

INTEGRASI DAN INTERKONEKSI STUDI HUKUM ISLAM DENGAN ILMU-ILMU SOSIAL

Miftahuddin

PPs IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten
Jl. Jendral Sudirman, No. 30, Serang, Banten
Email: miftah_876@yahoo.co.id

Abstract: *Integration and Interconnection of Islamic Legal Studies with Social Sciences.* Integration and interconnection is solution to the textuality problem in Islamic legal studies. It needs to be directed towards developing methods of finding and concluding Islamic legal based on normative-cum-empirical normative. It means that textual analysis of classical Islamic legal discovery method should be connected with historical factual analysis including sociology, politics, economics, anthropology, psychology etc. Integration and interconnection Islamic legal studies and the social sciences seeks to reconstruct new understanding on issues that do not have nash-law yet. This approach presumes epistemology of recognizing Islamic legal that Islamic legal is not only derived from textual analysis.

Keywords: *ushul al-fiqh, ijtihad.* historical inference

Abstrak: *Integrasi dan Interkoneksi Studi Hukum Islam dengan Ilmu-Ilmu Sosial.* Integrasi dan interkoneksi merupakan solusi atas problem tekstualitas studi hukum Islam karenanya perlu diarahkan pada pengembangan metode penemuan dan penyimpulan hukum Islam berbasis analisis *normative-cum-empiris*. Artinya, analisis tekstual metode penemuan hukum Islam klasik harus dihubungkan sedemikian rupa dengan analisis faktual historis, baik itu mencakup sosiologi, politik, ekonomi, antropologi, psikologi dan sebagainya. Integrasi dan interkoneksi studi hukum Islam dan ilmu-ilmu sosial berupaya merekonstruksi suatu cara pemahaman baru pada wilayah yang sama sekali belum terdapat nash-hukumnya. Integrasi dan interkoneksi studi hukum Islam dan ilmu-ilmu sosial mengandaikan pengakuan epistemologi hukum Islam sehingga hukum Islam tidak hanya dapat diderivasi atas dasar-dasar analisis tekstual semata.

Kata Kunci: *ushul al-fiqh, ijtihad.* inferensi historis

Pendahuluan

Fikih merupakan bagian dari produk dari hukum Islam. Dalam mencapai rprodukt hukum Islam tidak dapat dilepaskan dari metodologinya, yakni *Ushul al-Fiqh*. Maka menjadi suatu keniscayaan, bila ingin ingin mengetahui seluk beluk hukum Islam dan kemudian mengembangkannya, maka menoleh kembali kepada kajian metodologi. Sehingga hukum Islam akan semakin dinamis dan lebih hidp dalam merespon semua problematika keislaman di tengah-tengah kehidupan masyarakat.

Namun kenyataannya, tidak demikian. Dalam catatan historis, menunjukkan bahwa kemunduran dan kejumudan melanda umat Islam pada abad pertengahan, dan seakan-akan menjadi semacam *insidad bab al-ijtihâd* (*the closure gate of ijtihâd*),¹ hal itu disebabkan

¹Tersebarnya ide tentang "Pintu ijtihad tertutup" sebenarnya tidak lepas dari peran orientalisme hukum Islam yang pada awalnya dimotori oleh Ignaz Goldziher dan C. Snouck Hurgronje, namun kemudian dipopulerkan oleh Joseph Schacht. Sayangnya, persoalan ini juga selalu menempati satu bab atau periode tersendiri di hampir setiap buku-buku sejarah hukum Islam (*târikh tasyrî' al-Islâmi*), tanpa ada penjelasan historisnya yang memadai sehingga seolah menyepakati keberadaannya.

oleh alam berpikir umat Islam (Arab) yang sejak awal bersifat atomistik dan menolak rasionalisme.² Sebagai konsekuensinya, bangsa Arab dan umat Islam pada umumnya juga tidak percaya terhadap semua konsep kebenaran universal yang *abstrak* dan *a priori*, seperti hukum alam dan keadilan.³

Dalam tataran konseptual hukum Islam, cara berpikir yang demikian itu menghantarkan kajian fikih Islam klasik terfokus pada *law in book* daripada *law in action*, sehingga terkesan ada kesenjangan antara “wahyu” Tuhan dan yang terjadi di lapangan. Dengan kata lain, terdapat semacam “konflik” antara teori dan praktik dalam sejarah hukum Islam.⁴ Adanya “konflik” yang belum berakhir ini, berawal dari krisis metodologi (*Ushûl al-Fiqh*) yang memberikan penekanan dan perlakuan berlebihan kepada teks-teks wahyu daripada realitas empiris. Sehingga terkesan, hukum Islam lebih mementingkan studi teks daripada merespon perubahan dan persoalan sosial riil.

Karenanya, tulisan ini berupaya mengetengahkan keterkaitan studi hukum Islam dengan ilmu-ilmu sosial. Penulis mendasarkan pemikirannya pada *a univied approach to shari'ah and social inference* sebagaimana diajukan oleh Louay Safy,⁵ yang dimaksudkan untuk menjembatani dan “memadukan” pendekatan tekstual (normatif)

Kritik dekonstruktif beserta kajian sejarah tentang pintu ijtihad ini telah dilakukan oleh Wael B. Hallaq, sejarawan hukum Islam dari McGill University. Lihat artikelnya “Was the Gate of Ijtihad Closed?”, dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 16, No. 1, Tahun 1984, h. 3-41 dan “On the Origins of the Controversy About the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad” dalam *Studia Islamica*, Vol. 63, Tahun 1986, h. 129-141.

² H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Modern dalam Islam*, alih bahasa Machnun Husein, (Jakarta: Rajawali Pers, 1989), h. 10.

³ H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Modern dalam Islam*, h. 11.

⁴ Konflik antara teori dan praktik dalam hukum Islam ini juga menjadi salah satu tema perdebatan di antara para ahli hukum Islam di Barat. Untuk pandangan-pandangan mereka antara lain Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic law*, (Oxford: Clarendon Press, 1964), h. 78. Noel James Coulson, *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969), h. 58-76.

⁵ Louay Safi, dalam bukunya *The Foundation of Knowledge A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, (Selangor: IIU&IIIT, 1996), h. 171-196.

dan pendekatan historis (historis-empiris). Hemat penulis, ini penting sebagai sebetulnya upaya dasar pemahaman untuk membangun kembali dan menggali kembali (*reconstruction*) nalar dan cara berpikir dalam *Ushûl al-Fiqh* yang bersifat empiris, membumi dan “historis”.

Tekstualitas dan Krisis dalam *Ushûl al-Fiqh*

Terdapat kesan yang kuat bahwa studi hukum Islam selama ini adalah semata-mata bersifat normatif dan *sui-generis*. Hal ini dibuktikan dengan definisi *Ushûl Fiqh* sebagai seperangkat kaidah untuk menyimpulkan hukum *syar'i* praktis (fikih) dari dalil-dalilnya yang rinci.⁶ Dengan demikian, memberi kesan sekaligus membuktikan bahwa kajian metodologi dan alat reproduksi hukum Islam memang terfokus dan tidak lebih daripada analisis teks,⁷ hukum dalam Islam hanya dapat dicari dan diderivasi dari teks-teks wahyu saja (*law in book*). Sementara itu, realitas faktual-empiris “historis” yang hidup dan berlaku di masyarakat (*living law*) kurang mendapatkan tempat yang proporsional di dalam kerangka berpikir metodologi hukum Islam.

Kurangnya analisis empiris (*the lack of empiricism*) inilah yang disinyalir oleh banyak pihak menjadi satu kelemahan mendasar dari cara berpikir dan pendekatan dalam metode penemuan hukum Islam selama ini.⁸ Hal demikian semakin terlihat dengan jelas ketika serangkaian metode *Ushûl al-Fiqh*

⁷ Secara tegas Hasyim Kamali bahkan menyebut bahwa *ushûl al-fiqh* merupakan ilmu yang menjelaskan sumber-sumber hukum dan sekaligus *metode deduksi hukum* dari sumber-sumber tersebut. M. Hasyim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), h. 1. Cetak miring dari penulis.

⁸ Lihat Abdul Hamid A. Abu Sulayman, *Towards an Islamic Theory of International Relation: New Direction for Methodology and Thought*, 2nd Edition, (Herndon, Virginia: IIIT, 1994), h. 87-92. Idem, *Crisis in the Muslim Mind*, alih bahasa Yusuf Talal Delorenzo, 1st Edition, (Herndon, Virginia: IIIT, 1993), h. 43-45. Lihat juga Akh. Minhaji, “A Problem of Methodological Approach to Islamic Law Studies”, *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI tahun 1999, h. iv-v.

konvensional seperti *qiyâs*, *istishlâh*, bahkan *'urf* kurang memungkinkan memberi ruang gerak yang luas dan bebas bagi dimasukkannya data-data sosial empiris dalam analisis teoritis dan metode penemuan hukum Islamnya. Studi *Ushûl al-Fiqh* pada akhirnya masih berputar pada pendekatan *doktriner-normatif-deduktif* dan tetap saja bersifat *sui-generis*.⁹

Kesulitan demikian juga masih sangat terasa dalam berbagai tawaran metodologis yang diusulkan oleh para pemikir hukum Islam klasik seperti al-Ghazali dengan metode induksi dan tujuan hukumnya maupun al-Syatibi dengan induksi tematisnya. Menurut Syamsul Anwar, meskipun telah merintis jalan pengembangan analisis empiris, tetapi dalam praktiknya kebanyakan mereka masih terpusat pada analisis normatif-tekstual.¹⁰ Demikian juga upaya pembaruan pemikiran kontemporer, sebagaimana dilakukan oleh Fazlur Rahman sampai Muhammad Syahrur, masih belum memberikan ketegasan untuk menjawab pertanyaan sekaligus persoalan di atas.¹¹ Artinya, meskipun telah demikian jauh diupayakan perluasan makna teks melalui berbagai cara, kecenderungan mendasar tekstualitas sekaligus kurangnya analisis empiris metode penemuan hukum Islam masih belum terselesaikan. Paling tidak secara metodologis hukum Islam, dengan demikian, masih menyisakan ruang kosong (jarak, *distance*) antara dirinya dengan realitas disekelilingnya.

Tekstualitas metode penemuan hukum Islam (*Ushul al-Fiqh*) tersebut di atas tentu saja bukan suatu kebetulan. Sebaliknya, ia merupakan karakteristik yang lahir dari satu sistem berpikir dan otoritas epistemologis

tertentu. Jika dilacak lebih jauh, maka sebagian besar umat Islam yang menganut subjektifisme teistik¹² menyatakan bahwa hukum hanya dapat dikenali melalui wahyu Ilahi yang dibakukan dalam kata-kata yang dilaporkan Nabi berupa Alquran dan al-Sunnah. Keyakinan inilah yang tampaknya telah menggiring fokus wacana hukum Islam pada analisis teks-teks suci tersebut.

Disadari bahwa kecenderungan tekstualitas yang berlebihan dalam metode penemuan hukum seperti tadi pada gilirannya telah memunculkan kesulitan dan ketidakcakapan hukum Islam itu sendiri dalam merespon dan menyambut gelombang perubahan sosial. Karakteristik kajian fikih klasik yang *law in book oriented* dan kurang memperhatikan *law in action*—sebagai akibat dari kecenderungan tekstualitas metodologinya—tidak kecil kemungkinan akan selalu tertinggal di belakang sejarah; sampai batas tertentu bahkan mungkin ditinggalkan karena tidak relevan lagi dengan situasi aktual umatnya.¹³

Menurut Louay Safi, sangat terbatasnya metode-metode klasik untuk diterapkan dalam menghadapi realitas modern inilah,

¹² Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam Probabilitas dan Kepastian", dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Ke Arah Fiqh Indonesia*, (Yogyakarta: FSHI Fak. Syariah, 1994), h. 74.

¹³ Dalam konteks yang lebih luas, Syamsul Anwar mencatat ada lima (5) karakteristik studi fikih yang dominan, yaitu (1) pemusatan studi hukum Islam sebagai *law in book*, tidak mencakup *law in action*, (2) pencabangan materi yang rumit tanpa memperhatikan relevansi dengan permasalahan yang berkembang (3) sifat polemik-apologetik, (4) *inward looking* dan (5) atomistik. Secara epistemik kajian fikih juga ditandai oleh karakteristik (1) kurang memisahkan mitos dan sejarah, (2) univokalisasi makna dan (3) nalar transhistoris. Syamsul Anwar, "Paradigma Fikih Kontemporer: Mencari Arah Baru Telaah Hukum Islam Pada Program S3 PPS IAIN Ar-Raniry Banda Aceh", *Makalah Lokakarya Program Doktor Fikih Kontemporer pada Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, Darussalam*, Banda Aceh, tanggal 28 Agustus, 2002, h. 8-9. Karakteristik lebih sederhana diberikan oleh Hasyim Kamali, yaitu: (1) tidak mendukung efektifitas dan efisiensi administratif, karena ditulis mengikuti *style* abad pertengahan serta tidak mempunyai klasifikasi yang rapi, (2) *concern* kajiannya tidak lagi relevan dengan isu dan kondisi aktual umat Islam, dan (3) adanya tendensi *scholastic isolation* yang melahirkan fanatisme madzhab dengan menutup diri untuk respek pada kontribusi pemikiran lain. M. Hasyim Kamali, "Fiqh and Adaptation to Sosial Reality" dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXVI, No. 1, Januari, 1996, h. 78-79.

⁹ Bandingkan dengan Akh. Minhaji, "Reorientasi Kajian Ushul Fiqih", *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI tahun 1999, h. 16-17.

¹⁰ Syamsul Anwar, "Teori Hukum Hukum Islam al-Ghazali dan Pengembangan Metode Penemuan Hukum Islam", dalam M. Amin Abdullah et. al., *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multi Kultural*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002), h. 198.

¹¹ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories and Introduction to Sunni Ushûl al-Fiqh*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), h. 245 dan 253.

kesulitan yang dihadapi pemikir Muslim saat ini.¹⁴ Ketidakkapakan metode tradisional juga terungkap dalam dua kecenderungan yang saling berlawanan secara diametral, yaitu pembatasan lapangan ijtihad ke dalam penalaran *legalistic-linguistic* dan adanya kecenderungan menghilangkan seluruh kriteria dan standar rasional dengan menggunakan metodologi yang murni intuitif dan esoteris.¹⁵ Aspek lain dari keterbatasan tersebut adalah ketika studi fenomena sosial mengharuskan pendekatan holistik yang dengan cara demikian relasi-relasi sosial disistematisasikan menurut aturan-aturan universal, justeru metode klasik bersifat atomistik yang pada dasarnya disandarkan pada penalaran analogis.¹⁶

Keterbatasan dan ketidakkapakan metode klasik tersebut pada akhirnya membawa kajian keislaman pada satu krisis metodologis yang melanda hampir seluruh wilayah kajian Islam termasuk di bidang hukum. Pada situasi seperti inilah kemunculan satu tawaran alternatif yang bisa menutupi kekurangan metode sebelumnya menjadi sangat diharapkan. Khususnya di dalam hukum Islam, adanya upaya metodologi baru diharapkan bisa memberi jalan yang lebih memungkinkan untuk menjembatani problem tekstualitas tersebut di atas ke arah metode penemuan hukum Islam yang tekstual *cum* empiris-historis.

Integrasi dan Interkoneksi Studi Hukum Islam dan Ilmu-ilmu Sosial

Sebagaimana dipaparkan Abu Sulayman, krisis metodologi keilmuan Islam, yang berpangkal pada kurangnya dimensi empirisitas serta tidak adanya sistematisasi secara menyeluruh, disadari oleh para pemikir Muslim harus

segera mendapatkan terapi intelektualnya.¹⁷ Akan tetapi, kekurangan tersebut tidak dapat semata-mata dilakukan dengan menerapkan ilmu-ilmu sosial modern Barat apa adanya. Itu disebabkan karena metode dan pendekatan ilmu-ilmu sosial modern juga tengah mengalami krisis epistemologis yang tidak kalah akutnya. Jika metode dan pendekatan keilmuan Islam terjebak pada analisis tekstual dan kurang mengapresiasi dimensi sosial-empiris, maka sebaliknya, keilmuan Barat terjebak pada positivisme yang tidak pernah memperhitungkan dimensi normatif (wahyu) dalam metode dan pendekatannya.¹⁸

Berdasarkan hal itu, maka sesuatu yang diperlukan adalah sebuah upaya mendekatkan, secara epistemologis, dua karakteristik keilmuan tersebut sehingga melahirkan sintesa positif yang diharapkan bermanfaat bagi keduanya, yaitu dapat diterimanya dimensi normatif di dalam analisis sosial keilmuan Barat; sementara bagi ilmu-ilmu keislaman dapat membantu memasukkan fakta-fakta sosial empiris di dalam analisis tekstualnya. Menyatukan elemen religius ke dalam wilayah ilmu sekuler ini, menurut Abu Sulayman, tentu saja berarti suatu proses restorasi wahyu dan akal yang harus sampai pada proses metodologis tertentu.¹⁹ Akan tetapi, integrasi ini bukanlah suatu percampuran eklektik dari Islam klasik dan Barat modern,²⁰ tetapi lebih sebagai reorientasi seluruh bidang pengetahuan kemanusiaan sesuai dengan sejumlah kategori dan kriteria baru atas dasar asumsi-asumsi yang tidak bertentangan dengan Islam.

Apa yang coba diupayakan oleh Louay Safi dalam *Towards A Unified Approach to Shari'ah and Sosial Inference*, hemat penulis adalah dalam kerangka tersebut di atas. Dalam usulannya, Safi terlebih dahulu menjelaskan

¹⁴ Louay Safi, *The Foundation of Knowledge*, h. 12.

¹⁵ Ibid. Lihat juga Abdul Hamid A. Abu Sulayman, *Islamization of Knowledge General Principles and Work Plan*, (Herndon, Virginia: IIIT, 1989), h. 24-26. Idem, *Towards an Islamic Theory of International Relation*, h. 62.

¹⁶ Louay Safi, *The Foundation of Knowledge*, h. 13.

¹⁷ Abdul Hamid A. Abu Sulayman, *Towards an Islamic Theory of International Relation*, h. 87-92, 92-96. Idem, *Crisis in the Muslim Mind*, h. 43-63.

¹⁸ Louay Safi, *The Foundation of Knowledge*, h. 4-9.

¹⁹ Abdul Hamid A. Abu Sulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, h. 21.

²⁰ Islamil R. al-Faruqi, sebagaimana dikutip oleh Louay Safi, *The Foundation of Knowledge*, h. 6.

bagaimana setiap pengetahuan tidak bisa lepas dari pra anggapan tertentu atau tidak bebas nilai (*value free*); bagaimana wahyu juga mengandung suatu “rasionalitas” tertentu dan; bagaimana realitas wahyu dan realitas empiris sama-sama bisa menjadi sumber pengetahuan.²¹ Menurutnya, ilmu dan aktifitas ilmiah adalah hasil/kelanjutan dari ontologi tertentu yang mengaitkan upaya ilmiah dengan individu dan lingkungannya dan melengkapinya dengan dasar motivasional. Sebaliknya, aktivitas ilmiah mengandaikan sejumlah pernyataan tentang sifat eksisten, suatu kebenaran yang harus diakui sebelum terlibat dalam berbagai studi empiris. Oleh sebab itu, memisahkan kebenaran keagamaan (metafisika, wahyu) dari wilayah ilmiah—terutama wilayah ilmu-ilmu sosial—adalah pendapat yang tidak dapat dibenarkan.²²

Perlu digasrisbawahi bahwa “ilmu sosial” yang dimaksudkan oleh Safi dalam *Towards A Univied Approach to Shari’ah and Sosial Inference*, menurut penulis, adalah ilmu sosial kemanusiaan (*humaniora*) secara umum. Oleh sebab itu, ia tidak hanya terbatas pada ilmu sosiologi saja. Tetapi mencakup pula ilmu sejarah, antropologi, politik dan sebagainya dengan karakternya yang “historis”, empiris. Ini tampak ketika Safi memaparkan kekhasan “ilmu sosial” dihadapan metode-metode kealaman (*naturalistic methods*).²³

Penolakan wahyu dalam analisis ilmiah karena itu menjadi tidak relevan terutama dalam bidang ilmu-ilmu sosial *humaniora*. Sebagai konsekuensinya, maka sumber-sumber pengetahuan juga harus digali baik dari wahyu maupun dari realitas empiris-historis. Meski demikian, pemaduan ini (*univied model*), disadari oleh Safi, tidak dimaksudkan untuk mengharmonisasikan (mencampuradukkan) secara eklektis antara dua tradisi (keilmuan

Islam dan Barat) itu, tetapi mengintegrasikan pengetahuan yang diperoleh oleh dari wahyu dengan pengetahuan yang diperoleh dari pengalaman manusia.²⁴

Lebih jauh upaya Safi telah merumuskan kerangka dan langkah-langkah metodologis bagaimana normativitas (wahyu) dan rasionalitas (empirisitas) itu menjadi mungkin dilakukan dalam suatu analisis integratif. Bagi Safi sendiri hal ini mungkin dilakukan dengan membuat inferensi tekstual dan historis-empiris terlebih dahulu untuk kemudian dibuatkan analisisnya yang bersifat “terpadu” antara keduanya. Kedua inferensi tersebut dilakukan dengan suatu prosedur inferensi yang diberikan sendiri oleh Safi sebagai berikut:

Prosedur Inferensi Tekstual

Prosedur inferensi tekstual ini dimaksudkan untuk menderivasi aturan-aturan dan konsep-konsep dari wahyu secara sistematis dan memadai. Ada empat langkah yang harus dilewati dalam prosedur ini, yaitu:

- a. Mengidentifikasi teks (Alquran dan Sunnah) yang relevan dengan persoalan yang sedang dibahas. Identifikasi ini tidak hanya inventarisasi, tetapi mencakup pula analisis dan pendalaman linguistik secara tematis;
- b. Memahami (menafsirkan) makna pernyataan teks secara memadai dan relevan baik secara individual (*leksikal*) maupun dalam kaitannya dengan yang lain (secara *historis*);
- c. Menjelaskan (*ta’lil*) terhadap teks, yaitu mengidentifikasi *causa efisien* (*‘illah*) yang menjadi dasar adanya perintah atau petunjuk dalam teks. Ini bertujuan mengidentifikasi sifat umum yang dimiliki oleh benda yang berbeda-beda yang menjustifikasi acuan penggunaan term yang sama sebagai langkah awal menemukan prinsip-prinsip universal

²¹ Ismail R. al-Faruqi, sebagaimana dikutip oleh Louay Safi, *The Foundation of Knowledge*, h. 172, 174, 176.

²² Ismail R. al-Faruqi, sebagaimana dikutip oleh Louay Safi, *The Foundation of Knowledge*, h. 172-173, dan 178, 179.

²³ Ismail R. al-Faruqi, sebagaimana dikutip oleh Louay Safi, *The Foundation of Knowledge*, h. 149-155.

²⁴ Lihat kata pengantar Louay Safi, h. ix-x.

yang mengatur berbagai pernyataan syariah;

- d. Membangun suatu aturan dan konsep umum yang diderivasi dari teks. Ini dapat dicapai dengan proses abstraksi terus-menerus, sehingga aturan/konsep hasil derivasi dari teks itu dapat dimasukkan ke dalam aturan lain yang memiliki tingkat abstraksi lebih tinggi.²⁵

Harus disadari bahwa bagaimanapun canggihnya sistem aturan dan konsep yang berhasil diderivasikan dari wahyu, hal itu tidak cukup memadai untuk mendasari perbuatan tertentu, karena dua alasan.²⁶ Pertama, sistem itu sendiri terdiri dari aturan general dan universal, aplikasinya terhadap kasus partikular membutuhkan pertimbangan dan spesifikasi lebih lanjut. Ini dapat dilakukan dengan memasukkan informasi tentang “watak aksi” dan “interaksi individual dan kolektif”. Kedua, aplikasi aturan universal mensyaratkan pengetahuan tentang syarat-syarat yang ada. Aplikasi aturan dimungkinkan ketika syarat teoretis dari suatu aksi bersesuaian dengan kondisi aktualnya.

Berdasarkan hal itu diperlukan suatu studi terlebih dahulu terhadap aksi dan interaksi manusia sebelum suatu aturan wahyu diimplementasikan. Di sinilah diperlukan satu inferensi sosial-historis (empiris) yang harus dimulai dari menganalisis elemen-elemen dasar yang membentuk fenomena, yakni aksi manusia dengan prosedur inferensi seperti di bawah ini.

Prosedur Inferensi Historis²⁷

- a. Menganalisis aksi individu yang termasuk

²⁵ Lihat kata pengantar Louay Safi, h. 182-187.

²⁶ Lihat kata pengantar Louay Safi, h. 187-189.

²⁷ Lihat kata pengantar Louay Safi, h. 189-190. Kata “historis” di sini tampaknya lebih bermakna “empiris” untuk membedakannya dengan hermeneutik/linguistik dan fenomenologis, sebagaimana kategori Donald Polkinghorne dalam *Methodology for the Human Sciences*, (Albany: State University of New York Press, 1983). Inferensi historis, dengan demikian adalah suatu penyimpulan dengan pendekatan ilmu-ilmu sosial-empiris.

ke dalam fenomena sosial yang sedang dibahas. Maksud yang ingin diketahui di sini adalah tujuan, motif dan aturan aksi tersebut. Tujuan adalah seluruh obek yang dikemukakan oleh aktor. *Motivasi* adalah dorongan psikologis aktor. Sedangkan *aturan* adalah suatu prosedur teknis (hukum-hukum sosial) yang harus diikuti untuk mencapai tujuan aksi;

- b. Mengklasifikasi berbagai bentuk atau tipe aksi berdasarkan kesamaan atau perbedaan komponennya (tujuan, motif dan aturannya). Aksi yang bertujuan sama akan membentuk satu kelompok homogen, sebaliknya aksi yang bertujuan berbeda akan terbagi dalam populasi heterogen;
- c. Mengidentifikasi aturan-aturan universal yang membangun interaksi antara berbagai kelompok yang diidentifikasi pada langkah kedua. Guna menarik aturan-aturan universal atau hukum-hukum interaksi, pola-pola kerja sama dan konflik, dominasi dan submisi, pertumbuhan dan kemunduran sosial harus dikaji secara komparatif melampaui batasan waktu dan geografi;
- d. Sistematisasi aturan-aturan universal yang didapatkan dari langkah sebelumnya. Ini dimaksudkan untuk menghilangkan inkonsistensi internal di dalam sistem aturan yang dihasilkan.

Setelah dilakukan inferensi tekstual dan historis (sosial-empiris), maka kemudian dapat disusun suatu prosedur inferensi yang padu antara keduanya. Hal ini dikarenakan keduanya memiliki suatu pola-pola general inferensi ilmiah. Inferensi terpadu tersebut dapat dilakukan melalui prosedur berikut:²⁸

- a. Analisis teks atau fenomena ke dalam komponen-komponen dasarnya, yaitu pernyataan (wacana) dan aksi (fenomena);
- b. Pengelompokkan pernyataan atau aksi

²⁸ Lihat kata pengantar Louay Safi, h. 190.

- yang sama di bawah satu kategori;
- c. Mengidentifikasi aturan-aturan yang menyatukan berbagai kategori;
 - d. Identifikasi aturan-aturan dan tujuan-tujuan general yang membangun interaksi atau inter-relasi berbagai kategori;
 - e. Sistematisasi aturan-aturan yang diperoleh melalui prosedur-prosedur sebelumnya (menghilangkan kontradiksi).

Keterpaduan pola-pola inferensi tekstual dan historis di atas tidak terbatas pada persamaan prosedur analisis tekstual dan historis, tetapi juga dapat diperluas kepada struktur aksi dan wacana. Baik aksi maupun wacana, menurut Safi, sesungguhnya memiliki sistem aturan motif dan tujuan yang memungkinkan penyatuan dan koherensi serta memperbandingkan dan mempertentangkan antara keduanya.²⁹ Dengan demikian, menurut hemat penulis, dapat dicari lebih lanjut tentang pola hubungan antara wahyu di satu pihak dan *ra'yu*, empirisitas di pihak lain.

Studi Hukum Islam dan Aplikasi Nalar Empiris *Ushûl al-Fiqh*

Pendekatan metodologis yang digagas Louay Safi, sesungguhnya hanya menyajikan suatu model penelitian ilmiah (sosial) alternatif yang dekat dengan aspirasi Islam.³⁰ Namun demikian, ancangan metodologi alternatif tersebut barangkali bisa dijadikan inspirasi bagi pengembangan studi hukum Islam yang mencoba mengapresiasi dan memasukkan data-data sosial empiris dalam analisisnya, meskipun disadari, bahwa Safi sendiri tidak memaksudkan kajiannya ini sebagai suatu pengembangan metode yang khusus di dalam studi hukum Islam.

Apabila dibawa ke dalam metode hukum Islam, maka integrasi ini berjalan di atas peta yang berbeda. Jika proses integrasi wahyu dan rakyu (empirisitas) dalam ilmu-ilmu sosial modern bergerak

untuk memasukkan wahyu ke dalam analisis sosial-historis (empiris), maka hal itu terjadi pada arah yang sebaliknya dalam metode penemuan hukum Islam (*Ushûl al-Fiqh*), yaitu membawa data-data dan fenomena sosial-historis (empiris) masuk ke dalam analisis hukum Islam (tekstual-wahyu).³¹ Hal ini diakibatkan oleh karena dimensi sosial empirislah yang telah disingkirkan dari metode penemuan hukum Islam selama ini.

Pada tingkat metode keilmuan yang lebih operasional, proses integrasi tersebut mengandaikan adanya pendekatan “induksi sosial” dalam hukum Islam yang dilakukan secara simultan dengan pendekatan deduktif. Artinya, *Ushûl al-Fiqh*, metode penemuan hukum Islam-mengikuti inferensi terpadu Louay Safi-mesti memasukkan data realitas empirik dalam proses analisis dan penyimpulan hukumnya (*Istinbath al-Ahkam*), bukan semata-mata diderivasi dari teks. Cara induksi ini menurut Qodri Azizy, lebih hidup dan leluasa, tetapi perlu pembatasan sejauh mana seseorang dapat berinduksi dalam berhukum.³²

Kesulitan yang masih ditemukan dalam memasukkan realitas empiris itu adalah melalui jalan manakah realitas dan data-data sosial empirik itu dapat ditarik dan disertakan dalam analisis teori dan metode penemuan hukum Islam (*Ushul al-Fiqh*). Dalam banyak hal pendekatan induksi sosial itu sendiri tampaknya lebih relevan bergerak untuk mengidentifikasi dan mengungkapkan *causa efisien* maupun *causa finalis* ('illah dan

³¹ Lihat Syamsul Anwar, “Teori Hukum Islam al-Ghazali dan Pengembangan Metode Penemuan Hukum Islam”, h. 205.

³² Menurut Qodri, setidaknya diberi batasan bahwa dalam proses induksi itu dalil (teks) diposisikan sebagai inspirasi proposisi atau landasan (*starting point*) analisis, terutama dari sisi epistemologi, sekaligus sebagai alat kontrol terhadap proses dan esensi/hasil yang ditemukan. Tetapi, pembatasan itu harus tetap memberi kebebasan berpikir. Lihat A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), h. 47. Bandingkan dengan Noeng Muhadjir, “Wahyu dalam Paradigma Penelitian Ilmiah Pluralisme Metodologik: Metodologi Kualitatif”, dalam Taufik Abdullah dan Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), h. 61-62.

²⁹ Lihat kata pengantar Louay Safi, 190-191.

³⁰ Lihat kata pengantar Louay Safi, h. 192-193

atau *hikmah*) dari objek-objek hukum dengan memanfaatkan baik ilmu-ilmu sosial maupun kealaman.³³

Ketika kasus hukum telah disebut dalam teks tanpa disertai *illat* dan *hikmah*, analisis empiris bertujuan untuk menjelaskan atau mengungkap *'illat* dan *hikmah*-nya guna memantapkan penerimaan terhadap hukum tersebut, atau juga mungkin untuk merubahnya. Bagi kasus hukum baru yang belum ada dalam teks, analisis empiris bertujuan untuk membangun fondasi hukum kasus tersebut.³⁴ Dalam teori hukum Islam hal ini disebut *Ta'lil al-Ahkâm* atau kausasi hukum. Menurut penulis hal ini sesuai dengan inferensi historis Louay Safi, bahwa analisis aksi—pada langkah pertama inferensi historisnya—berupaya membongkar tujuan, motif dan aturan. Metode ini paralel dengan analisis *ta'lil* dalam prosedur inferensi tekstual.³⁵ Di sinilah kemudian dimensi sosial empiris dapat dimasukkan dalam setiap analisis hukum Islam (*Ushûl al-Fiqh*).

Pada situasi ketika antara keduanya berhadapan secara kontradiktif, maka realitas empiris (misalnya institusi adat) harus direkonstruksi—sistem aturan dan tujuannya—sedemikian rupa dengan tetap memberinya hak hidup. Ini didasarkan kepada kesimpulan inferensi terpadu Safi, bahwa suatu aksi kolektif (fenomena sosial empiris) maupun wacana (wahyu) memiliki sistem aturan dan tujuan hingga memungkinkan dilakukannya penyatuan, memperbandingan atau bahkan mempertentangkan.³⁶

Berdasarkan hal itu maka pola hubungan yang terbangun bersifat bukan hirarkis, tetapi

alternatif-saling mendukung antara realitas empiris dan wahyu dalam metode penemuan hukum Islam (*Ushûl al-Fiqh*) yang bersifat historis. Realitas empiris dan wahyu harus berfungsi komplementer dan berhubungan dialektis selamanya, baik ketika realitas sosial itu tidak terdapat dalam teks wahyu maupun ketika ia berseberangan dengan teks wahyu.

Berbagai bentuk pembaruan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia, seperti *taklik talak* (pasal 45), pengaturan harta bersama/*gono-gini* (pasal 85-97), ahli waris pengganti (*plaatsvervulling*) untuk cucu yatim (pasal 185), *wasiat wajibah* untuk anak dan orang tua angkat (pasal 209) serta harta hibah yang diperhitungkan sebagai warisan (pasal 221), bisa dijadikan sebagai contoh sekaligus aplikasi studi hukum Islam yang dengan cara berpikir empiris. Sejauh pengetahuan penulis, semua bentuk pembaruan tersebut telah banyak terinsprasi sekaligus merupakan kreasi hukum Indonesia berhadapan dengan realitas sosial dan kultural yang benar-benar menjadi *living law* di masyarakat. Di bawah ini akan dibahas harta hibah orang tua kepada anaknya yang kemudian—ketika orang tua tersebut meninggal—harta hibah tersebut diperhitungkan sebagai warisan bagi anak yang bersangkutan.

Kata “hibah” adalah bentuk *masdar* dari kata *وهب* yang artinya memberi. Secara istilah, pengertian hibah adalah pemilikan suatu benda melalui transaksi atau akad tanpa mengharap imbalan apapun dari orang yang diberi ketika pemberi masih hidup.³⁷ Sedangkan dalam rumusan KHI pasal 171 huruf (g), disebutkan “Hibah adalah pemberian suatu benda secara sukarela dan tanpa imbalan dari seseorang kepada orang lain yang masih hidup untuk dimiliki”.

Dari pengertian di atas, dapat dipahami bahwa hibah dapat dilakukan oleh siapa saja

³³ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: LPPM Universitas Islam Bandung, 1995), h. 68. Syamsul Anwar, “Teori Hukum Islam al-Ghazali dan Pengembangan Metode Penemuan Hukum Islam”, h. 207.

³⁴ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, h. 68.

³⁵ Lihat kembali pembahasan bagian C, tentang prosedur inferensi tekstual dan historis Louay Safi.

³⁶ Louay Safi, *The Foundation of Knowledge*, h. 190-191.

³⁷ Al-Sayyid al-Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Jilid III, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), h. 388.

yang cakap tanpa adanya unsur paksaan. Sebagaimana hal itu disebutkan dalam pasal 210 ayat (1) dan (2) KHI.³⁸

Mengenai hibah orang tua kepada anaknya yang selanjutnya diperhitungkan sebagai harta warisan belum pernah ditemukan pembahasannya dalam literatur kitab-kitab fiqh. Pendeknya, hal ini merupakan suatu fenomena baru dalam konteks pemikiran hukum Islam. Di Indonesia sendiri, persoalan ini hanya dapat ditemukan dalam hukum adat, sebuah realitas sosial-kultural empiris di masyarakat kita.

Menurut Hilman Hadikusuma, dalam hukum adat, penerusan harta warisan yang bersifat individual—seperti dalam hukum waris Islam—kepada para ahli waris dapat terjadi sebelum pewaris wafat maupun sesudahnya. Terjadinya penerusan harta warisan ketika pewaris masih hidup, di kalangan keluarga Jawa disebut “lintiran”. Hal ini berlaku melalui penunjukkan dalam bentuk *hibah-wasiat* tertulis maupun tidak tertulis yang berupa pesan dari orang tua (pewaris) kepada ahli warisnya. Penunjukkan itu dilakukan dengan cara menentukan harta warisan tertentu kepada ahli waris tertentu, atau dengan menunjukkan batas-batas tanah pertanian, atau dengan menunjukkan jenis barangnya. Sedangkan di Aceh, apabila dilakukan wasiat, maka harta yang dapat dipesankan bagi ahli waris tertentu tidak boleh melebihi 1/3 jumlah seluruh warisan. Jika terjadi kelebihan, maka ketika diadakan pembagian warisan, bagian yang lebih itu dapat ditarik kembali.³⁹

KHI, dalam persoalan hibah sebagai warisan ini, mengkonstruksikannya secara tegas menjadi ketentuan hukum Islam yang

positif. Dalam pasal 221 disebutkan bahwa “Hibah orang tua kepada anaknya dapat diperhitungkan sebagai warisan”.

Apabila kita perhatikan lebih jauh, maka terobosan baru KHI dalam bidang kewarisan ini ternyata mendasarkan diri pada realitas sosial yang hidup disekelilingnya, yaitu fenomena aksi kolektif berupa *hibah wasiat*. Meminjam inferensi historis Louay Safi, dapat dijelaskan bahwa formulasi (*istinbâth*) hukum tersebut juga dilakukan dengan memasukkan analisis empiris terhadap fenomena *hibah wasiat*, dengan mengungkapkan motif dan tujuannya, yaitu mendistribusikan keadilan ekonomis dan menjaga perdamaian di antara anak-anaknya. Muatan pasal 221 KHI yang bertendensi untuk mendistribusikan keadilan bagi para ahli waris berarti sesuai dengan asas hukum kewarisan Islam, yaitu asas keseimbangan dan keadilan.⁴⁰ Sedangkan sistem aturannya di rekonstruksi sesuai dengan aturan (*furûdh al-muqaddarah*) dalam hukum waris Islam.

Penyerahan semacam ini menurut Azhar Basyir dipandang sah dalam hukum Islam, karena sebenarnya dilatari keinginan untuk menghindari adanya rasa ketidakadilan di antara anak-anaknya.⁴¹ Para orang tua biasanya memberikan bagian-bagian tertentu dari hartanya kepada anak-anaknya yang telah berkeluarga. Kemudian, ketika orang tua meninggal harta tersebut diperhitungkan sebagai warisan, dengan ketentuan jika kurang maka dapat ditambah. Sebaliknya, jika dipandang lebih dapat dikembalikan.⁴²

Sampai di sini maka dapat dikatakan bahwa hibah sebagai waris tidaklah bertentangan dengan hukum waris Islam. Betul

³⁸ (1)Orang yang telah berumur sekurang-kurangnya 21 tahun, berakal sehat tanpa adanya paksaan dapat menghibahkan sebanyak-banyaknya 1/3 harta bendanya kepada orang lain atau lembaga di hadapan dua orang saksi untuk dimiliki. (2)Harta benda yang dihibahkan harus merupakan hak dari penghibah.

³⁹ Hilman Hadikusuma, *Pengantar Ilmu Hukum Adat di Indonesia*, (Jakarta: Mandar Maju, 1992), h. 215-217.

⁴⁰ Ali Parman, *Kewarisan dalam Alquran Suatu Kajian Hukum dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1994), h. 71-84.

⁴¹ Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Waris Islam*, Cet. 1, (Yogyakarta: UII Press, 1982), h. 154. Idem, “Corak Lokal dalam Hukum Positif Islam di Indonesia: Sebuah Tinjauan Filosofis”, dalam Cik Hasan Bisri (peny.), *Hukum Islam dalam Tataanaan Masyarakat Indonesia*, Cet. 1, (Jakarta: Logos, 1998), h. 154.

⁴² Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Waris Islam*, h. 61.

bahwa hartanya diserahkan-terimakan pada saat pewaris (orang tua) masih hidup—sehingga menurut sebagian ahli tidak bisa dianggap waris—tetapi itu hanya serah-terimanya. Akadnya masih tetap *hibah* (pada saat si orang tua masih hidup). Sebaliknya, sebutan harta waris baru muncul setelah pewaris (orang tua) meninggal—sesuatu yang memang diharapkan demikian oleh orang tua dalam tradisi di masyarakat Jawa.

Dari uraian di atas, dapat dikatakan bahwa ketentuan KHI dalam hal ini tampak sekali mengakomodasi dan merepresi realitas empiris sebagaimana dikandung dalam nilai-nilai hukum adat yang telah hidup dan mapan di tengah masyarakat. Ketentuan KHI tentang hibah sebagai warisan, di samping mempertimbangkan tujuan dan motifnya, yaitu nilai-nilai kemaslahatan, berupa keadilan dan kedamaian tanpa saling cemburu secara sosial dan ekonomi dalam pembagian tersebut, juga melakukan revisi sistem aturannya dengan memasukkan sistem pembagian tidak melebihi 1/3 harta keseluruhan, yang sesuai dengan hukum waris Islam.

Penutup

Upaya penemuan hukum Islam dalam *ushûl al-fiqh* melalui cara berpikir empiris dengan analisis inferensi historis dan tekstual, hemat penulis, merupakan satu capaian intelektual yang perlu diteruskan dalam kerangka interkoneksi dan integrasi dengan ilmu-ilmu sosial. Sifat *sui generis* metode penemuan hukum Islam tampaknya merupakan *trade mark*, yang mungkin memang harus demikian. Akan tetapi, hal ini perlu diimbangi dengan apresiasi proporsional terhadap realitas sosial yang harus dapat dibawa dan masuk dalam analisis penyimpulan hukumnya. Terbukti, dengan membawa realitas empirik masuk ke dalam analisis penemuan hukum, hukum Islam di Indonesia dapat tampil lebih kreatif dan hidup di tengah-tengah proses regulasi sosial modern.

Model interkoneksi dan integrasi studi hukum Islam dan ilmu-ilmu sosial di atas memang sengaja diarahkan pada suatu upaya merekonstruksi suatu pemahaman di dalam wilayah baru yang belum ada teks-teks hukumnya dengan menghargai tradisi secara proporsional sekaligus mengurangi kesan arogansi ulama tekstualis. Hal ini dilakukan melalui penggabungan teori sistem dan teori aksi di dalam perangkat analisisnya. Inilah yang secara substansial harus diakui berbeda dari tawaran pembaruan pemikiran hukum Islam yang diajukan oleh Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur dan kawan-kawannya. Meskipun begitu, paradigma pembacaan Alquran yang mendasari kerja keilmuan ini masih menggunakan kategori *qath'i* dan *zhanni*—satu kategori yang dalam studi ilmu Alquran sangat kontroversial.

Pembaruan yang ditawarkan Rahman, Syahrur dan kawan-kawannya, berdasarkan analisis Hallaq, lebih tertuju pada produksi makna baru terhadap teks-teks yang telah ada. Sebaliknya, kurang memberikan mekanisme yang jelas tentang bagaimana bersikap secara metodologis terhadap suatu fenomena yang tidak terdapat teksnya. Inilah yang memberi kesan abstrak dan intelektual oriented, sehingga kurang membumi.

Tentu saja, metode integrasi dalam penemuan hukum Islam mengandaikan konskuensi epistemologis, berupa pengakuan bahwa hukum Islam tidak hanya dapat diderivasi dari sumber tekstual saja, melainkan juga dapat diadaptasi dari realitas sosial-historis empiris. Kajian *ushûl al-fiqh*, dengan demikian tidak saja bersifat *sui generis*, tetapi juga *cum-empiris*.

Menutup makalah ini, penulis berpendapat bahwa suatu integrasi dan interkoneksi studi hukum Islam (*Ushûl al-Fiqh*) dan ilmu sosial memang menjadi suatu kebutuhan yang perlu terus ditindaklanjuti. Ini penting agar hukum Islam dapat terus dan kembali bermain dalam regulasi masyarakat

di mana proses modernisasi tengah berjalan begitu sangat cepat meliputi dan merasuki seluruh bidang garap dan media kehidupan manusia. *Wallahu a'lam.*

Pustaka Acuan

- Abu Sulayman, Abdul Hamid A., *Crisis in the Muslim Mind*, 1st Edition, Herndon, Virginia: IIIT, 1983.
- _____, *Islamization of Knowledge General Principles and Work Plan*, Herndon, Virginia: IIIT, 1989.
- _____, *Towards an Islamic Theory of International Relation: New Direction for Methodology and Thought*, 2nd Edition, Herndon, Virginia: IIIT, 1994.
- Anwar, Syamsul, "Epistemologi Hukum Islam Probabilitas dan Kepastian", dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Ke Arah Fiqh Indonesia*, Yogyakarta: FSHI Fak. Syariah, 1994.
- _____, "Paradigma Fikih Kontemporer: Mencari Arah Baru Telaah Hukum Islam Pada Program S3 PPS IAIN Ar-Raniry Banda Aceh", *Makalah Lokakarya Program Doktor Fikih Kontemporer pada Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, Darussalam*, Banda Aceh, tanggal 28 Agustus, 2002.
- _____, "Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam", dalam Ainurrofiq (ed.), *Madzhab Jogja Menggagas Paradigma Usul Fiqh Komtemporer*, Yogyakarta: Pustaka Ar-Ruz, 2002.
- _____, "Teori Hukum Islam al-Ghazali dan Pengembangan Metode Penemuan Hukum Islam", dalam M. Amin Abdullah et. al., *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multi Kultural*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002.
- Azizy, A. Qodri, *Eklektisisme Hukum Nasional Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Basyir, Ahmad Azhar, "Corak Lokal dalam Hukum Positif Islam di Indonesia: Sebuah Tinjauan Filosofis", dalam Cik Hasan Bisri (peny.), *Hukum Islam dalam Tataanaan Masyarakat Indonesia*, Jakarta: Logos, 1998.
- _____, *Hukum Waris Islam*, Yogyakarta: UII Press, 1982.
- Coulson, Noel James, *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969.
- Hadikusuma, Hilman, *Pengantar Ilmu Hukum Adat di Indonesia*, Jakarta: Mandar Maju, 1992.
- Hallaq, Wael B., "On the Origins of the Controversy About the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad" dalam *Studia Islamica*, Vol. 63, Tahun 1986.
- _____, "Was the Gate of Ijtihad Closed?", dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 16, No. 1, Tahun 1984.
- _____, *A History of Islamic Legal Theories An Introduction to Sunni Usul Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kamali, M. Hasyim, "Fiqh and Adaptation to Social Reality" dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXVI, No. 1, Januari, 1996.
- _____, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991.
- Khallaf, Abdul Wahhab, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam, t.t.
- Minhaji, Akh., "Reorientasi Kajian Ushul Fiqih", *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI tahun 1999.
- _____, "A Problem of Methodological Approach to Islamic Law Studies", *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI tahun 1999.

- Muhadjir, Noeng, "Wahyu dalam Paradigma Penelitian Ilmiah Pluralisme Metodologik: Metodologi Kualitatif", dalam Taufik Abdullah dan Rusli Karim (ed.) *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- Parman, Ali, *Kewarisan dalam Alquran Suatu Kajian Hukum dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, Jakarta: Rajawali Pers, 1994.
- Praja, Juhaya S., *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: LPPM Universitas Islam Bandung, 1995.
- Sabiq, al-Sayyid, *Fiqh as-Sunnah*, Jilid III, Bayrut: Dar al-Fikr, 1989.
- Safi, Louay, *Ancangan Metodologi Alternatif: Sebuah Refleksi Perbandingan Metode Penelitian Sosial dan Barat*, alih bahasa Imam Khoiri, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- , *The Foundation of Knowledge, A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, Selangor: IIU & IIIT, 1996.
- Zahroh, Abû, *Ushul al-Fiqh*, Ttp.: Dar al-Fikr al-'Araby, t.t.