

KONTRIBUSI HASAN HANAFI DALAM KAJIAN USHUL FIQH

M. Anis Mashduqi

Sekolah Tinggi Ilmu Al-Quran (STIQ) An-Nur

Pondok Pesantren An-Nur Ngrukem Bantul Yogyakarta, email: duky19@yahoo.com

Abstract

Hasan Hanafi is an expert on Islamic law who had the idea of reconstruction usul fiqh. Min Al-Nash ila Al-Waqi, written by him as the reconstruction effort, continuing the spirit of creativity, Al-Risala, Al-Mushtashfā and Al-Muwāfaqāt. Min Al-Nash ila Al-Waqi' written to undermine the claims of Islamic law to disappear the public good (al-mashāliḥ al-'ammah). The entire reconstruction project of Hanafi had been referred as a result of application of the phenomenological method. Hanafi called tahlil manhaj al-khabarāt, comparable to manāḥij al-ta'wil, manāḥij al-nazhar, manāḥij al-ḥawāq, manāḥij al-tahlil al-lughawī and other methods of classical Islamic creations. Through the philosophy of phenomenology, hermeneutics Gadamerian, Hanafi appreciate the application of the themes and traditions of thought, but in the context of Al-Quran and Al-Sunnah. Hanafi recommends usul fiqh as sacra hermeneutica, the specific case of general hermeneutics. Hanafi, divides methodological-epistemological consciousness of usul fiqh into three-dimensional consciousness; historical consciousness (la conscience historique), eidetic consciousness (la conscience eidetique), and the active awareness (la conscience active). Hanafi finds methodological shift that can be read from configuration changes chapter and logical structure of usul fiqh texts shift. This changes was seen in Al-Mustashfa, work of al-Ghazali (d. 505 H) and Al-Muwāfaqāt work of Al-Syatibi (d. 790 H).

Abstrak

Hasan Hanafi adalah pakar hukum Islam yang memiliki gagasan rekonstruksi ushul fiqh. Min Al-Nash Ilā Al-Wāqī, ditulis Hanafi sebagai ikhtiar rekonstruksi ushul fiqh, melanjutkan semangat kreatifitas Al-Risālah, Al-Mushtashfā dan Al-Muwāfaqāt. Min Al-Nash Ilā Al-Wāqī' ditulis untuk meruntuhkan klaim tekstualitas hukum Islam yang membunuh kemaslahatan umum (al-mashāliḥ al-'ammah). Keseluruhan proyek rekonstruksi Hanafi bisa dirujuk sebagai hasil aplikasi metode fenomenologi. Hanafi menyebutnya sebagai manhaj taḥlīl al-khabarāt, sebanding dengan manāḥij al-ta'wīl, manāḥij al-nazhar, manāḥij al-ḥawāq, manāḥij al-taḥlīl al-lughawī dan metode lain kreasi Islam klasik. Melalui filsafat fenomenologi, Hanafi mengapresiasi hermeneutika Gadamerian sebagai aplikasi terhadap tema-tema pemikiran dan tradisi, tetapi dalam konteks Al-Qur'an dan Al-Sunnah. Hanafi merekomendasikan ushul fiqh sebagai hermeneutica sacra yang menjadi kasus spesifik dari hermeneutika umum. Hanafi, membagi kesadaran metodologis-epistemologis ushul fiqh ke dalam tiga dimensi kesadaran; kesadaran sejarah (la conscience historique), kesadaran eidetik (la conscience eidetique), dan kesadaran aktif (la conscience active).

Hanafi menemukan pergeseran metodologis yang bisa dibaca dari perubahan konfigurasi bab dan struktur nalar teks-teks ushul fiqh Pergeseran itu, terlihat pada momentum Al-Mustashfā karya Al-Ghazali (w. 505 H) dan Al-Muwāfaqāt karya Al-Syatibi (w. 790 H).

Kata Kunci: ushul fiqh, rekonstruksi, fenomenologi, hermeneutika sacra.

A. Pendahuluan

Urgensi kajian ushul fiqh mulai disadari menyusul gerakan reformasi modern yang dimotori akademisi Universitas Mesir.¹ Mustafa Abdurrazziq melihat pentingnya kajian dua ilmu ushul (ushul fiqh dan ushuluddin) dan menuangkan pemikirannya dalam *Al-Tamhīd Li Tārīkh Al-Falsafah Fī Al-Islām*. Ia menegaskan kreatifitas rasional paling otentik umat Islam justru terletak pada ushul fiqh. Gayung pun bersambut, Ali Sami Al-Nasyar kemudian menuliskan dua karya kritis: *Manāhij Al-Baḥs ‘Inda Mufakkirī Al-Islām* dan *Naqd Al-Muslimīn Li Al-Manthiq Al-Aristhoteles*.

Setelah beberapa dekade, gerakan reformasi justru mengarah kepada eksklusifisme dan fundamentalisme maka ushul fiqh mengemuka dengan jantung kajian *maqāshid al-syarī‘ah*. Nama Al-Syatibi dan Al-Thufi mulai disebut-sebut, tema *maqāshid al-syarī‘ah* tumbuh di ruang universitas-universitas bak jamur di musim hujan. Jurusan Filsafat di Cairo University pada awal 90-an mengintrodusir ushul fiqh ke dalam mata kuliah tahun IV. Melengkapi tiga tradisi ilmu-ilmu tekstual rasional (*al-ulum al-naqliyyah al-aqliyyah*) lainnya: ilmu kalam/ushuluddin (tahun ke 1), ilmu hikmah/filsafat (tahun ke 2), dan tasawuf (tahun ke 3).²

Setelah penguatan kajian ushul fiqh berkembang, muncul artikel-artikel dan karya-karya akademik awal semisal *Al-Maqāshid Fī ‘Ilm Al-Ushūl* oleh Fahmi Ulwan, *Mabādi’ Al-Akhlāq Fī ‘Ilm Al-Ushūl* oleh Subhan Khalifah, dan *Al-Ta’līl Fī Ushūl Al-Fiqh* oleh Rabih Muraji.³ Sedangkan Hasan Hanafi adalah pakar hukum Islam yang sudah memulai proyek rekontruksi ushul fiqh ketika ia mengerjakan disertasi doktornya pada tahun 1965 di La Sorbonne dengan judul *“Les Methodes D’Exegese; Essai sur La Science des Fondaments de la Comprehension ‘Ilm Ushūl Al-Fiqh”*. *Min Al-Nash Ilā Al-Wāqi’*, sebuah karya Hanafi di bidang ushul fiqh yang terbit pada tahun 2003, adalah

¹ Sekarang bernama Cairo University.

² Sekian lama, karya-karya akademik ushul fiqh menekankan aspek komparasi dan sejarah, walaupun ada kajian yang menukik kontruksi metodologis-epistemologis ushul fiqh, maka lebih kepada tinjauan normatif dan cenderung repetitif (*takrār*).

³ Hasan Hanafi, *Min Al-Nash Ilā Al-Wāqi’* (Kairo: Markaz Al-Kitāb Li Al-Nasyr, 2005), I: 1-7.

penulisan ulang disertasi Hanafi dalam bahasa Arab.⁴ Dalam analisisnya terhadap tradisi ushul fiqh, dan begitu juga terhadap tradisi Islam secara umum, Hanafi tidak memanfaatkan aplikasi strukturalisme dan teori *epistemological rupture* sebagaimana Al-Jabiri melainkan pemanfaatan fenomenologi sebagai pisau analisis terhadap tradisi.

B. Biografi Intelektual Hasan Hanafi

Salah satu karakter intelektualisme Islam adalah penguasaan multidisipliner. Hanafi mewarisi tradisi itu sebagaimana Al-Ghazali (w. 505 H), Ibn Rusyd (w. 595 H), Al-Suyuthi (w. 911 H), Ibnu Taimiyyah (w. 728 H) dan tokoh-tokoh klasik lainnya. Ibnu Rusyd yang tidak hanya melakukan kajian di bidang filsafat dengan karya *Tahāfut Al-Tahāfut* tetapi juga fiqh dan ushul fiqh seperti dalam *Bidāyah Al-Mujtahid wa Nihāyah Al-Muqtashid*, *Al-Dharūrī Fī Ushūl Al-Fiqh* dan *Fashl Al-Maqāl*. Kajian Hanafi tak hanya mencakup disiplin ushul fiqh yang termasuk rumpun ilmu-ilmu tekstual-rasional seperti: ushul fiqh, tasawuf, filsafat, dan kalam akan tetapi kedua rumpun keilmuan lainnya: tekstual (al-naqliyyah) seperti: fiqh, tafsir, hadits, dan sirah, dan rumpun rasional (al-aqliyyah) seperti sains dan humaniora.

Min Al-Nash Ilā Al-Wāqi ditulis Hanafi sebagai ikhtiar rekonstruksi ushul fiqh, melanjutkan semangat kreatifitas *Al-Risālah*, *Al-Mushtashfā* dan *Al-Muwāfaqāt*.⁵ Ia sejajar dengan proyek Hanafi dalam disiplin teologi di mana pada tahun 1988 M ia melansir *Min Al-Aqīdah Ilā Al-Tsaurah*. Dalam disiplin filsafat, Hanafi menyelesaikan *Min Al-Naql Ilā Al-Ibdā'* pada tahun 2000 M. Sedangkan *Min Al-Fanā' Ilā Al-Baqā'* yang merupakan proyek rekonstruksi tasawuf, masih proses penulisan.

Ushul fiqh menempati posisi istimewa dalam pemikiran Hanafi. Terbukti sebelum menuliskan manifesto pembaruan tradisi dalam *Al-Turāts wa Al-Tajdīd*⁶ pada

⁴ Hanafi merasa perlu menulis kembali dalam bahasa Arab barangkali karena dua hal. *Pertama*, disertasi ini ditulis sebelum ia menulis *al-turāts wa al-tajdīd* pada tahun 1980 yang merupakan manifesto pembaruannya, sehingga *Min Al-Nash Ilā Al-Wāqi* adalah bagian dari sikap terhadap tradisi Islam klasik dalam *al-turāts wa al-tajdīd*. *Kedua*, untuk mempermudah pemikir Islam mengakses buku ini tanpa mengalami kendala bahasa.

⁵ Jika *Al-Risālah* memberikan konsentrasi kepada teks maka Al-Ghazali menggesernya kepada logika (*al-aql*). Al-Syatibi hadir dengan menggeser orientasi ushul fiqh kepada realitas (*al-wāqi*). Ketiga orientasi ini dalam ketiga karya tidak bersifat kontradiktif akan tetapi komplementatif. Hanafi menganggap ketiga karya ini sebagai kreatifitas akademik yang sanggup melakukan transformasi ushul fiqh untuk merespon perkembangan dunia.

⁶ Hanafi menganggap *Al-Turāts wa Al-Tajdīd* adalah tulisan terbaik yang pernah ia kerjakan sebagaimana komentar-komentar dari sejawatnya. *Al-Turāts wa Al-Tajdīd* adalah upaya melestarikan tradisi Islam klasik sebagaimana manifesto logika Al-Ghazali dalam *Al-Mushtashfā* dan filsafat hukum Al-Syatibi dalam *Al-Muwāfaqāt*. Hanafi, *Min Al-Nash*, I: 5.

tahun 1980 M, ia justru sudah menulis *Les Methodes d'Exegese; essai sur La Science des Fondements de la Comprehension 'Ilm Ushul Al-Fiqh* pada tahun 1965 M. Dalam buku ini Hanafi memantapkan ushul fiqh sebagai metodologi penelitian Islam yang bersifat universal. Tidak berlebihan ketika Kazuo Simogaki menempatkan Hanafi pertama-tama sebagai seorang filsuf hukum.⁷

Min Al-Nash Ilā Al-Wāqi' ditulis untuk meruntuhkan klaim tekstualitas hukum Islam yang membunuh kemaslahatan umum (*al-mashāliḥ al-'ammah*). Hukum Islam berkarakter kaku dan keras, tidak mengerti hal lain kecuali hukum rajam (*al-rajm*), jilid (*al-jild*), potong tangan (*qath' al-yad*), bunuh (*al-qatl*), dan penyaliban (*al-shulb*) segendang sepenarian dengan munyeruaknya gerakan-gerakan yang menuhankan teks, mengampanyekan syiar-syiar *ḥākimiyyatullāh*, formalisasi syariah Islam tanpa melihat realitas yang terbaru (*al-wāqi' al-mutajaddid*) ataupun proses gradasi (*al-tadarruj fi al-tasyrī'*).⁸

C. Metode Hasan Hanafi dalam Kajian Ushul Fiqh

Keseluruhan proyek rekonstruksi Hanafi bisa dirujuk sebagai hasil aplikasi metode fenomenologi. Hanafi menyebutnya sebagai *manhaj taḥlīl al-khabarāt*, sebanding dengan *manāḥij al-ta'wīl*, *manāḥij al-nazhar*, *manāḥij al-ḥawq*, *manāḥij al-taḥlīl al-lughawī* dan metode lain kreasi Islam klasik. Islam sudah mengembangkan metodologi semenjak awal. Kata *al-manhaj* dan *al-nahj* itu sendiri telah menyebar semenjak awal Islam ketika Ibn Rusyd menggunakannya dalam “*Al-Kasyfu 'An Manāḥij Al-Adillah*” dan sebuah traktat “*Nahj Al-Balāghah*” yang dinisbahkan kepada Ali Ibn Abi Thalib.⁹ Hanafi menerapkan fenomenologi sebagai metode analisis terhadap konfigurasi bab dan struktur nalar ushul fiqh sepanjang sejarah, semenjak *Al-Risālah* karya Al-Syafi'i (w. 204 H) sampai *Irsyād Al-Fuḥul* karya Al-Syaukani (w. 1250 H).¹⁰

Melalui filsafat fenomenologi, Hanafi mengapresiasi hermeneutika Gadamerian sebagai aplikasi terhadap tema-tema pemikiran dan tradisi,¹¹ tetapi dalam konteks Al-

⁷ Kazuo Simogaki, *Kiri Islam; Antara Modernisme dan Posmodernisme* (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 3.

⁸ *Ibid.*, hlm. 8-9.

⁹ Hasan Hanafi, *Hishār Al-Zaman Al-Hādhir; Isyakāliyyah* (Kairo: Maktabah Al-Kitāb Li Al-Nasyr, 2004), II: 44.

¹⁰ Hasan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an?*, terj. Yudian Wahyudi, Hamdiah Latif (Yogyakarta: Nawesea Press, 2009), hlm. 36.

¹¹ Imarah Nashir, *Aurāq Falsafiyah* (Kairo: Markaz Al-Nīl Li Al-Thibā'ah, 2004), no. 10, hlm. 49.

Qur'an dan Al-Sunnah Hanafi merekomendasikan ushul fiqh sebagai *hermeneutica sacra* yang menjadi kasus spesifik dari hermeneutika umum. *Hermeneutica sacra*, bagi Hanafi, menyajikan masalah yang lebih luas meliputi tiga problem utama, yaitu: kesadaran historis (*la conscience historique*), kesadaran eidetik (*la conscience eidetic*) dan kesadaran praksis (*la conscience active*).¹²

Fenomenologi menempati posisi penting dalam pemikiran Hanafi. Bahkan ia mengikrarkan fenomenologi sebagai jembatan menuju cita umat Islam (*ahdāf al-ummah*) karena membantu membaca kesadaran dan pengalaman mereka, sebagaimana karakter metodis fenomenologi yang tidak menyoal kemunculan (*an-nasy'ah*) akan tetapi menyoal perkembangan (*al-tathawur*). Ia juga tidak menyoal penafsiran (*explanation*) akan tetapi pemahaman (*understanding*).¹³

Pendekatan fenomenologis yang menekankan analisis dimensi kesadaran mencirikan diri dari kajian Al-Jabiri yang mencoba analisis strukturalisme dan teori *epistemological rupture* dari Gaston Bachelard. Al-Jabiri memetakan epistemologi pemikiran Islam klasik ke dalam tiga konsep epistemik: liteter (*bayānī*), rasional (*burhānī*) dan intuitif (*'irfānī*). Jika nalar *burhānī* dinisbahkan Al-Jabiri kepada filsuf dan nalar *'irfānī* dinisbahkan kepada para sufi maka nalar *bayānī* inilah yang menurutnya merupakan pakem penalaran ulama ushul fiqh. Dengan menggunakan *epistemological rupture*, Al-Jabiri juga berakhir dengan tesis keterputusan epistemologis antara *Masyriq* dengan *Maghrib*¹⁴.

Sedangkan Hanafi, membagi kesadaran metodologis-epistemologis ushul fiqh ke dalam tiga dimensi kesadaran; kesadaran sejarah (*la conscience historique*), kesadaran eidetik (*la conscience eidetique*), dan kesadaran aktif (*la conscience active*).¹⁵ Bagi Hanafi,¹ metode strukturalisme terkadang tidak sesuai dengan obyek kajian ketika dilangsungkan verifikasi fakta-fakta historis yang berserakan. Hanafi menandakan bahwa epistemologi *bayānī* tidak bisa diidentikkan dengan nahwu, fiqh, teologi dan balaghah karena nahwu sendiri mempunyai dua aliran yaitu *Madrasah Al-Atsār* di Kufah

¹² Hanafi, *Hermeneutika*, hlm. 37. Sementara kritik sastra hanya mencakup dua masalah: historis dan teoritis, bahkan mungkin hanya teoritis saja. Karya sastra tidak diterapkan dalam kehidupan nyata dan otentisitasnya terjamin kecuali dalam kasus teks klasik. *Ibid*.

¹³ Hasan Hanafi, *Al-Dīn wa Al-Tsaurah Fī Mashr* (Kairo: Maktabah Madbulī, 1989), I: 62.

¹⁴ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Naḥnu wa Al-Turāts* (Beirut: Al-Markaz Al-Tsaqāfī Al- 'Arabī, 1984), hlm. 9.

¹⁵ Hasan Hanafi, *Les Methodes D'Exegese; Essai Sur La Science Des Fondaments De La Comprehension 'Ilm Ushūl Al-Fiqh* (Cairo: Le Conseil Superieur des Arts, 1965), hlm. 5.

dan *Madrasah Al-Ra'y* di Basrah. Fiqh, menurut Hanafi, bukanlah *bayānī* seperti dalam analisis Al-Jabiri akan tetapi kemaslahatan manusia (*al-mashāliḥ*). Teologi bukanlah *bayānī* karena ia berdiri di atas *burhānī* terkhusus pada teologi Mu'tazilah.¹⁶ Teks-teks ushul fiqh klasik bukanlah wujud formal semacam itu, tetapi mengekspresikan pengalaman yang dinamis.¹⁷

Dalam analisisnya terhadap historisitas ushul fiqh, jika dilihat dengan kerangka tiga kesadaran ini, maka Hanafi menemukan pergeseran metodologis yang bisa dibaca dari perubahan konfigurasi bab dan struktur nalar teks-teks ushul fiqh. Pergeseran itu, terlihat pada momentum *Al-Mustashfā* karya Al-Ghazali (w. 505 H) dan *Al-Muwāfaqāt* karya Al-Syatibi (w. 790 H).¹⁸ Sedangkan *Al-Risālah* karya Al-Syafi'i adalah teks pertama yang menandai cikal bakal konfigurasi bab dan struktur nalar secara utuh dan sistematis. Pergeseran ini dipengaruhi kesadaran ulama ushul fiqh dalam merespon realitas kehidupan yang berubah.

D. Kontribusi Hasan Hanafi

Ushul fiqh muncul sebagai langkah menjembatani antara teks dengan realitas. Ushul fiqh digadang mampu memberikan garansi kemaslahatan manusia dengan melakukan pengembangan dan aplikasi metodologi yang valid.¹⁹ Untuk itu, ushul fiqh mempunyai elemen-elemen statis dan dinamis. Elemen statis ushul fiqh terletak pada teks Al-Qur'an dan Al-Sunnah sebagai sumber pengetahuan, sedangkan elemen dinamisnya terbangun dalam perangkat metodologis seperti *ijmā'*, *qiyās*, *istihsān* dan *al-mashāliḥ al-mursalāh*.²⁰ Hanafi menyebutnya sebagai metode penalaran bebas (*al-*

¹⁶ Hanafi, *Hishār*, III: 435.

¹⁷ Hanafi, *Min Al-Nash*, I: 7.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 24.

¹⁹ Al-Juwaini, guru Al-Ghazali, membagi kajian ushul fiqh menjadi tiga; *Thuruq Al-Ijtihād*, *Kaifiyyah Al-Ijtihād*, dan *Shifāt Al-Mujtahid*. Abu Al-Ma'ali Al-Juwaini, *Al-Waraqāt* (Semarang: Thaha Putra, tanpa tahun), hlm. 6.

²⁰ Ulama ushul fiqh klasik menganggap elemen-elemen metodologis ini sebagai sumber pengetahuan (*al-mashādir*) meski secara praksis lebih tepat sebagai metodologi (*al-thuruq*). Elemen-elemen metodologis ini dibangun untuk menganalisis teks dan realitas sekaligus, sehingga pengetahuan yang dihasilkan tidak menyimpang atau bahkan bisa menjamin kongruensi pada level maksud teks sebenarnya. Tidak heran apabila ulama ushul fiqh sangat hari-hati dalam mengarsiteki beberapa elemen metodologis ini dan tidak heran apabila wilayah ini memakan banyak perdebatan dan mendulang banyak kontroversi. Terlepas apakah menjadi bagian dari *al-mashādir* atau *al-thuruq*, Hanafi sering menyebutnya sebagai *al-istidlāl al-hurr* (penalaran yang bebas). Hanafi, *Min Al-Nash*, II: 585. Sedangkan Al-Jabiri menyebut sumber hukum Islam bisa dikategorikan menjadi dua: *al-nash* (Al-Qur'an dan Hadits) dan *al-ijtihād* (*ijtihād al-fard*, *ijtihād al-jamā'ah*). Muhammad Abid Al-Jabiri, *Bunyah Al-'Aql Al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsah Al-Wahdah Al-'Arabīyyah, 1990), hlm. 23.

istidlāl al-ḥurr).²¹ Elemen dinamis inilah yang akan mengubah sumber pengetahuan yang terbatas menjadi tak terbatas (*al-nushuūsh mutanāhiyah wa al-waqāi 'ghairu mutanāhiyah*).

1. Karakter Ushul Fiqh

Sebagai bagian dari ilmu-ilmu tekstual-rasional, ushul fiqh mempunyai karakteristik metodologis, rasional dan logis.²² Di samping itu, ushul fiqh juga mempunyai karakter-karakter lain seperti eksperimental (*al-tajrībī*), praksis (*al-'amalī*), dan humanis (*al-insānī*). Karakter-karakter ini akan terbaca ketika kita melakukan analisis komprehensif terhadap karya-karya ushul fiqh klasik. Banyak pengkaji ushul fiqh tidak sampai kepada asumsi dasar ini. Jika tidak terjatuh kepada analisis normatif, maka analisis kritis model orientalis yang ahistoris.

Sebagai metodologi yang bersifat eksperimentatif, ushul fiqh tidak hanya menjadikan teks sebagai satu-satunya sumber pengetahuan akan tetapi mengintegrasikannya dengan empirisme melalui *istiqrā'* dan *al-sibr wa al-taqīm*.²³ Dengan begitu, ushul fiqh tidak mengalami dualisme pemikiran sebagaimana terjadi dalam perkembangan filsafat Barat antara deduktif dengan induktif,²⁴ antara idealisme dengan empirisme.²⁵

Ushul fiqh juga mempunyai karakter praksis. Karakter ini membedakan ushul fiqh dengan ilmu lain yang termasuk dalam rumpun ilmu-ilmu tekstual-rasional seperti teologi, tawawuf fan filsafat. Ushul fiqh berbeda dengan teologi yang meski sama-sama metodologis akan tetapi ushul fiqh cenderung ke arah rasional-praksis daripada teologi

²¹ Metode-metode ini diaplikasikan pada masa kenabian meski ulama ushul fiqh sepakat bahwa metode-metode ini banyak digunakan pasca sepeninggal Nabi, ketika umat Islam kehilangan rujukan tunggal dan menghadapi permasalahan sosial yang semakin kompleks. Metode-metode ini menjadi semakin otoritatif ketika garda depan ulama ushul fiqh yang dinobatkan sebagai imam madzhab memberikan legitimasi dengan dalil-dalil yang kuat.

²² Hanafi, *Min Al-Nash*, I: 21-22.

²³ Hanafi menganggap *naskh* sebagai salah satu elemen metodologis ushul fiqh yang penting. Metode ini menunjukkan adanya sistem hukum yang sesuai dengan kesadaran dan pengalaman umat manusia. Hal itu, menurut Hanafi, merupakan pertimbangan nilai-nilai empirik sebagaimana menghindari dampak kesulitan (*raf'u al-ḥarj*), pembebanan yang memberatkan (*taklīfu mā lā yuthāqu*), dan mendorong kepada kemudahan (*yassirū wa lā tu'assrū*). Hanafi, *Min Al-Nash*, I: 19.

²⁴ Al-Syatibi menawarkan *al-istiqrā' al-ma'nawī*, yaitu model induksi yang menghasilkan kaidah umum tanpa melakukan observasi terhadap semua kasus parsial. Ia serupa dengan *al-istiqrā' al-nāqish*, model induksi yang tak sampai mengobservasi seluruh kasus parsial akan tetapi mayoritas kasus yang dirasa cukup membuat hukum general. Al-Syafi'i sudah mempraktekkan prinsip induksi dalam masalah siklus haid perempuan, batas minimal dan maksimalnya.

²⁵ Hasan Hanafi, *Muqaddimah Fī 'Ilm Al-Istighrāb* (Al-Muassasah Al-Jāmi'iyah Li Al-Dirātsah wa Al-Nasyr wa Al-Tauzī', 2000), hlm. 270.

yang bersifat rasional-dialektis. Ushul fiqh juga berbeda dengan tasawwuf yang rasional-intuitif dan filsafat yang rasional-logis.

Menurut Hanafi, ushul fiqh akan menjadi petunjuk tindakan sebagai tujuan akhirnya. Jika “Cogito” dalam pemikiran Barat adalah “Saya berpikir maka saya ada” yang memberikan titik berat pada penelitan, maka “Cogito” dalam ushul fiqh adalah “Saya bertindak maka saya ada”. Ushul fiqh memberikan titik berat pada tindakan. Ia mendahulukan wujud daripada pemikiran.²⁶Oleh karena itu, jelas dalam kaidah klasik banyak ditemukan prinsip-prinsip seperti *‘adamu jawāzi taklīfi mā lā yuthāq, al-dharūratu tubīhu al-mahzhūrāt, lā dharara wa lā dhirāra*.

Kesalahan banyak pengkaji adalah menganggap ushul fiqh sebagai ilmu tekstual murni atau rasional murni. Ushul fiqh dengan segenap karakter yang bisa dibaca dalam elemen-elemen metodologis-epistemologis tidak bisa disamakan dengan ilmu-ilmu tekstual murni seperti tafsir, fiqh, hadits dan sirah. Ushul fiqh berfungsi merasionalisasi wahyu sehingga mampu berbicara secara praksis dan kontekstual sedangkan tafsir, fiqh, hadits dan sirah adalah hasil rasionalisasi yang bisa ditransmisikan dan langsung dipraktekkan sehingga lebih bersifat historis.

Di lain sisi ushul fiqh juga tidak bisa disebut sebagai ilmu rasional murni mengingat ushul fiqh menjadikan Al-Qur‘an dan Al-Sunnah sebagai referensi tekstual.²⁷ Berbeda dengan fisika, matematika dan kedokteran misalnya, yang bisa langsung mengacu kepada obyek kajian tanpa menjadikan wahyu sebagai referensi langsung. Dalam keilmuan fisika dan matematika wahyu lebih bersifat inspiratif daripada referensial. Penelitian para saintis dengan begitu merupakan bagian dari sikap budaya Islam. Dalam arti, ia tidak serta merta merefer kepada Al-Qur‘an dan Al-Sunnah secara tekstual melalui *mantūq* dan *mafhūm*-nya.

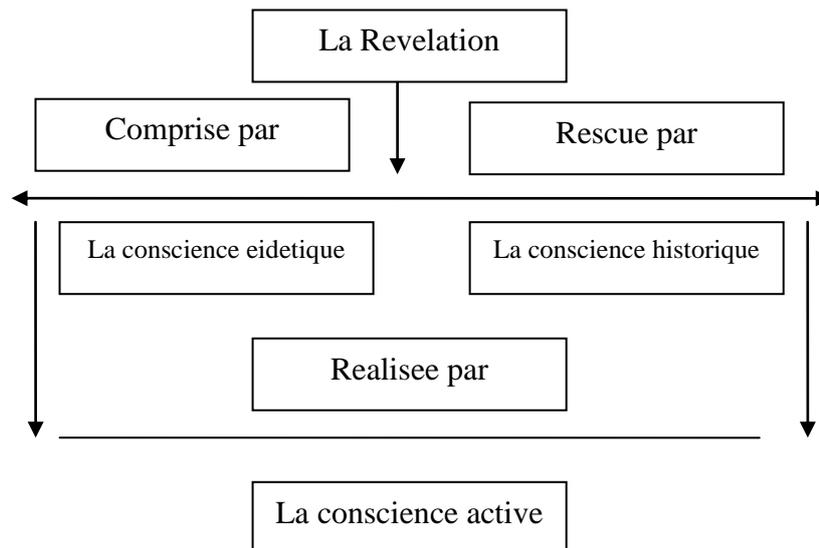
2. Epistemologi Ushul Fiqh

Ada tiga dimensi metodologis-epistemologis yang bergerak dalam ushul fiqh klasik. Ketiganya merupakan sistem kesadaran yang dikonstruksi sedemikian rupa dalam rangka interpretasi teks-teks keagamaan. Kehadiran ketiga dimensi metodologis-

²⁶ Hanafi, *Min Al-Nash*, I: 22.

²⁷ Kesalahpahaman ini menyeret ushul fiqh dan ilmu tafsir ke arah ilmu rasional murni dan menyamakannya dengan hermeneutika. Padahal, ushul fiqh mempunyai elemen-elemen metodologis yang berbeda dengan hermeneutika.

epistemologis itu mempengaruhi formasi kepengarangan yang terdiri dari konfigurasi-konfigurasi bab karya ushul fiqh klasik. Tiga dimensi metodologis-epistemologis tersebut adalah: kesadaran sejarah (*La conscience historique*), kesadaran teoritis (*La conscience eidetique*), dan kesadaran praksis (*La conscience active*).



Tabel 7: Metode Penafsiran.

Diambil dari Hasan Hanafi (*Les Methodes...* hlm. 5)

Kesadaran sejarah dalam ushul fiqh bekerja menentukan otentisitas dan validitas teks dalam tradisi lisan (*orales*) maupun tradisi tulisan (*ecrite*).²⁸ Maka tidak heran apabila ulama ushul fiqh perlu terlebih dahulu membuktikan otoritas Al-Quran dan Al-Sunnah sebagai sumber hukum dan sekaligus nilai otentisitasnya dengan berbagai argumentasi yang ada. Di dalam karya-karya ushul fiqh, bab pertama yang dikerjakan adalah mengenai *Al-Adillah*: otoritas, validitas dan tingkatan-tingkatannya.

Dalam hal ini, ulama ushul fiqh menyepakati bahwa wahyu ilahi dicatat secara verbatim. Malaikat Jibril dan Nabi Muhammad SAW bertindak sebagai *passive transmitter* pada level interaksi vertikal meski Nabi Muhammad SAW juga bertindak sebagai *active interpreter* pada interaksi horisontal, yaitu menafsirkan Al-Quran sesuai

²⁸ Hanafi, *Les Methodes*, hlm 27.

dengan konteks masanya.²⁹ Proses tafsir dalam ushul fiqh dengan begitu tidak menyoal otentisitas Al-Quran dan posisinya sebagai sumber pengetahuan. Al-Sunnah juga menjadi sumber pengetahuan ketika otentisitasnya telah dibuktikan melalui pelacakan ilmiah melalui metode sejarah (*‘ilm al-riwāyah*).

Kesadaran eidetik menghasilkan teori kebahasaan untuk menangkap makna implisit maupun eksplisit sehingga teks mampu berbicara secara rasional. Kita temukan teori-teori kebahasaan sebagaimana pemakaian *manthūq (le terme)* dan *mafḥūm (le sens)*.³⁰ Dalam *manthūq* ada *mantūq al-sharḥ* dan *mantūq ghair al-sharḥ*, dan di dalam *mafḥūm* ada *mafḥūm al-muwāfaqah* dan *mafḥūm al-mukhālafah*. Di dalam *mafḥūm al-mukhālafah* ada *mafḥūm al-shifah*, *mafḥūm al-syarth*, *mafḥūm al-ghāyah*, *mafḥūm al-‘adad* dan *mafḥūm al-laqab*. Di dalam analisis ini juga berhasil melahirkan teori-teori *‘am-khāsh*, *naskh*, *asbāb al-nuzūl* dan lain sebagainya yang tersegmentasi dalam bab *Mabāhits Al-Alfādz* dalam karya-karya ushul fiqh.

Sedangkan kesadaran praksis menjadikan makna teks sebagai landasan teoritis bagi tindakan dan mengantarkan wahyu kepada tujuan akhir dalam kehidupan manusia,³¹ yaitu sikap dan tindakan melalui hukum-hukum; wajib, sunah, mubah, makruh, haram yang tersegmentasi dalam kajian *Al-Aḥkam*. Kesadaran praksis adalah tujuan akhir dalam ushul fiqh setelah melewati kesadaran sejarah dan kesadaran teoritis. Analisis praksis dilakukan melalui proses tafsir yang mempertimbangkan kemaslahatan (*al-mashāliḥ*) melalui peran individu (*qiyās*) maupun kolektif (*ijmak*).

Pada level kesadaran praksis, ushul fiqh dengan segenap metodologi yang ada di dalamnya menurut Hanafi tidak berpretensi menangkap makna awal pada teks (*al-ma ‘nā al-maudhū‘*) yang sudah menyejarah dengan muatan subyektifistiknya. Tujuan ushul fiqh adalah proses produksi makna (*al-ibdā‘*) yang bisa jadi tidak diketemukan dalam teks pertama.³² Ushul fiqh secara metodologis menjadikan pembaruan sebagai tujuan dan

²⁹ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika; Membaca Islam Dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007), hlm. VII.

³⁰ Kesadaran ini menjadi dominan dalam ushul fiqh klasik ditandai dengan analisis-analisis yang berkuat di dalam masalah kebahasaan. Hanafi, *Les Methodes*, hlm 165.

³¹ Kesadaran ini menurut Hanafi sempat tenggelam dalam literatur ushul fiqh klasik sebelum kemudian muncul Al-Syatibi yang menambahkan *al-maqāshid* sebagai bagian dari konfigurasi bab tersendiri dalam ushul fiqh menunjukkan pentingnya penguatan dimensi praksis. *Ibid.*, hlm. 326. Hanafi, *Hermeneutika*, hlm. 36.

³² Hasan Hanafi, *Dirātsāt Falsafiyah* (Mesir: Maktabah Anjlū Al-Mishriyyah, tt), hlm. 548.

tradisi sebagai wasilah.³³ Di sini lah dibahas definisi, mekanisme dan syarat-syarat ijihad beserta kajian *maqāshid al-syarī 'ah* terutama pada figur Al-Syatibi.

Hukum Islam, bagi Hanafi, merupakan paduan antara tujuan dan wasilah itu. Tujuan ada untuk dirinya sendiri dan wasilah ada untuk mewujudkan tujuan. Maka tidak akan ada tujuan tanpa wasilah dan tidak ada wasilah tanpa tujuan. Hukum Islam bukan bentuk pengekan tindakan karena dengan kesadaran praksis justru hendak melakukan pembebasan. Hukum Islam juga bersifat universal, bisa dipraktikkan oleh agama, madzhab, kelompok dan aliran manapun. Hukum Islam dengan begitu bisa dikatakan merupakan keseluruhan deklarasi internasional hak-hak asasi manusia, deklarasi internasional hak-hak warga negara, deklarasi internasional mengenai kewajiban manusia dan tanggung jawabnya.³⁴

Secara metodologis, ushul fiqh yang dikonsepsikan Hasan Hanafi, diniatkan mampu melampaui ushul fiqh dalam *Al-Muwāfaqāt*. Pada lapisan kesadaran teoritis, Hanafi hendak menjadikan *naskh* dan *asbāb al-nuzūl* sebagai penanda progresifitas hukum pada sumber pertama (Al-Qur'an) dan *naqd al-matan* di samping *naqd al-sanad* pada sumber kedua (Al-Sunnah). Ia juga menjadikan elemen-elemen penalaran bebas (*al-istidlāl al-ḥurr*) seperti *qiyās*, *istihsān*, dan *mashāliḥ al-mursalāh* sebagai prioritas *istidlāl* pada sumber ke empat. Pada lapis kesadaran praksis, Hanafi mengedepankan analisis tujuan-tujuan universal (*maqāshid al-syarīah*) setelah elemen ini tenggelam pada ushul fiqh klasik.

3. Ushul Fiqh dan Hermeneutika

Hanafi memang mengapresiasi hermeneutika Gadamerian sebagai aplikasi terhadap tema-tema pemikiran dan tradisi,³⁵ tetapi Hanafi merekomendasikan *hermeneutika sacra* yang menjadi kasus khusus dari hermeneutika umum dan mengambil bentuknya dari hermeneutika umum karena proses kesadaran dan

³³ Bagi Hanafi, relasi *al-turāts* dengan *al-tajdīd* adalah relasi kontinuitas dan bukan diskontinuitas. Tidak ada kreatifitas tanpa akar-akar pertamanya. Jika saja tidak ada Socrates maka tidak akan ada Plato, jika saja tidak ada Plato maka tidak akan muncul Aristoteles. Begitu pun jika Hegel tidak memulai maka tidak akan ada Marx dan Feurbach. Jika tidak ada Al-Farabi maka tidak akan ada Ibn Bajjah, jika tidak ada Ibn Sina maka tidak akan ada Ibn Thufail. Oleh karena ini relasi *al-tur āts* dengan *al-tajd īd* adalah kontinuitas kreatif. Hanafi, *Ibid*.

³⁴ Hanafi, *Min Al-Nash*, II: 485-486.

³⁵ Nashir, *Aurāq*, hlm. 49.

formalisasinya sama. *Hermeneutica sacra* menyajikan masalah yang lebih luas meliputi tiga problem utama, yaitu: kesadaran historis, kesadaran eidetik dan kesadaran praksis.³⁶

Ulama ushul fiqh menyepakati bahwa wahyu ilahi dicatat secara verbatim. Dalam arti, Malaikat Jibril dan Nabi Muhammad bertindak sebagai *passive transmitter* pada level interaksi vertikal meski Nabi Muhammad juga bertindak sebagai *active interpreter* pada interaksi horisontal, yaitu menafsirkan Al-Quran sesuai dengan konteks masanya.³⁷ Proses tafsir dalam ushul fiqh dengan begitu tidak menyoal otoritas dan otentisitas Al-Quran sebagai sumber pengetahuan. Al-Sunnah juga menjadi sumber pengetahuan ketika otentisitasnya telah dibuktikan melalui pelacakan ilmiah melalui metode sejarah (*'ilm al-riwāyah*).

Ushul fiqh, menurut Hanafi, menekankan paling tidak tiga unsur penting. *Pertama*, komitmen sikap, apa yang hendak dibaca dalam teks? Dan apa yang ia inginkan dari teks untuk berbicara? Dengan demikian interpretasi adalah sikap. Ia tidak sekedar berperan mengisi kekosongan, formalitas atau bentuk pesanan penguasa yang mengabaikan rakyat. Hanafi menganggap variabel sikap ini sebagai elemen interpretasi. Penafsiran seharusnya berangkat dari sikap yang berangkat dari subyektifitas pengalaman.³⁸

Untuk menangkap subyektifitas ini Abu Hanifah (w. 150 H) mengenalkan metode *istihsān*. Al-Syafi'i (w. 204 H) menolaknya karena subyektifitas metode ini akan membuka peluang masuknya kepentingan penafsir yang menyebabkan 'pemeriksaan' teks-teks keagamaan. Tak pelak Hasan Hanafi pun buru-buru menggarisbawahi bahwa nilai subyektifitas tidak bisa diisi kepentingan penafsir, tetapi nilai-nilai universalitas yang melampaui relatifitas dan individualitas.³⁹

Kedua, orientasi kemaslahatan manusia (*mashalih al-ummah*). Jika interpretasi ushul fiqh menjadi mustahil tanpa adanya komitmen sikap, maka pertanyaan setelah itu adalah dengan sikap seperti apa dan untuk kemaslahatan siapa? Ketika teks merupakan

³⁶ Hanafi, *Hermeneutika*, hlm. 37. Sementara kritik sastra hanya mencakup dua masalah: historis dan teoritis, bahkan mungkin hanya teoritis saja. Karya sastra tidak diterapkan dalam kehidupan nyata dan otentisitasnya terjamin kecuali dalam kasus teks klasik. *Ibid.*

³⁷ Wahyudi, *Ushul*, hlm. VII.

³⁸ Umar Ibn Al-Khattab pernah menganulir hukum potong tangan karena pertimbangan resesi ekonomi dan pemenuhan hajat hidup paling dasar. Abu Hanifah juga berpendapat bahwa Bani Hasyim berhak atas pembagian zakat meski Al-Sunnah secara eksplisit menjelaskan ketidakberhakan mereka menerima bagian zakat. Pertimbangan ulama semata-mata kerana perlindungan terhadap Bani Hasyim yang sudah lama mengalami peminggiran politik dan ekonomi oleh kekuasaan.

³⁹ Hanafi, *Min Al-Nash*, II: 546.

sarana mewujudkan kemaslahatan manusia maka interpretasinya haruslah diperuntukkan bagi manusia sendiri. Jika teks identik kekuasaan dan kekuasaan dibagi menjadi dua yaitu kekuasaan penguasa dan kekuasaan rakyat, maka interpretasi seharusnya memihak kemaslahatan rakyat sebagai sumber kekuasaan.

Ketika penguasa menafsirkan teks untuk kepentingan mereka dengan dukungan *fuqāhā'* istana maka harus dimunculkan *fuqāhā'* rakyat yang menafsirkan teks untuk membela kemaslahatan mereka.⁴⁰ Teks sesungguhnya adalah proses ideologisasi.⁴¹ Subyektifitas berperan dalam rangka melindungi kemaslahatan yang memang seharusnya dilindungi. Perbedaan antar *fuqāhā'* merupakan refleksi kepentingan dua kekuasaan baik pada wilayah politik, sosial, maupun budaya,⁴² sebagaimana pada masa sekarang muncul perselisihan antara sekulerisme pemerintah dengan religiusitas rakyat.

Ketiga, realitas statistik sosial. Interpretasi terkadang merupakan tafsiran teks, tetapi juga bisa jadi merupakan tafsiran alam. Sesuai dengan makna derivatif kata “ayat”, yang mencakup teks bahasa yang diperdengarkan maupun fenomena alam yang indrawi.⁴³ Kedua-duanya merupakan tafsiran: tafsiran teks secara linguistik dan tafsiran alam secara saintifik. Bahasa bertransformasi ke arah sosial dan alam. Teks berubah dari *manthūq mudawwan* menjadi realitas dengan ushul fiqh. Pemahaman menjadi mungkin dengan adanya kesesuaian antara teks dengan realitas dalam eksperimen yang hidup. Kedua makna menjadi satu: signifikansi linguistik dan signifikansi realitas (*al-maghza*).

Realitas statistik lebih dekat kepada hukum alam sehingga tidak dikhawatirkan terjebak ke dalam metafisika murni dan abstraksi teoritis. Proses interpretasi seharusnya dikaitkan dengan ilmu-ilmu sosial karena kebutuhan pengetahuan waktu dan kelompok-kelompok sosial, sebagaimana interpretasi terkait dengan ideologi-ideologi karena teks merupakan teori gerakan sosial dan metode perubahan sosial.⁴⁴ Tujuan akhir interpretasi adalah transformasi teks ke arah realitas atau bahasa ke arah gerakan. Untuk itu, Hanafi menambahkan satu dimensi tujuan-tujuan universal dalam ushul fiqh, yaitu *ahdāf al-ummah* di samping *maqāshid al-mukallaf* dan *maqashid al-syāri*⁴⁵ yang telah

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 547.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 538.

⁴² Hasan Hanafi, *Al-Muslim Al-Mu'āshir* (Kairo: Majallah Al-Muslim Al-Mu'āshir, 2002) no. 113, hlm. 77.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 86.

⁴⁴ Hanafi, *Dirātsah Falsafiyah*, hlm. 547.

⁴⁵ Hanafi, *Al-Muslim*, hlm. 102.

dikonsepsikan oleh ulama ushul fiqh sepanjang sejarah seperti Al-Juwaini, Al-Ghazali, Al-Syatibi, Al-Qarafi dan Al-Izz Ibn Abdissalam.

Hanafi menekankan pentingnya sikap (*al-mauqif*) sebagai tujuan akhir ushul fiqh ketika tradisi sesungguhnya berposisi sebagai wasilah. Ulama ushul fiqh, bagi Hanafi, bukanlah subyek yang sedang sekedar bercerita atau paling jauh berpretensi mengkaji obyek,⁴⁶ interaksi subyek-obyek mengandaikan adanya subyektifitas (sikap) yang tunduk kepada pengalaman. Dalam ushul fiqh, Hanafi menjustifikasi pemikiran ini melalui teori klasik dalam *ijtihād*, *ijmak*, *naskh*, *asbāb al-nuzūl* dan lainnya.

Dalam kaca mata Hanafi, haruslah menuju kepada produksi makna dan bukan proses reproduksi untuk menghadirkan makna asli dalam konteks kekinian. Reinterpretasi tidak ditujukan untuk mengungkap hukum klasik tentang perbudakan, tetapi kesetaraan dan keadilan dalam banyak tema modern yang tidak terbaca dalam teks-teks perbudakan. Subyektifitas menjadi penting ketika hermeneutika obyektifistik tidak bisa dipaksakan melampauinya.⁴⁷

Teks-teks hukum Islam yang terbentang dalam ribuan kitab klasik tunduk kepada kesadaran dan pengalaman subyektifistiknya, menyangkut di antaranya persepsi realitas dan metodologi,⁴⁸ Karena titik tolak interpretasi dalam ushul fiqh adalah kesadaran dan pengalaman manusia, maka reinterpretasi seharusnya dilakukan dengan menyertakan kesadaran waktu yang menjadi bagian dari subyektifitas penafsir.

Tidak hanya menganggap pentingnya subyektifitas, Hanafi juga menganjurkan adanya ideologisasi. Ketika kondisi ekonomi dunia Islam masih dihegemoni ketimpangan, maka tafsir kelas yang mengarah kepada pelebaran jarak ketimpangan tidak sesuai dengan prinsip kemaslahatan. Tafsir ekonomi dengan begitu harus bergerak ke arah perekataan jarak antar kelas lebih banyak daripada penciptaan jarak antar mereka.

Dalam sejarah Islam klasik, tafsir seperti ini dilakukan Abu Dzar Al-Ghifari dan Umar Ibn Abdil Aziz. Adapun tafsir tradisional yang menggunakan nilai-nilai spiritualitas justru sebagai bius yang membungkam kritik dan protes dan melestarikan eksploitasi adalah metode tafsir konservatif yang semata-mata mengejar obyektifitas dan bukan praksis sosial. Padahal, ushul fiqh adalah metode tafsir progresif dalam rangka

⁴⁶ Hanafi, *Al-Turāts*, hlm. 78.

⁴⁷ Hanafi, *Qadhāyā*, I: hlm. 177.

⁴⁸ Hanafi, *Dirātsah Falsafiyah*, hlm. 536.

praksis sosial. Nilai-nilai spiritualitas harus dijadikan alat untuk merubah ketimpangan.⁴⁹ Dalam posisi metodologis seperti ini, proses reinterpretasi bukanlah mencari kebenaran obyektif, tetapi justru subyektifitas yang sesuai dengan pengalaman individual dan pengalaman dunia Islam.

E. Penutup

Konstruksi metodologis ushul fiqh Hasan Hanafi mensinergikan ketiga kutub kesadaran yang telah ada dalam ushul fiqh klasik yaitu: kesadaran sejarah, kesadaran eidetik, dan kesadaran praksis. Setelah kesadaran teoritis mendominasi sejarah ushul fiqh selama ini, maka Hanafi berinisiatif mengangkat kesadaran praksis ke permukaan sehingga mampu menjadi pertimbangan dalam proses penafsiran Al-Qur'an dan Al-Sunnah.

Ushul fiqh Hasan Hanafi merupakan kelanjutan dari ushul fiqh Al-Syatibi (w. 790 H) yang mempertimbangkan posisi tujuan-tujuan universal (*maqashid kulliah*) dalam kesadaran praksis. Proyek ushul fiqh Hasan Hanafi sebagai upaya rekonstruksi daripada dekonstruksi (*tajdīd al-qadīm aktsar min al-ibdā' bi al-jadīd*). Hanafi tidak berpretensi melakukan dekonstruksi dan mereposisi dengan metode-metode di luar tradisi Islam. Hanafi sekedar mengubah arah interpretasi ushul fiqh dari orientasi kritik sejarah dan teoritis ke arah orientasi praksis. Elemen metodologisnya sebenarnya ada dalam struktur ushul fiqh klasik.

Di tangan Hanafi, ushul fiqh adalah metodologi yang hidup dan terus dikembangkan sesuai dengan karakteristiknya sebagai bagian dari rumpun ilmu-ilmu tekstual-rasional. Lahirnya metode *qiyās, istihsān, al-mashālih al-mursalah* adalah konsistensi ulama ushul fiqh melakukan penyegaran ushul fiqh dari masa ke masa mengikuti perkembangan ilmu pengetahuan. Al-Ghazali adalah aktor yang hendak mensenyawakan antara kekuatan orientasi teks (*al-naql*) dengan akal (*al-'aql*) ketika menggadang proyek mantiqnya. Al-Syatibi (w. 790 H), setelah melihat anomali dalam ushul fiqh sebelumnya, mencoba mengasimilasikan ketiga dimensi ushul fiqh yaitu teks (*al-naql*), akal (*al-'aql*) dan realitas (*al-wāqi'*).

⁴⁹ *Ibid.*

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurraziq, Mustafa. *Al-Tamhīd Li Tārīkh Al-Falsafah Fī Al-Islām*. Kairo: Maktabah Al-Nahdhah Al-Mishriyyah, tanpa tahun.
- Al-Ba'labaki, Rouhi, *Al-Maurid*. Beirut: Dār Al-'Ilm Li Al-Malīyīn, 2004.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Mushtashfā Min 'Ilm Al-Ushūl*. Beirut: Muassasah Al-Risālah, vol. I, 1997.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Naḥnu wa Al-Turāts*. Beirut: Al-Markaz Al-Tsaqāfī Al-'Arabī, 1984.
- _____. *Bunyah Al-'Aql Al-'Arabī*. Beirut: Markaz Dirasah Al-Wahdah Al-'Arabiyyah, 1990..
- Al-Nasyar, Ali Syami. *Manāhij Al-Baḥs 'Inda Mufakkirī Al-Islām*. Beirut: Dar Al-Nahdhah Al-Arabiyyah, 1984.
- Al-Nashir, Imarah. "Al-Hermeneuthiqiyya wa Al-Fikr Al-Mu'āshir", *Aurāq Falsafiyah*. Kairo: Markaz Al-Nīl Li Al-Thabā'ah, no. 10, 2004, 41-78.
- Al-Raisuni, Ahmad. *Nazhariyyah Al-Maqāshid 'Inda Al-Syātibi*. Riyadl: Al-Dār Al-'Ālamīyah Lī Al-Kitāb Al-Islāmī, 1995.
- Al-Syatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwāfaqāt Fī Ushūl Al-Syarī'ah*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2003. vol. I
- Al-Syafi'i, Muhammad Ibn Idris. *Al-Risālah*, Beirut: Dār Al-Fikr, tanpa tahun.
- _____. *Taqrīb Al-Turāts: Al-Risālah*. Ed. Dr. Abd. Shobur Syahin. Kairo: Markaz Al-Ahrām Li Al-Tarjamah wa Al-Nasyr, 1988.
- _____. *Al-Qaul Al-Mufīd Fī Adillah Al-Ijtihād wa Al-Taqlīd*. Cairo: Maktabah Al-Qur'ān, Tanpa tahun.
- Al-Suyuthi, Jalaluddin. *Zamm Al-Qadlā' wa Taqallud Al-Aḥkām wa Dzamm Al-Maks*. Kairo: Dār Al-Shahābah li Al-Turāts, 1991.
- Ali, Atabik dan A. Zuhdi Mudhar. *Kamus Al-'Ashri*, cet. 7. Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2003.
- Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.

- Dobrosavljev, Duska. "Gadamer's Hermeneutic as Practical Philosophy" *Facta Universitatis*. Rusia: Facta Universitatis, 2002, no. 2, 2002, hlm. 605-618
- Hanafi, Hasan. *Min Al-Nash Ilā Al-Wāqi'*. Kairo: Markaz Al-Kitāb Li Al-Nasyr, vol I-II, 2005.
- _____. *Hishār Al-Zaman Al-Ḥādir: Mufakkirūn*. Kairo: Maktabah Al-Kitāb Li Al-Nasyr, vol. II-III, 2004.
- _____. *Dirāsah Falsafiyah*. Kairo: Maktabah Anglū Mishriyyah, tanpa tahun.
- _____. *Al-Turāts wa Al-Tajdīd*. Beirut: Al-Muassasah Al-Jami'iyah li Al-Dirāsāt wa Al-Nasyr wa Al-Tauzī', 1992.
- _____. *Dirāsāt Islāmiyyah*. Kairo: Anglo Misriyyah, 1981.
- _____. *Muqaddimah Fī 'Ilm Al-Istighrāb*. Beirut: Al-Muassasah Al-Jāmi'iyah Lī Al-Dirātsah wa Al-Nasyr wa Al-Tauzī', 2000.
- _____. *Le Methodes D'Exegese: Essai sur La Science Des Fondaments De La Comprehension 'Ilm Ushūl Al-Fiqh*. Cairo: Le Conseil Superieur des Arts, 1965.
- _____. terj. Yudian Wahyudi, Hamdiah Latif. *Hermeneutika Al-Qur'an?*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- _____. "Maqāshid Al-Syarī'ah wa Ahdāf Al-Ummah; Qirā'ah Fī Al-Muwā faqāt Li Al-Syāthibī", *Majallah Al-Muslim Al-Mu'āshir*. Kairo: Majallah Al-Muslim Al-Mu'āshir, no. 113, 2002., hlm. 65-102.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir: Arab Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progressif, 2002.
- Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*. Bandung: Teraju, 2002.
- Simogaki, Kazuo. *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Posmodernisme*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Wahyudi, Yudian. *Ushul Fikih Versus Hermeneutika: Membaca Islam Dari Kanada dan Amerika*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- _____. *Maqashid Syari'ah Dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Maḥmūm Al-Nash: Dirātsah Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Beirut: Al-Markaz Al-Tsaqāfi Al-'Arabī, 2000.

_____. *Al-Imām Al-Syāfi 'ī wa Ta'sīs Al-Aidiyulūjiyya Al-Wasathiyyah*.
Kairo; Maktabah Madbouli, 2003.

Winarsih Arifin dan Farida Soemargono. *Kamus Perancis Indonesia*. Jakarta: PT.
Gramedia Pustaka Utama, 2007.