

# KEHUJAHAN HUKUM NEGARA SEBAGAI SUMBER HUKUM ISLAM DALAM PEMIKIRAN SAYYID MUḤAMMAD RASYÎD RIDÂ DAN WAHBAH AZ-ZUḤAILÎ

Nasrullah Ainul Yaqin Mustari

Madrasah Nuru Jadid Bakong Pasean Pamekasan Madura  
email: anazmanunggal@gmail.com

## Abstract

*The study of the state law as the source of Islamic law in the course of usul fikih is still rarely performed by scholars of usul fikih, especially when discussing the sources of Islamic law; except what is done by Wabbah az-Zuḥailî in his usul fikih (al-Fiqh al-Islâmî), where he fully and comprehensively explains that State law can not be used as a source of Islamic law because it results from an intellectual sich. On the other hand, far beyond that, Sayyid Muḥammad Rasyîd Ridâ has discussed in detail the state's jurisdiction as a source of Islamic law in his tafsir (al-Manâr). He accepted in absolute terms the jurisdiction of the State as a source of Islamic law from which the law contained the value of justice. Nothing else because the law of God is justice itself, as many are described in the Qur'an. According to Wabbah az-Zuḥailî the State law can not be used as a source of Islamic law because it is derived from the mere intellect, in which the scholars have agreed that pure reason can not be used as a source of Islamic law. Therefore, the law of the State can be used as a source of Islamic law if the law is based on divine revelation, either directly (Qur'an and Hadith) or not (general rules and spirit of Islamic law). In addition, although there are differences in views, there is an intersection between the two minds, which is equally acceptable to the state's jurisdiction as a source of Islamic law. Sayyid Muḥammad Rasyîd Ridâ received the law of the State as a source of Islamic law from which the law contained justice, while Wabbah az-Zuḥailî received it from the law was based on divine revelation, whether it be directly or indirectly.*

*Kajian terhadap kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam dalam dirkursus usul fikih adalah masih sangat jarang dilakukan oleh para ulama usul fikih, khususnya ketika membahas sumber-sumber hukum Islam; kecuali apa yang dilakukan oleh Wabbah az-Zuhailî dalam kitab usul fikihnya (al-Fiqh al-Islâmî), di mana dia menjelaskan secara utuh dan komprehensif bahwa hukum Negara tidaklah bisa dijadikan sebagai sumber hukum Islam karena dihasilkan dari akal secara an sich. Di sisi lain, jauh sebelum itu, Sayyid Muḥammad Rasyîd Ridâ telah membahas secara detail mengenai kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam dalam kitab tafsirnya (al-Manâr). Dia menerima secara mutlak kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam asal hukum tersebut mengandung nilai keadilan. Tidak lain karena hukum Allah adalah keadilan itu sendiri, sebagaimana banyak dijelaskan dalam Alquran. Adapun menurut Wabbah az-Zuhailî hukum Negara tidak bisa dijadikan sebagai sumber hukum Islam karena dihasilkan dari akal semata, di mana para ulama telah sepakat bahwa akal murni tidak dapat dijadikan sebagai sumber hukum Islam. Oleh karenanya, hukum Negara bisa dijadikan sumber hukum Islam adalah apabila hukum tersebut disandarkan kepada wahyu Ilahi, baik langsung (Alquran dan Hadis) maupun tidak (kaidah-kaidah umum dan spirit syariat Islam). Selain itu, meski pun terjadi perbedaan pandangan, namun terdapat titik-temu di antara pemikiran keduanya, yaitu sama-sama menerima akan kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam. Sayyid Muḥammad Rasyîd Ridâ menerima hukum Negara sebagai sumber hukum Islam asal hukum tersebut mengandung keadilan, sementara Wabbah az-Zuhailî menerimanya asal hukum tersebut disandarkan kepada wahyu Ilahi, baik langsung maupun tidak.*

**Kata Kunci:** Usul fikih, Hukum Negara, Sayyid Muḥammad Rasyîd Ridâ, Wabbah az-Zuhailî.

## A. Pendahuluan

Sedari awal perkembangannya, yaitu pada masa Abbasiyah,<sup>1</sup> *usul fikih* sudah memainkan peranan penting dalam mewarnai percaturan dan geliat studi keislaman. Perdebatan dan perhelatan panjang di antara para ulama, akademisi, dan para intelektual pada umumnya pun tidak dapat dihindarkan. Salah satu perdebatan yang tak kunjung berakhir adalah mengenai apa saja yang dapat dijadikan pijakan atau sumber dalam mencari dan menetapkan hukum Islam (fikih). Belum ada kesepakatan secara mutlak di antara para ulama *usul fikih* tentang sumber hukum Islam yang harus dijadikan patokan umat Islam, baik di kalangan Sunnî antara golongan *ahl al-badîs* (pendukung tradisi) yang bermarkas di Hijaz dan *ahl al-ra'y* (pendukung opini) yang tumbuh besar di Irak,<sup>2</sup> maupun di kalangan Mazhab *Ahlul Bait* (Syî'ah) antara kaum *usulî* (rasionalis) dan *akhbârî* (tradisionalis).

Di kalangan ulama Sunnî misalnya, muncul istilah sumber hukum Islam yang *al-muttafaq 'alaihâ* (disepakati) dan *al-mukhtalif fi'hâ* (diperselisihkan). Sumber-sumber hukum Islam yang mereka sepakati baik oleh Mazhab Ḥanafî, Mâlikî, Syafi'î, maupun Hanbalî adalah Alquran, Hadis, *Qiyâs*, dan Ijmak. Adapun sumber-sumber yang tidak

---

<sup>1</sup> Masa ini sering disebut dengan "Masa Keemasan" di mana kebudayaan, perluasan perdagangan dan cabang ekonomi, serta kemajuan dalam ilmu pengetahuan seperti ilmu *uṣûl al-fiqh*, tafsir, dan lain sebagainya adalah berkembang sangat pesat. (Rachmat Djatnika, *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam*, dalam *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, cet. ke-1 (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1991), hlm. 6.

<sup>2</sup> Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, alih bahasa Miki Salman, (Bandung: PT. Mizan Publika, 2008), hlm. 91. Jauh dari pada itu, Imam al-Syâfi'î ra. menjelaskan bahwa fikih *ahl al-ra'y* yang *nota benanya* tumbuh dan berkembang di Irak ini adalah bersumber dari Sayyidinâ 'Umar ibn al-Khaṭṭâb al-Fârûq ra yang kemudian dipahami dan disebarkan luaskan oleh Ibnu Mas'ud ra. melalui murid-muridnya seperti; 'Alqamah al-Qais, Aswad bin Yazin al-Nakh'i, 'Ubaidah al-Salmâni, Masruq bin al-'Ajda', 'Amr bin Syurahbil al-Hamdani, dan al-Haris bin Qais al-Ja'fi. Selanjutnya diteruskan oleh Ibrahim al-Nakh'i, 'Amir al-Sya'bi, dan al-Hikam bin 'Utaibah. Kemudian dilanjutkan oleh Hammad bin Abi Sulaiman, Sulaiman bin Mahran al-'A'masy, Sulaiman bin al-Mu'tamar, Mas'ar bin Kidam. Setelah itu, barulah Abu Hanifah, Sufyan al-Tsauri, Muhammad bin Abi Laila Abdullah bin Syubrumah, al-Hasan bin Shalih ibn Hay, yang menyebar-luaskan fikih *ahl al-ra'y*. Muhammad ibn Idrîs al-Syâfi'î, *al-Umm* (Beirut: Dâr al-Qutaibah, 1996), hlm. 94.

disepakati atau masih diperselisihkan di antara mereka adalah seperti; *Istih sâ'n*, *Maslahah Mursalah*, *Istishâb*, *Syar'un Man Qablanâ*, *Qaul as-Şahâbah*, *'Urf*, dan lain sebagainya.<sup>3</sup> Di sisi lain, apa yang disepakati ulama Sunnî masih diperselisihkan oleh ulama Syi'ah. Imam Ja'fâr Şâdiq misalnya, menolak *qiyâs* sebagai sumber hukum Islam, dengan alasan karena *qiyâs* pertama kali digunakan oleh iblis. Oleh karena itu, sumber hukum Islam menurutnya adalah Alquran, Hadis, Ijmak, dan Akal. Namun ulama Syi'ah yang lain, Imam Zaid, salah satu tokoh Syi'ah Zaidiyah tetap mengakui kehujahan *Qiyâs* sebagai sumber hukum Islam.<sup>4</sup>

Kenyataan inilah memberikan pemahaman bahwa pintu ijtihad dalam ilmu usul fikih selalu terbuka, termasuk tentang sumber-sumber hukum Islam. Dalam bahasa lain, usul fikih, termasuk fikih, merupakan perpaduan antara akal dan wahyu. Aturan-aturan yang terbukukan dalam literatur-literatur fikih dan usul fikih tidak bisa dibakukan dan diabsolutkan.<sup>5</sup> Sayyid Muḥammad Rasyîd Riḍâ, dalam salah satu ijtihadnya, menjelaskan tentang kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam.<sup>6</sup> Satu persoalan yang jarang disentuh oleh ulama-ulama *usul fikih* apalagi bagi generasi awal. Literatur-literatur usul fikih klasik tidak membahas secara eksplisit kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam. Literatur usul fikih modern yang ditulis oleh Wahbah az-Zuhailî membahas secara utuh dan detail kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam. Kedua ulama tersebut memiliki perbedaan pandangan tentang kedudukan hukum negara sebagai sumber hukum Islam. Perbedaan pemikiran inilah yang menjadi fokus kajian dalam tulisan ini.

Sayyid Muḥammad Rasyîd Riḍâ berpendapat bahwa selain Alquran, Hadis, dan Ijmak, sumber hukum Islam lainnya adalah aturan (hukum) yang telah ditetapkan oleh pemerintah, baik mengenai peradilan,

<sup>3</sup> Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Jilid II, cet. ke-1 (Suriah: Dâr al-Fikr, 1986), hlm. 417.

<sup>4</sup> Nasrullah Ainul Yaqin Mustari, *Meretas Waktu: Sejuta Hikayat Bernapas Fikih*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Suka Press, 2015), hlm. 107-108.

<sup>5</sup> M. Amin Syukur, *Fiqh dalam Rentang Sejarah: Sebuah Pengantar*, dalam *Epistemologi Syara: Mencari Format Baru Fiqh Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. Ix.

<sup>6</sup> Muḥammad Rasyîd Riḍâ, *Tafsîr al-Qur'â al-Hakîm (al-Manâr)* (Beirut: Dâr al-Marifah, 1993), XI: 267.

politik, administrasi negara, militer, dan lain sebagainya.<sup>7</sup> Wahbah Zuhaili berpendapat bahwa hukum negara tidak dapat dijadikan sebagai sumber hukum Islam karena dihasilkan seutuhnya dari akal manusia, sedangkan hukum Islam adalah hukum produk wahyu. Hukum Islam harus disandarkan kepada wahyu Allah Swt. baik secara langsung, seperti Alquran dan Hadis, maupun tidak langsung seperti ijtihad yang berdasarkan kepada ruh syariat, tujuan umum, dan kaidah-kaidah umum yang termuat dalam kedua *nash* tadi.<sup>8</sup> Silang pendapat kedua tokoh ini menarik untuk diteliti, guna menemukan benang merah antara kedua pendapat tersebut dan apa yang sebenarnya menyebabkan mereka berbeda dalam menetapkan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam.

## B. Pemikiran Sayyid Muḥammad Rasyîd Riḍâ tentang Kehujahan Hukum Negara sebagai Sumber Hukum Islam

Sebagai seorang pembaharu yang merasa prihatin terhadap keberadaan masyarakat Muslim pada masanya, Rasyîd Riḍâ memberikan pemikiran dengan mengajak umat Islam kembali kepada Alquran dengan pemahaman-pemahaman baru, sebagaimana banyak diserukan di dalam Tafsir *al-Manâr*.<sup>9</sup> Salah satu pemikirannya yang sangat berbeda dengan mayoritas adalah mengenai kehujahan hukum negara sebagai sumber hukum Islam. Dia mengakui secara absolut peran negara dalam mengatur kehidupan umat manusia, termasuk umat Islam. Tujuannya adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan kemudharatan umat. Pembahasan tentang hukum bertujuan untuk kemaslahatan umat, sehingga ia akan terwujud dengan baik apabila dipasrahkan kepada kepala negara (imam atau khalifah) dengan mekanisme *syûrâ* (musyawarah/demokrasi).

Menurutnya sudah banyak contoh pertikaian antara sesama umat Islam, seperti terjadi antara kalangan Sunnî dan Syî'ah di Afrika dan Baghdad serta pertikaian antara golongan Syâfi'î dan Hanbâlî yang hanya disebabkan oleh persoalan sepele, yaitu mengeraskan bacaan basmalah dalam salat. Ini semua terjadi karena mereka mau mengamalkan apa yang telah diajarkan oleh Alquran, yaitu menyelesaikan segala persoalan,

<sup>7</sup> Muḥammad Rasyîd Riḍâ, *Tafsîr al-Qur'â al-Hakîm (al-Manâr)*, (Beirut: Dâr al-Marifah, 1993), XI: 264 & 267.

<sup>8</sup> Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, hlm. 921-922.

<sup>9</sup> Muḥammad Rasyîd Riḍâ, *Tafsîr al-Qur'â al-Hakîm (al-Manâr)*, VI: 157.

masalah, dan konflik kepada pengadilan (hukum) Allah (*Tahkîm Allâh*), yang dalam persoalan kemaslahatan dunia, baik dalam persoalan politik, peperangan, keamanan, ketata-negaraan, maupun lainnya adalah dipasrahkan sepenuhnya kepada Ulil Amri sebagai refresentasi dari *Tahkîm Allâh*, sebagaimana diajarkan oleh ayat Al-Nisâ' (4): 83.<sup>10</sup>

Berangkat dari sinilah dia kemudian memberikan patokan bahwa sumber hukum Islam adalah terdiri dari empat macam, yaitu Alquran, Sunnah Nabi, Ijmak para ulama dan mujtahid yang didasarkan kepada ijmak sahabat mengenai kasus keagamaan, dan keputusan para imam, pemerintah, hakim panglima di dalam urusan peradilan, politik, dan peperangan. Menurutnya, sumber yang ke empat ini oleh sebagian ulama disebut dengan *qiyâs*.<sup>11</sup>

Rasyîd Riđâ menganggap bahwa sebuah hukum akan berlaku secara maksimal apabila diserahkan kewenangannya kepada pemerintah. Dia menawarkan tiga lembaga di dalam suatu negara terkait dengan penetapan hukum, yaitu legislative, eksekutif, dan yudikatif.<sup>12</sup> Adapun Ulil Amri menurutnya, menyitir pendapat Imam Sa'd, adalah *ahl balli wal 'aqdi* yang didalamnya tergabung para ulama dan pemuka-pemuka umat yang memiliki pengetahuan mendalam terhadap kemaslahatan umat, sehingga mereka wajib ditaati karena mereka yang mengerti betul terhadap permasalahan umat dan kemaslahatan hidupnya, sehingga mereka berhak membuat undang-undang (hukum) demi tercapainya kemaslahatan tersebut.<sup>13</sup> Sebab itulah, satu hukum yang sudah ditetapkan oleh mereka wajib ditaati dan dijalankan selama hukum itu dibuat tidak berdasar kepada kepentingan-kepentingan tertentu dan tidak keluar dari jalur ketauhidan. Dari sini dapat dipahami bahwa hukum yang dapat dijadikan pijakan oleh umat Islam adalah hukum yang ditetapkan oleh Allah, Rasul-Nya, dan para Ulil Amri yang ketentuan hukumnya diambil dari nilai-nilai syariah.<sup>14</sup>

Tidak berhenti di sini, Rasyîd Riđâ juga menjelaskan bahwa hukum-hukum tentang kenegaraan, ketentaraan, pengadilan diserahkan kepada ijtihad Ulil Amri. Hal ini dilakukan karena urusan tersebut tergolong ke

<sup>10</sup> *Ibid.*, III: 11.

<sup>11</sup> *Ibid.*, hlm. 267.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, hlm. 186.

<sup>14</sup> *Ibid.*, hlm.187.

dalam kemaslahatan umum yang berbeda-beda keadaannya menurut perkembangan masa, tempat, dan keadaan, sebagaimana dipegangi oleh pendapat Mazhab Malik.<sup>15</sup> Dalam hal hukum Negara ini, seperti peradilan, pemerintahan, dan politik, yang menjadi dasarnya adalah mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan kemuradatan sesuai dengan situasi dan kondisi yang berkembang. Adapun dalam persoalan akidah dan ibadah adalah dikembalikan kepada apa yang telah disepakati oleh ulama *salaf al-yâlih*.<sup>16</sup>

Dasar utama dalam penetapan semua hukum termasuk hukum Negara, menurut Rasyid Ridha adalah keadilan di antara manusia serta persamaan di depan hukum. Oleh karenanya, suatu hukum yang sudah mengandung nilai keadilan di dalamnya, di mana pun adanya, hakikatnya adalah hukum Allah, sehingga ia tidak lagi butuh terhadap konfirmasi dari *nash* Alquran dan Hadis. Apabila ada *nash* yang selaras dengan keadilan yang termuat dalam hukum tersebut, maka ia sifatnya menyempurnakan terhadap keberadaan hukum itu. Suatu produk hukum yang bertentangan dengan keadilan adalah batal alias tidak sah.<sup>17</sup>

Oleh karena itu, menurutnya, seseorang Muslim boleh menggunakan (mengikuti) hukum Inggris dan hukum-hukum lain yang sejenis selama itu mengacu kepada kemaslahatan dan keadilan kepada umat manusia. Namun apabila hukum tersebut menzalimi dan membuat kemudaratan kepada umat Islam, maka ia tidak boleh diikuti. Menurutny, ini merupakan keringanan (*rukhsah*) terhadap umat Islam untuk menghilangkan kemudaratan yang lebih besar bagi umat Islam yang hidup dibawah kekuasaan hukum Inggris dan negara-negara lain yang sejenisnya apabila tidak mengikuti ketentuannya.<sup>18</sup>

Bagi Ridâ hukum yang tidak mengacu kepada kebenaran, meninggalkan keadilan dan persamaan di depan hukum inilah yang menjadi alasan kuat (*'illah*) sebagai hukum yang tidak mengikuti apa yang telah dititahkan oleh Allah, sehingga pelakunya pun dianggap sebagai orang kafir, zalim, dan fasik.

---

<sup>15</sup> M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, hlm. 137-138.

<sup>16</sup> *Ibid.*, hlm. 11-12.

<sup>17</sup> Muḥammad Rasyîd Ridâ, *Tafsîr al-Qur'â al-Hakîm (al-Manâr)*, IX: 572-573.

<sup>18</sup> *Ibid.*, VI: 406-409.

### C. Pemikiran Wahbah az-Zuhailî tentang Kehujahan Hukum Negara sebagai Sumber Hukum Islam

Wahbah az-Zuhailî dalam konteks keilmuan Islam, dikenal sebagai ulama dalam bidang fikih dan usul fikih. Hal ini tidak terlepas dari konsistensi dan kontribusinya dalam kajian ilmu Fikih dan *usul fikih* yang telah dilakukannya sepanjang hidupnya. Wahbah az-Zuhailî secara khusus dan utuh membahas sumber hukum Islam dalam literatur usul fikih, salah satunya dapat dijumpai dalam karya monumentalnya, yaitu *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. Dalam pembahasan tentang sumber hukum Islam, dia menjelaskan secara komprehensif. Dimulai dari penjelasan sumber hukum Islam yang disepakati dan kemudian dilanjutkan dengan sumber hukum Islam yang tidak disepakati, sampai kepada pembahasan sumber hukum di luar Islam. Di sini dia menyebutkan ada empat sumber hukum di luar Islam, yaitu; *al-tasyrî' aw al-'aql* (Undang-undang atau akal), *al-tafwîd aw al-'ismah* (menetapkan satu hukum dengan ketentuan ilham orang-orang yang maksum seperti dipakai oleh golongan Syiah Imamiyah), *al-'ihâlâh* (perubahan hukum kepada hukum yang lain); dan *al-qânûn al-rûmânî* (hukum Romawi).<sup>19</sup>

Menurut Wahbah az-Zuhailî, dalam pandangan para pakar hukum, makna *al-tasyrî'* atau undang-undang adalah bersifat global, yaitu terdiri dari makna umum dan khusus. Undang-undang yang bermakna umum adalah kaidah hukum yang diberlakukan secara global untuk mengatur kehidupan manusia. Adapun undang-undang yang bermakna khusus adalah keputusan pemerintah yang diambil dari kaidah-kaidah umum hukum tersebut untuk mengatur kehidupan masyarakatnya, dan mereka wajib mematuhi. Hal ini berlaku secara berbeda-beda di masing-masing negara sesuai dengan sistem yang dianutnya.

Penggunaan akal secara murni menurut mayoritas ulama usul fikih tidak dapat dijadikan sumber hukum Islam, karena akal tidak dapat menentukan keadilan dan cita-cita ideal yang hendak dicapai dalam pembentukan hukum. Hal ini disebabkan oleh keterbatasan akal dalam menjangkau keadilan dan cita-cita ideal tersebut untuk berbagai macam urusan atau masalah. Selain itu, akal tidak dapat memastikan kebaikan dan keburukan sesuatu, yang ditandai dari beragamnya pandangan manusia terkait baik dan buruk. Akal juga tidak bisa menjangkau

<sup>19</sup> Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, hlm. 921-927.

terhadap hakikat sesuatu yang samar dan persoalan yang akan terjadi di masa mendatang. Akal manusia belum terjamin kebersihannya dari keinginan, pengaruh, dan kepentingan-kepentingan tertentu, baik secara individu maupun bersama. Selebihnya, bahwa hasil akal adalah tidak disandarkan kepada asas-asas agama dan akhlak.<sup>20</sup> Oleh sebab itu, kalangan jumur ulama tidak menganggap akal sebagai sumber hukum Islam, selain karena alasan-alasan yang dikemukakan tadi, juga karena disadari bahwa pembuat hukum (undang-undang) dalam Islam adalah Allah Swt. Wahbah az-Zuhailî memperkuat pendapatnya dengan memberikan klarifikasi bahwa yang membedakan antara hukum Islam dengan hukum lain salah satunya adalah sumbernya, yaitu wahyu.<sup>21</sup>

Para tabi'in, menurut Wahbah, menggunakan dua *manhaj* sumber hukum Islam dalam menetapkan satu hukum Islam. *Manhaj* pertama adalah dengan langsung merujuk kepada Alquran, Hadis, Ijmak, dan Qiyâs, sedangkan *manhaj* kedua adalah dengan menggunakan penalaran akal yang selaras dengan ruh (spirit) syariat Islam.<sup>22</sup> Dari sinilah, dia menyimpulkan bahwa sumber hukum Islam yang terperinci adalah nas, kaidah-kaidah umum; dan ruh (spirit) syariat Islam.<sup>23</sup> Oleh karenanya, adalah tidak benar pernyataan para orientalis yang menyatakan bahwa hukum Islam dipengaruhi oleh hukum Romawi, karena hukum Islam adalah ditetapkan berdasarkan kepada sumber hukum Ilahi semata.<sup>24</sup> Sumber hukum Islam yang hakiki adalah Alquran, Hadis, Ijmak, dan Qiyâs, sebagaimana disepakati oleh para ulama.

Mengenai Ulil Amri, Wahbah berpendapat bahwa makna kata tersebut adalah *ahl al-ḥal wa al-'aqd*, yang memiliki keabsahan untuk membentuk hukum Islam. Hasil hukum inilah yang kemudian disebut dengan Ijmak, yang berkedudukan sebagai sumber hukum Islam.<sup>25</sup> Ulil Amri juga mencakup ahli pikir, *ahl al-ḥal wa al-'aqd*, badan permusyaratan, para intelektual dan para pemimpin yang memiliki

<sup>20</sup> *Ibid.*, hlm. 922.

<sup>21</sup> Wahbah az-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, cet. ke-2, (Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1985), I: 18.

<sup>22</sup> Wahbah az-Zuhailî, *Ijtihâd al-Tâbi'in*, cet. ke-1, (Damsyiq: Dâr al-Maktabî, 2000), hlm. 13.

<sup>23</sup> *Ibid.*, hlm. 7.

<sup>24</sup> Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, hlm. 927.

<sup>25</sup> Wahbah az-Zuhailî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syar'iyyah wa al-Manhaj*, cet. ke-10, (Damsyiq: Dâr al-Fikr, 2009), V: 135.

pengetahuan mumpuni, baik dalam hal tatanan hukum, keadaan masyarakat, maupun dalam hal keagamaan. Sebab itulah, masyarakat wajib mengikuti keputusan ulil amri.<sup>26</sup>

Dengan demikian, Wahbah az-Zuhaili berpendapat bahwa pembentukan sebuah hukum dalam Islam yang dilaksanakan di suatu Negara tertentu adalah harus dilakukan dengan jalan musyawarah, seperti di parlemen-parleman atau badan legislatif, yang itu didasarkan kepada wahyu Ilahi berupa Alquran dan Hadis.<sup>27</sup> Hukum Negara yang dapat dijadikan sumber hukum Islam adalah apabila Negara tersebut dalam memutuskan dan membentuk undang-undangnya berdasarkan kepada Alquran dan Hadis.

#### D. Hukum Negara sebagai Sumber Hukum Islam: Telaah Historis

Dalam kacamata sejarah, praktek hukum Negara sebagai sumber hukum Islam bukan merupakan sesuatu yang baru. Khalifah atau kepala Negara membuat peraturan perundang-undangan yang diberlakukan kepada masyarakat.<sup>28</sup> Perundang-undangan ini kemudian lazim dikenal dengan istilah *qanûn*.<sup>29</sup> Lahirnya hukum negara yang bersumber dari khalifah disebabkan tiadanya ketentuan hukum mengenai masalah-masalah yang terjadi di dalam kehidupan masyarakat, terutama mengenai soal-soal administrasi negara, seperti penyusunan dewan-dewan, pengaturan pajak, penarikan pajak tanah, pengaturan kepenjaraan, dan lain sebagainya. Bahkan lebih dari itu Khalifah-Khalifah juga mengubah ketentuan hukum sebelumnya, apabila hal itu diperlukan berhubung dengan politik hukum dan kemaslahatan umum. Hukum yang diberlakukan oleh khalifah terkadang mengacu kepada mazhab tertentu, seperti dijumpai dari Khalifah-Khalifah Dinasti Umayyah, Abbasiyah, Fatimi Isma'ili dan Turki Utsmani yang ikut kepada mazhab Hanafi.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Wahbah az-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr*, hlm. 184-186.

<sup>27</sup> Wahbah az-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, hlm. 924.

<sup>28</sup> Sobhi Mahmassani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, alih bahasa Ahmad Sudjono, cet. ke-2 (Bandung: PT. Al-Maarif, 1981), hlm. 185.

<sup>29</sup> Emeritus John Gilissen dan Emeritus Frits Gorlé, *Sejarah Hukum: Sebuah Pengantar*, alih bahasa Freddy Tengker, cet. ke-5 (Bandung: PT. Refika Aditama, 2011), hlm. 391.

<sup>30</sup> Sobhi Mahmassani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, hlm. 187-188.

Hal ini adalah sesuatu yang lazim selama tidak bertentangan dengan syariat Islam.<sup>31</sup> Berdasar hal inilah, para Khalifah dalam menetapkan suatu perundang-undangan itu tidak berdasarkan kepada pendapatnya sendiri, namun ia terikat dengan hukum Syariat dan dengan prinsip-prinsip keadilan.<sup>32</sup>

Dalam konteks negara Islam, pembentukan undang-undangnya bersumber dari hukum Islam. Namun berbeda dalam konteks negara yang non Islam, seperti negara-negara di Eropa, Amerika, Asia dan lain sebagainya. Di Indonesia sendiri, yang memang bukan negara Islam, MUI menjadikan hukum Negara sebagai salah satu dalil dalam menetapkan hukum Islam.<sup>33</sup> Dari sini dapat dilihat relevansi pendapat kedua tokoh, yaitu antara Sayyid Muḥammad Rasyîd Riḍâ dan Wahbah az-Zuḥailî tentang kedudukan hukum negara. Rasyîd Riḍâ menganggap bahwa hukum Negara, baik negara Islam maupun tidak, adalah bisa dijadikan sumber hukum Islam asal mengandung nilai keadilan, sedangkan Wahbah az-Zuḥailî berpendapat bahwa hukum Negara dapat dijadikan sumber hukum Islam apabila bersumber dari wahyu Ilahi.

### E. Tinjauan Metodologis Pemikiran Sayyid Muḥammad Rasyîd Riḍâ dan Wahbah az-Zuḥailî

Keberbedaan dalam menetapkan posisi akal menjadi faktor yang mempengaruhi pemikiran Sayyid Muḥammad Rasyîd Riḍâ dan Wahbah az-Zuḥailî. Rasyîd Riḍâ menganggap hukum Negara sebagian bagian dari sumber hukum Islam adalah karena dalam masalah muamalah, seperti kenegaraan, politik, ekonomi, peradilan, dan lain sebagainya manusia dengan akalnya memiliki kemampuan untuk mengatur hal itu semua. Rasyid Ridha sangat menghargai peran akal manusia dalam mengurus

---

<sup>31</sup> Emeritus John Gilissen dan Emeritus Frits Gorlé, *Sejarah Hukum: Sebuah Pengantar*, hlm. 391.

<sup>32</sup> Sobhi Mahmassani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, hlm. 189.

<sup>33</sup> salah satu contohnya adalah mengenai masalah talak tiga sekaligus. MUI memutuskan dalam konteks Indonesia, talak tiga sekaligus adalah tidak bisa berlaku (tidak jatuh), karena didasarkan kepada UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, dimana putus perkawinan dengan talak dan tata cara talak bagi yang beragama Islam sudah diatur pada Pasal 10 Jo 31 UU tersebut dan Pasal 14/sd 18 PP No. 9/1975. Lihat dalam *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011), hlm. 142-143.

urusan duniawi ini, namun dalam urusan ibadah adalah didasarkan kepada nas, sebagaimana sudah banyak dipraktekkan oleh ulama-ulama salaf. Rasyîd Ridâ berpendapat bahwa apabila terdapat dalil akal yang *qat'î* bertentangan dengan lahir syara' adalah tetap mengamalkan dalil akal. Karena dalam masalah *naql* masih boleh ditakwilkan dan diserahkan maksudnya kepada Allah. Dia menyebutkan pendapat Ibnu Taymiyyah yang menyatakan bahwa dalil *naql* dan akal adalah adakalanya *qat'î* dan adakalanya zanni. Apabila keduanya *qat'î*, tidak mungkin terjadi pertentangan sampai dapat ditarjihkan mana di antara kedua dalil itu yang lebih kuat, namun jika salah satunya zanni bertentangan dengan yang *qat'î*, maka wajib mendahulukan yang *qat'î* secara mutlak.<sup>34</sup>

Di lain pihak, Wahbah az-Zuhailî menafikan peran akal dalam menentukan hukum-hukum Islam, mengingat keberadaan akal terbatas. Akal dapat digunakan dalam proses penetapan hukum Islam apabila disandarkan kepada nas atau wahyu. Penolakannya terhadap penggunaan akal inilah yang membawa Wahbah az-Zuhailî menolak dengan keras teori *maşlahah* Najmuddin at-Tûfi sebagai dalil mandiri yang terlepas dari nas, yang sarat oleh penggunaan akal semata.<sup>35</sup> Cara pandang inilah yang mempengaruhi kedua tokoh tersebut ketika menafsirkan Alquran. Dalam hal ini, Rasyîd Ridâ dalam tafsirnya menggunakan model tafsir *bi al-ra'yi*. Hal ini sesuai dengan semangatnya memerangi taklid. Oleh karena itu, dalam menulis tafsirnya dalam perjalanan, dia tidak pernah membawa referensi, kecuali kitab *Mu'jam al-Mufradât fi Garîb al-Qur'ân* yang ditulis oleh al-Râghib al-Aşfahânî.<sup>36</sup> Tidak heran apabila A. Athaillah menyebutnya sebagai ulama yang mengeksplorasi akal cukup liberal dan kritis terhadap warisan intelektual Islam.<sup>37</sup>

Berbeda dengan Wahbah az-Zuhailî ketika menafsirkan Alquran yang tetap melibatkan atau merujuk kepada pendapat para mufasir terdahulu, sebagaimana terlihat dalam tafsirnya, *al-Munâr*. Selain itu, dia mengimbangi penafsirannya dengan menggunakan akal, yaitu menafsirkan Alquran dengan menggabungkan antara akal (tafsir *bi*

<sup>34</sup> A. Athaillah, *Ulama & Cendikiawan Muslim Rasyid Ridhâ*, hlm. 64-67.

<sup>35</sup> Muhammad Roy Purwanto, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik Terhadap konsep Maşlahah Najmuddin al-Tûfi*, cet. ke-1, (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), hlm. 109.

<sup>36</sup> A. Athaillah, *Ulama & Cendikiawan Muslim Rasyid Ridhâ*, hlm. 75.

<sup>37</sup> *Ibid.*, hlm. 60 & 75.

*al-ra'yi*) dan riwayat (*tafsir bi al-riwâyah*). Hal ini berbeda dengan penafsiran yang dilakukan oleh para pembaharu, yang olehnya dinilai banyak melakukan penyimpangan interpretasi terhadap ayat Alquran dengan dalih pembaharuan.<sup>38</sup> Dari sini nampaklah jelas bahwa metode yang digunakan oleh Rasyîd Riḍâ dan Wahbah az-Zuḥailî berbeda dalam menafsirkan Alquran. Bentuk penafsiran yang digunakan oleh Rasyîd Riḍâ adalah *tafsir bi al-Ra'yi*, sementara Wahbah az-Zuḥailî bentuk penafsirannya adalah *tafsir bi al-Ma'sûr*, yang kemudian juga diimbangi dengan *tafsir bi al-Ra'yi*. Adapun metode yang digunakan keduanya adalah lebih kepada penggunaan metode *tablîlî* (analisis).

Situasi dan kondisi umat Islam yang dihadapi oleh kedua tokoh ini memberikan pengaruh yang signifikan terhadap pemikiran-pemikirannya. Rasyîd Riḍâ menghadapi masyarakat yang kecenderungannya banyak dipengaruhi oleh budaya tarekat dan taklid “buta” kepada para mursyid dan ulama-ulama tertentu, serta menghadapi tekanan dari negara-negara penjajah., sehingga membutuhkan gerakan-gerakan untuk menyadarkan umat Islam agar pemikirannya tidak jumud. Salah satu usahanya adalah memberikan kebebasan dan kesungguhan dalam mendaya-gunakan akal untuk memahami ajaran agamanya. Hal ini berbeda dengan apa yang dialami oleh Wahbah az-Zuḥailî, di mana kondisi umat Islam sudah mencapai kemajuan, sehingga kebebasan akal haruslah dibatasi. Wahbah mengkritik para penafsir kontemporer yang kecenderungannya lebih kepada *tafsir bi al-Ra'yi*.

Rasyîd Riḍâ dan Wahbah az-Zuḥailî sepakat bahwa satu-satunya pembuat hukum adalah Allah. Bagi Rasyîd Riḍâ, Allah telah memberikan kewenangan kepada Rasul-Rasul-Nya dan Ulil Amri (pemerintah) untuk membuat dan membentuk undang-undang atau hukum asal tetap bersandar kepada nilai-nilai keislaman, seperti keadilan. Ini disadari karena hukum Allah adalah keadilan itu sendiri. Oleh sebab itu, satu hukum yang sudah mengandung keadilan adalah sudah termasuk ke dalam hukum Allah.

Menurut Wahbah az-Zuḥailî, kewenangan para Rasul, ulama dan Ulil Amri setelahnya adalah memahami dan menemukan hukum-hukum Allah yang sudah dijelaskan dalam nas Alquran dan Hadis. Kalau tidak, mereka dapat membuat satu ketentuan hukum dengan berlandaskan

---

<sup>38</sup> Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufasir Alquran dari Klasik hingga Kontemporer*, hlm. 138.

kepada kaidah-kaidah umum dan ruh (spirit) syariat, sehingga tidak boleh menyandarkan sepenuhnya kepada akal. Akal digunakan dalam rangka untuk memahami nas dan semangat atau spirit dari syariat itu sendiri. Dalam kata lain, penggunaan akal masih disandarkan kepada Alquran dan Hadis.

## F. Benang Merah Pemikiran Sayyid Muḥammad Rasyîd Riḍâ dan Wahbah az-Zuhailî

Rasyîd Riḍâ menyatakan bahwa suatu hukum dapat dikatakan sebagai hukum Allah apabila mengandung nilai keadilan di dalamnya, sehingga hukum tersebut tidak memerlukan konfirmasi lagi dari nas mengingat hukum Allah adalah keadilan itu sendiri. Hal senada juga disampaikan oleh Noorhaidi Hasan, yaitu bahwa intinya yang disebut dengan *khitâb Allah* yang diturunkan kepada Nabi-Nya adalah keadilan itu sendiri. Alasannya adalah karena ketika dirunut-runut lebih jauh lagi, ujung-ujungnya tujuan dari syariat Islam itu *justice* (keadilan).<sup>39</sup> Permasalahannya adalah apakah akal bisa secara mandiri memahami dan mewujudkan kemaslahatan dan keadilan yang hendak dicapai oleh syariat Islam tersebut?

Di kalangan Syiah Imamiyah,<sup>40</sup> salah satu sumber hukum Islam adalah akal, selain Alquran, Hadis, dan Ijmak. Dalam prakteknya penggunaan akal sebagai sumber hukum ini dibagi menjadi dua, yaitu; (1) penggunaan akal secara mandiri, seperti untuk mengetahui kebaikan dan keburukan; (2) penggunaan akal yang disandarkan kepada Alquran, Hadis, dan Ijmak. Penggunaan akal secara mandiri dilakukan apabila belum ada ketentuan di dalam nas mengenai persoalan hukum tertentu, sementara penggunaan akal yang disandarkan kepada nas, salah satunya adalah seperti menggali dan menjelaskan hukum-hukum

---

<sup>39</sup> Itsnaatul Lathifah, "Melawan Mainstream! Membedah Negara Islam Bersama Prof. Noorhaidi Hasan, M.A., M.Phil., Ph.D" *Mazhabuna: Media Transformasi Pemikiran Keislaman*, No. 08, Th. 2014, hlm. 91.

<sup>40</sup> Syiah Imamiyah adalah merupakan salah satu aliran Syiah yang secara dinisbatkan kepada Syiah Dua Belas (*isna asyâriyah*). Imamiyah merupakan orang-orang yang mempercayai terhadap seorang tokoh yang disebut imam yang merupakan wujud penghubung antara manusia dan Tuhan (Cyril Glasse, *Ensiklopedi Islam Ringkas*, cet. ke-2, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1999), hlm. 167).

Allah yang ada di dalam nas tersebut. Pendapat ini juga diambil oleh kalangan Syiah Zaidiyah.<sup>41</sup> Najmuddin at-Ṭūfi menyatakan bahwa akal secara mandiri dapat mengetahui dan mewujudkan kemaslahatan serta menghindarkan dari kemudaratan. Dalam hal ini, dia membatasinya dalam konteks muamalah, adat kebiasaan semata, tidak untuk persoalan ibadah.<sup>42</sup> Hal senada juga disampaikan oleh Muhammad Abduh, bahwa dalam masalah muamalah adalah sepenuhnya dipasrahkan kepada masing-masing masyarakat atau yang mewakili (Ulil Amri) sesuai dengan kondisi, situasi, dan kecakapan ilmu (akal) yang dimiliki oleh masing-masing, sementara dalam masalah ibadah dan akidah adalah dikembalikan kepada nas dan praktek ulama salaf yang telah disepakati, sebagaimana juga disampaikan oleh muridnya, Sayyid Muḥammad Rasyîd Riḍâ.<sup>43</sup>

Tidak jauh berbeda dengan apa yang dijelaskan oleh Wahbah az-Zuhailî bahwa akal sejatinya memiliki kemampuan yang ekstra, sehingga keberadaannya adalah sangat dibutuhkan dalam memahami nas. Menurutny, para tabiîn dahulu kala dalam berijtihad adalah tidak jumud alias tidak hanya berhenti atau memasrahkan sepenuhnya kepada zahirnya teks. Bagaimana pun mereka adalah ahli ilmu dan ahli pikir yang mengerahkan seluruh kemampuan akalnya untuk memahami satu 'illat dan tujuan dari satu hukum tertentu yang ada dalam teks tersebut. Tidak lain karena nas sendiri adalah tidak terbatas atau berhenti kepada bunyi dan zahir teksnya semata, namun ia memiliki dimensi makna, illat, dan tujuan yang hendak dicapai. Ini semua adalah membutuhkan pengerahan akal secara sungguh-sungguh untuk memahami dan menggalinya.<sup>44</sup>

Pernyataan di atas ini semakin diperkuat oleh Abdus Salam al-Tunji yang menyatakan secara tegas bahwa syariat Islam memiliki tiga tujuan umum (utama) yang harus dicapai oleh umat Islam, yaitu; (1) keadilan; (2) kemaslahatan; dan (2) akal. Dia memasukkan akal sebagai salah satu tujuan utama syariat Islam karena keadilan dan kemaslahatan tidak dapat

---

<sup>41</sup> Muhammad Abu Zahrah, *al-Imâm al-Şâdiq: Ḥayâtubû wa 'Işrubû- Ârâ'ubû wa Fiqhubû* (ttp.: tnp., t.t.), hlm. 484-486. Adapun Syiah Zaidiyah adalah sebuah cabang Syiah, disebut juga Syiah Lima yang berkembang di Yaman. Mereka merupakan pengikut Imam Zayd (w. 122/740) sebagai imam mereka dari pada saudaranya yang bernama Muhammad al-Baqir (Cyril Glasse, *Ensiklopedi Islam Ringkas*, hlm. 448).

<sup>42</sup> Wahbah az-Zuhailî, *Uşûl al-Fiqh al-Islâmî*, hlm. 817-818.

<sup>43</sup> Muḥammad Rasyîd Riḍâ, *Tafsîr al-Qur'â al-Hakîm (al-Manâr)*, V: 181.

<sup>44</sup> Wahbah az-Zuhailî, *Ijtihâd al-Tâbi'în*, hlm. 25-26.

diwujudkan tanpa adanya pemahaman dari akal. Keberadaan akal menjadi sangat penting dalam mengetahui, memahami, dan mewujudkan keadilan dan kemaslahatan kepada umat manusia. Dengan kata lain, tanpa adanya akal semuanya menjadi sia-sia belaka.<sup>45</sup>

Melalui teori *maqâsid* dapat dijumpai titik-temu antara pemikiran Sayyid Muḥammad Rasyîd Riḍâ dan Wahbah az-Zuḥailî, yang hal itu berimplikasi terhadap kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam. Hal ini disadari dari adanya keinginan kuat Rasyîd Riḍâ untuk mengembalikan segala urusan muamalah kepada pemerintah (Ulil Amri), sementara Wahbah az-Zuḥailî sendiri memberikan peluang yang sangat besar kepada pemerintah dari sebuah Negara untuk ikut andil dalam membentuk hukum Islam menjadi sebuah undang-undang. Dari sini, titik-temu antara keduanya semakin jelas. Sayyid Muḥammad Rasyîd Riḍâ memberikan pendapatnya tentang kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam asal hukum tersebut mengandung nilai keadilan, sementara Wahbah az-Zuḥailî berpendapat bahwa hukum Negara dapat dijadikan sumber hukum Islam dengan syarat ia harus dihasilkan dari wahyu Ilahi, Alquran dan Hadis.

## G. Penutup

Sayyid Muḥammad Rasyîd Riḍâ menerima kehujahan hukum Negara sebagai sumber Islam, dengan menjadikan keadilan sebagai patokan dasar dari sebuah hukum Negara, karena keadilan itu sendiri adalah hukum Allah. Oleh kerennanya, di mana pun ditemukan sebuah hukum yang mengandung keadilan, maka itulah hukum Allah yang tidak membutuhkan koreksi lagi nas. Wahbah az-Zuḥailî menolak secara keras kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam, karena dihasilkan dari akal *an sich*, sedangkan akal tidak dapat dijadikan sumber hukum Islam. Hukum Negara dapat menjadi sumber hukum Islam dengan syarat ia disandarkan kepada wahyu, baik secara langsung maupun tidak, seperti kaidah-kaidah umum dan spirit syariat Islam.

---

<sup>45</sup> Abdus Salam al-Tunji, *al-Syari'ah al-Islâmiyyah fî al-Qur'ân al-Karîm*, cet. ke-2, (tpt.: Dâr al-Kutub al-Waṭniyyah, 1997), I: 40-49.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abul Makarim Isma'il, Abdul Hamid, *al-Adillah al-Mukhtalaf fibâ wa Atsaruhâ fi al-Fiqh al-Islâmî*, Kairo: Dar al-Muslim, t.t.
- Ahmad B.A., Idris, *Dasar-Dasar Hukum Islam dan 'Aqidah Ablus Sunnah Wal Jama'ah*, Djakarta: Pustaka Azzam, 1963.
- Ainul Yaqin Mustari, Nasrullah, *Meretas Waktu: Sejuta Hikayat Bernapas Fikih*, cet. ke-1, Yogyakarta: Suka Press, 2015.
- 'Alwani, Taha Jabir al-, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence (Ushûl al-Fiqh al-Islâmî)*, USA: International Institute of Islamic Thought, 1994.
- Ali, Mohammad Daud, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT. RajaGrafindo, 2007.
- Anwar, Rosihon, *Ulum Alquran untuk IAIN, STAIN, PTAIS*, cet. ke-4, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2013.
- Aziz, Amir Abdul, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî I & II*, Mesir: Maktabah Al-Iskandariyah, 1997.
- 'Atsimin, Muhammad bin Shalil al-, *al-Ushûl min 'Ilm al-Ushûl*, Alexanderia: Dar al-Iman, 2001.
- Asymawi, Muhammad Said al-, *Nalar Kritis Syari'ah*, alih bahasa Luthfi Thomafi, cet. ke-1, Yogyakarta: LKIS, 2012.
- Bari, Zakariya al-, *Mashâdir al-Abkâm al-Islamiyyah*, ttp.: Dâr al-Itihâd al-'Arabî, 1975.
- Dahlan, Abd. Rahman, *Ushul Fiqh*, cet. ke-1, Jakarta: Amzah, 2010.
- Departemen Agama, *Alquran dan Terjemahnya*, Bandung: PT. Sygma Examedia Arkanleema, 2009.
- Djalil, A. Basiq, *Ilmu Ushul Fiqh 1 dan 2*, cet. ke-1, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010.
- Djatnika, Rachmat, *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam*, dalam *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, cet. ke-1, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1991.

- Gilissen dan Emeritus Frits Gorlé, Emeritus John, *Sejarah Hukum: Sebuah Pengantar*, alih bahasa Freddy Tengker, cet. ke-5, Bandung: PT. Refika Aditama, 2011.
- Goldziher, Ignaz, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik hingga Modern*, alih bahasa M. Alaika Salamullah, dkk., cet. ke-5, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
- Glasse, Cyril, *Ensiklopedi Islam Ringkas*, cet. ke-2, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1999), hlm. 167.
- Hanafie, A., *Ushul Fiqh*, Jakarta: Widjaya, 1989.
- Hakim, 'Abdul Hamid, *al-Sullam*, Jakarta: CV. Sa'adiyah Putra, t.t.
- Hakim, Muhammad Taqiyyul, *al-Ushûl al-'Ammah li al-Fiqh al-Muqâran: Madhal ilâ Dirâsah al-Fiqh al-Muqâran*, cet. ke-2, ttp.: Dar al-Andalus, 1979.
- Haroen, Nasrun, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Logos, 1989.
- Hasbiyallah, *Fiqh dan Ushul Fiqh: Metode Istibath dan Istidlal*, cet. ke-1, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013.
- Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Alquran dan Hadith*, cet. ke-6, Jakarta: PT. Tinta Mas Indonesia, 1982.
- Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975*, Jakarta: Erlangga, 2011.
- Kamali, Mohammad Hashim, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, alih bahasa Miki Salman, Bandung: PT. Mizan Publika, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Selangor: Pelanduk Publications, 1989.
- Khallaf, Abdul Wahab, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, cet. ke-2, Indonesia: al-Haramain, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Maşâdir al-Tasyrî' al-Islâmî Fîmâ Lâ Naşsa Fîbi*, cet. ke-2, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1972.
- Khudri, Muhammad al-, *Ushul al-Fiqh*, cet. ke-6, Mesir, al-Maktabah al-Qabariyah al-Kubra, 1969.

- Lathifah, Itsnaatul, "Melawan Mainstream! Membedah Negara Islam Bersama Prof. Noorhaidi Hasan, M.A., M.Phil., Ph.D" *Mazhabuna: Media Transformasi Pemikiran Keislaman*, No. 08, Th. 2014.
- Mahmassani, Sobhi, *Filsafat Hukum dalam Islam*, alih bahasa Ahmad Sudjono, cet. ke-2, Bandung: PT. Al-Maarif, 1981.
- Mawardi, Ahmad Imam, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyât dan Evolusi Maqâshid al-Syarî'ah dari Konsep ke Pendekatan*, cet. ke-1, Yogyakarta: Lkis, 2012.
- Mudzhar, Mohammad Atho, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, alih bahasa Soedarso Soekarno, Jakarta: INIS, 1993.
- Mughniyyah, Muhammad Jawwad, *'Ilm Ushûl al-Fiqh fî Tsawbihî al-Jadîd*, Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayi'in, 1975.
- Nadwî, 'Alî Ahmad al-, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah: Masbûmubâ, Nasy'atubâ, Tatawwurubâ, Dirâsah Mu'allafâtihâ, Adillatubâ, Mabammatusubâ, Tatbîqâtihâ*, cet. ke-1, Beirut: Dâr al-Qalam, 1986.
- Nasution, dkk., Harun, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1992.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI-Press, 2011.
- - - -, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI-Press, 2011.
- Purwanto, Muhammad Roy, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik Terhadap konsep Masalah Najmuddin al-Tûfî*, cet. ke-1, Yogyakarta: Kaukaba, 2014.
- Rasyîd Ridâ, Muḥammad, *Tafsîr al-Qur'â al-Hakîm (al-Manâr)*, 12 jilid, Beirut: Dâr al-Marifah, 1993.
- Suryadilaga, dkk., M. Alfatih, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005.
- Suyatno, *Dasar-Dasar Ilmu Fiqh & Ushul Fiqh*, Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.

- Shiddiq, Sapiudin, *Ushul Fiqh*, cet. ke-1, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011.
- Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi ash-, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Mazhab*, cet. ke-1, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997.
- , *Pengantar Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- , *Falsafah Hukum Islam*, cet. ke-1 Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Shihab, M. Quraish, *Studi Tafsir Al-Manar: Karya Muhammad 'Abduh dan M. Rasyid Ridha*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- Shofiyullah MZ, *Usul fikih: Sebuah Pendekatan Baru*, Yogyakarta: Cakrawala Media, 2010.
- Syâfi'î, Muhammad ibn Idrîs al-, *al-Um*, Beirut: Dâr al-Qutaibah, 1996.
- , *al-Risâlah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Syafe'i, Rachmat, *Ilmu Ushul Fiqh untuk UIN, STAIN, PTAIS*, cet. ke-3, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2007.
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh 1 & 2*, cet. ke-5, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011.
- Syatibi, Abi Ishaq al-, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Mesir: Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.t.
- Syibli, Muhammad Mushtafa, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî: al-Muqaddimah al-Ta'rifîyyah bi al-Ushûl wa Adillah al-Abkâm wa Qawâ'id al-Istinbâth*, Beirut: Dar al-Jami'iyah, t.t.
- Syirazi, Nasir Makarim, *Inilah Aqidah Syi'ah*, cet. ke-2, ttp.: Syibkah al-Fikr, 2009.
- Syukur, M. Amin, *Fiqh dalam Rentang Sejarah: Sebuah Pengantar*, dalam *Epistemologi Syara: Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Syukur, Sarmin, *Sumber-Sumber Hukum Islam*, cet. ke-1, Surabaya: al-Ikhlas, 1993.
- Schacht, Joseph, *Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Libnani, 1981.

- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. ke-2, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm. 590).
- Tunji, Abdus Salam al-, *al-Syarî'ah al-Islâmiyyah fî al-Qur'ân al-Karîm*, 3 jilid, cet. ke-2, ttp.: Dâr al-Kutub al-Waṭniyyah, 1997.
- Turki, Abdullah bin Abdul Muhsin al-, *Ushûl Mazhab al-Imâm Ahmad: Dirâsah Ushûliyyah Muqâranah*, cet. ke-3, Riyad: Maktabah Riyadh al-Hadisah, 1980.
- Umar, dkk., Muin, *Ushul Fiqh I*, Jakarta: Depag, 1985.
- Wahyudi, Yudian, *Usul fikih Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2007.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Ushûl al-Fiqh*, ttp.: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t.
- \_\_\_\_\_, *al-Imâm aṣ-Ṣâdiq: Ḥayâtuhû wa 'Iṣrubû- Ârâ'uhû wa Fiqhuhû*, ttp.: tnp., t.t.
- \_\_\_\_\_, *Târîkh al-Mazâhib al-Islâmiyyah fî al-Siyâsah wa al-'Aqâ'id wa Târîkh al-Mazâhib al-Fiqhiyyah*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t.
- Zuhailî, Wahbah az-, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, 2 jilid, cet. ke-1, Suriah: Dâr al-Fikr, 1986.
- \_\_\_\_\_, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, Suriah: Dar al-Fikr, 1999.
- \_\_\_\_\_, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, 8 jilid, cet. ke-2, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Ijtihâd al-Tâbi'în*, cet. ke-1, Damsyiq: Dâr al-Maktabî, 2000.
- \_\_\_\_\_, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqâid wa al-Syar'iyyah wa al-Manhaj*, 16 jilid, cet. ke-10, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 2009.