setiap kita dapat melakukan *takhrîj* dan *tafri'* atas setiap *aqwâl* yang ada. Artinya, beliau sebagai pribadi terbuka menerima masukan konstruktif.

Akhirnya, dengan meminjam *bait* Ibn Mâlik,

cukup diringkas dan dikembalikan pada dua aspek, yaitu *mumâna'ah* dan *mu'aradhab*, yang pada prinsipnya melakukan verifikasi atau uji sahih yang disampaikan pelbagai mazhab hukum atau pendapat yang menerima atau menolak mengenai validitas hukum asal (*al-ashl*), 'illah atau hukum cabang (*al-far'*). Al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fuhûl*, h. 234.

²² Muḥammad Hisyâm al-Ayyûbî, *Al-Ijtihâd wa Muqadhayât al-'Asbr*, (Kairo: Dâr al-Hadits, 1998), h. 211-221.

penulis sampaikan penghargaan pada beliau, yaitu *wahuwa bi sabq hâizun tafdhila, mustawjib tsanâiya al-jamîla*. Harus diakui bahwa beliau adalah, sebagaimana dikatakan Coulson, "master arsitek" ushul fikih, yang telah berkontribusi besar serta berdarah-darah dalam pewarisan formulasi ushul fikih. Namun juga mungkin lumrah, sebagai manusia, masih menyisakan kelemahan dalam konsepnya. Tetapi penulis yakin, kalaulah beliau hadir dalam konteks peradaban saat ini, pasti akan memberikan konsep terbaiknya, laiknya perubahan *qawl qadîm* ke *qawl jadîd*-nya waktu itu. Dan apa yang penulis tawarkan, barangkali akan menjadi buih yang tidak bernilai di hadapannya. []

Pustaka Acuan

- 'Abd al-Salâm, Ahmad Nahrawî, *Al-Imâm al-Syafi'î fi Madzâhib al-Qadîm wa al-Jadîd*, T.t.p., t.p., 1988.
- Abû Sulayman, 'Abd al-Wahhâb, *Manhajiyah al-Imâm Muḥammad ibn Idrîs al-Syafi'î fi al-Fiqh wa Ushûlih*, Lubnân: Dâr Ibn Hazm, 1999.
- Abû Zahrah, *Târîkh Madzâhib al-Fiqhiyyah*, Kairo: Mathba'ah al-Madanî, t.t.
- Abû Zayd, Nashr Hâmid, *Al-Imâm al-Syafi'î wa Tâsîs al-Idulujiyah al-Wasathiyah*, Kairo: Shinâ' li al-Nasyr, 1992, Cet. ke-1.
- Ayyûbî, al-, Muḥammad Hisyâm, *Al-Ijtihâd wa Muqtadhayât al-'Ashr*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 1998.
- Bashrî, al-, Abû Husayn, *Al-Mu'tamad fi Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.
- Dimasqî, al-, Abû al-Fidâ al-Hafîzh ibn Katsîr, *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Ghazâlî, al-, Abû Hâmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad, *Al-Mustashfâ*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1998.
- Hasan, Ahmad, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, Delhi: Adam Publisher, 1994.
- Jundî, al-, 'Abd al-Halîm, *Al-Imâm al-Syafi'î; Nâshir al-Sunnah wa Wâdhi' al-Ushûl*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabî li al-Thibâ'ah wa al-Tawzî', 1966.
- Juwaynî, al-, Imâm Haramayn, *Al-Burhân fi Ushûl al-Fiqh*, Qathr, Amîr Dawlah, 1399.
- Masud, Muhammad Khalid, *Islamic Legal Philosophy; A Study of Abû Ishâq al-Syâthibî's Life and Thought*, India: International Islamic Publishers, 1977.
- Râzî, al-, Fakhr al-Dîn, *Al-Mahshûl fi 'Ilm al-Ushûl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- Sa'idî, al-, 'Abd al-Muta'âlî, *Al-Mujaddidûn fi al-Islâm*, Kairo: Maktabah al-Adab, t.t.
- Syâfi'î, al-, Muḥammad ibn Idrîs, *Al-Risâlah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2005.
- Syâthibî, al-, Abû Ishâq, *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, Kairo: Mushthafâ Muḥammad, t.t.
- Syawkânî, al-, Muḥammad ibn 'Alî ibn, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haqq min 'Ilm al-Ushûl*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- Syayrâzî, al-, Abû Ishâq al-Fayruzabadî, *Al-Lumâ' fi Ushûl al-Fiqh*, Surabaya: Dâr al-Saqaf li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', t.t.
- Yûsuf, Ahmad, *Al-Syafi'î wa Wâdhi' al-Ushûl*, Kairo: Dâr al-Tsaqâfah li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1990.