**EKSISTENSI 'URF PADA PERUBAHAN
QAWL AL-SYĀFI'Ī (TELA'AH TERHADAP HUKUM
MUNĀKAHĀT)**

Muhamad Harun¹

Abstract:

'Urf as one of the methods *istinbāṭ* there is no law in the legal constructs formulated by al-Syāfi'ī the book of al-treatise. However, the phenomenon of change *qawl al-Syāfi'ī* of *qawl qadim* to *Jadid* not based on texts which have implications for the interpretation of the existence of two 'Urf; 'Urf effect or no effect on these changes. In the case of the existence of the field of 'Urf *Munākahāt* apparently only affects the order *tanfīz*. While in the process of change *qawl al-Syāfi'ī* remains influential in the texts. So it is understandable, why not include the al-'Urf *Syāfi'ī* on *istinbāṭ* methods besides legal interpretation that 'Urf effect on *qawl* change must be understood in the context of *tanfīz*.

ملخص: غير موجودة في التي صاغها
ظاهرة تغير القول المفيد القول المفيد
الجديد لا يقوم على اثنين من التفسيرات
أي تأثير على هذه التغييرات .
بينما في عملية التغيير يبقى
المفيد تأثيرا في .

Kata Kunci: kebebasan beragama, demokrasi, hak azasi manusia

Kata kunci: *'urf, qawl qadim, qawl jadid*

Secara hirarki, proses penetapan hukum Islam pertama mengacu kepada Alqur'an lalu kepada Sunnah sebagai sumber kedua. Pengacuan kepada sunnah dilakukan ketika ketetapan tentang suatu kasus tidak diatur dalam Alqur'an atau ketika ketetapan

* Alamat Koresponden Penulis email: *muhbarunzamzam@yahoo.co.id*.

Alqur`an masih global (Hasan 1994: 40) Namun ketika timbul permasalahan yang ketentuan hukumnya belum diatur baik dalam Alqur`an maupun sunah, maka jalan yang harus ditempuh adalah melakukan ijtihad. Langkah ini telah mendapatkan justifikasi dari Rasulullah saw ketika Muaz ibn Jabal yang diutus sebagai Gubernur Yaman melontarkan ide ini (Al-Syajastanī t.t: 303). Ijtihad sebagai metode *istinbāt* hukum dapat berbentuk *qiyas*, *ijmak*, *`urf*, *maslahah* atau *istihsān*.

Al-Syāfi`ī sebagai salah satu tokoh dari empat imam mazhab, didalam al-*Risālah*-nya menempatkan Alqur`an dan Sunah sebagai sumber hukum yang pertama dan kedua. Sedangkan *qiyas* dan *ijmak* masing-masing sebagai metode *istinbāt* hukum yang ketiga dan keempat.

Ada hal yang menarik ketika mencermati al-Syāfi`ī, baik sebagai seorang *Ushūlī* maupun *Faqih*. Sebagai seorang *Ushūlī* pada kitab metodologi hukumnya (al-*Risālah*) al-Syāfi`ī tidak membicarakan *`urf* sebagai metode *istinbāt* hukumnya, namun ketika sebagai *Faqih* ternyata pada produk-produk hukumnya, -- Perubahan *qawl qadīm* ke *jadīd* -- tampaknya ada urusan *`urf* (Nasution 1998: 188).

Ada dua pendapat yang berbeda tentang perubahan *qawl* al-Syāfi`ī, bagi Said (1995: 78-79) perubahan tersebut bukan berdasarkan *`urf* Mesir. Namun bagi al-Damsyiqī (t.t: 68) dan Ali Hasballah (1972: 13) perubahan tersebut dipengaruhi oleh kondisi masyarakat. -- *urf* -- Mesir

Dari pemaparan di atas, tulisan ini dimaksudkan untuk melihat bagaimana sesungguhnya keberadaan *`urf* pada perubahan *qawl* al-Syāfi`ī dari *qadīm* ke *jadīd*. Mengingat luasnya permasalahan *fiqh*, maka tulisan ini akan difokuskan pada bidang *munākahāt* (perkawinan).

Selintas tentang al-Syāfi`ī dan Pemikiran Hukumnya

Muhammad ibn Idris al-Syāfi`ī (selanjutnya disebut al-Syāfi`ī) lahir pada bulan Rajab tahun 150 H/757 M (al-Syāfi`ī 1983:6).

Tempat kelahirannya adalah Gazzah dibesarkan di Asqalan yang mayoritas penduduknya orang-orang Yaman (al-Syarbasī 1991:141). Al-Syāfi`ī dari *nashab* ayahnya (Idris) adalah keturunan Quraisy, karena silsilahnya sampai ke Abdul Manaf ibn Quraisy (al-Razī t.t: 13). Adapun dari ibunya (Fatimah) menurut pendapat yang masyhur ia keturunan al-Azdi (al-Razī t.t: 6).

Sebagai seorang Imam pada diri al-Syāfi`ī terkumpul dua corak *fiqh* yang ada pada saat itu yaitu corak ahli hadis dan rakyat. *Abli hadis* adalah corak *fiqh* yang lebih condong banyak menggunakan hadis daripada rasio. Corak ini didapat oleh al-Syāfi`ī baik dari ulama-ulama Makkah seperti Muslim ibn Khalik al-Zinjī (w. 197 M) dan Sufyan ibn Uyainah (w. 198 H) maupun dari ulama Madinah seperti Malik ibn Anas (w. 179 H) seorang tokoh ahli Hadis. Adapun corak *abli rakyat* adalah corak *fiqh* yang lebih dominan menggunakan rasio daripada hadis. Corak *fiqh* ini didapat oleh al-Syāfi`ī dari Muhammad Hasan al-Syaibanī (w. 189 H). Dengan terjadinya komunikasi ilmiah dengan al-Syaibanī, al-Syāfi`ī yang telah mempunyai bekal corak *fiqh* ahli hadis mengolah lalu meletakkan dasar-dasar dan merumuskan kaidah-kaidah sehingga ulama mengakuinya (Amin t.t: 220)

Identitas al-Syāfi`ī sebagai tokoh imam mazhab yang berbeda dengan dua corak *fiqh* yang ada pada saat itu mulai tampak ketika ia kembali ke Makkah selama sembilan tahun setelah berguru dari al-Syaibanī. Fase ini merupakan fase kemandirian al-Syāfi`ī sebagai seorang imam (Zahrah t.t J.II: 230). Kembalinya al-Syāfi`ī ke Irak (tahun 195 H) untuk kedua kalinya merupakan fase kematangan mazhabnya. Pada fase ini ia mengkolerasikan pendapat-pendapat yang ada, menyaring pendapat yang berkaitan dengan pendapatnya, jika tidak ditemukan ia mengeluarkan pendapat sendiri (Talibi 1983: 26) Pada tahun 199 H, al-Syāfi`ī kembali ke Makkah, lalu ke Irak untuk beberapa bulan, setelah itu pergi ke Mesir dan wafat di sana pada tahun 204 H yang bertepatan dengan 820 M (Zahrah t.t: 240-241).

Corak *fiqh* al-Syāfi`ī berbeda dengan kedua corak *fiqh* pendahuluannya, ia hadir sebagai penengah (*Abitrer*). Ia tetap berpegang kepada hadis tetapi tidak melupakan *ra'yi*. Ia memegang hadis tetapi tidak mensyaratkan kesesuaian dengan amal penduduk Madinah, bahkan ia menerima hadis ahad yang mencapai derajat *sahih* dan harus *Iḥṣāl* (al-Syāfi`ī 1983 J VIII: 591) Ia juga menerima *ra'yi* tetapi tidak setuju dengan penggunaan nalar yang bebas seperti *Istihṣan* (al-Syāfi`ī 1309: 507). Bagi al-Syāfi`ī setiap masalah harus diselesaikan berdasarkan kepada Al-Qur`an, Sunnah, *Ijmak*, *Qiyas* (al-Syāfi`ī 1309: 39)

Menurut al-Syāfi`ī, bahasa Al-Qur`an adalah, Bahasa Arab oleh karena itu penguasaan terhadap bahasa arab itu merupakan suatu keniscayaan bagi orang yang ingin mengistinbatkan hukum (al-Syāfi`ī 1309: 50). Sifat pernyataan umum dalam bahasa Arab, bagi al-Syāfi`ī, tidak selalu bermakna umum, tetapi terkadang bermakna khusus dan terkadang juga bermakna umum sekaligus khusus. Dalam konteks ini al-Syāfi`ī (1309: 53-790) mengkatégorikan pernyataan Al Qur`an menjadi 6 yaitu :

1. Pernyataan umum dengan maksud umum (Q.S al-Zumar: 62).
2. Pernyataan umum dengan maksud umum dan khusus. Lafal *al-nash* pada Q.S. al-hujurat: 13 bermakna umum berlaku untuk semua manusia dan makna khusus yaitu hanya bagi mereka yang bertakwa yang mulia.
3. Pernyataan umum dengan maksud khusus. Lafal *al-nash* pada Q.S al-Haj: 73 yaitu hanya manusia yang menyembah Allah.
4. Pernyataan *كانت ظالمة* menjelaskan kata *قرية*. sehingga makna kata pada Q.S. al-Anbiya: 11 adalah penduduk desa, bukan desa. Ini merupakan contoh dari pernyataan menjelaskan arti dari suatu kata.
5. Pernyataan yang menjelaskan arti implisit seperti pada kata *القرى* dan *العير* pada Q.S. Yunus: 82 dipahami sebagai

penduduk desa dan anggota kafilah. Makna-makna ini dipahami dari makna implisit dari kata-kata tersebut.

6. Pernyataan umum di-*tabṣyṣ* oleh sunah. Ketentuan Q.S. al-Nisa: 11-12 di-*tabṣyṣ* oleh sunnah bahwa agama (Bukhari 1981: 11) dan pembunuh (Ibnu Majah t.t: 913) adalah penghalang mendapat waris.

Mengenai sunnah sebagai sumber hukum kedua, bagi al-Syāfi`ī sunnah Mutawatir tidak perlu dipermasalahkan karena *kesabihannya* tidak diragukan. Pemikirannya ini dapat dipahami dari pembagian ilmu yang diskemakannya yaitu *Ilmu `Ammah* dan *Khaṣṣah* (al-Syāfi`ī, 1309: 357-359). Adapun hadis ahad, ia menerimanya sebagai sumber *istinbāt* apabila memenuhi persyaratan ke-*sabih*-an hadis antara lain *ittiṣāl*, perawinya *tsiqqah*, bukan *mudallis*, perawi memahami makna hadis, menguasai kata-kata yang dapat mengubah makna hadis, hadis tersebut tidak berlawanan dengan riwayat dari orang-orang yang diyakini ke-*tsiqob*-an dan *adalah*-nya (Al-Syāfi`ī 1309: 370-372).

Hadis *mursal* ditolak oleh al-Syāfi`ī, kecuali dari Sa`ad ibn Musayyab (W. 944). Syarat ini disebabkan karena ia menekankan hanya hadis *mursal* dari *tabi`in* besar yang sering bertemu dengan sahabat yang dapat diterima (al-Syāfi`ī 1983 J. VIII: 465).

Apabila diikuti pemikiran al-Syāfi`ī tentang *ijmak*, maka secara praktis *ijmak* baginya tidak mungkin terjadi pada masa yang akan datang. *Ijmak* bagi al-Syāfi`ī tidak lain adalah suatu kesepakatan antara ahli ilmu tentang suatu masalah yang tidak seorangpun dari mereka yang menyanggahnya dan itu merupakan *hujjah* (al-Syāfi`ī 1983 J.VIII: 293) Jika pernyataan ini dikorelasikan dengan contoh yang diberikan oleh al-Syāfi`ī seperti sholat Zuhur empat rakaat, *keḥomr* adalah haram, maka logis jika rumusan *ijmak*-nya terdapat kata “tidak seorangpun dari mereka yang ada penyanggahnya” karena ketentuan kedua masalah tersebut ditetapkan oleh *nashb*. Dengan demikian, kesepakatan (*ijmak*) dimotivasi oleh ketentuan *nashb*, sehingga keberadaan *ijmak* tidak lebih sekedar sebagai penguat.

Ketidakmungkinan terjadi *ijmak* diperkuat dengan dengan pernyataan "*ijmak*" hanya berkisar pada hukum fardu dan dasar (al-Syāfi'ī 1983 J. VIII: 292).

Konsistensi al-Syāfi'ī untuk berpegang pada substansi *nash*, tidak hanya dibuktikannya pada konsep *ijmak* sebagai dalil *istinbāḥ*nya, tetapi juga pada konsep *qiyas*-nya. Bagi al-Syāfi'ī (1309: 477), semua kejadian ada hukumnya, jika hukum itu disebutkan, maka diikuti, jika tidak disebutkan maka harus dicari petunjuknya yang mengacu kepada ketentuan hukum tersebut dengan cara *ijtihād* dan *ijtihād* itu adalah *qiyas*.

Berdasarkan pernyataan al-Syāfi'ī ini, maka ulama *Syāfi'īyah* mendefinisikan *qiyas*, seperti al-Ghazālī. (1971: 18), al-Amīdī (t.t. J III: 170). Dari rumusan-rumusan tersebut, konstruksi rukun *qiyas* adalah *aṣl*, *far'u*, hukum *aṣl*, dan *illat*. Dari rumusan rukun ini terlihat jelas, hukum dari suatu masalah yang baru (*far'u*) tidak boleh terlepas dari muatan *nash* (*aṣl*) dengan syarat *illat*-nya sama.

Adapun tentang kebenaran yang diperoleh dari *qiyas*, bagi al-Syāfi'ī adalah kebenaran relatif, tidak mengikat orang lain, hanya mengikat bagi yang menemukannya (al-Syāfi'ī 1309: 378-379). Dari sini dapat dipahami, sesungguhnya melalui konsep *qiyas*, ia menginginkan terjadinya dinamisasi hukum Islam dengan tetap berlandaskan pada substansi *nash*.

Tawaran al-Syāfi'ī tentang *qiyas* dapat dipahami sebagai penolakannya terhadap konsep *istihsān*. Ia memandang *istihsān* tidak lebih dari *talaḥḥūb*, mengikuti hawa nafsu (al-Syāfi'ī 1309: 507). Penggunaan *istihsān* hanya memberi peluang bagi ahli pikir yang tidak berkompeten untuk menetapkan hukum (al-Syāfi'ī 1983 J. VIII: 316 dan al-Syāfi'ī 1309: 504-505) oleh karena hal itulah, ia menolak *istihsān*.

Selintas tentang 'Urf

Secara etimologis, *'urf* berarti sesuatu yang diketahui. Sedangkan makna terminologis *'urf* adalah perbuatan umum suatu kaum

baik berbentuk lisan maupun perbuatan (Sinah t.t: 8). Adapun dasar legalitas *`urf* menjadi metode *istinbāṭ* hukum adalah Q.S al-A`raf : 199

خذى العفوى وأمر بالعرف واعررض عن الجاهلين

Al-Qarāfi (w. 684 H) menginterpretasi lafaz *`urf* pada ayat di atas dengan kebiasaan atau adat istiadat yang berlaku dalam muamalat manusia (al-Qarāfi 1344. J III:149) Sedangkan al-Qurtubī (w. 671 H) menafsirkan *`urf* dengan suatu kebiasaan yang baik yang diterima oleh akal dan jiwa terhadapnya.

Adapun dasar legalitas dari hadis adalah:

فما رأي المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

(Hanbal, t.t J.I: 397).

`Urf* menurut ulama *uṣūl al-fiqh* dibedakan dalam tiga sudut pandang yaitu dari segi objek, cakupan dan keabsahan. Dari sisi objek adalah *`urf lafẓi dan *fi`li*, dari sisi cakupan adalah *`urf `ām* dan *kebāṣ* sedangkan dari sisi keabsahan adalah *`urf saḥīḥ* dan *fasīd* (Sinah t.t: 16)

`Urf lafẓi* hanya dipahami pada makna yang jelas, bukan makna bahasa. Lafal *dābbah* harus dipahami dengan makna kuda, Makna *`urf, bukan aneka jenis binatang, makna bahasa (al-Jidi 1987: 95-96). Adapun *`urf fi`li* adalah kebiasaan komunitas masyarakat yang berkenaan dengan perbuatan biasa-biasa, dan hukum perdata (al-Jidi 1987: 97). Tombak dan pedang menjadi hak suami, bantal dan kasur menjadi hak istri merupakan solusi yang diberikan adat *`urf fi`li* pada konflik suami istri (al-Zarqa 1967 J.II: 847)

`Urf `ām menurut ibn Abidin sebagaimana diinformasikan oleh al-Jidi (1987: 98) adalah suatu aktivitas yang menjadi kebiasaan umum penduduk baik kebiasaan itu bersifat lama maupun baru. Praktik muamalat merupakan salah satu contoh *`urf* ini. Berbeda dengan *`urf `ām*, ada praktek kebenaran yang hanya berlaku pada satu negeri atau tempat atau komunitas saja, ini disebut *`urf* khas (al-Jidi 1987: 148). Penundaan sebagian

pembayaran oleh klien pada pembela merupakan suatu praktek yang telah terbiasa terjadi dikalangan praktisi hukum.

Mencermati contoh *`urf*, khas dan *`am* di atas, transformasi *`urf* menjadi suatu aktivitas yang legal dalam hukum Islam tampaknya dimotivasi oleh hukum pengecualian, seperti praktek *muamalat* adalah hukum pengecualian dari jual beli ideal yang mengharuskan ijab kabul dalam transaksi.

Praktek kebiasaan dalam masyarakat tidak semuanya bermuatan positif. Dalam konteks inilah *`urf* dari sisi keabsahan dipilah menjadi dua yaitu *sahib* dan *fasid*. Untuk mengkategorikan suatu kebenaran menjadi *`urf sahib*. Para fuqaha sebagaimana diinformasikan oleh Abū Zahrah (t.t: 217) memformulasikan syarat-syarat *`urf sahib* yaitu:

1. *`Urf* berlaku umum (*ittirad*) dan merupakan kebiasaan (*Ghalabah*)
2. *`Urf* tidak bertentangan dengan *nash*
3. *`Urf* tidak bertentangan dengan pernyataan yang jelas (*tasrib*)
4. *`Urf* telah ada sebelum penetapan hukum.

Apabila keempat unsur syarat di atas ada pada suatu kebiasaan baik dari sisi obyek maupun cakupan maka kebiasaan tersebut dapat menjadi landasan penetapan hukum dan kebiasaan seperti ini disebut *`urf sahib*. Namun jika keempat unsur tersebut di atas tidak terdapat pada suatu kebiasaan, maka kebiasaan tersebut tidak dapat dijadikan landasan penetapan hukum dan kebiasaan ini disebut *`urf fasid*.

Tinjauan kasus

1. Mahar rusak sebelum diserahkan oleh suami.

Suami tetap harus mengganti mahar yang rusak selama mahar tersebut belum diserahkan kepada isteri, karena mahar tersebut masih dalam tanggung jawab suami. Terjadinya kerusakan mahar di tangan suami menyebabkan hak isteri untuk memiliki mahar yang rusak tersebut gugur, tetapi kerusakan tersebut tidak membatalkan pernikahan. Ini berarti pernikahan

tersebut dilakukan tanpa mahar, oleh karena itu mahar harus tetap diberikan suami (al-Nawawī t.t J.16: 343).

Permasalahan yang timbul adalah dengan apakah mahar yang rusak itu harus diganti? Menurut *qawl qadīm*, suami harus mengembalikan yang serupa dengan benda yang rusak tersebut jika ada yang serupa. Jika benda yang serupa ternyata tidak ditemukan, maka suami harus mengembalikan dengan harga benda tersebut menurut harga pasaran tertinggi sejak saat aqad sampai saat rusak atau hilang. Dalam hal ini al-Syāfi'ī menyatakan "dikembalikan kepada ganti benda itu, karena benda yang rusak itu merupakan benda yang wajib diserahkan dan tidak gugur penyerahan itu dengan adanya kerusakan benda tersebut". Dalam hal ini al-Syirāzī (t.t: 57) menginformasikan pendapat al-Syāfi'ī tersebut sebagai berikut:

قال في القديم: ترجع إلى العين لأنه عين يجب تسليمها لا يسقط الحق بتلافها فوجب الرجوع إلى بدلها كالمغصوب فعلى هذا أن كان مما له مثله وإن لم يكن مثل وجبت قيمته أكثر ما كانت من حين العقد إلى إن تلف كالمغصوب.

Menurut *qawl jadīd*, suami harus mengganti dengan mahar *misil* (al-Syāfi'ī 1983 J.5: 65), karena ia merupakan pengganti yang jelas untuk mahar yang rusak sebelum diserahkan dan kesulitan untuk mengembalikan benda yang rusak atau yang hilang itu. Isteri tidak dapat minta ganti dikembalikan keperawanannya dengan terjadinya kerusakan mahar, karena menurut *syara`* hal itu merupakan sesuatu yang tidak mungkin. Berdasarkan hal ini, isteri hanya dapat menuntut suami dengan sesuatu yang menjadi pengganti hilangnya keperawanan tersebut (Nawawī t.t J.18: 344)

Untuk sampai ke mahar *misil*, al-Syāfi'ī menggunakan pemikiran analogis kepada kasus jual beli yang dilakukan secara barter. Seorang membeli kuda dengan baju sebagai alat pembayaran. Baju sebagai alat pembayaran belum diserahkan oleh pembeli kepada pedagang. Namun kuda yang telah diterima oleh pembeli rusak atau hilang. Solusinya adalah pembeli harus mengganti dengan seharga kuda, bukan dengan seharga baju.

Ada dua istilah yang dipergunakan oleh al-Syāfi`ī dalam *qawl jadīd* yaitu **بدل المعوض** dan **بدل العوض**

فوجب الرجوع الى المعوض لا الى بدل العوض

(Nawawī t.t J.18 :344)

Kalau kasus di atas dimasukkan dalam ungkapan ini, maka yang berposisi sebagai **العوض** adalah seharga baju dan **المعوض** adalah seharga kuda.

Istilah di atas kalau digunakan istilah “ganti” sebagai arti dasar dari kata **عوض** dan **بدل** kemudian dikaitkan dengan kasus jual beli di atas, maka ungkapan **بدل العوض الى** berarti “kepada pengganti harga”, karena baju sebagai harga. Ungkapan **المعوض الى بدل** “kepada pengganti barang” bukan kepada ganti harga.

Berdasarkan pendekatan ini, menurut *qawl jadīd* yang wajib dibayarkan pada kasus di atas bukan ganti benda yang yang rusak, seperti perspektif *qawl qadīm* dan bukan pula harga benda yang rusak. Jadi yang harus diganti adalah sesuatu yang menempati posisi **بدل المعوض** yaitu mahar *misīl*. Kalau begitu mahar *misīl* adalah sesuatu yang menjadi harga barang.

Dari pemaparan di atas terlihat al-Syāfi`ī menggunakan *qiyas*. Namun yang menjadi pertanyaan adalah mengapa al-Syāfi`ī memilih mahar *misīl* sebagai **بدل المعوض**. Jika *nash* yang merupakan landasannya sebagai jawaban pertanyaan tersebut. Permasalahan yang timbul kemudian adalah bukankah masalah substansi pengertian mahar *misīl* lebih berorientasi kepada kebiasaan dan adat istiadat. Dapat diduga dengan mahar *misīl* pada suatu keluarga atau daerah berbeda dengan keluarga atau daerah lain. Dengan demikian, kendatipun produk hukum al-Syāfi`ī di atas berdasarkan *nash* dan *qiyas*, tampaknya pernyataan sebagian pakar tentang adanya pengaruh *`urf* dapat diduga dalam kaitan ini. Kalau begitu bagaimana sesungguhnya pengaruh *`Urf* dalam ijtihad al-Syāfi`ī. Selain kasus di atas, ada beberapa kasus yang solusinya dengan mahar *misīl* untuk versi *qawl jadīd*.

2. Mahar *musamma* sebagai *ʿivad*.

Jika pada kasus *kbulu* mahar yang telah diterima oleh isteri, yang akan dijadikan *ʿivad* hilang di tangan isteri, atau *ʿivad* itu berubah atau ternyata bukan milik isteri, maka ada dua *qawl* al-Syāfiʿī dalam menyelesaikan kasus ini. Dalam konteks ini al-Syirazī (t.t: 73) menyatakan “Menurut *qawl jadid*, suami dapat menuntut isteri dengan mahar *misil*. Adapun menurut *qawl qadim*, isteri menggantinya dengan mahar *musamma*. Penyelesaian kasus ini seperti kasus mahar (yang rusak di tangan suami).

Di dalam *al-Umm*, al-Syāfiʿī (1983 J.5: 217) menyatakan: “kalau wanita ber-*kbulu* dari laki-laki dengan binatang atau pakaian lalu binatang itu mati atau pakaian itu rusak maka suami menuntut istrinya menurut mahar *misil-nya*”. Di tempat lain ia (1983 J 5: 223) menetapkan “jika *ʿivad* dari isteri itu adalah hamba, tetapi ternyata ia merdeka atau cuka ternyata arak, maka suami menuntut ganti “*ʿivad* tersebut dengan mahar *misilnya*”.

Di dalam *al-Majmuʿ Syarh al-Mubaḥḥāb* dinyatakan, eksistensi *ʿivad* tersebut telah diketahui oleh kedua belah pihak, suami isteri, karena *ʿivad* tersebut dimiliki isteri dengan akad pernikahan. Implikasi dari ini jika *ʿivad* tersebut dari benda-benda haram yang tidak sah diperjualbelikan, maka *ʿivad* tersebut gugur dan talak jatuh, serta suami dapat menuntut mahar *misil* perempuan itu (al-Nawawī t.t J.17: 28). Dengan demikian jika talak jatuh, *kbulu* juga jatuh. Dalam hal ini menurut al-Syāfiʿī (1983 J.5 : 215), kalau *kbulu* jatuh dengan sesuatu yang tidak patut diperjualbelikan maka talakpun jatuh dan laki-laki menuntut wanita itu dengan mahar *misil-nya*.

Keputusan al-Syāfiʿī di atas dan pernyataannya “sebagaimana pernyataan kami tentang mahar” dapat diartikan bahwa penyelesaian kasus tersebut sama dengan penyelesaian kasus mahar yang akan diserahkan oleh suami hilang di tangannya. Implikasinya adalah selain penyelesaiannya seperti kasus di atas untuk versi *qawl jadid*, juga untuk versi *qawl qadim*, isteri harus mengganti *ʿivad*, mahar yang dijadikan *ʿivad*, yang

sama jika ada yang serupa. Namun, jika tidak ditemukan yang serupa ia harus mengganti dengan harga termahal semenjak harga saat aqad sampai harga saat pada kejadian tersebut.

3. *ʿIwad* yang aib, cacat

Apabila ada aib, cacat pada *ʿiwad* suami diperbolehkan untuk menolak *ʿiwad* tersebut, karena pada umumnya aqad itu menghendaki terbebas dari aib. Jika suami mentalak isterinya atas dasar tebusan baju, atau suami berkata: “jika engkau berikan baju ini, maka engkau akan tertalak”. Lalu isteri memberikan baju tersebut dan ternyata terdapat aib pada baju itu. Dalam kondisi ini, suami dapat menuntut isterinya dengan mahar *misil* sebagai gantinya, ini adalah *qawl jadid*. Adapun menurut *qawl qadim* suami dapat minta ganti baju tersebut dalam keadaan baik (al-Nawawī t.t J.17: 24).

Begitu juga dengan hamba yang diberi sifat tertentu oleh suami sebagai *ʿiwad*, tetapi setelah diberikan oleh isteri ternyata hamba tersebut mempunyai aib, tidak sesuai dengan sifat-sifat yang ditetapkan oleh suami, maka *qawl jadid* menetapkan suami menuntut mahar *misil* sebagai *ʿiwad* tersebut. Sedangkan menurut *qawl qadim* suami menuntut ganti hamba tersebut karena hamba tersebut merupakan sesuatu yang jelas dengan sebab adanya talak. Penolakan dilakukan karena aqad, *khulu'*, yang terjadi itu bukan berdasarkan pada benda, sebagai *ʿiwad* yang jelas. Demikian juga dengan talak,. Atas dasar itu, suami menuntut *ʿiwad*, *ʿain*, sesuai dengan sifat pada tanggungan atau jaminan (al-Nawawī t.t J.17: 25).

Keputusan al-Syāfi'ī pada *qawl qadim* ini berpijak kepada pendapat *qadimnya* pada masalah mahar yang rusak di tangan suami sebelum diserahkan kepada isteri. Kerusakan tersebut menyebabkan hak isteri untuk memiliki *ʿiwad* yang rusak itu gugur (al-Nawawī t.t J.16: 343), tetapi dikarenakan mahar yang rusak itu merupakan benda yang wajib diserahkan dan kewajiban itu tidak gugur dengan adanya kerusakan tersebut, maka

dikembalikan, diputuskan kepada ganti benda tersebut (al-Syirazī t.t : 57).

Di sini terlihat konsistensi al-Syāfi`ī dalam keputusannya. *`Iwad* yang tidak memenuhi kriteria, persyaratan yang telah disebutkan harus diganti dengan *`iwad* yang memenuhi kriteria tersebut.

4. *Kbulu'* dua orang isteri dengan *`iwad* 1000.

“Talakh kami dengan 1000 dirham”, lalu suami menjawab: “kamu berdua tertalak”. Menurut al-Syāfi`ī, pernyataan *kbulu'* dan jawaban dari kedua belah pihak di atas berimplikasi pada jatuhnya talak terhadap kedua isteri tersebut. Permasalahan yang timbul kemudian adalah tentang penyebutan nilai nominal 1000 dirham tersebut.

Ada dua pandangan terhadap penyebutan 1000 dirham tersebut.

- a) Jika dianggap sah penyebutan tersebut, maka *`iwad* 1000 dirham itu dibagi atas mereka menurut kadar mahar *misil* masing-masing (al-Nawawī t.t J.17: 28), Al-Syāfi`ī (1983 J. 5: 217) memberikan penjelasan bahwa setiap isteri itu sebagian seribu menurut kadar mahar *misil* masing-masing. Seandainya mahar *misil* dari salah satu keduanya adalah 100 dirham, maka sebagian 1000 yang harus dibayarnya adalah sepertiga seribu dirham ($1/3 \times 1000$ dirham). Jika mahar *misil* isteri yang lainnya adalah 200 dirham maka ia harus membayar dua pertiga seribu dirham ($2/3 \times$ dirham).
- b) Jika penyebutan tersebut dianggap tidak sah, maka ada dua pendapat al-Syāfi`ī. Menurut *qawl qadim*, suami dapat menuntut kedua isteri sebagai pengganti seribu dirham. Dikarenakan masing-masing isteri mempunyai mahar *misil*, maka setiap isteri membayar setengah dari mahar *misil* masing-masing. Jadi menurut *qawl* ini, karena *`iwad* 1000 dirham tidak sah, maka masing-masing isteri harus menggantinya dengan setengah dari mahar *misil* masing-

masing. Sedangkan menurut *qawl jadid*, suami dapat menuntut masing-masing isteri dengan mahar *misil* mereka masing-masing (al-Nawawī t.t J.17: 29). Ini berarti tiap-tiap dari seorang isteri yang ber-*kebulu`* membayar mahar *misil* masing-masing kepada suami mereka. Jika *qawl qadim* merupakan kebalikan dari *qawl jadid*, maka masing-masing dari isteri membayar setengah dari mahar *misil* masing-masing.

Berdasarkan penjelasan di atas, kalau mahar *misil* dari salah satu isteri 100 dirham, maka ia harus membayar 100 dirham. Begitu pula isteri yang lain, jika mahar *misil*-nya 200 dirham berarti ia harus membayar 200 dirham. Berbeda dengan *qawl jadid* ini, maka menurut *qawl qadim* bagi isteri yang mahar *misil*-nya 100 dirham, ia harus membayar 50 dirham sedangkan pembayaran 100 dirham harus dilakukan oleh isteri yang satunya yang mahar *misil*-nya 200 dirham.

5. Haid terputus tanpa diketahui penyebab.

Tidak ada revisi pendapat al-Syāfi`ī untuk perhitungan waktu minimal bagi wanita yang berhaid normal. Secara umum wanita beriddah paling sedikit 32 hari dan ditambah satu saat waktu. Seandainya wanita ditalak pada waktu suci, maka waktu suci itu adalah masa *quru' pertama*, kemudian wanita tersebut haid selama 1 hari, lalu suci 15 hari. Masa ini disebut masa *quru' kedua*. Setelah haid 1 hari, lalu suci kembali selama 15 hari. Ini adalah masa *quru' ketiga* (al-Syirazī t.t: 143).

Kalau dicermati penjelasan di atas, tampaknya yang dimaksud dengan *ساعة*, satu waktu tertentu, dapat diartikan minimal satu jam sehari, beberapa hari yang kurang dari 15 hari dari sisa waktu sucinya setelah ditalak.

Talak	Suci (Saat tertentu)	<i>Quru' I</i>
Haid (1 Hari)	Suci (15 hari)	<i>Quru' II</i>
Haid (1 hari)	Suci (15 hari)	<i>Quru' III</i>

Seandainya talak wanita tersebut jatuh setelah 14 hari 23 jam dari masa sucinya. Ini berarti masa sucinya 1 jam. Masa 1 jam inilah yang dimaksud dengan satu waktu. Jadi jumlahnya minimal iddah wanita adalah 32 hari 1 jam.

Talak	Suci (1 jam)	1 jam	<i>Quru' I</i>
Haid (1 hari)	Suci (15 hari)	16 hari	<i>Quru' II</i>
Haid (1 hari)	Suci (15 hari)	16 hari	<i>Quru' III</i>
Jumlah		32 hari 1 jam	3 <i>Quru'</i>

Selanjutnya dapat diprediksi paling lama waktu minimal beriddah. Jika ditalak 1 hari setelah suci, sisa waktu sucinya Adalah 14 hari. Maka waktu iddah bagi wanita tersebut adalah 32 hari + 14 hari = 46 hari.

Talak	Suci (14 hari)	14 hari	<i>Quru' I</i>
Haid (1 hari)	Suci (15 hari)	16 hari	<i>Quru' II</i>
Haid (1 hari)	Suci (15 hari)	16 hari	<i>Quru' III</i>
Jumlah		46 hari	3 <i>Quru'</i>

Bagi wanita yang mempunyai *quru'* tetapi haidnya terputus dan penyebabnya diketahui, seperti sakit atau menyusui maka menurut al-Syāfi'ī iddahnya tetap dengan *quru'* dengan terlebih dahulu menunggu hilang penyebabnya sehingga kembali darah haid tersebut (al-Nawawī t.t J.18: 135). Jadi, jika wanita tersebut sakit yang menyebabkan terputus haidnya, maka ditunggu sampai ia sembuh. Setelah itu dihitung *iddah*-nya dengan *quru'*, 3 *quru'* jika ia menyusui, dihitung *iddah*-nya dengan *quru'* setelah habis masa menyusui.

Revisi terhadap pendapat al-Syāfi'ī dilakukan olehnya terhadap penyebab terhentinya haid tidak diketahui bagi wanita yang mempunyai *quru'*.

Dalam hal ini al-Syirāzī (t.t.: 143) menginformasikan:

فإن إرتفع بغير سبب معروف ففيه قولان: فال في القديم تمكث الى ان تعلم براءة رحمهما ثم تعتد عدة الأيسة لأن العدة تراد البراءة. وقال في الجديد تمكث اللي ان تياس من الحيض ثم تعتد عدة الأيسة.

Dari informasi di atas dapat dipahami bahwa menurut *qawl qadim*, iddah wanita tersebut dihitung seperti wanita yang tidak berhaid lagi dengan terlebih dahulu rahim wanita tersebut diyakini telah benar-benar bersih. Adapun keputusan hasil revisinya adalah menunggu wanita tersebut berputus asa terhadap kedatangan haidnya, setelah itu dihitung *iddah*-nya dengan *iddah* wanita yang tidak berhaid lagi.

Ada dua pendapat untuk mengetahui bersih tidak rahim wanita. *Pertama*; waktu yang dipergunakan untuk mengkategorikan rahim bersih adalah 9 bulan, karena pada umumnya, menurut kebiasaan, wanita hamil selama 9 bulan dan dengan waktu itu diketahui rahim bersih. *Kedua*; waktu tersebut adalah 4 tahun. Argumentasi yang diberikan oleh al-Syāfi`ī adalah seandainya dibolehkan memendekkannya waktu untuk mengetahui rahim bersih secara zahir, maka dibolehkan memendekkan dengan masa haid satu kali saja, karena dengan waktu tersebut dapat diketahui rahim bersih secara zahir. Tetapi untuk mengetahui rahim bersih secara yakin maka wajib dipegangi waktu hamil yang terpanjang yaitu selama 4 tahun. Setelah diketahui rahim bersih, baik melalui perhitungan 9 bulan maupun 4 tahun maka dihitung *iddah*-nya dengan 3 bulan (al-Syirāzī t.t.: 143).

Dasar hukum *iddah* 3 bulan ini adalah riwayat Said ibn Musayyab yang mengabarkan bahwa ibn Umar menetapkan “jika wanita ditalak sedangkan haidnya hilang, maka *iddah*-nya 9 bulan untuk hamilnya dan 3 bulan untuk *iddah*-nya. Eksistensi waktu 9 bulan yang mengawali tersebut sebagaimana dijelaskan dalam *al-Majmu’ Syarh al-Mubaḥḥāb*, bukanlah masa *iddah*, tetapi untuk mengetahui bahwa ia bukanlah wanita yang punya *quru’* (al-Nawawī t.t. J.18: 136). Ini artinya waktu total *iddah* wanita

tersebut adalah 9 bulan ditambah 3 bulan, sebagaimana dipaparkan di atas.

Seperti juga cara mengetahui rahim, untuk mengetahui kapan masa putus asa wanita terhadap kedatangan haidnya juga ada dua pendapat. *Pertama*; perhitungan masa tersebut berdasarkan masa putus asa, kebiasaan yang terjadi pada, kerabatnya. *Kedua*; perhitungan didasarkan kepada masa putus asa wanita pada umumnya yaitu 62 tahun. Penentuan usia 62 tahun ini lebih disebabkan tidak ada kepastian tentang masa itu (al-Nawawī t.t J.18 : 136).

Eksistensi `Urf pada Perubahan Qawl al-Syāfi`ī

Kalau diperhatikan kasus-kasus yang perubahannya diduga kuat berdasarkan `urf, ternyata dasar-dasar perubahannya tetap berada dalam frame *nash*. Mahar *misil* yang merupakan solusi versi *qawl jadid* pada empat permasalahan yang telah dipaparkan dimuka adalah contoh yang berlandaskan *qiyas*. Tampaknya *qiyas* yang digunakan adalah *qiyas mukbil*, karena kedua kasus tersebut, *asl* dan *furu'*; mempunyai *illat* yang sama yaitu rusak atau hilang.

Namun ada tokoh-tokoh Syāfi`iyah yang menyatakan `urf berperan dalam penetapan hukum. Di antara argumentasi tentang keabsahan penggunaan `urf adalah pemahaman tentang ketetapan Rasulullah saw tergolong fatwa selama tidak ada ketegasan bahwa ketetapan itu merupakan keputusan. Pemahaman seperti ini berdasarkan pemahaman masyarakat `urf.

Selain itu, Abū Hisain al-Basrī menyatakan dari dua bentuk adat, berupa *`amali* dan *lafẓi*, hanya adat *lafẓi* yang berupa perkataan umum untuk pengertian terbatas dapat membatasi ungkapan *nash*. Secara pendekatan bahasa, lafal *dābbah* bermakna mencakup aneka jenis binatang. Namun pengertian umum ini dibatasi dengan arti dalam perspektif adat, atau `urf *lafẓi*, yaitu kuda. Ketika ada ungkapan *nash* yang mengandung lafal ini, arti yang harus diberikan adalah arti berdasarkan adat atau `urf yaitu kuda (al-Zarqa 1967: 847).

Dari pandangan Syāfi'iyah tersebut, terlihat bahwa pada tataran landasan *istinbāṭ* eksistensi *`urf* ternyata hanya sebagai alat atau pisau analisis untuk memahami dasar *istinbāṭ* tersebut. Dalam hal inilah al-Ghāzali dengan contoh yang diberikan bahwa air sebagai pembasuh bejana yang dijilat anjing memberikan ketegasan bahwa *`urf* mempunyai peranan yang signifikan dalam memahami *nash*. Jadi jelas *`urf* berpengaruh dalam memahami *nash*. Dengan demikian dasar hukum *istinbāṭ* tetap *nash*.

Rasulullah saw. pernah memutuskan bahwa pernikahan Barru binti Wasiq tanpa mas kawin, lalu suaminya tersebut meninggal adalah berdasarkan mas kawin wanita-wanita di negerinya (al-Syāfi'ī J.5 : 74). Keputusan ini mengindikasikan bahwa kadar mas kawin tergantung pada kebiasaan tempat dan waktu kasus tersebut terjadi. Dengan kata lain penerapan mahar *misil* pada suatu tempat akan berbeda dengan tempat dan waktu yang lain. Kalau begitu, keputusan al-Syāfi'ī yang berupa mahar *misil* dalam versi *qawl jadid* memang berdasarkan pada paradigma yang dibuatnya yaitu *qiyas*. Namun ketetapan tersebut mempunyai korelasi dengan *`urf* pada tataran pelaksanaan.

Pelaksanaan berapa lama waktu berputus asa bagi seorang wanita terhadap kedatangan haidnya pada versi *qawl jadid* adalah sarat dengan pengaruh *`urf*. Kalau diikuti standar waktu yang ditetapkan pada pendapat pertama yaitu berdasarkan kebiasaan masa putus asa keluarganya, dapat diduga akan ada perbedaan antara satu keluarga dengan keluarga yang lain. Perbedaan kebiasaan tersebut akan terlihat lebih jelas pada tataran skala yang lebih besar, seperti pendapat kedua yaitu masa putus asa wanita di alam ini. Ketetapan 62 tahun yang diambil karena ketidakpastian masa tersebut mengimplikasikan bahwa pada usia tersebut pada umumnya wanita berputus asa terhadap kedatangan haidnya.

Dari uraian tersebut, pada tataran *istinbāṭ* hukum, *ʿurf* tidak mempunyai pengaruh, tidak berposisi sebagai dalil. Namun *ʿurf* mempunyai pengaruh pada tataran operasional.

Adanya pengaruh pada tataran operasional ini diakui oleh Izzal al-Dīn ʿAbd al-Salam (t.t.: 121) memberikan contoh, interpretasi bahwa izin yang diberikan oleh seorang wanita kepada walinya untuk menikahkan dirinya berkaitan dengan *kafaah* dan mahar yang patut diterimanya yaitu mahar *miṣil* adalah berdasarkan *ʿurf*.

Seorang wali mempertimbangkan faktor *kafaah* dan mahar *miṣil* yang akan diberikan oleh calon suami untuk wanita, kendatipun faktor-faktor itu tidak disebutkan dalam izin tersebut, merupakan pengaruh *ʿurf*.

Pemikiran di atas masih berada pada kerangka semangat konsep *ʿurf* dalam perspektif cakupan *kebas*. Dari perspektif ini, suatu kebiasaan selama tidak bertentangan dengan *nash* atau semangat *nash* tetap tergolong sebagai sesuatu yang absah. Keberagaman berpakaian yang tidak diatur oleh *nash* dan tidak menyalahi *nash* tetap diakui untuk diberlakukan. Terlebih lagi, dalam perspektif *istinbāṭ* hukum, bagi sesuatu yang telah diatur oleh *nash*. Dengan kata lain, pemberlakuan *ʿurf* pada tataran *tanfiṣ*, operasional akan lebih absah pada kasus mempunyai dasar *istinbāṭ* dibandingkan dengan sesuatu keputusan hukum yang semata-mata didasarkan kepada *ʿurf*. Justifikasi terhadap pengaruh *ʿurf* pada tataran *tanfiṣ* juga diberlakukan dari sisi persyaratan *ʿurf* sah. *ʿurf* mempunyai pengaruh manakala memang ada secara umum, (*ittirad*) dan merupakan suatu kebiasaan (*Ghalabah*), selain itu ia juga telah ada sebelum hukum ditetapkan. Sesuatu akan menempati posisi mahar *miṣil* hanya dapat diterima manakala sesuatu itu memang telah dikenal secara umum, dan merupakan kebiasaan, disamping ia telah ada sebelum sesuatu itu dijustifikasi sebagai mahar *miṣil*. Begitu juga dengan waktu berputus asa bagi wanita terhadap kedatangan haidnya.

Dapat ditegaskan di sini, bahwa secara substansial eksistensi *`urf* berpengaruh pada tataran *tanfīz* berkaitan erat dengan konsep *`urf* baik dari perspektif cakupan maupun persyaratan keabsahan suatu *`urf*.

Penutup

Dari uraian di atas terlihat bahwa *`urf* hanya mempunyai pengaruh pada tataran operasional. Dengan demikian yang dimaksud oleh beberapa pakar bahwa *`urf* merupakan salah satu faktor penyempurnaan *qawl* al-Syāfi'ī -khususnya dalam bidang *munākahāt*- tampaknya hanya dapat diterima pada konteks ini, bukan pada konteks sebagai dalil atau dasar *istinbāṭ* hukum. Ini merupakan suatu konsistensi al-Syāfi'ī terhadap paradigma hukum yang dibuatnya, sehingga merupakan hal- yang sangat logis apabila al-Syāfi'ī tidak memasukkan *`urf* dalam skema dalil *istinbāṭ* hukumnya, seperti yang tertera dalam kitab metodologi hukumnya, *ar-Risālah*.

Daftar Pustaka

- Abū Sinah, Ahmad Fahmi, *al-`Urf wa al-`Ādah fi Ra`y al-Fuqahā*, (Mesir: Dār al- Fikri al-`Arabi, t.t)
- Abū Yusuf, *Kitab Kharaj*, (Kairo: t.p, 1320 H)
- Abū Zahrah, Muhammad, *al-Syāfi'ī Hayātuh wa `Asrūh wa Fiqhuh* (t.k Dār al-Fikr al-`Arabi, 1984)
- , *Tārikh Maṣāhib Islāmīyah, Tārikh*, (Kairo: Dār al-Fikr al-`Arabi, t.t) J. II
- , *Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Fikr al-`Arabi, t.t)
- `Ajjaj, Muhammad Khatib, *Sunnah Qabl at-Tadwīn*, (Beirut: Dār al-Fikr al-`Arabi, 1963)
- Al-`Arabi, Abi Bakar ibn, *al-Abkām Alquran*, Tahqiq Ali Al-Bajari, (t.k: al-Halabī, t.t) J. III
- Al-Amidī, Syaif al-Dīn, *al-Abkām fi Uṣūl al-Abkām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.t) J. III

- Al-`Aziz, Umar `Abd, *Silm al-Wuṣūl li ilm al-Wuṣūl*, (t.k.:Dār al-Ma'arif, 1956), cet. I
- Ali, K., *Studies in Islāmic History*, (New Delhi: Idara-I Adahiyat-I Delhi, 1980)
- Amin, Ahmad, *Duhā al-Islām*, t.k.: Dār al-Kitab Al-`Arabi, t.t.)
- , *Fajr al-Islām*, (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 1973), J. III.
- Anas , Mālik ibn, *al-Muwatta`*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1989),cet.I
- Al-Bajurī, Ibrahim, *Hāsyiah Syaikh Ibrahim al-Bajurī*, (Mesir : Mustafa al-Bābī al-Halabī wa Auladuh, 1343 H)
- Beik, Khudri, *Tāriekh al-Islām*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1967)
- Bukhari, `Abd al-Aziz, *Kasyf al-Asrār fī Uṣūl al-Baḥdāwī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981) J. VII
- al-Bustamī, Muhammad Said, *Gerakan Pembaharuan Agama: Antara Modernisme dan Tajdiduddin*, (Bekasi: PT. Wacana Lazuardi Amanah, 1995)
- Damsyiqī, Taqī al-Dīn Abi Bakr ibn Muhammad al-Husainī, *Kifayah al-Akhyār*, (Bandung: Ma`arif, t.t) J.I
- Dahlawī, Wali Allāh, *Hujjah al-Bāligah*, Vol. I (Kairo: Dār al-Turas, 1185)
- Dimyatī, Abi Bakr bin Muhammad Syata, *Hāsyiah I`ānah al-Tālibīn*, (t.k: Dār al-Fikr, t.t), J.I
- Gazālī, Abi Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad, *al-Mustafā fī Ilm Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.t)
- , *al-Iqtisad fī 'Ttiqād*, Ed. Dr. Ibrahim Agah Cabukca and Dr Husseyn Attay, (Ankara: Ankara university, 1962)
- , *Syifa' al-Galīl fī Bayān al-Syabah wa al-Mukhil wa al-Masalik al-Ta'līl*, (Bagdad: al-Irsyad,1971)
- Hanbal, Ahmad Ibn, *Musnad Imām Ahmad ibn Hanbal*, (t.k.: al-Maimunah, t.t.)
- Hasaballāh, Ali, *Uṣūl Tasyrī Islāmi*, (Mesir: Dār al-Ma`ārif, 1972)
- Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. (Bandung: Pustaka, 1994)

- Hasan, Hasan Ibrahim, *Tārikh al-Islām al-Siyāsī wa al-Dīnī wa al-Saqafī*, (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah)
- Hasb Allāh, Alī, *al-Tasyrī` al-Islām*, (Kairo: Dār al-Ma'arif, 1964)
- , *Uṣūl al- Tasyrī`*, (Mesir: Dār al-Ma'arif, 1971)
- Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, (t.k.: Maktabah Tijriah, t.t.)
- Ibn Mājah, *Sunan ibn Mājah*, (t.t), J. II.
- Imām al-Haramain, *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*, (Qatr: Syaikh al-Khalifah ibn al-Sāni, 1399), J. II.
- al-Jidī, Umar `Abd al-Karim, *al-`Urf wa al-Amal fi Maḥabab al-Mālik wa Maḥbūm laday `Ulamā al-Magribi*, (al-Magribi: Matba`ah al-Muhammadiyah, 1987)
- al-Jurjānī, Abi Hasan Alī, *al-Ta`rifat*, (t.k: Dār al-Tunisiyah, 1971)
- al-Juwainī, *al-Waraqāt* pada Ahmad Khatib, *al-Nafāḥāt ala Syarḥ al-Waraqāt*, (Singapura: al-Haramain, t.t)
- Al-Kalabī, `Abd Allāh Muhammad ibn Jizī, *al-Tasīl li Ulūm al-Tanzīl*, (Mesir. Al-Tijariyah al-Kubra, 1355 hlm), J.II
- Al-Tabarī, Abū Ja`far Muhammad ibn Jarir, *Kitāb Jamī` al-Bayān `an Ta`wil al-qur`ān*, (Mesir: al-Halabī, 1954), J.IX.
- Al-Khalaf, `Abd Wahab, *ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo:t.p 1965), cet. VII
- Al-Khatib, al-Syaikh Muhammad al-Syarbainī, *Mugnī al-Muhtaj ila Ma`rifah Ma`ani Alfaz al-Minhaj*, (Makkah al-Mukarramah: Dār al-Kutub al-`Arabiyah al-Kubra, t.t.)
- Māwardī, *Adab al-Qādī*, (Bagdad: Matba`ah al-Irsyad, 1971), J.I.
- Mutahhari, Murtada, *Prinsip-prinsip al-Ijtihad Antara Sunnah dan Syi`ah*, (Jakarta : Pustaka Hidayah , 1990)
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta : U.I . Press, 1985),J. I.
- , *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta : U.I. Press, 1986)
- Nasution, Lahmuddin, "Qawl Qadīm dan Qawl Jadīd Muhammad ibn Idris al-Syāfi`ī (w, 204): Suatu studi Tentang Dinamika Hukum Islam Dalam Mazhab al-Syāfi`ī dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum

- Islam", *Disertasi* pada PPs IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta 1998.
- Nawawī, Abī Zakarīyā Muhy al-Dīn ibn Syarif, Majmu' Syarh al-Muhazzāb, (t.k.: Dār al-Fikr, t.t.) J.16, 17 dan 18.
- Qurtūbī, Abi `Abd Allāh, *al-Jāmi' al-Ahkām Alqur'an*, (Mesir: Dār al-Kutub, 1960)
- Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mansul fī Ilmu Uṣūl*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.)
- Sajastānī, Abī Dāud Sulaiman ibn al-Asy`as, *Sunan Abī Daud*, (Mesir: Syirkah Maktabah wa al-Matba`ah al-Babī al-Halabī, 1952), J. III.
- Syahrestāni, *Kitab al-Milal wa an-Nihal*, Ed. Mahammad Ibn Fath Allah al-Badran, (Kairo: t.p., 1951, hlm. 370)
- Syaibānī, *Siyār al-Kabīr*, j. I. Hlm.194, 198. J. II, J. IV.
- Syalabī, Ahmad Mustafā, *Mansū'at al-Tārikh al-Islāmi wa al-Hadarah al-Islāmiyah*, (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 1978), J. III.
- , *Uṣūl Fiqh al-Islāmi*, (Beirut: Dār al-Nahdah al-Misriyah, 1986)
- Tāimiyah, Ahmad ibn `Abb Halim ibn, *al-Fatawā al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Ma`rifah li al-Tibāah wa al-Nasr, t.t.), J. III.
- Zaidan, Jurji, *History of Islāmic Civilization*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1978)
- al-Zarqa`, Mustafa Ahmad, *al-Madkhal fī Fiqhi al-`Am*, (Damsyik: alf Ba, 1967), J. III.
- al-Zuhailī, Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmi Wa Adillatuh*, (Damsyik: Dār al-Fikr, 1989)
- , *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, (Damsyik: Dār al-Fikr, 1986), J. II.