

METODOLOGI HUKUM ISLAM 'ABD AL-ḤALĪM MAḤMŪD

M. Lathoif Ghozali
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia
E-mail: muhammadlathoif@gmail.com

Abstract: This article discusses the concept of *ijtihād* (legal reasoning) and the typology of legal thought of 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. According to Maḥmūd, *ijtihad* is devoting all abilities of a mujtahid to arrive at the essence and substance of a problem intended by the Prophet Muhammad. This definition is supported by the division of *ijtihad* into two: *ijtihad istinbāṭī*, the object of which is the texts of the Qur'ān or the Sunnah, and *ijtihad taḥbīqī*, the object of which is legal problems of the time. Mahmud maintains that a mujtahid should meet certain qualifications such as the abilities of understanding Arabic language, memorizing the Qur'ān, understanding *asbāb al-nuzūl* (causes of revelation), memorizing the Traditions of the Prophet related to legal matters, and the brilliance in making legal reasoning and conclusions. Maḥmūd belongs to moderate group that agrees with the formalization of private laws, while public laws in his view serve only as materials for national laws. Maḥmūd also gives an emphasis on the integration between *naṣṣ* (text) and *maqāṣid al-sharī'ah* (the objectives of law).

Keywords: *Ijtihad istinbāṭī*, *ijtihad taḥbīqī*, *maqāṣid al-sharī'ah*.

Pendahuluan

Di tengah munculnya berbagai masalah baru di abad kontemporer, para pemikir Islam bahwa produk hukum Islam harus dinamis.¹ Mereka merasa bahwa memegang doktrin dari satu mazhab saja tidak lagi memadai, karena itu mereka melakukan pilihan yang dianggap baik (*takḥayyur*) terhadap pendapat-pendapat ulama dari

¹ Aḥmad Zakī, *Falsafat al-Tasbrī' al-Islāmī* (Beirūt: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1979), 41. Sa'īd Ramaḍān, *Islamic Law: Its Scope and Equity* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1978), 89.

berbagai mazhab untuk mendapatkan solusi yang lebih kontekstual.² Langkah lebih lanjut dari *takbayyur* adalah melakukan interpretasi khusus terhadap perintah-perintah tertentu dalam al-Qur'an dan Sunnah, sebagai antisipasi dan jawaban terhadap kebutuhan masyarakat modern, seperti pembatasan poligami dan mempersulit perceraian. Prinsip *takbayyur* dan quasi ijtihad tidak ditopang oleh metodologi yang sistematis dan terpadu, sehingga sering menimbulkan inkonsistensi penalaran dan terkesan oportunistis.³

Berbagai tawaran metodologi hukum Islam baru yang diwacanakan oleh mereka kemudian diklasifikasikan Wael B. Hallâq menjadi dua kelompok, yaitu Utilitarianisme Religius dan Liberalisme Religius. Landasan teori kelompok Utilitarianisme Religius adalah konsep *maṣlaḥah*, sedangkan kelompok Liberalisme Religius menekankan pada hubungan dialektis antara teks wahyu dan realitas dunia modern. Pendekatan yang digunakan adalah memahami wahyu baik dari segi teks maupun konteksnya.⁴

Yûsuf al-Qaraḍâwî salah satu ahli hukum kontemporer telah mengklasifikasikan ijtihad kontemporer kepada dua jenis. *Pertama*, *Ijtihâd Tarjîḥ al-Intiqâ'î* yaitu upaya pengambilan hukum Islam yang berisi fatwa dan keputusan hukum. *Kedua*, *Ijtihâd Inshâ'î* yaitu upaya pengambilan kesimpulan hukum baru dari persoalan yang belum pernah ditemukan oleh para ulama sebelumnya.⁵ Al-Qaraḍâwî telah memberikan solusi metodologis dalam penyelesaian persoalan hukum kontemporer dengan melakukan pengembangan pola *istinbâtî*.

Dalam perkembangan hukum Islam kontemporer di negara-negara Muslim, hal yang paling mengemuka adalah masalah formalisasi hukum Islam (*taqnîn*), yaitu upaya menjadikan hukum Islam sebagai aturan hukum positif yang diundangkan oleh pemerintah. Di Indonesia, aspirasi tentang formulasi hukum Islam tersebut dikelompokkan menjadi tiga. *Pertama*, kelompok yang menginginkan hukum Islam dilaksanakan secara formal. *Kedua*, kelompok yang menegasikan formalisasi hukum Islam. *Ketiga*,

² Untuk melihat tahapan pelaksanaan prinsip takhayyur beserta contoh-contoh kasusnya dalam masalah hukum Islam keluarga, Lihat Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), 185-201 dan 203.

³ Wael B. Hallâq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Uṣul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 211.

⁴ *Ibid.*, 231-253.

⁵ Yûsuf al-Qaraḍâwî, *Ijtihad dalam Masyarakat Islam: Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer*, terj. Achmad Syathori (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 255-260.

kelompok yang mengambil jalan tengah, yaitu menginginkan formalisasi hukum Islam untuk hukum-hukum privat, sedangkan selain itu seperti hukum publik, cukup dijadikan bahan pengembangan hukum nasional.⁶ Kelompok ketiga ini pun dalam pelaksanaan hukum Islam mengristal menjadi tiga bentuk, yaitu: 1) penetapan hukum Islam secara formal; 2) penetapan hukum Islam secara substantif, yakni substansinya saja yang diterapkan sekalipun namanya tidak persis sama dengan yang ada dalam istilah hukum Islam; dan 3) penetapan hukum Islam secara esensial, sekalipun secara formal atau substansinya berbeda dengan aturan hukum Islam.⁷

Menurut ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, terdapat dua macam ijtihad: *pertama*, ijtihad dalam masalah klasik yang telah banyak dibahas kitab-kitab fiqh. Dalam hal ini tugas mujtahid adalah mengerahkan segenap kemampuan untuk bisa sampai kepada kebenaran sebagaimana yang telah diajarkan oleh Rasulullah, dengan merujuk pada kitab-kitab Ḥadīth, Tafsir, dan *al-Sīrah al-Nabawīyah*.⁸ *Kedua*, ijtihad dalam masalah kontemporer yang belum ada *naṣṣ* yang menerangkan hukumnya. Dalam hal ini seorang mujtahid hendaknya mengerahkan kemampuannya untuk menyelesaikan masalah ini dengan mengaitkan permasalahan baru tersebut dengan kaidah-kaidah ‘*āmah* dalam agama.⁹ Ijtihad dalam pandangan ‘Abd al-Ḥalīm, adalah *ittibā’*,¹⁰ bukan *ibtidā’*.¹¹ Menurutnya, fiqh adalah warisan kenabian dan penerjemahan wahyu Ilahi, serta mengikuti Nabi dan kaidah ‘*āmah* dari agama Islam.

Biografi ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd

‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd lahir pada tanggal 12 Mei 1910 M./ 2 Jumād al-Awwal 1328 H. di desa kecil bernama Abū Aḥmad (sekarang al-Salām), yang terletak di kawasan Bilbīs provinsi Sharqīyah, 50

⁶ Masykuri Abdillah, *Demokrasi yang Religius: Membincang Kembali Konsep Demokrasi di Indonesia*, Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam bidang Fiqh Siyash (UIN Jakarta, 2004), 37-38.

⁷ *Ibid.*, 39.

⁸ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Asrār al-‘Ibādah fī al-Islām* (Kairo: Maktabah Miṣr, 1966), 5.

⁹ *Ibid.*, 6.

¹⁰ *Ittibā’* adalah *qabūl qawl al-ghayr ma’a al-baḥṭḥ ‘an al-dalīl al-ladhī yustanad ilayh* (mengikuti pendapat orang lain dengan mengetahui dalil yang dijadikan sandarannya).

¹¹ *Ibtidā’* adalah *nash’ al-khilāf aw majal al-niẓā’* (memunculkan pertentangan atau wilayah perdebatan).

kilometer timur laut Kairo, Mesir.¹² Maḥmûd kecil dibesarkan dalam sebuah keluarga sederhana yang taat dan saleh serta memiliki hubungan nasab sampai Ḥusayn b. ‘Alî b. Abî Ṭālib hingga Rasulullah.¹³ Ayahnya adalah seorang alumnus al-Azhar dan bekerja sebagai seorang hakim.¹⁴

Maḥmûd mengawali pendidikan dengan menghafal al-Qur’ân dan menyelesaikan hafalan tersebut pada usia sekitar enam tahun,¹⁵ Pada tahun 1923, Maḥmûd mengawali pendidikan di al-Azhar, lalu meneruskan di Zaqâziq, di sebuah lembaga pendidikan cabang al-Azhar,¹⁶ di samping juga belajar di Madrasah Mu‘allimîn pada sore harinya.¹⁷ Setelah lulus dari lembaga pendidikan al-Azhar di Zaqâziq dan Madrasah Mu‘allimîn, Maḥmûd meneruskan pendidikan di Madrasah Dâr al-Ulûm (di tingkat Thânwîyah) hingga tamat.¹⁸ Setamatnya dari pendidikan tersebut, Maḥmûd melanjutkan pendidikannya di Universitas al-Azhar pada 1928-1932.¹⁹ Selanjutnya, ia melanjutkan pendidikannya di Perancis, dan berhasil memperoleh gelar Doktor dalam bidang Filsafat dari Universite de Paris la Sorbonne tahun 1940²⁰ dengan nilai sangat memuaskan (*cumlaude*).²¹ Disertasi Maḥmûd mengkaji pemikiran al-Ḥârith b. Asad al-Muḥâsibî, dengan bimbingan Louis Massignon, seorang orientalis barat.²²

Setelah menyelesaikan program doktoral, Maḥmûd kembali ke negaranya tahun 1940 dan langsung dipercaya mengajar ilmu psikologi di Fakultas Sastra Arab, kemudian pindah mengajar ilmu filsafat di Fakultas Ushuluddin pada tahun 1951. Di fakultas tersebut, Maḥmûd

¹² ‘Alî ‘Abd al-‘Azîm, *Mashîkhat al-Azhar Mundh Nash’âtibâ Ḥattâ al-‘An*, Vol. 3 (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, t.th.), 683.

¹³ Ra’ûf Shalabî, *Shaykh al-Islâm ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd: Sîrâtubâ wa ‘Amalubâ* (Kuwait: Dâr al-Qalam, t.th.), 25. Lihat juga ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, *al Ḥamd li Allâh Hâdbih Ḥayâtî* (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, t.th.), 23.

¹⁴ ‘Abd Allâh Salâmah, *Naṣr al-Azhar al-Sharîf* (Kairo: Maktabat al-Imâm t.th.), 260.

¹⁵ *Ibid.*, 260.

¹⁶ *Ibid.*, 261.

¹⁷ al-‘Azîm, *Mashîkhat al-Azhar*, 676.

¹⁸ ‘Abd Allâh Salâmah, *al-Azhar al-Sharîf fî Ḍaw’ Sîrat A’lâmih al-Ajillâ’* (Kairo: Maktabat al-Aymân, t.th.), 261.

¹⁹ Shalabî, *Shaykh al-Islâm*, 30-31.

²⁰ Maḥmûd, *al-Ḥamd li Allâh*, 125.

²¹ al-‘Azîm, *Mashîkhat al-Azhar*, 688.

²² *Ibid.*, 126. Shalabî, *Shaykh al-Islâm*, 35.

dipercaya menjadi dekan pada tahun 1964.²³ Tidak beberapa lama setelah itu, Maḥmūd diangkat menjadi wakil Shaykh al-Azhar, kemudian menjadi Menteri Wakaf, dan puncaknya adalah ketika diangkat menjadi orang nomor satu di lembaga al-Azhar, yakni Shaykh al-Azhar pada tahun 1973.²⁴

Guru-guru yang mewarnai pemikiran Maḥmūd di antaranya adalah Shaykh Maḥmūd Shaltût, Shaykh Ḥāmid Muḥaysin, Shaykh al-Zankalānî, Shaykh Muhammad ‘Abd al-Laṭîf Darrâz, Shaykh ‘Abd Allāh Darrâz, Shaykh Muhammad Muṣṭafâ al-Marāghî, Shaykh Muṣṭafâ ‘Abd al-Râziq, Shaykh Muhammad al-Khiḍr Ḥusayn, dan Muhammad Farîd Wajdî.

Maḥmūd dikenang sebagai seorang Grand Shaykh al-Azhar yang menguasai berbagai disiplin ilmu. Berbagai gelar melekat pada dirinya, seperti ahli fiqh, ahli tafsir, ahli ḥadîth, sastrawan, filsuf, sufi, sejarawan, dan lain sebagainya. Beliau juga disebut dengan gelar al-Ghazâlî baru dan menjadi sosok berpengaruh pada tahun 1960-1970-an di era pemerintahan Anwâr Saddât, di mana kebangkitan Islam mulai tumbuh di Mesir.²⁵ Sebagai seorang penulis, Maḥmūd telah menghasilkan lebih dari 60 buku dalam berbagai disiplin ilmu.²⁶

Ijtihad Menurut ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmūd

Ijtihad berasal dari akar kata *jabada yajhadu jubdan* dan *jahdan* dengan dua bentuk *maṣdar*-nya yang mempunyai arti berbeda. *Jubd* yang berarti *al-ṭâqah* (daya, kemampuan, dan kekuatan) dan *jahd* berarti *al-mashaqqah* (kesulitan atau kesukaran). Karena itu secara etimologi ijtihad berarti *badhl al-wus‘ wa al-majhûd* (pengerahan daya dan kemampuan).²⁷ Perubahan kata *jabada* menjadi *ijtahada* dengan menunjukkan arti perbuatan yang sungguh-sungguh dengan mengerahkan segenap kemampuan.²⁸

²³ Ibid., 263.

²⁴ Ibid., 699. Shalabî, *Shaykh al-Islam*, 37.

²⁵ Muhammad ‘Abd al-Mun‘im Khafazi dan ‘Alî ‘Alî Subḥ, *al-Ḥarakât al-‘Ilmiyah fî al-Azhar* (Kairo: al-Maktabah al-Azharîyah li al-Turâth, 2007), 327. ‘Abd al-Ghanî ‘Abd al-Ḥamîd Rajab, *al-Imâm al-Nûrânî al-Zâbid: ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmūd* (t.t.: t.tp., t.th.), 8.

²⁶ Ibid., 812.

²⁷ Jamâl al-Dîn b. Manzûr al-Anṣârî, *Lisân al-‘Arab*, Vol. 3 (Mesir: Dâr al-Miṣriyah li al-Ta’lîf wa al-Tarjamah, t.th.), 107-108.

²⁸ Louis Ma’luf, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-‘Alâm* (Beirût: Maktabah Dâr al-Mashriq, t.th.), 106.

Pengertian ijtihad menurut Maḥmûd, penulis temukan dalam karya *Fatâwa ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd* yang diedit oleh Muni’ ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd dalam bab Problematika Fiqh pada subbab *al-Ijtihâd wa al-Thabât fî al-Shar‘îah al-Islâmîyah*.²⁹ Ijtihad menurutnya adalah pencurahan segenap kemampuan seorang mujtahid untuk sampai pada hakikat suatu masalah yang dimaksud oleh Nabi Muhammad (*badhl al-mujtahid mâ yastaṭî‘ li yaşil ilâ al-waḍ‘i al-ḥaqîqî al-ladhbî kâna ‘alayh al-Rasûl şalla Allâh ‘alayh wa sallam*).

Sebagai komparasi, al-Shawkânî (w. 1250 H) memberi definisi ijtihad dengan makna mengerahkan kemampuan dalam memperoleh hukum *shara‘* yang bersifat praktis (*‘amali*) melalui cara *istinbât* (*badhl al-wus‘ fî nayl ḥukm shar‘î bi tarîq al-istinbât*),³⁰ dan al-Âmidî (w. 631 H) yang mendefinisikan ijtihad dengan arti menghabiskan kemampuan dalam mencari dugaan kuat suatu masalah hukum *shara‘* sampai merasa sudah tidak ada tambahan kemampuan dalam pencariannya (*istifrâgh al-wus‘ fî ṭalab al-ẓann bi shay‘ min al-aḥkâm al-shar‘îyah ‘alâ wajh yaḥis min al-nafs al-‘ajẓ min al-maẓîd fîh*).³¹

Secara terminologis, pengertian ijtihad yang ditawarkan Maḥmûd ini dalam batas ijtihad *Istinbâtî*, yaitu menggali pemahaman makna suatu *naşş* baik al-Qur‘ân maupun Sunnah Nabi secara optimal, sehingga sesuai dengan penjelasan yang dimaksud Nabi Muhammad, bukan pengertian ijtihad dalam arti *taḥbîqî* (penerapan hukum-hukum *shara‘* dalam perilaku manusia yang berbeda zaman, kondisi sosial, kondisi geografis, dan kondisi lainnya).

Ijtihad menurut Maḥmûd berkaitan dengan dua perkara, yaitu ijtihad dalam masalah *taqlîdîyah* dan ijtihad dalam masalah yang belum ada dasar *naşş*-nya.³²

Pertama, ijtihad dalam masalah *taqlîdîyah* yang terdapat dalam referensi kitab-kitab fiqh, baik dalam urusan ibadah maupun *mu‘amalâh*. Dalam konteks ini, seorang mujtahid mencurahkan segala

²⁹ Muni’ ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, *Fatâwa ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd* (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1979), 358-363. ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd tidak memiliki karya khusus tentang ijtihad ataupun uşûl al-fiqh sebagai ilmu metodologinya.).

³⁰ Muḥammad b. ‘Alî b. Muḥammad b. ‘Abd Allâh al-Shawkânî al-Yamanî, *Irsbâd al-Fuḥûl ilâ Taḥqîq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uşûl* (Beirût: Dâr al-Kutub al-Islâmîyah, t.th.), 250.

³¹ Abû al-Ḥasan Sayyid al-Dîn ‘Alî b. Abî ‘Alî b. Muḥammad b. Sâlim al-Tha‘labî al-Âmidî, *al-Iḥkâm fî Uşûl al-Aḥkâm* (Beirût: Dâr al-Kutub al-Islâmîyah, t.th.), 218.

³² Maḥmûd, *Fatâwa*, 362.

kemampuannya, untuk sampai kepada hakikat sesuatu sesuai dengan apa yang dimaksud oleh Rasulullah. Dalam masalah-masalah *taqlidīyah* seorang mujtahid tidak boleh mengubah ataupun membuat kesimpulan baru, tidak boleh mengaku sebagai pendapat pribadinya, dan prosedurnya hanya sekedar menetapkan dari apa yang dimaksud oleh Rasulullah, sehingga apabila sudah sampai tujuan tersebut mujtahid menghentikan ijtihadnya. Dari cara yang demikian, semua mujtahid sebagaimana para imam mazhab akan berpendapat *idhā sahh al-ḥadīth fa huwa madhhabī* (apabila yang aku temukan itu ḥadīth *ṣahīḥ* itulah pendapat mazhabku). Kalau dalam masalah hukum sudah ditemukan ḥadīth dari Rasulullah, seorang mujtahid tidak boleh berpendapat dengan pikiran pribadinya.

Kedua, masalah yang terjadi pada zamannya dan tidak ada dasar *nass*, bagi seorang mujtahid tugasnya adalah membuat batasan dan identifikasi masalah. Segala kemampuan pikirannya dicurahkan untuk memadukan dan menganalisis masalah tersebut dengan menggunakan prinsip-prinsip umum agama, baik kaidah-kaidah pokok tentang pengharaman maupun kaidah-kaidah pokok tentang penghalalan. Hal yang demikian karena kebanyakan masalah yang terjadi pada setiap keadaan zaman, dapat dimasukkan pada kaidah-kaidah pokok yang telah ada dalam prinsip-prinsip agama Islam tersebut.³³

Sebagai contoh, berbagai jenis minuman yang memabukkan dan berbagai jenis narkoba (narkotika dan bahan adiktif) kebanyakan tidak ditemukan di masa awal Islam. Tugas bagi seorang mujtahid adalah menetapkan hukum masalah tersebut dengan cara mengidentifikasi semua jenis minuman memabukkan ini dalam kaidah segala yang memabukkan adalah haram (*kull muskir ḥarām*) dan mengidentifikasikan semua jenis narkoba dalam kaidah semua yang merusak pikiran adalah haram (*kull muftar ḥarām*). Maḥmūd hanya membagi ijtihad menjadi dua macam dan tidak mengakui adanya ijtihad sebagai perubahan hukum, atau pembaruan hukum yang sudah ada. Karena apabila ijtihad itu sebagai perubahan hukum, pembaruan hukum, mendatangkan hukum atas dasar pendapat individu, atau merubah ajaran agama hanya didasarkan perubahan zaman, maka hal itu merupakan kesalahan.

³³ Yang dimaksud *qawā'id al-kulliyāt* (kaidah-kaidah pokok) menurut Maḥmūd adalah kaidah-kaidah yang diambil dari dalil-dalil *nass*, baik al-Qur'ān maupun Sunnah Nabi.

Menurut al-Shâṭibî (w. 790 H), terdapat dua macam ijtihad, yaitu ijtihad dalam *dârk al-ahkâm al-shar‘iyah* (menemukan dan mengetahui hukum *shara’*) dan ijtihad dalam *taṭbîq al-ahkâm al-shar‘iyah* (menerapkan hukum *shara’*). Ijtihad bentuk pertama sifatnya khusus yang hanya boleh dilakukan oleh mereka yang memenuhi kualifikasi ahli untuk melakukannya. Sedang ijtihad bentuk kedua sifatnya umum yang boleh dilakukan oleh semua Muslim.³⁴

Ijtihad bentuk yang kedua nampaknya hampir sama dengan apa yang disebut *taḥqîq al-manâṭ li al-ahkâm* oleh Ibn Taymiyah (w. 728 H) ketika ia membahas macam-macam ijtihad dikaitkan dengan *ta‘lîl al-ahkâm* (*illat* hukum). Contoh ijtihad tersebut menurut Ibn Taymiyah ialah, apabila dalil *shar‘î* telah menetapkan haramnya *kehamr*, maka ijtihad ini menentukan manakah jenis minuman yang tergolong *kehamr* dan mana jenis minuman yang bukan tergolong *kehamr*. Atau bila dalil *shar‘î* telah menetapkan wajibnya menghadap kiblat dalam salat, maka ijtihad ini menentukan manakah arah yang menuju ke kiblat itu.³⁵

Menurut Ibn Qudâmah (w. 620 H) ijtihad bentuk kedua ini tidak ada perselisihan ulama tentang kebolehnya dalam mengimplementasikannya. Perbedaan pendapat terjadi pada implementasi ijtihad bentuk pertama (*fî dârk al-ahkâm al-shar‘iyah*), tetapi tidak mutlak dalam segala aspeknya, melainkan bergantung pada masalah atau peristiwa yang akan ditetapkan status hukumnya.³⁶

Wilayah Ijtihad Menurut ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd

‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd membahas objek atau wilayah ijtihad dalam kitab *Fatâwâ*-nya dalam bab *fî al-ijtihâd wa manqî‘ih*. Menurutnnya, ijtihad terkadang membicarakan masalah yang sudah pernah terjadi di masa Rasulullah dan ada kalanya membicarakan masalah yang terjadi setelahnya, sebagaimana problem terjadi pada masa sekarang. Dalam masalah-masalah yang terjadi pada masa Rasulullah, bagi setiap manusia (termasuk mujtahid) untuk membahas dengan merujuknya pada beberapa referensi kitab-kitab, otobiografi, kitab sejarah, kitab-kitab ḥadîth Nabi, kitab-kitab tafsir sehingga sampai pada kesimpulan

³⁴ Abû Ishâq al-Shâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl al-Shar‘i‘ah*, Vol. 4 (Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmîyah, t.th.), 64. Abû Zahrah juga membagi ijtihad kepada dua macam, yakni *istinbât al-ahkâm* (semakna dengan *Dârk al-Ahkâm al-Shar‘iyah*) dan *Taṭbîq al-Ahkâm*. Lihat Muhammad Abû Zahrah, *Uṣûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 379.

³⁵ Ṣâlih b. ‘Abd al-‘Azîz ‘Alî Maṣṣûr, *Uṣûl al-Fiqh wa Ibn Taymiyah*, Vol. 1 (t.t.: t.p., 1985), 381.

³⁶ *Ibid.*, 382.

apa yang dimaksud Rasulallah. Tidak mengada-ada dan tidak terlalu membutuhkan kerja analisis rasional, sekadar pembahasan menuju hakikat sesuatu yang dimaksud oleh Rasulallah.

Namun ijihad dalam masalah-masalah yang belum pernah terjadi di masa Rasulallah, atau terjadi di masa sekarang, adalah upaya seorang mujtahid untuk memecahkan masalah-masalah tersebut dengan menggunakan kaidah-kaidah *kulliyât* (pokok) dari kaidah-kaidah *qur'ânîyah* dan kaidah-kaidah *Sunnah nabawîyah*, baik berupa kaidah pengharaman ataupun kaidah penghalalan.³⁷

Menurut al-Ghazâlî (w. 505 H) wilayah ijihad adalah setiap hukum *shara'* yang tidak ada dalil *qat'îy*-nya, sehingga tidak masuk wilayah ijihad segala hukum yang telah disepakati umat dari hukum-hukum yang jelas pemahamannya, seperti kewajiban salat lima waktu, kewajiban zakat, dan lain sebagainya.³⁸

Wahbah al-Zuhaylî secara lebih luas menjelaskan bahwa yang bukan wilayah ijihad adalah hukum-hukum *'amalî* yang sudah umum berlaku dan diketahui secara umum yang ditetapkan berdasarkan dalil yang *qat'îy al-thubûât* dan *qat'îy al-dalâlah*. Hukum-hukum semacam ini seperti masalah wajibnya salat lima waktu, wajibnya puasa ramadhan, wajibnya zakat, wajibnya haji, wajibnya membaca *shahâdatayn*, haramnya zina, haramnya mencuri, haramnya membunuh, haramnya minum *kbamr*, dan segala sanksi-sanksinya yang ditetapkan oleh al-Qur'ân atau Sunnah.³⁹ Sedang hukum yang menjadi wilayah ijihad menurut al-Zuhaylî adalah: a. Hukum yang sudah ada *naşş*-nya tetapi diragukan autentisitasnya dan tidak jelas penunjukan maknanya (*şannîy al-thubûât wa şannîy al-dalâlah*), b. Hukum yang sudah ada *naşş*-nya tetapi diragukan autentisitasnya (*şannîy al-thubûât*), c. Hukum yang sudah ada *naşş*-nya tetapi tidak jelas penunjukan maknanya (*şannîy al-dalâlah*), dan d. Hukum yang tidak ada *naşş*-nya dan belum pernah ada konklusi ulama terhadap hukum tersebut.⁴⁰

Dalam istilah lain, dilihat dari segi ada-tidaknya *naşş* al-Qur'ân atau Sunnah yang mengaturnya, peristiwa-peristiwa hukum yang terjadi dapat dikelompokkan kepada tiga macam. *Pertama*, peristiwa hukum yang ada *naşş shar'î* yang *qat'îy al-wurûd wa qat'îy al-dalâlah* (autentik

³⁷ Mahmûd, *Fatâwâ*, 358-359.

³⁸ Abû Hâmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazâlî al-Ṭûsî, *al-Mustaşfâ min 'Ilm al-Uşûl*, Vol. 2 (Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000), 103.

³⁹ *Ibid.*, 1052.

⁴⁰ *Ibid.*, 1053-1054.

keberasalannya dari Nabi dan jelas penunjukannya kepada makna yang dimaksud). *Kedua*, peristiwa hukum yang ada *nasy shar'î* yang bersifat *ẓannîy al-wurûd wa al-dalâlah aw ihdâbumâ* (diduga datangnya atau kurang jelas penunjukannya). *Ketiga*, peristiwa hukum yang tidak ada *nasy shar'î-nya* sama sekali.

Pada peristiwa hukum kategori pertama, karena sudah diatur oleh *nasy shar'î* yang *qaṭ'îy al-wurûd wa qaṭ'îy al-dalâlah*, implementasi *ijtihâd fi dark ahkâmihâ* tidak diperlukan lagi. Tetapi *ijtihâd fi taṭbîq ahkâmihâ* tetap masih diperlukan. Contohnya, sanksi hukuman bagi pencuri. Untuk mengetahui sanksi hukuman bagi pencuri tersebut tidak perlu ijtihad karena sudah ada yang *qaṭ'î*, yaitu *nasy al-Qur'ân* surat al-Mâ'idah ayat 38 yang telah menetapkan kadar sanksi hukumnya berupa potong tangan; "laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana".⁴¹

Untuk peristiwa hukum yang masuk kategori kedua yang ada *nasy shar'î-nya* tetapi bersifat *ẓannî*, *ijtihâd fi dark ahkâmihâ* boleh diimplementasikan. Terhadap *nasy* yang *ẓannîy al-wurûd* seperti *ḥadîth âḥâd*, ijtihad diorientasikan untuk membuktikan betul-tidaknya ḥadîth tersebut berasal dari Nabi, atau untuk menetapkan kehujjahannya. Sedang dalam *nasy* yang *ẓannîy al-dalâlah*, ijtihad dilakukan untuk menemukan makna yang tepat dari petunjuk *nasy* tersebut. Mungkin dengan menafsirkan *nasy* tersebut, atau menakwilnya, atau memilih makna yang tepat dari lafal *mushtarak*, atau menyelesaikan *ta'ârud* (pertetangan antar-*nasy*) dengan *nasy* lain atau kompromi, atau menetapkan *kbâs* atau *'amm-nya*, *mutlaq* atau *muqayyad-nya*, atau menetapkan apakah suatu perintah menunjukkan wajib atau tidak, larangannya menunjukkan keharaman atau tidak dan lain sebagainya.

Perbedaan pendapat di kalangan ulama terjadi di seputar implementasi *ijtihâd fi dark al-ahkâm* untuk peristiwa hukum kategori ketiga, yaitu peristiwa hukum yang tidak ada *nasy-nya* sama sekali. Ulama Shî'ah, Mu'tazilah, dan Zâhirîyah berpendapat bahwa ijtihad tidak dapat dijadikan argumen untuk menetapkan hukum *shara'* pada

⁴¹ Departemen Agama RI, *al-Qur'ân dan Terjemahnya* (Jakarta: CV. Jaya Sakti, 1989), 114.

peristiwa yang tidak ada *nasy*-nya. Argumentasi yang mereka sampaikan adalah sebagai berikut:⁴²

1. Untuk mengetahui hukum-hukum shari'ah yang diperlukan manusia, *nasy-nasy* al-Qur'an dan Sunnah sudah cukup lengkap dan memadai sehingga tidak perlu bersandar pada *ra'y*, *qiyas*, atau lainnya, sesuai dengan firman Allah dalam surat al-Nahl ayat 89, surat al-An'am ayat 38, surat al-Baqarah ayat 38, dan surat al-Mâ'idah ayat 38.
2. Dalam sebagian *nasy shar'i* menunjukkan tidak adanya *ra'y* dalam penetapan hukum, sebagaimana ditegaskan dalam surat al-Nisâ' ayat 59.
3. Bahwa para sahabat Nabi mencela penggunaan *ra'y* di dalam urusan agama.⁴³

Mayoritas ulama di kalangan sahabat, *tâbi'in*, imâm mazhab empat, dan ulama *muta'akhhirîn* menerima kehujjahan *ijihâd fî dark al-ahkâm* untuk peristiwa yang tidak ada *nasy*-nya. Di antara argumentasi yang mereka ajukan adalah sebagai berikut:⁴⁴

1. Yang dimaksud taat kepada Allah dan Rasul dalam ayat 59 surat al-Nisâ' adalah menaati hukum yang ditetapkan melalui *nasy* al-Qur'an dan Sunnah. Sedangkan yang dimaksud mengembalikan perselisihan pendapat kepada Allah dan Rasul adalah mengembalikannya kepada shari'ah Allah dan Rasul-Nya dengan cara meneliti *nasy* yang kadang luput dari perhatian, menerapkan kaidah-kaidah umum, atau merealisir *maqâsid al-shari'ah*. Jika "mengembalikan perselisihan kepada Allah dan Rasul" diartikan dengan "menaati Allah dan Rasul" berarti terjadi pengulangan kata-kata yang tidak perlu yang tidak pas dengan gaya bahasa al-Qur'an.
2. Nabi menyambut dengan antusias pernyataan Mu'adh b. Jabal bahwa ia akan berjihad dengan *ra'y*-nya bila ada perkara yang tidak terdapat ketentuan hukumnya di dalam al-Qur'an dan Sunnah.
3. Allah telah menjadikan shari'ah Islam sebagai shari'ah penutup yang sesuai untuk semua untuk semua tempat dan waktu. Tetapi

⁴² Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami* (Bandung: PT al-Ma'arif, 1986), 392-394.

⁴³ Abû Dâwûd, *Sunan Abû Dâwûd*, Hadîth nomor 140.

⁴⁴ Yahya, *Dasar-dasar*, 394-399.

naṣṣ-naṣṣ shari‘ah baik al-Qur’ân maupun Sunnah jumlahnya terbatas yang tidak mampu memenuhi kebutuhan hukum untuk peristiwa-peristiwa yang terus bertambah sepanjang zaman sehingga dengan ijtihad peristiwa hukum itu akan terjawab.⁴⁵

Terhadap argumentasi yang dikemukakan oleh golongan yang menolak ijtihad, mayoritas ulama mengemukakan bantahan sebagai berikut:

Pertama, ayat-ayat yang mereka kemukakan untuk menegaskan bahwa al-Qur’ân sudah mencakup seluruh peristiwa, baik yang sudah maupun yang akan terjadi, bukanlah dimaksudkan untuk menyatakan bahwa semua peristiwa sudah tersedia ketetapan hukumnya dengan jelas di dalam al-Qur’ân. Sebab kalau demikian tentu Nabi dan para Sahabat tidak perlu berijtihad atas masalah-masalah yang tidak ada *naṣṣ*-nya. Adapun larangan bertanya dalam ayat 101 surat al-Mâ’idah maksudnya larangan bertanya mengenai soal-soal yang bila dijawab justru akan membawa kesulitan, sebagaimana dijelaskan dalam ayat itu sendiri. Sebab *nuzûl* ayat itu berkenaan dengan pertanyaan Aqra’ b. Hâbis kepada Nabi, apakah haji itu wajib setiap tahun? Nabi menjawab: sekiranya aku berkata “ya”, tentulah menjadi wajib (tiap tahun) dan kalian tidak akan mampu.

Kedua, *athbâr-athbâr* Sahabat Nabi yang mencela penggunaan *ra’y* dalam memahami *naṣṣ* agama itu, berlawanan dengan perintah Rasul untuk berijtihad, dan dengan amaliah beliau sendiri. *Ta‘ârud al-athbâr* dengan perintah Nabi Muhammad bisa dikompromikan, bahwa sahabat Nabi mencela penggunaan *ra’y* yang salah, karena menuruti dorongan hawa nafsu, sehingga terjerumus untuk menjadikan yang halal menjadi haram dan yang haram menjadi halal. *Ra’y* yang sah dibimbing dan dilindungi oleh prinsip-prinsip shari‘ah agama, sehingga tidak akan menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal. Inilah penggunaan *ra’y* yang benar yang diperintahkan oleh Nabi Muhammad.⁴⁶

Kualifikasi Mujtahid dan Dinamika Ijtihad

Dalam kitab *Fatâwâ al-Imâm ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd* subbab *muqaddimât al-ijtihâd wa wasâ’ilih* dijelaskan bahwa seorang mujtahid harus memiliki beberapa kualifikasi, antara lain: memiliki pengetahuan

⁴⁵ Wahbah al-Zuhaylî, *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2001), 631.

⁴⁶ al-Shâṭibî, *al-Muwâfaqât*, Vol. 3, 421. Aḥmad b. Abî Sahl Abû Bakr al-Sarakhsî, *Uṣûl al-Sarakhsî*, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Muthaqqaf al-‘Arabî, 1982), 132. Ibn Qayyim al-Jawziyah, *I‘lâm al-Muwaqqi‘în ‘an Rabb al-‘Ālamîn* (Beirut: Dâr al-Jayl, 1973), 66.

bahasa Arab yang bisa mengantarkan untuk memahami al-Qur'ân secara jelas, mengetahui ḥadīth-ḥadīth Nabi dan segala aspek yang berkaitan dengan ilmu ḥadīth agar fatwanya tidak bertentangan dengan ḥadīth yang ada, dan mengetahui sejarah Nabi Muhammad untuk mengetahui peristiwa yang terjadi di zaman Nabi.⁴⁷

Sementara dalam bab *fī al-Dīn Hād li al-'Aql* syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang mujtahid menurut Maḥmūd, antara lain: memiliki pengetahuan bahasa Arab yang mendalam, kemampuan menghafal dan penguasaan memahami ayat-ayat al-Qur'ân serta mengetahui *asbāb al-nuzūl*, sehingga bisa memaparkan *naṣṣ-naṣṣ* al-Qur'ân yang berkaitan dengan tema yang dibahas, dan dengan mengetahui *asbāb al-nuzūl* memberi tambahan pemahaman karena turunya ayat satu dengan ayat lainnya ada keterkaitan, memiliki hafalan dan penguasaan memahami terhadap ḥadīth-ḥadīth Nabi yang berkaitan dengan hukum ibadah, muamalah atau ḥadīth-ḥadīth yang berkaitan dengan tema yang dibahas, serta memiliki kecerdasan, karena seorang mujtahid dituntut untuk mampu menghubungkan berbagai sumber sebagai penggalian hukum dan kemampuan mengambil kesimpulan hukum. Apabila persyaratan-persyaratan tersebut terpenuhi oleh seorang mujtahid, maka dengan disertai niat yang benar dengan izin Allah, ijtihadnya akan sampai pada kebenaran.⁴⁸

Berkaitan dengan terbukanya pintu ijtihad, Maḥmūd sependapat dengan ulama *uṣūl* sebelumnya, seperti al-Suyūṭī dan Ibn Taymiyah yang menyatakan bahwa ijtihad baik dalam bentuk *istinbāt al-aḥkām* maupun *taṭbīq al-aḥkām* tidak pernah tertutup.⁴⁹ Pendapat Maḥmūd ini selaras dengan pendapat Yūsuf al-Qaraḍāwī. Berkaitan dengan terbukanya pintu ijtihad di zaman modern ini, al-Qaraḍāwī mengelompokkan kepada tiga kelompok aliran. *Pertama*, aliran yang mempersempit ijtihad dan mempersulit, terdiri dari kelompok sektarianistik dan neo-Zāhirīyah. *Kedua*, aliran ekstrem yang memperluas ijtihad, terdiri dari kelompok *al-Ṭūfīyah* dan kelompok *al-*

⁴⁷ Maḥmūd, *Fatāwā*, 359-360.

⁴⁸ *Ibid.*, 363-364.

⁴⁹ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Radd 'alā Man Akhḍ ilā al-Arḍ wa Jabul ann al-Ijtihād fī Kull 'Ayr Farḍ* (Makkah: al-Jazāir, 1325 H), 3-13. Sementara ada pendapat ulama Ḥanbalī yang menyatakan bahwa ijtihad dalam bentuk *istinbāt al-aḥkām* sudah mencukupkan penafsiran-penafsiran ulama terdahulu terhadap ayat-ayat al-Qur'ân dan *sharḥ-sharḥ* dari ḥadīth-ḥadīth Nabi yang ada dalam kitab-kitab *sharḥ* ḥadīth.

Tabrîr. Ketiga, aliran moderat sebagai kelompok yang mengambil jalan tengah.⁵⁰

Pertama, aliran yang mempersempit dan mempersulit ijtihad dengan kedua macam kelompoknya. Kelompok sektarianistik adalah kelompok yang mempercayai akan wajibnya mengikuti mazhab tertentu, dan tidak boleh keluar dari mazhab tersebut, serta mewajibkan dalam masalah-masalah baru, untuk mengikuti pendapat yang ada dalam lingkungan mazhabnya, dengan mentakhrij pendapat-pendapat ulama *muta'akhirîn* yang memberikan *sharh* kitab-kitab mazhab tersebut. Sehingga seringkali dalam bidang *mu'âmalah* mereka mengharamkan bentuk transaksi baru dengan alasan bertentangan atau tidak ada dalam referensi mazhabnya tersebut. Kelompok neo-Zâhiriyyah atau Zâhiriyyah baru adalah kelompok yang tekstual literal, memahami teks *naşş* secara tekstual tanpa menerima pemahaman lainnya. Mereka menekuni ḥadîth dengan tidak mempraktikkan fiqh dan *uşûl*-nya, tidak mau tahu dengan perbedaan-perbedaan ahli fiqh dan cara *istinbât* hukumnya. Mata uang hanya mata uang yang terbuat dari emas dan perak yang ada pada masa Nabi. Mata uang yang terbuat dari kertas tidak dianggap mata uang yang dibenarkan *shara'* sehingga tidak berlaku padanya hukum riba dan tidak wajib dizakati.

Kedua, aliran ekstrem yang berlebihan yang memperluas bidang ijtihad walaupun dalam *naşş-naşş* yang *muḥkamât* dan hukum-hukum yang telah tetap. Aliran ini diikuti oleh dua kelompok yaitu kelompok *al-Ṭûfiyyah* dan kelompok *al-Tabrîr*. Kelompok *al-Ṭûfiyyah* adalah kelompok yang mementingkan *maşlahah* dari pada *naşş*. Kelompok ini dinisbatkan kepada Najm al-Dîn al-Ṭûfi yang mendahulukan *maşlahah* dari pada teks *naşş*, apabila keduanya terdapat pertentangan. Kelompok *al-Tabrîr* adalah kelompok yang memberi legitimasi kepada setiap masalah yang terjadi sesuai dengan apa yang diinginkan oleh masyarakat umum atau dimaksud oleh pemerintah yang berkuasa. Kelompok ini berperan sebagai pengesah dan pemberi dalil *shara'* terhadap masalah-masalah yang terjadi dengan mencari argumentasi interpretatif dari dalil-dalil *shara'* yang mendukung agar masalah tersebut bisa diterima.

Ketiga, aliran moderat sebagai kelompok yang mengambil jalan tengah yang menyatukan sikap mengikuti *naşş* dan memperhatikan *maqâsid al-sharî'ah*-nya, memperhatikan kepentingan manusia dengan

⁵⁰ al-Qaradawi, *Ijtihad*, 255-260.

ketentuan kepentingan tersebut tidak bertentangan dengan *naṣṣ shara'*. Kelompok ini terdiri dari orang-orang yang berbekal keilmuan yang cukup, memiliki sifat *wara'* menjaga dari pengaruh kemauan hawa nafsu, dan bersikap lurus yang tidak ekstrem dan tidak apatis. Aliran inilah sebagai kelompok yang dibutuhkan pada zaman sekarang sebagai cerminan agama Islam yang mengambil jalan tengah dari agama-agama lain yang dimaksud oleh Allah sebagaimana dalam firman-Nya dalam surat al-Baqarah ayat 143 yang artinya: “Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Dan Kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan agar Kami mengetahui (supaya nyata) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot. Dan sungguh (pemindahan kiblat) itu terasa Amat berat, kecuali bagi orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah, dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia.”⁵¹

Alur Kerja Ijtihad

Alur kerja ijtihad yang dalam istilah al-Zuhaylī⁵² dengan *ṭarīqat al-ijtihād*, yaitu jalan atau cara yang harus dilakukan oleh seorang mujtahid dalam memahami, menemukan, merumuskan, dan menyimpulkan hukum *shara'*.

Alur kerja ijtihad menurut ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd sesuai dengan tuntunan Rasulullah dalam dialognya dengan Mu‘ādh b. Jabal ketika diutus ke Yaman. Alur kerja ijtihad tersebut adalah *pertama*, mencari ayat al-Qur’ān yang berkaitan dengan peristiwa hukumnya, apabila tidak ada maka mencari Sunnah Rasulullah yang berkaitan dengan peristiwa hukum itu juga, apabila dalam Sunnah juga tidak ditemukan maka melakukan kajian penalaran. Kajian penalaran yang dimaksud di sini adalah melakukan kajian *uṣūliyah* dan *ṭaḥqīqiyat al-qawā'id* yang telah dibangun oleh ulama terdahulu.

Menurut al-Zuhaylī apabila terjadi peristiwa hukum baru atau seseorang ingin mencari nilai kemaslahatan pendapat yang paling kuat dari pendapat para imam mazhab, seorang mujtahid mengumpulkan materi kajian yang berkaitan dengan tema peristiwa hukum tersebut

⁵¹ al-Qur’ān dan Terjemahnya, 22.

⁵² al-Zuhaylī, *Uṣūl*, 1110.

mulai dari segi bahasa, ayat-ayat al-Qur'ân yang berkaitan, ḥadīth-ḥadīth Nabi, pendapat para ulama salaf, dan berbagai bentuk analogi hukum yang memungkinkan. Kemudian mengkaji peristiwa tersebut tanpa dipengaruhi sikap fanatis terhadap mazhab tertentu, dengan jalan sebagai berikut:⁵³

Pertama, seorang mujtahid mencari ayat-ayat al-Qur'ân yang apabila ditemukan *naṣṣ*-nya yang jelas, maka ia harus memakai ayat tersebut untuk menetapkan hukum peristiwa yang baru terjadi itu sesuai dengan makna yang dimaksud oleh ayat tersebut. Kemudian apabila tidak ditemukan ayatnya, mencari Sunnah Nabi baik berupa berita sabda, perbuatan, atau persetujuannya. Kemudian secara beruntun mencari konklusi ulama terdahulu, mencari dalam hasil *qiyās* terdahulu dengan menggali *illat* hukum, sesuai dengan apa yang menjadi tuntutan ijtihadnya. Cara semacam ini sesuai dengan pendapat al-Shâfi'î,⁵⁴ al-Shawkânî,⁵⁵ dan al-Shahrastânî.⁵⁶ Sementara yang lainnya menghubungkan peristiwa hukum tersebut dengan kajian penalaran rasional sesuai dengan ruh semangat perundangan hukum Islam.

Ketiga langkah kerja ijtihad tersebut oleh Maḥmûd pernah dilakukan langsung dalam membahas satu tema hukum di mana ayat-ayat al-Qur'ân yang ada dikukuhkan oleh ḥadīth-ḥadīth Nabi dan kemudian dikuatkan lagi dengan penalaran analogi. Salah satu contoh adalah dalam menjawab masalah amaliah zikir, Maḥmûd memaparkan beberapa ayat al-Qur'ân dan mempertegasnya dengan ḥadīth-ḥadīth Nabi serta kajian penalaran.

Studi Kasus Metode Ijtihad 'Abd al-Ḥalīm Maḥmûd

Dalam fiqh kontemporer ada dua istilah tentang Keluarga Berencana (KB), yaitu *tanẓīm al-nasl* (pengaturan keturunan/fertilisasi) dan *taḥdīd al-nasl* (pembatasan keturunan). Istilah *pertama*, *tanẓīm al-nasl* dianggap lebih tepat dipakai untuk memberi makna dari *Family Planning* atau *Planned Parenthood* (Keluarga Berencana). *Tanẓīm al-nasl* merupakan tindakan yang membantu individu atau pasangan suami istri untuk: a) menghindari kelahiran yang tidak diinginkan, b)

⁵³ Ibid., 1110.

⁵⁴ Muḥammad b. Idrīs al-Shâfi'î, *al-Risālah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), 508.

⁵⁵ al-Shawkânî, *Irsbād al-Fuḥūl*, 227.

⁵⁶ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Shahrastânî, *al-Milal wa al-Niḥal*, Vol. 2 (Kairo: al-Bâb al-Ḥalabî, 1967), 197.

mengharapkan kelahiran yang memang diinginkan, c) mengatur interval di antara kehamilan, d) mengontrol waktu saat kelahiran dalam hubungan dengan umur suami dan istri, dan e) menentukan jumlah anak dalam keluarga.⁵⁷

Maḥmûd hidup dalam keluarga yang tidak mendukung program *taḥdîd al-nasl* (pembatasan keturunan). Kedua orang tuanya lebih menyukai keturunan yang baik dan berkualitas, menyukai keluarga besar khususnya dari jenis laki-laki. Maḥmûd juga menolak secara keras argumentasi yang disampaikan para pendukung program Keluarga Berencana (KB), baik argumentasi dasar hukumnya maupun argumentasi sosial ekonomi dan kependudukan. Kelompok pendukung *taḥdîd al-nasl* pada saat itu (didukung presiden Anwar al-Sâddat) melegalkannya dengan menghadirkan ḥadîth yang berkaitan dengan *'aẓl* (membuang sperma di luar vagina saat berhubungan intim), padahal ḥadîth yang berkaitan dengan *'aẓl* itu menurut Maḥmûd tidak ada hubungannya dengan *taḥdîd al-nasl*.⁵⁸

Objek *'aẓl* menurut Maḥmûd adalah sama dengan pencegahan adanya keturunan, yang boleh dilakukan jika dikaitkan dengan ibu yang sedang sakit dengan risiko kalau dia hamil akan ada bahaya baginya. Maḥmûd mempertanyakan pencegahan kehamilan dari ibu yang sakit sebagai dasar argumen dibolehkannya *taḥdîd al-nasl*. Di sini semestinya ibu yang sakit jasmaninya tidak bisa dijadikan alasan bolehnya *taḥdîd al-nasl*, karena keinginan mayoritas warga negara yang bijaksana adalah mengharapkan akan adanya keturunan yang sehat, bukan menghendaki keturunan yang tidak sehat.⁵⁹ Mayoritas *jâriyah* (budak perempuan yang dinikahi oleh tuannya) umumnya tidak diketahui asal-usul nasabnya, maka dibolehkan *'aẓl* pada *jâriyah* tersebut dengan pertimbangan menjaga *nutfah* (sperma suami) tidak sampai pada perempuan yang belum jelas nasabnya dan hidup pada lingkungan yang tidak baik. Berkenaan dengan pentingnya nasab, Maḥmûd menyebut dua sabda Rasulullah tanpa menyebut perawi dan *mukharrij*-nya sebagai berikut.

⁵⁷ Abd 'Azîz Dahlan, et al, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Van Hoeva, 1996), 883.

⁵⁸ Maḥmûd, *Fatâwâ*, 451-487.

⁵⁹ Maḥmûd, *al-Ḥamd li Allâh*, 32.

إِيَّاكُمْ وَخَضِرَاءَ الدَّمَنِ، فَعِيلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا خَضِرَاءُ الدَّمَنِ؟ قَالَ: الْمَرْأَةُ الْحَسَنَاءُ فِي الْمُنْتَبِتِ الشُّوءِ⁶⁰
 “Jauhilah (para sahabat) *khadrá’ al-diman*. Lalu Rasulullah ditanya: wahai Rasul apakah yang dimaksud dengan *khadrá’ al-diman*? Beliau menjawab: yaitu wanita cantik di lingkungan yang buruk”.

تَخَيَّرُوا لِنُطْفِكُمْ فَإِنَّ الْعِرْقَ دَسَّاسٌ⁶¹

“Pilihkan tempat persemaian benihmu dari mereka yang wajar, karena pada keturunan itu akan mengedap watak orangnya.”

Pada masa Sahabat Nabi tatkala mereka merasa tenang dan mengetahui asal usul *jâriyah* dari keturunan yang terhormat, mereka tidak melakukan *‘aql*. Hal ini sebagaimana yang terjadi pada budak tawanan perang dari keturunan Kaisar Persia yang diharapkan keturunan yang baik dan mulia.⁶²

Pandangan hukum ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd secara khusus berkaitan dengan Keluarga Berencana, mempertimbangkan sebab-sebab yang dijadikan alasan sebagian orang terhadap tindakan pembatasan keturunan atau pengaturan keturunan. Di antara sebab-sebab tersebut adalah:

1. Kondisi sakitnya wanita/ibu yang tidak mampu mempertahankan kesehatannya di saat kehamilan atau persalinannya, dokter menetapkan secara medis bahwa kehamilannya akan ada risiko negatif terhadap kehidupannya. Menurut Maḥmūd pembatasan keturunan dalam kondisi seperti ini diperbolehkan.
2. Mempertahankan kelangsingan dan kecantikan yang masih menjadi harapan istri dan suami untuk terusnyanya keduanya dapat merasakan hubungan yang sehat dan kekhawatiran dampak negatif perceraian jika tidak menjaga kecantikan dan kesehatan tubuhnya. Menurut Maḥmūd, kondisi semacam ini sebagaimana pendapat Imâm al-Ghazâlî juga tidak dilarang.
3. Suami istri merasa berat dengan kondisi buruk dari keturunan yang terus-terus sakit dan sulit diharapkan adanya keturunan yang betul-

⁶⁰ Melalui program *Jawâmi‘ al-Kalim* dan dengan menggunakan kata kunci *khadrá’ al-diman*, ḥadīth ini ditemukan dalam kitab *Musnad al-Ṣiḥāb*, ḥadīth nomor 898 halaman 957, kitab *Amthāl al-Ḥadīth li Ramaburmuẓī* ḥadīth nomor 110 Vol. 1 halaman 126, dan kitab *Gharīb al-Ḥadīth li Harawī*, Vol. 1 ḥadīth nomor 178 halaman 422 yang semuanya bersumber dari riwayat Abū Sa‘īd al-Khudrī.

⁶¹ Maḥmūd, *al-Ḥamd li Allāh*, 33.

⁶² *Ibid.*, 33.

betul sehat. Kondisi semacam ini pun menurut Maḥmûd boleh melakukan pembatasan keturunan.⁶³

Sedang pembatasan keturunan yang haram dilakukan kalau didasarkan kekhawatiran tidak terpenuhinya kebutuhan makanan keluarganya, padahal Allah telah menjamin rezeki bagi setia makhluk-Nya sebagaimana firman-Nya dalam surat Hûd ayat 6 yang artinya: “Dan tidak ada suatu binatang melata (segenap makhluk Allah yang bernyawa) pun di bumi melainkan Allah-lah yang memberi rejekinya”.⁶⁴

Maḥmûd membedakan antara *taḥdîd al-nasl* (pembatasan keturunan) dengan *tanzîm al-nasl* (pengaturan keturunan). *Taḥdîd al-nasl* dijalankan sebagai program yang dipaksakan pemerintah tanpa dipertimbangkan dengan kondisi tempat dan akseptornya. Sedangkan *tanzîm al-nasl* dijalankan dengan mempertimbangkan kondisi tempat dan akseptornya, tunduk dengan kondisi sosial dan individu yang sesuai dengan aturan hukumnya, di saat seseorang tidak memiliki keyakinan yang salah seperti bahwa Allah menciptakan seseorang tanpa menanggung rejekinya. *Tanzîm al-nasl* (pengaturan keturunan) yang didasarkan pertimbangan kondisi yang darurat (memaksa) tidak ada halangan hukum.

Islam walaupun menyukai akan keturunan yang banyak, pada waktu tertentu memberi keluasan kepada orang Muslim untuk mengatur keturunannya apabila ada keadaan darurat yang sulit dihindari dan tuntutan rasional, maka ‘*azl* merupakan cara yang sudah umum terjadi di zaman Nabi untuk mencegah kehamilan. Termasuk kondisi darurat adalah adanya kekhawatiran terhadap kehidupan ibu atau kesehatannya dalam proses kehamilan atau persalinan dan kekhawatiran terhadap kondisi kesehatan buruk anak yang akan lahir.⁶⁵ Dalam pandangan ‘Abd al-Raḥmân al-Jûzî, Islam memperkenankan akan pencegahan kehamilan dengan alasan adanya kondisi darurat yang sulit dihindari oleh seorang ibu. Namun Islam tetap tidak memperkenankan tindakan yang mengarah kepada kejahatan pidana terhadap kandungan kehamilan yang sudah ada dalam rahim seorang ibu.

Ulama fiqh sepakat haramannya pengguguran kehamilan setelah ada proses peniupan ruh dalam janin yang ada dalam kandungan

⁶³ Maḥmûd, *Fatâwâ*, 254.

⁶⁴ al-Qur’ân dan Terjemahnya, 221.

⁶⁵ al-Jûzî, *Musnad al-‘Arûsh*, 218-220.

ibunya. Tindakan haram ini bisa menjadi tindakan pidana dengan sanksi denda apabila anak lahir hidup kemudian mati dalam jarak tidak lama, tetapi denda bisa lebih ringan kalau lahir langsung mati. Berbeda apabila ada kajian medis yang dapat dipercaya bahwa kelahiran anak berakibat buruk terhadap ibunya hingga kematiannya, maka Islam dengan prinsip umumnya “mengambil salah satu kondisi teringan efeknya dari dua bahaya”. Ibu yang kehidupannya lebih awal perlu dipertahankan dari pada kelahiran anak yang akan membawa akibat meninggalnya ibu, padahal belum tentu adanya kelanjutan kehidupan anak yang baru lahir tersebut, maka menggugurkannya merupakan pilihan alternatif yang sah. Kehidupan ibu yang sudah memiliki hak dan kewajiban perlu dipertahankan sebagai pilar keluarga, dengan mengorbankan janin yang kehidupannya belum memiliki kecakapan hukum yang penuh dengan hak kewajibannya.⁶⁶

Al-Ghazâlî membedakan antara pencegahan kehamilan dan penggugurannya. Pencegahan kehamilan tidak sama dengan pembunuhan samar (*al-ma'd al-khafî*) yang merupakan kejahatan pidana terhadap anak yang sudah jelas ada kehidupan. Ada tahapan proses kehidupan atau kelahiran anak yang diawali dengan proses awal masuknya sperma suami ke dalam rahim istri yang bercampur dengan ovumnya yang siap menerima kehidupan, maka tindakan merusaknya merupakan tindakan kejahatan pidana. Maka proses berikutnya yang sudah menjadi gumpalan darah-daging, apabila melakukan perusakan terhadapnya maka lebih kejam dari yang pertama. Apabila sudah terjadi peniupan ruh kepada janin yang berlanjut dengan pembentukan anggota tubuh janin, maka lebih kejam lagi apabila melakukan perusakan terhadapnya. Puncak kekejamannya apabila dilakukan ketika sudah ada kepastian hidup dalam kelahirannya.⁶⁷

Berkenaan dengan program Keluarga Berencana (*Family Planning*) di Indonesia, NU sebagai Organisasi Islam terbesar di Indonesia telah membahasnya dalam Konferensi Besar Pengurus PBNU pertama pada tanggal 21-25 Syawal 1379 H (18-22 April 1960) di Jakarta. Dalam Konferensi ini diputuskan bahwa kalau dengan *'azl* (mengeluarkan air sperma di luar rahim istri) atau dengan alat yang mencegah sampainya mani ke rahim seperti kopacis (kondom), maka hukumnya makruh. Pun makruh hukumnya kalau dengan meminum obat untuk

⁶⁶ Ibid., 221.

⁶⁷ Abû Hâmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazâlî al-Tûsî, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, Vol. 2 (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), 47.

mencegah kehamilan. Tetapi kalau dengan sesuatu yang memutuskan kehamilan sama sekali, maka hukumnya haram, kecuali kalau ada bahaya. Misalnya saja karena terlalu banyak melahirkan anak yang menurut pendapat orang yang ahli tentang hal ini bisa menjadikan bahaya, maka hukumnya boleh dengan jalan apa saja yang ada.⁶⁸

Kemudian dalam Program KB dengan cara vasektomi, tubektomi, atau menggunakan spiral (IUD), NU juga telah membahasnya dalam Mukhtar NU ke-28 di Yogyakarta pada 26-29 Rabiul Akhir 1410 H (25-28 Nopember 1989 M). Dalam Mukhtar tersebut diputuskan: “Penjarangan kelahiran melalui cara apapun tidak dapat diperkenankan, kalau mencapai batas mematikan fungsi keturunan secara mutlak. Karenanya sterilisasi yang diperkenankan hanyalah yang bersifat dapat dipulihkan kembali kemampuan berketurunan dan tidak sampai merusak atau menghilangkan bagian tubuh yang berfungsi. Haram hukumnya menggunakan sesuatu (seperti obat-obatan) yang dapat memutuskan kehamilan.”⁶⁹

Sementara itu, Tim Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah melalui fatwa-fatwa Tarjih menjelaskan, surah al-Nisâ’ ayat 9 secara umum dapat menjadi motivasi keluarga berencana, yaitu; “Hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang sekiranya mereka meninggalkan keturunan yang lemah di belakang mereka, yang mereka khawatir terhadap kesejahteraan. Oleh sebab itu, hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka berbicara dengan tutur kata yang benar”.⁷⁰ Menurut Majelis Tarjih dan Tajdid, Pencegahan kehamilan dapat dibenarkan sebagai kondisi darurat atas dasar kesehatan dan pendidikan dengan persetujuan suami istri atas pertimbangan dokter ahli dan ahli agama. Menurut Muhammadiyah, kriteria kondisi darurat antara lain: *pertama*, mengkhawatirkan jiwa atau kesehatan ibu karena mengandung atau melahirkan, berdasar pengalaman atau keterangan dokter yang dapat dipercaya. *Kedua*, mengkhawatirkan keselamatan agama akibat faktor-faktor kesempitan kehidupan, seperti akan terseret menerima hal-hal yang haram atau melanggar larangan karena dorongan atau kepentingan anak-anak. Pencegahan kehamilan menjadi haram, jika dijiwai niat segan mempunyai keturunan atau dengan cara merusak

⁶⁸ M. A. Sahal Mahfudz, *Abkam al-Fuqaha: Solusi Problematika Hukum Islam* (Surabaya: LTNU Jatim dan Diantama, 2004), 292.

⁶⁹ *Ibid.*, 447-450.

⁷⁰ al-Qur’ân dan Terjemahnya, 87.

atau merubah organisme yang bersangkutan seperti memotong, mengikat dan sebagainya.⁷¹

Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam menghukumi KB, harus diperinci problemnya dulu. Jika KB yang dipakai masuk dalam kategori *tanẓīm al-nasl* (merencanakan keturunan, tidak pemandulan secara tetap sehingga memungkinkan untuk memperoleh keturunan lagi), maka hukumnya boleh (*mubāḥ*). Sedangkan jika KB yang dipakai masuk dalam kategori *taḥdīd al-nasl* (memutus keturunan, di mana menyebabkan pemandulan tetap), maka hukumnya haram. Vasektomi dan tubektomi termasuk dalam kategori *taḥdīd al-nasl* karena merupakan upaya pemandulan tetap dengan memotong saluran sperma. Oleh karenanya hukumnya haram,⁷² sebagaimana fatwa MUI pada tahun 1979 dan dikukuhkan kembali pada *Ijtimâ' Ulamâ'* Komisi Fatwa se-Indonesia ke-3 tahun 2009.

Penutup

Konsep ijtihad menurut Maḥmūd adalah penalaran seorang mujtahid sebagaimana yang dimaksud oleh Nabi Muhammad. Dalam konteks wilayah ijtihad, Maḥmūd membagi ijtihad kepada ijtihad *Istinbâṭī* yang objeknya adalah *naṣṣ* al-Qur'ân atau *naṣṣ* Sunnah, dan ijtihad *Tatbīqī* yang objeknya adalah masalah-masalah hukum yang baru terjadi pada masanya. Syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang mujtahid menurut Maḥmūd antara lain: memiliki pengetahuan bahasa Arab yang mendalam, kemampuan menghafal dan memahami al-Qur'ân dengan segala perangkatnya, memiliki hafalan terhadap ḥadīth-ḥadīth Nabi yang berkaitan dengan hukum ibadah, *mu'āmalah* atau ḥadīth-ḥadīth yang berkaitan dengan tema yang dibahas, dan memiliki kecerdasan karena seorang mujtahid dituntut untuk mampu menghubungkan berbagai sumber sebagai penggalian hukum dan kemampuan mengambil kesimpulan hukum. Adapun tipologi pemikiran fiqh Maḥmūd termasuk dalam kategori ulama dengan mazhab Utilitarianisme Religius—meminjam tipologi yang dikembangkan oleh Wael B. Hallaq. Sedangkan jika dikaitkan dengan formula hukum Islamnya, Maḥmūd tergolong dalam kelompok moderat yang menginginkan formalisasi hukum Islam untuk hukum-

⁷¹ Tim PP Muhammadiyah Majelis Tarjih, *Tanya Jawab Agama 2* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2003), 190-191.

⁷² Dirjen BIMAS Departemen Agama RI, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: t.p., 2003), 187-191.

hukum privat. Sedangkan selainnya seperti hukum publik, cukup dijadikan bahan pengembangan hukum nasional. Kemudian dari segi dinamika ijtihad, Maḥmūd tergolong dalam aliran moderat juga, sebagai kelompok yang mengambil jalan tengah yang menyatukan sikap mengikuti *naṣṣ* dan memperhatikan *maqāṣid shari‘ah*-nya, memperhatikan kepentingan manusia dengan ketentuan kepentingan tersebut tidak bertentangan dengan *naṣṣ shara‘*. Adapun fatwa hukum Maḥmūd memiliki relevansi dengan kondisi sekarang. Masalah Keluarga Berencana berkaitan dengan regenerasi keluarga selanjutnya, sehingga menghasilkan generasi yang baik dan memiliki kualitas spritual dan sosial.

Daftar Rujukan

- Abdillah, Masykuri. *Demokrasi yang Religius: Membincang Kembali Konsep Demokrasi di Indonesia*, Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam bidang Fiqh Siyasah. UIN Jakarta, 2004.
- Âmidî (al), Abû al-Ḥasan Sayyid al-Dîn ‘Alî b. Abî ‘Alî b. Muḥammad b. Sâlim al-Tha‘labî. *al-Iḥkâm fi Uṣûl al-Aḥkâm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, t.th.
- Anṣârî (al), Jamâl al-Dîn b. Manzûr. *Lisân al-‘Arab*, Vol. 3. Mesir: Dâr al-Miṣriyah li al-Ta’lîf wa al-Tarjamah, t.th.
- ‘Azîm (al), ‘Alî ‘Abd. *Mashâkhat al-Azhar Mundh Nash’âtihâ Ḥattâ al-‘An*, Vol. 3. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, t.th.
- Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.
- Dahlan, ‘Abd ‘Azîz et al. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Van Hoeva, 1996.
- Departemen Agama RI, *al-Qur’ân dan Terjemahnya*. Jakarta: CV. Jaya Sakti, 1989.
- Departemen Agama RI, Dirjen BIMAS. *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: t.p., 2003.
- Ḥallâq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Uṣûl al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Jawziyah (al), Ibn Qayyim. *I‘lâm al-Muwaqqi‘în ‘an Rabb al-‘Âlamîn*. Beirut: Dâr al-Jayl, 1973.
- Ma‘luf, Louis. *al-Munjid fi al-Lughah wa al-‘A‘lâm*. Beirut: Maktabah Dâr al-Mashriq, t.th.
- Maḥmūd, ‘Abd al-Ḥalîm. *al Ḥamd li Allâh Hâdbih Ḥayâtî*. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, t.th.

- . *Asrâr al-'Ibâdah fî al-Islâm*. Kairo: Maktabah Mişr, 1966.
- Maḥmûd, Munî' 'Abd al-Ḥalîm. *Fatâwâ 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1979.
- Mahfudz, M. A. Sahal. *Abkam al-Fuqaha: Solusi Problematika Hukum Islam*. Surabaya: LTNU Jatim dan Diantama, 2004.
- Majlis Tarjih, Tim PP Muhammadiyah. *Tanya Jawab Agama 2*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2003.
- Manşûr, Şâlih b. 'Abd al-'Azîz 'Alî. *Uşûl al-Fiqh wa Ibn Taymîyah*, Vol. 1. t.t.: t.p., 1985.
- Qaraḍâwî (al), Yûsuf. *Ijtihad dalam Masyarakat Islam: Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer*, terj. Achmad Syathori. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Rajab, 'Abd al-Ghanî 'Abd al-Ḥamîd. *al-Imâm al-Nûrânî al-Zâbid: 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd*. t.t.: t.tp., t.th.
- Ramaḍân, Sa'îd. *Islamic Law: Its Scope and Equity*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1978.
- Salâmah, 'Abd Allâh. *al-Aẓḥar al-Sharîf fî Daw' Sîrat A'lâmih al-Ajillâ'*. Kairo: Maktabat al-Aymân, t.th.
- . *Naşr al-Aẓḥar al-Sharîf*. Kairo: Maktabat al-Imâm t.th.
- Sarakhsî (al), Aḥmad b. Abî Sahl Abû Bakr. *Uşûl al-Saraksî*, Vol. 2. Beirut: Dâr al-Muthaqqaf al-'Arabî, 1982.
- Shâfi'î (al), Muḥammad b. Idrîs. *al-Risâlah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1996.
- Shahrastânî (al), Muḥammad b. 'Abd al-Karîm. *al-Milal wa al-Niḥal*, Vol. 2. Kairo: al-Bâb al-Ḥalabî, 1967.
- Shalabî, Ra'ûf. *Shaykh al-Islâm 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd: Sîrâtuhû wa 'Amaluhû*. Kuwait: Dâr al-Qalam, t.th.
- Shâṭibî (al), Abû Ishâq. *al-Muwâfaqât fî Uşûl al-Sharî'ah*, Vol. 4. Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmîyah, t.th.
- Subḥ, Muhammad 'Abd al-Mun'im Khafazi dan 'Alî 'Alî. *al-Ḥarakât al-'Ilmîyah fî al-Aẓḥar*. Kairo: al-Maktabah al-Azharîyah li al-Turâth, 2007.
- Suyûṭî (al), Jalâl al-Dîn. *al-Radd 'alâ Man Akeblad ilâ al-Arḍ wa Jabul ann al-Ijtihâd fî Kull 'Aşr Farḍ*. Makkah: al-Jazâir, 1325 H.
- Tûsî (al), Abû Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazâlî. *al-Mustaşfâ min 'Ilm al-Uşûl*, Vol. 2. Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2000.
- . *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, Vol. 2. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

- Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahman. *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*. Bandung: PT al-Ma'arif, 1986.
- Yamanî (al), Muḥammad b. ‘Alî b. Muḥammad b. ‘Abd Allâh al-Shawkânî. *Irsbâd al-Fuḥûl ilâ Tahqîq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmîyah, t.th.
- Zahrah, Muhammad Abû. *Uṣûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Zakî, Aḥmad. *Falsafat al-Tashrî‘ al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, 1979.
- Zuḥaylî (al), Wahbah. *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2001.