
Metodologi Penemuan dan Pengembangan Hukum Islam

Hamka Husein Hasibuan¹, Faisar Ananda², Muhammad Syukri Albani Nasution³

¹Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta; Indonesia

^{2,3}Universitas Islam Negeri Sumatera Utara; Indonesia

Correspondence e-mail: hamka.husein@gmail.com

Submitted: 2025/12/15

Revised: 2025/12/21;

Accepted: 2025/12/24;

Published: 2025/12/30

Abstract

This article examines the methodology of discovering and developing Islamic law, starting from the premise that Islamic law has two dimensions: divine law on the one hand, and human-made law on the other. The relationship between text (nash), reason, and social reality is mapped into two paradigms, namely the structural paradigm, which places text as the dominant structure, and the functional paradigm, which emphasizes dynamic and dialectical significance between the three entities. This article shows that the methodology of legal discovery in the *ushul al-fiqh* tradition (*bayānī*, *ta'līlī*, and *istiṣlāḥī*) is generally rooted in the structural paradigm, with *naṣh* as the main normative (structural) source. This paradigm experienced a crisis when confronted with modern social reality. It is in this context that a model of Islamic legal reform emerged, moving within a functional paradigm. This reform is articulated in two forms. First, religious utilitarianism, which focuses on the development of law based on *maslahah* then study of *asid al-shariah*. Second, religious liberalism, which emphasizes rationality, social context, and ethical-historical dimensions in the reading of texts. Neither of these two schools of thought negates the authority of the text, but rather presents a productive dialectic model between revelation, reason, and reality, in order to produce more responsive laws.

Keywords

Legal Development, Legal Discovery, Religious Liberalism, Religious Utilitarianism, Structural and Functional Paradigms.



© 2025 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY SA) license, <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.

PENDAHULUAN

Hukum Islam di satu sisi adalah *divine law*, hukum Tuhan, sebab *al-hakim* (pembuat hukum) satunya-satunya adalah Allah. Hukum Tuhan diturunkan dalam bentuk *khitab* langsung yaitu Al-Quran. Akan tetapi, *khitab* dalam Al-Quran tidak semuanya jelas dan terperinci. Dalam konteks ini, Nabi Muhammad berperan sebagai penafsir aktif (*active interpreter*) terhadap Al-Quran, yakni

menjalankan fungsi sebagai penjelas, interpreter, sekaligus penguat¹ terhadap kandungan Al-Quran yang kemudian dikenal sebagai Sunnah atau Hadis. Dengan kata, selain berposisi sebagai rasul, Nabi Muhammad juga berperan sebagai mediator yang menjembatani teks Al-Quran dengan realitas sosial-historis yang dihadapi manusia pada masa itu.

Pasca wafatnya Nabi, peran mediator yang mendialogkan antara wahyu sebagai sumber normatif hukum dan realitas kehidupan manusia tidak dapat dianggap terputus hanya karena wahyu telah berhenti turun dan Nabi telah wafat. Sebaliknya, fungsi tersebut harus senantiasa hadir dalam setiap gerak zaman. Pada titik inilah peran itu diambil-alih oleh mujtahid. Perbedaannya terletak pada landasan epistemiknya, apabila mediasi yang dilakukan Nabi berlangsung dalam bimbingan langsung wahyu, maka mediasi para mujtahid bertumpu pada penalaran ilmiah melalui proses *istinbāt* (penggalian, penemuan, dan pengembangan) hukum untuk mendialogkan teks-teks wahyu yang terbatas dan sudah berhenti dengan realitas manusia yang terus bergerak.

Adanya peran manusia sebagai subjek penggali dan penemu hukum (*istinbāt/izhār al-hukm*), membuat hukum Islam di sisi yang lain bercorak *human made law*. Dengan demikian, hukum Islam menampilkan dua dimensi sekaligus: ia merupakan sintesis antara *divine law* dan *human-made law*. Dalam konteks hukum Islam, meminjam bahasa Noel J. Coulson, Tuhan mengajukan, manusialah yang memutuskan (*God proposes, man disposes*).²

Al-Quran sudah final, Nabi sudah wafat, dan nash sudah terhenti, sementara, realitas manusia terus bergerak dan berkembang. Dalam konteks ini kemudian muncul pertanyaan pokok, bagaimana nash yang terbatas menjawab realitas persoalan dan gerak manusia yang terus berkembang? Dalam hal inilah kemudian, beragam model, metode, dan pengembangan hukum yang diajukan oleh para mujtahid atau teoritis hukum Islam. Keterlibatan akal dan penalaran manusia dalam proses *istinbāt* menjadikan hukum Islam tidak hanya bercorak *divine law*, tetapi juga memiliki dimensi *human-made law*. Dengan demikian, hukum Islam merupakan sintesis antara wahyu dan penalaran manusia, antara teks normatif dan realitas sosial. Dalam konteks inilah muncul problem epistemologis utama, yaitu bagaimana teks wahyu yang terbatas dan telah berhenti turun dapat terus relevan dalam menjawab dinamika realitas manusia yang senantiasa berubah. Pertanyaan ini menjadi landasan utama kajian artikel ini, yang berupaya menelaah paradigma dan metodologi penemuan serta pengembangan hukum Islam.

¹ Wahbah az- Zuhaili, *Al-Wajīz Fī Usūl Al-Fiqh* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1999), hlm. 38.

² Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago dan London: University of Chicago Press, n.d.), hlm. 1.

METODE

Artikel ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan studi kepustakaan (library research). Data penelitian bersumber dari literatur primer dan sekunder yang relevan dengan kajian ushul al-fiqh, filsafat hukum Islam, serta pemikiran hukum Islam klasik dan kontemporer. Literatur primer meliputi karya-karya ulama ushul klasik dan pemikir hukum Islam modern, sedangkan literatur sekunder berupa buku, artikel jurnal ilmiah, dan hasil penelitian yang membahas metodologi dan epistemologi hukum Islam.

Analisis data dilakukan dengan metode analisis konseptual dan deskriptif-analitis. Pendekatan konseptual digunakan untuk memetakan paradigma struktural dan fungsional dalam pengembangan hukum Islam, sementara analisis deskriptif-analitis digunakan untuk menjelaskan karakteristik metode bayānī, ta'līlī, dan istiṣlāḥī serta transformasinya dalam konteks pemikiran hukum Islam kontemporer. Melalui pendekatan ini, artikel berupaya menyusun kerangka pemahaman yang sistematis mengenai dialektika antara teks, akal, dan realitas dalam proses pengembangan hukum Islam.

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Dua Paradigma Ijtihad: Struktural dan Fungsional

Sebagai sumber hukum, nash Al-Quran dan Sunnah berdialog atau didialogkan dengan realitas hidup manusia yang terus bergerak dan berkembang. Alat atau sarana dari dialog itu adalah akal. Artinya, ada tiga unsur atau entitas yang bermain, berkait, dan berdialog dalam konteks penggalian hukum. Ketiga entitas tersebut meliputi: *pertama*, teks (nash) sebagai manifestasi wahyu Ilahi; *kedua*, akal, dalam hal ini rasionalitas mujtahid sebagai alat instrumen penalaran; dan *ketiga*, realitas sosial manusia (*al-waqa'i*) yang dinamis sebagai konteks empirik objek hukum Islam diimplementasikan.³

Ketiga entitas tersebut secara eksplisit terefleksikan dalam definisi fikih sebagai pengetahuan tentang hukum-hukum syar'i yang bersifat amaliah (praktis), yang diperoleh (*al-muktasab*) melalui proses *istinbāt* dari dalil-dalilnya yang terperinci.⁴ Frasa *al-muktasab* (yang diusahakan/diperoleh melalui upaya intelektual) dalam definisi tersebut menegaskan adanya dimensi manusia dalam proses penemuan hukum, yakni keterlibatan akal manusia dalam menemukan dan menetapkan ketentuan hukum. Dengan demikian, hukum Islam pada dasarnya merupakan konstruksi yang memadukan wahyu Ilahi dan elaborasi pemikiran manusia. Akal mujtahid ketika berhadapan

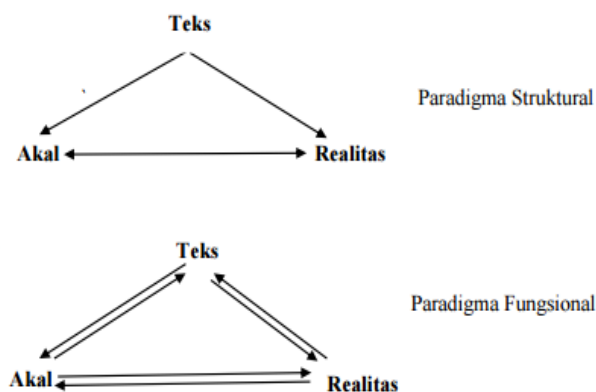
³ Ahmad Raysuni dan Muhammad Jamal Barut, *Al-Ijtihād: Al-Naṣṣ, Al-Wāqī', Al-Maṣlaḥah* (Bairut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 2000) hlm. 11.

⁴ Abdul Wahab Khallaf, *ʿIlm Uṣūl Al-Fiqh* (Jakarta: Darul Kutub al-Islamiyah, 2010), hlm. 13.

dengan realitas sosial yang hidup dan berbeda dari konteks-historis Nabi, berupaya mendialogkannya dengan ketentuan-ketentuan teks wahyu (nash). Oleh karena itu, hakikat hukum Islam dapat dipahami sebagai hasil interelasi dinamis antara teks (nash/naqal), rasionalitas (ra'y/'aql), dan realitas empiris yang berkembang (*al-waqā'i*).

Apabila hukum Islam dipahami sebagai hasil interelasi antara tiga entitas utama, yakni nash, realitas sosial, dan akal, maka perlu dikaji bagaimana pola hubungan, bentuk dialog, serta mekanisme interaksi di antara ketiga entitas tersebut. Dengan kata lain, bagaimana hierarki kedudukan masing-masing entitas dalam proses penemuan hukum Islam?

Ada dua paradigma utama dalam memandang relasi antara nash (teks), akal, dan realitas. Paradigma pertama adalah *paradigma struktural*, yang menekankan pentingnya susunan hierarkis dalam struktur epistemik hukum. Dalam kerangka ini, teks (nash) menempati posisi (struktur) dominan dan menjadi rujukan utama dalam penggalian/penemuan hukum. Sebaliknya, paradigma kedua adalah *paradigma fungsional*, yang memandang hubungan antara teks, nalar, dan realitas sebagai proses dialogis dan dinamis. Ketiga entitas tersebut tidak diposisikan secara kaku dalam struktur hierarkis yang paling dominan, melainkan saling berinteraksi dan berdialektika dalam proses penggalian/penemuan hukum.⁵ Kedua paradigma ini bisa digambarkan sebagai berikut:⁶



Gambar 1. Paradigma relasi antara nash (teks), akal, dan realitas

Kedua paradigma ini secara langsung akan mempengaruhi bagaimana ijtihad itu dilakukan. Cara pandang mujtahid dalam melihat nash, bagaimana mendudukan akal, dan bagaimana realitas dibaca, akan mempengaruhi model ijtihad yang digunakan. Paradigma struktural memposisikan

⁵ Al Yasa' Abu Bakar, *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2016), hlm. 329.

⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm 67.

teks/nash (Al-Quran dan Sunnah) sebagai struktur dominan, yang mempengaruhi akal dan realitas. Akal dan realitas saling mempengaruhi atau saling berdialog sebagai dua entitas yang dipengaruhi nash. Dengan kata lain, dalam paradigma struktural ada struktur dominan yang bersifat hirarki, yakni nash. Yang darinya hukum dideduksi. Nash adalah proposisi utama, darinya hukum berasal dan kepadanya kesimpulan hukum dikembalikan.

Berbeda dengan itu, paradigma fungsional melihat antara tiga entitas: nash, akal, dan realitas, merupakan entitas yang saling berdialog. Dialog atau interelasi itu berjalan secara fungsional yang tidak berkuat pada hirarki yang dominan. Menemukan hukum dengan paradigma ini bukanlah atas bawah yang bersifat deduktif, melainkan bersifat dialogis, ketiga entitas itu sama-sama aktif. Artinya, nash bukan sebagai proposisi utama, tetapi sebagai satu entitas yang ikut berdialog dan berintraksi dengan realitas, di mana akal adalah sebagai instrument.

Model ijtihad, baik itu individual maupun kolektif, tidak lepas dari dua paradigma ini. Ijtihad individual adalah ijtihad yang dilakukan seorang diri. Dalam periode pra-mazhab, era mazhab, sebelum abad modern, ijtihad dalam hukum Islam hampir semuanya (untuk tidak mengatakan seluruhnya) dilakukan secara individual. Mufti atau hakim dalam sejarah hukum Islam pra-modern, adalah bersifat tunggal.⁷ Di era modern, terlebih-lebih setelah ilmu pengetahuan terspesialisasi atau mempunyai berbagai cabang, model ijtihad individual ini tidak memadai lagi atau tidak memungkinkan lagi, sebab tidak ada manusia yang bisa menguasai seluruh bidang keilmuan, padahal dalam menjawab satu kasus, perlu berbagai disiplin ilmu. Dalam hal ini, ijtihad kolektif, di mana berbagai ahli duduk bersama, berdiskusi, dan membahas dengan basis keilmuan masing-masing.⁸

Hal yang sama juga terlihat pada corak ijtihad, ada yang tekstualis, moderat, dan liberal, tidak lepas dari kedua paradigma di atas. Tekstualis adalah kelompok yang memposisikan teks (nash Al-Quran atau Sunnah) apa adanya, tanpa melihat konteks dan tujuan teks itu diturunkan. Sebaliknya liberal, hanya melihat konteks dan tujuan teks, dan dalam kondisi tertentu mengabaikan teks. Di tengah-tengah ada kelompok moderat, di satu sisi tetap berpegang kepada teks, pada saat yang sama melihat konteks dan tujuan teks ini diturunkan.⁹

⁷ Bakar, *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*, hlm 351.

⁸ Ma'ruf Amin, *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam*, ed. 2017 (Jakarta: eSAS, 2017), hlm. 49-50.

⁹ Yusuf al-Qaradawi, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Asy-Syari'Ah: Baina Al-Maqāṣid Al-Kulliyah Wa an-Nuṣūṣ Al-Juz'iyah* (Misr: Dār asy-Syurūq, 2006) hlm. 39-42.

B. Metode Penemuan Hukum dalam Ushul Fiqh

Apabila dua paradigma di atas dijadikan sebagai kerangka untuk melihat metode penemuan hukum, maka bisa dikatakan bahwa metode penemuan hukum *ala* ushul fiqh itu mengikuti paradigma struktural. Artinya, sumber utama, yang darinya hukum berasal dan kepadanya hukum dikembalikan adalah nash (Al-Quran dan sunnah). Memang dalam ushul fiqh dikenal dua sumber hukum, yakni *naqliyah* dan *aqliyah*. Naqliyah adalah Al-Quran dan sunnah. Aqliyah adalah ijmak, qiyas, maslahah mursalah, istihsan, istishab, sad al-zariah, urf, qaul sahabat, dan seterusnya. Akan tetapi, prinsip fundamental dalam ushul fiqh adalah dalil aqliyah tidak boleh menabrak dalil naqliyah. Naqliyah adalah dalil *munshi'*, dalil yang menjadi sumber asal kemunculan hukum. Hukum tidak eksis sebelum adanya dalil ini. Dengan kata lain, dalil ini membentuk atau menetapkan hukum baru. Sementara, aqliyah adalah dalil *al-muzhir*, yakni dalil yang tidak melahirkan hukum baru, melainkan menampakkan, menegaskan atau menjelaskan hukum dari sumber utama.¹⁰

Implikasinya, sumber hukum Islam pada hakikatnya adalah teks wahyu (Al-Quran dan sunnah). Pada titik ini, muncul pertanyaan hermeneutik: di manakah “hukum” itu berada? Apakah ia di dalam teks, di belakang teks, atau di depan teks? Pertanyaan ini terinspirasi dari pertanyaan hermenutika, di mana “makna” itu berada? Apakah di dalam teks, di belakang teks, atau di depan teks? Sebab sebagaimana disebutkan Wael B. Hallaq, ushul fiqh itu adalah *arabic hermenutics* (hermeneutika arab). Jika pertanyaan di atas dijawab, di mana hukum itu berada? Jawabannya ada di mana-mana, bisa di dalam teks (inilah yang disebut *bayani*, fokus kepada lafaz teks dan kaidah kebahasaan), bisa di belakang teks (inilah *ta'lili*, melihat motivasi hukum atau causa legis (*illat*) di belakang teks), dan bisa juga di depan teks (ini disebut *istishlahi*, melihat tujuan teks).¹¹

Ketiga metode tersebut tidak dimaksudkan untuk membentuk suatu hirarki, melainkan semata-mata berfungsi sebagai perangkat klasifikasi. Oleh karena itu, tidak tepat apabila salah satu metode dinilai lebih tinggi atau lebih unggul dibandingkan metode lainnya. Ketiganya dipahami sebagai corak pendekatan yang saling melengkapi dan secara historis telah digunakan dalam proses penemuan, pengembangan, dan pembentukan peradaban fikih.

Metode *Bayānī* (Linguistik)

¹⁰ Bakar, *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*, hlm. 18.

¹¹ Syamsul Anwar, *Muzakkirah Fī Usul Al-Fiqh II* (Yogyakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga, 2012), hlm. 13.

Metode *bayānī* merupakan metode penemua hukum melalui lafaz dan kaidah kebahasaan. Di dalam metode ini, hukum itu diidektikkan berada dalam teks/nash, sehingga untuk menggalinya digunakan kaidah-kaidah kebahasaan. Metode ini beranjak dari empat sisi teks, yakni tingkat kejelasan makna teks; pola-pola penunjukan; luas sempitnya cakupan pernyataan teks; dan bentuk formula taklif dalam pernyataan teks.¹²

Metode *bayānī* memiliki keterbatasan ketika dihadapkan pada persoalan-persoalan hukum kontemporer yang belum, atau bahkan sama sekali tidak, terakomodasi secara eksplisit dalam teks. Hal ini sejalan dengan adagium klasik para ahli hukum Islam yang menyatakan bahwa nash hukum itu terbatas, sedangkan realitas social manusia (kasus hukum) tidak terbatas (*an-nuṣṣuṣ mutanāhiyah wa al-wāqī'ghayru mutanāhiyah*). Untuk menjembatani kesenjangan tersebut, tradisi hukum Islam kemudian mengembangkan metode *ta'līlī* (kausasi), yang memungkinkan perluasan dan aktualisasi hukum melalui penalaran rasional atas illat.

1. Metode Ta'līlī (Kausasi)

Metode *ta'līlī* dipahami sebagai perluasan keberlakuan hukum dari suatu kasus (*al-ashl*) yang telah ditegaskan dalam *nash* kepada kasus baru (*al-far'u*), melalui penetapan *causa legis* ('*illat*) yang digali dari kasus yang terdapat dalam *nash*, kemudian diaplikasikan pada kasus baru.¹³ Fokus kajian tidak lagi bertumpu pada aspek redaksional teks, melainkan pada motivasi hukum yang dikandungnya, yaitu '*illat* sebagai dasar rasional penetapan hukum. Para ulama mendefinisikan '*illat* sebagai suatu sifat yang dapat diukur, memiliki relevansi objektif, dan secara kuat diduga sebagai alasan penetapan suatu hukum.¹⁴

Metode ini berangkat dari asumsi dasar bahwa ketentuan-ketentuan hukum yang diturunkan Allah kepada manusia memiliki motivasi hukum serta tujuan etis (*ḥikmah*) tertentu, dengan demikian, mustahil Allah menetapkan suatu hukum tanpa tujuan atau manfaat di baliknya. Dengan kata lain, metode ini mencari hukum bukan dalam teks, melainkan di balik substansi teks yang disebut *illat* (*causa legis*). Ditinjau dari bentuk penalarannya, metode *ta'līlī* bersifat deduktif. Penetapan hukum pada kasus baru (*premis minor*; *al-far'u*) harus dirujuk kepada ketentuan umum yang telah ada sebagai *premis mayor/al-ashl*, yakni hukum asal dalam *nash*.¹⁵

Pada titik ini, perbedaan epistemologis antara al-Ghazali dan al-Syaṭibi menjadi tampak. Bagi al-Ghazali, *al-far'u*/premis minor (hukum cabang) diposisikan secara pasif karena ia merupakan objek

¹² Muḥammad Sulaiman al-Asyqar, *Al-Wāḍiḥ Fī Uṣūl Al-Fiqh* (Bairut: Dār al-Nafā'is, 2022), hlm. 173-250.

¹³ Abdul Karim Zaidan, *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh* (Bairut: Mu'assasat al-Risālah, 2022), hlm. 181.

¹⁴ Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmīy* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 646.

¹⁵ Muḥammad 'Abd al-Raḥman 'Id al-Maḥallawī, *Tashīl Al-Uṣūl Ilā 'Ilm Al-Uṣūl* (Kairo: Dar al-Ḥadis, 2010), hlm. 379.

yang sedang dicari status hukumnya, hal ini bisa dipahami mengingat model *qiyās* yang ia gunakan dipengaruhi oleh struktur silogisme Aristotelian. Sebaliknya, al-Syatibi memandang bahwa premis minor/al-far'u harus bersifat aktif, ia tidak semata-mata menerima premis mayor/al-ashl, melainkan terlibat dalam proses dialektika dengan premis tersebut dalam rangka hukum yang lebih kontekstual.

2. Metode Istishlāhī (Teleologis)

Metode *istishlāhī* adalah metode penggalian hukum dengan menjadikan tujuan hukum (*maqāṣid as-syarī'ah*) sebagai dasar penggalian hukum. Metode ini mempertanyakan, apa tujuan hukum syarak? Tujuan hukum tidak lain adalah untuk menggapai kemaslahatan, sekaligus pada saat yang sama menolak kemadaratan. Bertolak dari prinsip tersebut, para ahli kemudian mengklasifikasikan *maṣlaḥah* ke dalam tiga kategori: (1) *maṣlaḥah-mu'tabarah*, yakni kemaslahatan yang diakui legalitasnya oleh syariat, baik secara eksplisit maupun implisit; (2) *maṣlaḥah-mulghāh*, yaitu kemaslahatan yang secara tegas ditolak oleh syariat; dan (3) *maṣlaḥah-mursalah*, yakni kemaslahatan yang tidak memperoleh legitimasi tekstual secara langsung, namun juga tidak dinyatakan sebagai sesuatu yang ditolak oleh syariat.¹⁶

C. Ke Arah Pengembangan Hukum Islam

Apakah teori dan metodologi hukum yang dibuat dan disusun para jurus hukum Islam pada pada abad pra-mazhab dan era mazhab (abad 8-10 M) masih memadai atau relevan untuk menjawab persoalan yang dihadapi manusia di abad modern (abad 21), adalah pertanyaan mendasar yang diajukan oleh para ahli. Ada rentang waktu yang lama, bukan hanya soal jarak, tetapi soal adanya pergeseran peradaban dan perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi, dan cara pandang antara manusia di era mazhab dengan manusia di abad modern. Teori dan metodologi hukum Islam yang disusun dan dibentuk pada peradaban agraris, misalnya, menjadi kurang kompatibel dan paling tidak tidak akan memuaskan ketika digunakan untuk menjabawab masalah-masalah pada peradaban industri, terlebih pada peradaban digital.

Ketika produk hukum dan metodologi/teori hukum pada dua peradaban yang berbeda dipaksakan untuk tetap diberlakukan, yang terjadi bukan lagi kemaslahatan, tetapi akan menyebabkan sebagaimana diistilahkan oleh Wael Hallaq sebagai krisis modernitas.¹⁷ Ketika teori, metode, apalagi produk hukum yang lahir dari satu peradaban diterapkan pada peradaban yang

¹⁶ Zuhaili, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmīy*, hlm. 752-754.

¹⁷ Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar Untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni* (Bandung: PT RajaGrafindo Persada, 2001), hlm. 307.

berbeda akan mengalami disfungsi. Ketika teori atau produk hukum lama tidak lagi bisa digunakan untuk menjawab tantangan modern, dalam kondisi seperti ini, para teoritis hukum Islam menawarkan berbagai teori dan metodologi yang beragam sebagai bagian dari teori hukum baru, yang dalam pengamatan Wael B. Hallaq dalam bukunya *A History of Islamic Legal Theories* bisa dikelompokkan ke dalam dua kelompok, yaitu utilitarianisme religius dan liberalisme religius.¹⁸

Satu hal yang perlu digarisbawahi, baik utilitarianisme religius maupun liberalisme religius pada hakikatnya mengikuti paradigma fungsional. Artinya, ada gerak saling sapa antara tiga entitas: nash, realita, dan akal, dengan posisi tidak ada yang lebih dominan, tetapi satu interaksi produktif dalam menemukan hukum yang lebih kontekstual.

1. *Utilitarianisme Religius*

Utilitarianisme religius adalah metodologi berfokus pada konsep manfaat (*utility*) sebagai mekanisme utama untuk melakukan pengembangan hukum Islam. Kajian maslahat atau maqasid syariah menjadi pijakan utama dalam corak pembaharuan ini. Harus diakui, bahwa sebelum abad kedelapan hijriah, pertanyaan pokok dalam kajian teori atau metodologi hukum (*ushul fiqh*) masih berputar pada empat pertanyaan pokok: : apa itu hukum (*al-samarah*), di mana hukum ditemukan (*al-muṣmirah*), bagaimana menemukan hukum (*kaifiyyah al-istiṣmār*), dan siapa yang mempunyai otoritas untuk menemukan hukum (*al-mustaṣmir*).¹⁹ Baru pada abad kedelapan hijriah, tepatnya di tangan Imam Syatibi dengan karya monumentalnya, *Al-Muwāfaqat fi Ushul al-Syari'ah*, mengajukan satu pertanyaan pokok dalam teori dan metodologi hukum Islam, yakni *apa tujuan hukum syarak?*²⁰

Dalam kajian teori hukum, mempertanyakan *apa tujuan* dari hukum syarak disebut *maqasid syariah*. Artinya, maqasid syariah adalah tujuan, ending, telos, atau rahasia dari syariah itu sendiri, yang tidak lain adalah *kemaslahatan*. Kemaslahatan itu dimaknai sebagai kemanfaatan. Ketika kemaslahatan dimaknai sebagai kemanfaatan (apalagi itu adalah kemanfaatan terbesar), maka pada titik inilah masalah sama dengan *utilitarianisme*, satu aliran hukum yang melihat manfaat atau kegunaan sebagai dari tujuan hukum. Dengan kata lain, hukum itu valid ketika memberikan manfaat bagi manusia. Semakin banyak manfaat, maka semakin valid suatu hukum. Meskipun, jika ditelusuri lebih lanjut, masalah dan utility tidaklah sama persis, sebab masalah dalam kajian hukum Islam harus tetap berada dalam bayang-bayang nash (maqasid syariah), baik itu secara

¹⁸ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Uṣūl Al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) hlm. 214 dan 231.

¹⁹ Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Mustasfā Min 'Ilm Al-Uṣūl* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.) hlm. 69, 119, 260, dan 478.

²⁰ Ibrahim Ibn Musa al-Syatibi, *Al-Muwāfaqat Fi Ushūl Al-Shari'ah*, ed. Juz 3 (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.).

langsung atau tidak langsung. Karena sifatnya yang demikianlah, masalah atau maqasid syariah bisa disebut sebagai utilitarianisme religius.

Muhammad Abduh merupakan salah satu tokoh pembaru yang secara eksplisit mendorong penggunaan maqasid syariah sebagai metode pembaruan pemikiran hukum Islam. Bahkan dapat dikatakan bahwa sebelum seruan Abduh mengenai perlunya penggunaan maqasid, kajian tentang maqasid belumlah mendapat perhatian yang serius, dan teori maqasid yang dirumuskan Imam Syatibi belum memperoleh perhatian yang memadai dalam diskursus keilmuan. Melalui pemikiran Abduh, yang kemudian dilanjutkan dan dikembangkan oleh muridnya, Muhammad Rasyid Ridha, kajian maqasid memperoleh momentum intelektual yang signifikan. Kendati demikian, secara historis embrio kajian kemaslahatan (*maṣlaḥah*) sejatinya telah hadir dalam tradisi pemikiran hukum Islam, jauh sebelumnya.

Ada tiga alasan mengapa kitab *al-Muwafaqat* Imam Syatibi (dan ini mungkin yang mendorong Abduh mengampanyekannya) titik pangkal. *Pertama*, Imam Syatibi berhasil menggeser maqasid yang semula hanyalah sekadar *maṣlaḥah mursalah* (masalah lepas, tidak didukung nash secara langsung dan tidak dilarang nash secara langsung) menjadi asas-asas hukum. *Kedua*, Imam Syatibi juga berhasil menjadikan maqasid dari sekadar hikmah aturan menjadi dasar aturan. *Ketiga*, Imam Syatibi menjadikan maqasid sebagai dalil yang *qath'i* (pasti) dari sebelumnya masih berupa *zhanni* (belum pasti).²¹

Seruan Abduh ini mendapat sambutan. Setelah sekian abad karya Syatibi bak tak tersentuh, bahkan tak dikenal, kemudian mendapat apresiasi yang luar biasa. Pembaharuan yang dilakukan pada awal abad 19 M dan 20 M, secara langsung atau tidak, ada pengaruh dari teori atau metodologi maqasid syariah yang menjadikan masalah sebagai asas dan aturan pengembangan hukum. Ibnu Asyur menulis kitab *Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Allal al-Fasi dengan karyanya *Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā* di era kontemporer, Jasser Auda dengan bukunya *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. Semua karya titik pokoknya adalah pengembangan hukum Islam dengan menjadikan maqasid syariah sebagai dasar.

Di tangan Ibnu Asyur, maqasid menjadi ilmu mandiri, meskipun masih dalam bayang-bayang hukum.²² Perkembangan yang signifikan maqasid terjadi di tangan Jasser Auda. Ada dua keberhasilan Auda, *pertama*, Auda berhasil menggeser paradigma maqasid dari *protectionn*

²¹ Jasser Auda, *Al-Maqasid Untuk Pemula*, ed. Terj. Ali Abdelmonim (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 46-48.

²² Muhammad Ibnu Tahir 'Asyur, *Maqāshid Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah* (Qatar: Wizārat al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 2004).

(perlindungan) dan *preservation* (pelestarian) menjadi paradigma *development* (Pembangunan atau pengembangan) dan *human-right* (hak asasi manusia). Kedua, Auda berhasil mengembangkan kajian maqasid dengan pendekatan system (*a systems approach*).²³

Apabila dilihat geneologi pengembangan hukum dengan corak utilitarianisme secara historis, ada lima fase perkembangan. *Pertama*, fase umum, yakni periode ketika maqasid belum berfungsi sebagai istilah teknis dalam praktik penafsiran hukum. Fase ini berlangsung sejak masa sahabat hingga awal abad ke-5 H/11 M. *Kedua*, fase determinisme teologis dan metodologis, yaitu periode ketika maqasid telah digunakan sebagai instrumen interpretasi hukum, namun masih berposisi sebagai subordinat qiyas dan berada dalam dominasi wacana ilmu kalam, yakni wacana baik dan buruk (*al-husn wa al-qubh*). Fase ini dimulai sejak al-Ghazali (w. 505 H/1111 M) hingga awal abad ke-8 H/14 M. *Ketiga*, fase maqasid sebagai metodologi independen, yang ditandai dengan formulasi sistematis oleh al-Syatibi (w. 790 H/1388 M) dan berlanjut hingga awal abad ke-13 H/20 M.²⁴ *Keempat*, fase maqasid sebagai disiplin ilmu tersendiri, meskipun masih berada dalam bayang hukum, yang dimulai sejak pemikiran Ibn 'Asyur (w. 1325 H/1907 M). *Kelima*, fase maqasid sebagai disiplin mandiri dalam ranah *Islamic studies* secara lebih luas, yang dirintis oleh Jasser Auda melalui pendekatan sistem dan multidimensi.²⁵

2. Liberalisme Religius

Liberalisme religious adalah metodologi yang mengutamakan penafsiran ulang sumber-sumber hukum Islam untuk menemukan makna atau semangat yang lebih luas di balik teks-teks tersebut. Dalam penafsiran ulang itu corak liberalisme religious, nash dipahami, konteks dipertimbangkan, baik konteks Ketika nash diturunkan maupun konteks kekinian.²⁶ Dalam istilah Fazlur Raham, konteks ketika nash turun (*asbab nuzul/asbab wurud*) harus dilihat secara utuh, baik itu konteks mikro, yakni sebab-sebab turun atau datangnya nash secara langsung, maupun sebab-sebab makro, melihat kondisi sosial, ekonomi, dan politik ketika nash itu turun atau muncul.

Dengan kata lain, corak ini tidak berpaku pada makna literalis, tetapi melihat konteks dan apa yang ada di balik teks. Corak kelompok ini berusaha menggali prinsip-prinsip umum dari sumber-sumber wahyu dengan tetap mempertimbang konteks, untuk kemudian diterapkan pada kondisi masyarakat modern. Tujuannya adalah untuk menghasilkan hukum yang lebih humanistik dan

²³ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008).

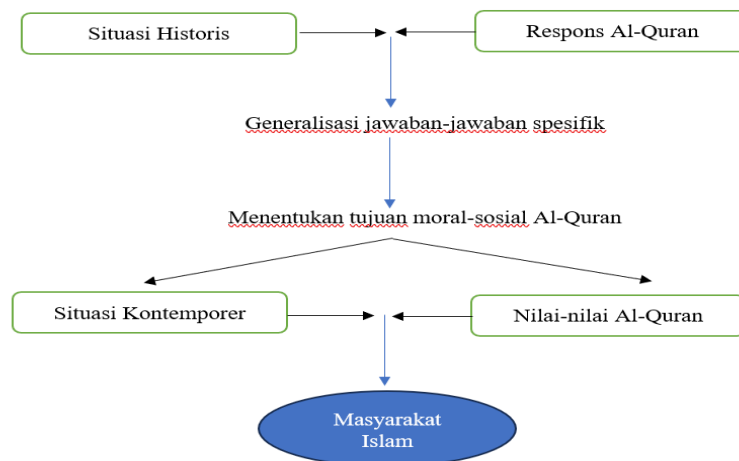
²⁴ Muhammad Khalid Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law* (Pakistan: Islamic Research Institute, International Islamic University Islamabad, 1995), hlm. 127-167.

²⁵ Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hlm. 16-20.

²⁶ Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar Untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni*, hlm. 345-374.

sesuai dengan konteks zaman. Paradigma yang digunakan dalam melihat tiga entitas: nash, realitas, dan akal, adalah paradigma fungsional, di mana hubungan ketiga entitas itu tidak lagi dalam posisi ada struktur dominan, melainkan hubungan yang dialektik, dengan melakukan dialog terus-menerus dan tidak mengenal titik final.²⁷ Tentunya banyak tokoh yang bisa dimasukkan ke dalam corak liberalisme religius, tetapi ketiga tokoh di atas ini sudah bisa mewakili dari perlunya memperhatikan dialektika antara tiga entitas: nash, realitas, dan akal.

Fazlur Rahman mengajukan teori *double movement* (gerak ganda). Seorang mujtahid harus melakukan dua gerakan. Gerak pertama adalah kembali ke masa ketika nash itu turun dan memahami secara maksimal norma-norma ajaran yang terdapat dalam nash (Al-Quran dan Hadis Nabi) mengenai tema yang akan dibahas. Memahami di sini adalah melihat secara utuh konteks makro dan mikro, memahami secara utuh situasi dan kondisi ketika nash itu turun/datang. Setelah meniadakan *original meaning* (makna asli), kemudian seorang mujtahid melakukan gerakan kedua, yaitu gerak ke masa sekarang (masa saat mujtahid berijtihad), kemudian membandingkan situasi dan kondisi masa kini dan masa lalu ketika nash itu turun/datang. Dengan dua gerakan ini, seorang mujtahid melakukan kerja ijtihad yang sesuai dengan konteks kekinian, pada saat yang sama bersikap adil terhadap masa lalu.²⁸ Gambaran gerak ganda yang dilakukan seorang mujtahid, bisa digambarkan seperti di bawah ini:²⁹



Gambar 2. Gambaran gerak ganda yang dilakukan seorang mujtahid

Sebagai sebuah tawaran metodologi, tawaran Rahman ini tidak lepas dari kritikan. Misalnya, bagaimana melakukan gerak ganda pada ayat-ayat non-hukum, yang sebagian besar tidaklah

²⁷ Bakar, *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*, hlm. 329.

²⁸ Akh Minhaji, *Sejarah Sosial Dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, Dan Implementasi* (Yogyakarta: Suka Press, 2010), hlm. 31.

²⁹ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm. 181.

mempunyai *asbab al-nuzul* (sebab-sebab turun).³⁰ Kritik yang senada juga dilakukan Abdullah Ahmed an-Naim, bagaimana hubungan moral dan hukum ketika melihat syariah historis. Boleh jadi, kata An-Naim, secara moral, Islam menentang perbudakan dan mendukung kesetaraan perempuan, tetapi secara hukum justru mendukung perbudakan dan menentangan kesetaraan perempuan.

Pada titik inilah, Abdullah Ahmed An-Naim melakukan kritik syariat historis (*dekonstruksi syariah*). Bagi An-Naim, hukum publik ala syariah historis mengalami krisis ketika berhadapan dengan modernitas. Di buku-buku An-Naim sebenarnya tidak membedakan syariah dan fikih. Produk hukum lahir dari sejarah umat Islam inilah yang disebut An-Naim sebagai syariah historis. Hukum publik yang dimaksud adalah konstitusionalisme, hukum pidana, hukum internasional, dan hak asasi manusia. Adanya krisis ini, maka perlu satu metode pembaharuan yang memadai dan sistematis untuk mewujudkan tujuan Al-Quran yang asli dan melahirkan hukum yang lebih kontekstual.³¹ Menurut An-Naim selama umat Islam masih berpegang pada syariah historis, mereka tidak akan bisa pada satu puncak pembaharuan yang memungkinkan hukum publik Islam bisa berfungsi dan relevan dan tuntutan kekinian dan kedisinian.

Di sinilah perlu metode baru untuk menanggulangi krisis ini. Bagi An-Naim, metode pembaharuan itu harus diambil dari tradisi Islam itu sendiri, bukan diambil dari tradisi luar yang asing. An-Naim kemudian mengambil konsep *naskh* yang pernah digagas oleh gurunya, Mahmoud Muhammad Toha. Bagi Toha, pembaharuan ini harus dilakukan dari permindahan satu teks kepada teks yang lain (*al-intiqal min al-nash ila al-nash*).³² Teks yang pertama adalah teori *nasakh* lama, yakni ayat Madaniyahlah yang me-*nasakah* ayat Makkiyah. Sementara teks baru adalah sebaliknya, ayat Makkiyahlah yang me-*nasakah* ayat Madaniyah. Mengapa demikian? Sebab, ayat-ayat Makkiyah adalah ayat-ayat universal dan fundamental, yang berisi tentang keadilan, persamaan, kesetaraan, dan perdamaian. Sementara ayat Madaniyah adalah ayat partikular sebagai aplikasi, karena faktor eksternal, terkadang boleh jadi berbeda dengan semangat nilai-nilai universal sebagaimana digagas ayat-ayat Makkiyah. Teori *naskh* baru ini dikembangkan An-Naim untuk mereformulasi hukum publik Islam. Hukum publik Islam bisa eksis dan diterima di era kekinian

³⁰ Yang menarik adalah Rahman mempunyai buku Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Tema Pokok Al-Quran) yang berbicara terkait metafisika, konsep ketuhanan, malaikat, setan, dan sebagainya, tetapi tidak menggunakan teori double movement-nya, justru menggunakan metode tematik dan analisis kebahasaan. Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: The University of Chicago Press, 1980).

³¹ Abdullahi Ahmed An-Naim, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, Dan Hubungan Internasional Dalam Islam*. (Yogyakarta: LKIS, 2002), hlm. 109.

³² Muhmaoud Muhammad Toha, *Al-Risālah Al-Tsāniyah Min Al-Islām* (t.t: t.tp, 1969).

ketika ayat-ayat fundamental dan universal dijadikan sebagai basis pengembangan hukum. Ayat-ayat itu adalah ayat Makkiyah.

Jika dua tokoh sebelumnya cenderung perlunya melihat setting sosio-historis ketika nash turun, tidak demikian dengan Muhammad Syahrur dengan teori limitnya (*nazhariyah al-hudud*). Teori limit ini merupakan salah satu kontribusi awal Syahrur yang dirumuskan melalui rangkaian kajian panjang selama kurang lebih dua dekade (1970-1990), yang kemudian memperoleh formulasi sistematis dalam karyanya *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*.³³

Bagi Syahrur, Al-Quran harus diperlakukan dan dipahami sebagaimana ia seolah-oleh baru turun sekarang ini, sebab Al-Quran sebagai petunjuk bagi manusia sekarang untuk menjelaskan persoalan-persoalan yang mereka hadapi di sini dan di tempat ini. Al-Quran harus diposisikan sebagai objek penafsiran yang senantiasa terbuka, sehingga umat Islam pada masa kini tidak harus terikat secara kaku pada kerangka interpretasi tradisional yang lahir dalam konteks historis masa lampau dan mungkin tidak lagi sepenuhnya relevan dengan realitas kontemporer. Salah satu yang digarisbawahi Syahrur, bahwa informasi yang diberikan Al-Quran sejatinya sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan.³⁴

Dengan paradigma di atas, Syahrur memperkenalkan enam batas yang ditentukan Al-Quran.³⁵ *Pertama*, batas minimal (*al-had al-adna*): batas minimal yang tak boleh dikurangi seperti makanan haram: bangkai, darah, dan babi (QS. Al-Maidah: 3; al-An'am: 19 dan 145). *Kedua*, batas maksimal (*al-had al-'ala*) yang tak boleh dilampaui. Ini seperti hukum potong tangan bagi pencuri. *Ketiga*, batas minimal dan maksimal bersamaan, tetapi tidak satu garis antara kuantitas dan kualitas. Poligami masuk di sini, secara kuantitas, minimal satu istri, maksimal empat istri, tetapi secara kualitas, istri kedua sampai ketiga haruslah seorang janda cerai mati yang mempunyai anak yatim. *Keempat*, batas minimal dan maksimal menyatu dalam satu garis. Hukum cambuk bagi pezina masuk kategori ini. Karena batas maksimal dan minimal satu yakni 100 kali cambuk, maka Allah menetapkan syarat-syarat yang ketat, yaitu empat orang saksi yang melihat langsung secara kasat mata. *Kelima*, batas maksimal berupa garis yang mendekati garis lurus namun tidak sampai menyentuhnya. Contohnya, hubungan laki-laki dan perempuan yang tidak sah tetapi tidak sampai berzina, maka hukumannya tidak sama dengan zina. *Keenam*, batas maksimal tertutup tidak boleh dilampaui, dan batas minimalnya negatif tetapi boleh dilampaui ke arah negatifnya. Contoh ini

³³ Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb Wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah* (Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1992).

³⁴ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm 211.

³⁵ Syahrur, *Al-Kitāb Wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*, hlm. 453–567.

adalah hukum kehartaabendaan. Batas maksimal adalah riba, tidak boleh dilampaui, sementara batas minimalnya adalah zakat, yang boleh dilampaui dengan tambahan memberikan sedekah, misalnya..

KESIMPULAN

Secara epistemologis, hukum Islam merupakan sintesis antara dimensi ketuhanan (divine law) dan dimensi kemanusiaan (human-made law) melalui dialektika antara teks (nash), akal, dan realitas sosial. Tradisi ushul al-fiqh klasik pada umumnya beroperasi dalam paradigma struktural yang menempatkan teks sebagai struktur normatif dominan melalui metode bayānī, ta'līlī, dan istiṣlāhī. Namun, dalam menghadapi kompleksitas realitas modern, paradigma tersebut menunjukkan keterbatasan sehingga memunculkan kebutuhan akan kerangka metodologis yang lebih dialogis dan kontekstual.

Dalam konteks ini, pengembangan hukum Islam bergerak ke dalam dua orientasi utama, yaitu utilitarianisme religius yang menegaskan maqāṣid al-syarī'ah dan maṣlaḥah sebagai basis pengembangan hukum, serta liberalisme religius yang menekankan rekonstruksi pemahaman teks melalui pendekatan historis-kontekstual dan rasionalitas etis. Kedua orientasi tersebut tidak menegaskan otoritas wahyu, melainkan memindahkan relasi antara teks, akal, dan realitas ke dalam paradigma fungsional yang dialogis. Dengan demikian, pengembangan hukum Islam diarahkan pada formulasi metodologis yang lebih kontekstual dan adaptif, sekaligus tetap berakar pada prinsip-prinsip normatif syariah.

Temuan ini memberikan implikasi teoretis bahwa metodologi hukum Islam kontemporer perlu dikembangkan dalam kerangka integratif antara normativitas wahyu dan rasionalitas sosial, serta membuka ruang penelitian lanjutan tentang model ijtihad kolektif berbasis multidisipliner dalam menjawab problem hukum modern.

REFERENSI

- 'Asyur, Muhammad Ibnu Tahir. Maqāṣid Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah. Qotar: Wizārat al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 2004.
- Aḥmad Raysuni dan Muḥammad Jamal Barut. Al-Ijtihād: Al-Naṣṣ, Al-Wāqi', Al-Maṣlaḥah. Bairut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 2000.
- Amin, Ma'ruf. Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam. Edited by 2017. Jakarta: elSAS, 2017.
- An-Naim, Abdullahi Ahmed. Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, Dan Hubungan Internasional Dalam Islam. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Anwar, Syamsul. Muzakkirah Fī Usul Al-Fiqh II. Yogyakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN

- Sunan Kalijaga, 2012.
- Asyqar, Muḥammad Sulaiman al-. *Al-Wāḍiḥ Fī Uṣūl Al-Fiqh*. Bairut: Dār al-Nafā'is, 2022.
- Auda, Jasser. *Al-Maqasid Untuk Pemula*. Edited by Terj. Ali Abdelmonim. Yogyakarta: Suka Press, 2013.
- — —. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Bakar, Al Yasa' Abu. *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*. Jakarta: Kencana, 2016.
- Coulson, Noel J. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago dan London: University of Chicago Press, n.d.
- Gazali, Abu Hamid Al-. *Al-Mustaṣfā Min 'Ilm Al-Uṣūl*. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Uṣūl Al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- — —. *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar Untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni*. Bandung: PT RajaGrafindo Persada, 2001.
- Khallaf, Abdul Wahab. *'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*. Jakarta: Darul Kutub al-Islamiyah, 2010.
- Maḥallawī, Muḥammad 'Abd al-Raḥman 'Id al-. *Tashīl Al-Uṣūl Ilā 'Ilm Al-Uṣūl*. Kairo: Dar al-Ḥadis, 2010.
- Mas'ud, Muhammad Khalid. *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*. Pakistan: Islamic Research Institute, International Islamic University Islamabad, 1995.
- Minhaji, Akh. *Sejarah Sosial Dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, Dan Implementasi*. Yogyakarta: Suka Press, 2010.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Qaradawi, Yusuf al-. *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Asy-Syarī'Ah: Baina Al-Maqāṣid Al-Kulliyyah Wa an-Nuṣūṣ Al-Juz'Iyyah*. Misr: Dār asy-Syurūq, 2006.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- Syahrur, Muhammad. *Al-Kitāb Wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'Āṣirah*. Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1992.
- Syaṭībī, Ibrahim Ibn Musa al-. *Al-Muwāfaqāt Fī Ushūl Al-Sharī'ah*. Edited by Juz 3. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.
- Toha, Muhmaoud Muhammad. *Al-Risālah Al-Tsāniyah Min Al-Islām*. t.t: t.tp, 1969.

Zaidan, Abdul Karim. *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh*. Bairut: Mu'assasat al-Risālah, 2022.

Zuhaili, Wahbah az-. *Al-Wajīz Fī Usūl Al-Fiqh*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1999.

— — —. *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmīy*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.