

**PENGGUNAAN *QAWĀ'ID FIQHIIYAH*
DALAM FATWA-FATWA
MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI)**



Oleh:

A N S O R I
NIM : 08.31.666/S3

DISERTASI

**Diajukan Kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
untuk Memenuhi Salah Satu Syarat guna Memperoleh
Gelara Doktor Ilmu Agama Islam**

YOGYAKARTA

2018

PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS DARI PLAGIARISME

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Drs. H. Ansori, M. Ag
NIM : 08.31.666/S3
Program/Prodi : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam

menyatakan bahwa naskah **disertasi** ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya, dan bebas dari plagiarisme. Jika di kemudian hari terbukti bukan karya sendiri atau melakukan plagiasi, maka saya siap ditindak sesuai ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 2 April 2018

Saya yang menyatakan,



Drs. H. Ansori, M.Ag.
NIM: 08.31.666/S3

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PENGESAHAN REKTOR

Disertasi berjudul : PENGGUNAAN *QAWĀ'ID FIQHIYYAH* DALAM
FATWA-FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI)
Nama : Drs. H. Ansori, M.Ag.
NIM : 08.31.666/S3
Program Studi : Studi Islam

telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Doktor dalam
Ilmu Agama Islam.

Yogyakarta,

Rektor,

Prof. Dr. KH. Yudian Wahyudi, M.A., Ph.D.
NIP: 196004171989031001


STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

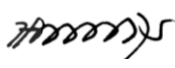
DEWAN PENGUJI UJIAN TERBUKA PROMOSI DOKTOR

Ditulis oleh : Drs. H. Ansori, M.Ag.
NIM : 08.31.666/S3
Disertasi berjudul : PENGGUNAAN *QAWA'ID FIQHIIYAH* DALAM
FATWA-FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI)

Ketua : ()

Sekretaris Sidang : ()

Anggota : Prof. Dr. H. Khoiruddin, M.A.
(Promotor/Anggota Penguji) ()

: Dr. H. Hamim Ilyas, M.A.
(Promotor/Anggota Penguji) ()

: Prof. Dr. Drs. H. Mahrus, SH., M.Hum.
(Anggota Penguji) ()

: Dr. Moch. Nur Ichwan, M.A.
(Anggota Penguji) ()

: Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin, M.A.
(Anggota Penguji) ()

:
(Anggota Penguji) ()


Diuji di Yogyakarta pada tanggal

Pukul :

Hasil/Nilai :

Predikat : Memuaskan/ Sangat Memuaskan/ Dengan Pujian

PENGESAHAN PROMOTOR

Promotor : Prof. Dr. H. Khoiruddin, M.A. ()

Promotor : Dr. H. Hamim Ilyas, M.A. ()

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalāmu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**PENGGUNAAN *QAWA'ID FIQHIYYAH*
DALAM FATWA-FATWA
MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI)**

yang ditulis oleh :

Nama : Drs. H. Ansori, M. Ag
NIM : 08.31.666/S3
Program/Prodi : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 21 Agustus 2017, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalāmu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 19 Maret 2018

Promotor,

Prof. Dr. H. Khoiruddin, M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalāmu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**PENGGUNAAN *QAWĀ'ID FIQHIYYAH*
DALAM FATWA-FATWA
MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI)**

yang ditulis oleh :

Nama : Drs. H. Ansori, M. Ag
NIM : 08.31.666/S3
Program/Prodi : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 21 Agustus 2017, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalāmu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 2 April 2018

Promotor,


Dr. H. Hamim Ilyas, M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalāmu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**PENGGUNAAN *QAWĀ'ID FIQHIYYAH*
DALAM FATWA-FATWA
MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI)**

yang ditulis oleh :

Nama : Drs. H. Ansori, M. Ag
NIM : 08.31.666/S3
Program/Prodi : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 21 Agustus 2017, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalāmu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 12 Maret 2018

Penguji,


Prof. Dr. Drs. H. Makhrus, SH., M.Hum.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalāmu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

PENGGUNAAN *QAWĀ'ID FIQHIYYAH* DALAM FATWA-FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI)

yang ditulis oleh :


Nama : Drs. H. Ansori, M. Ag
NIM : 08.31.666/S3
Program/Prodi : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 21 Agustus 2017, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalāmu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 19 Maret 2018

Penguji,



Dr. Moch. Nur Ichwan, M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalāmu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**PENGGUNAAN *QAWA'ID FIQHIYYAH*
DALAM FATWA-FATWA
MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI)**

yang ditulis oleh :


Nama : Drs. H. Ansori, M. Ag
NIM : 08.31.666/S3
Program/Prodi : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 21 Agustus 2017, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalāmu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 19 Maret 2018

Penguji,


Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin, M.A.

ABSTRAK

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi selain memberi manfaat bagi kehidupan manusia juga memunculkan banyak persoalan baik di bidang ekonomi, sosial, budaya, maupun hukum. Islam yang salah satu ajarannya adalah bidang hukum, tentu harus merespon persoalan-persoalan hukum yang muncul di tengah-tengah masyarakat. Respon terhadap persoalan-persoalan hukum tersebut telah dilakukan oleh beberapa organisasi keagamaan (Islam) antara lain NU dan Muhammadiyah. MUI sebagai organisasi yang dibentuk oleh pemerintah juga ikut merespons persoalan-persoalan hukum tersebut, baik diminta maupun tidak, dan salah satu bentuk responnya adalah fatwa.

Hal penting yang menjadi perhatian terhadap produk fatwa MUI adalah tentang dalil atau argumen yang dijadikan dasar dalam menetapkan fatwa. Dalil yang digunakan oleh MUI dalam menetapkan fatwa, secara berurutan sebagai berikut; Apabila persoalan yang dibahas ada di dalam al-Qur'an dan as-Sunnah, maka MUI langsung menerapkannya. Tetapi apabila tidak ditemukan, MUI mencari pendapat para ulama dalam kitab-kitab fikih. Apabila tetap tidak ditemukan, MUI menggunakan *qawā'id fiqhiyyah*, dan penempatannya ada dalam satu hirarki (sebagai *'adillah al-aḥkām*) dengan al-Qur'an dan as-Sunnah yaitu dalam frasa “menimbang”. Dalam hal penggunaan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai dalil, muncul beberapa pertanyaan; Mengapa *qawā'id fiqhiyyah* digunakan? Sudah tepatkah penggunaan suatu kaidah fikih dalam suatu kasus hukum? Diposisikan sebagai dalil apa penggunaan *qawā'id fiqhiyyah* tersebut? Pertanyaan-pertanyaan itulah yang akan dicari jawabannya dalam penelitian ini. Jawaban dari pertanyaan-pertanyaan tersebut, sekaligus untuk mengetahui; apa kontribusi *qawā'id fiqhiyyah* dalam bidang metodologi hukum Islam?

Metode yang digunakan untuk mencari jawaban terhadap persoalan-persoalan di atas, menggunakan terori posisi as-Sunnah terhadap al-Qur'an dan filsafat hukum Islam. Metode yang pertama, digunakan untuk menganalisis tentang posisi *qawā'id fiqhiyyah*, sedangkan metode yang kedua digunakan untuk menganalisis ketepatan penggunaan *qawā'id fiqhiyyah* dan kontribusinya dalam bidang metodologi.

Dari data dan pembahasan yang penulis lakukan, *qawā'id fiqhiyyah* mempunyai peran penting sebagai dalil atau landasan berpikir untuk menyelesaikan persoalan-persoalan hukum yang muncul, walaupun ada beberapa *qawā'id fiqhiyyah* yang penggunaannya kurang tepat. Penggunaan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai dalil tersebut ada yang berposisi sebagai dalil penguat dan penjas terhadap *naṣṣ*, dan ada yang berposisi sebagai dalil mandiri atau otonom. Kemudian dari analisis terhadap penggunaan dan posisi *qawā'id fiqhiyyah* tersebut, diperoleh kesimpulan bahwa *qawā'id fiqhiyyah* mempunyai peran penting sebagai epistemologi hukum (Islam), terutama epistemologi *bayāniy* dan *burhāniy*. Selain sebagai epistemologi hukum, *qawā'id fiqhiyyah* juga berperan sebagai implementator *maqāṣid asy-syarī'ah* dan “operator” ijtihad. Sebagai implementator *maqāṣid asy-syarī'ah*, karena ada kesamaan prinsip antara *qawā'id fiqhiyyah* dan *maqāṣid asy-syarī'ah* yaitu prinsip mewujudkan kemaslahatan dan menghindari mudarat/mafsadah. Sedangkan sebagai “operator” ijtihad, karena ada

titik temu antara *qawā'id fihiyyah* dan metode ijtihad yang ada dalam *uṣūl al-fiqh* yaitu *istiṣhāb*, *istiṣlāh*, *'urf*, dan *sadd az-ẓarī'ah*. Metode-metode ijtihad tersebut diformulasikan secara simpel oleh *qawā'id fihiyyah*. Oleh karena itu ketika ada persoalan-persoalan hukum yang harus diselesaikan, *qawā'id fihiyyah* dapat diterapkan oleh seorang mujtahid untuk menyelesaikan persoalan tersebut.



ABSTRACT

The development of science and technology raises economic, social, cultural, and law problems beside the benefits gained by human beings. Since law is one of its teachings, Islam must respond the problems appearing in the society. Some Islam-based organisations such as NU and Muhammadiyah have worked on them. The Indonesian Ulama Council (MUI) founded by the Indonesian government, with or without being requested by the authority, participates actively in the form of fatwa.

One important point concerning fatwa declared by the council is the underlying arguments or *dalil* used as the consideration. The arguments or *dalil* are put in the following hierarchy. When the arising problems explicitly discussed in the holy Quran and/or hadith, the council undoubtedly adopts them. Ulamas' opinions published in some books on *fikih* are taken after the holy Quran and/or hadith. At the bottom of the hierarchy is *qawā'id fihiyyah* as '*adillah al-ahkām*' that goes together with the holy Quran and hadith in the "considering" phrases. When using *qawā'id fihiyyah* as *dalil*, the following questions arise: Why *qawā'id fihiyyah* is used? Has the use of the rules of *fikih* in a particular case of law been appropriate? What position is *qawā'id fihiyyah* used in the type of *dalil*? This study is conducted in order to find the answer which, in turn, can be used to know *qawā'id fihiyyah*'s contribution in the methodology of Islam law as well.

The methods applied to search for answer for the above questions are based on the position of as-Sunnah towards the holy Quran and the philosophy of Islam law theories. The former is used to analyse the position of *qawā'id fihiyyah*, the later is used to analyse the accuracy of the use of *qawā'id fihiyyah* and its contribution in methodology.

The obtained data reveal that *qawā'id fihiyyah* plays an important role as *dalil* or as the platform of thought in order to encounter the appearing law problems despite a few inappropriate uses of *qawā'id fihiyyah*. In one hand, *qawā'id fihiyyah* strengthens and explains *nass* further. On the other, it is independent or otonomous. The study concludes that *qawā'id fihiyyah* plays an important role in epistemology of Islam law, especially *bayāniy* and *burhāniy* epistemologies. In addition, it also acts as *maqāṣid asy-syarī'ah* implementator due to the existance of similar principles, i.e. reaching the benefits and avoiding harm, between *qawā'id fihiyyah* and *maqāṣid asy-syarī'ah*. *Ijtihad*, in turn, acts as the operator because of the intersection between *qawā'id fihiyyah* and *ijtihad* method in *uṣūl al-fiqh*, namely *istiṣhāb*, *istiṣhlāh*, '*urf*, and *sadd az-ẓarī'ah*. The *ijtihad* methods are formulated by *qawā'id fihiyyah* in a simple way. Therefore, when law-relating problems needed to be solved appear, a *mujtahid* shall apply *qawā'id fihiyyah* in his consideration.

ملخص

تطور العلوم والتكنولوجيا يوفر مصالح الحياة البشرية، وكذلك يثير عدة مشكلات في المجالات الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والقانون. والإسلام حيث أن أحد تعاليمه مجال القانون، ينبغي أن يستجيب مشكلات الأحكام النامية في المجتمع. وقد تمت الاستجابة لتلك المشكلات من قبل المنظمات الدينية أو الإسلامية، منها؛ نهضة العلماء، والمحمدية. ومجلس العلماء الإندونيسي باعتباره منظمة أنشأتها الحكومة تستجيب أيضا لتلك المشكلات، سواء تطالها أو عدم مطالبتها، ومن أنواع استجاباته هو فتوى مجلس العلماء الإندونيسي.

من الأهمية التي يثير الاهتمام بفتاوى مجلس العلماء الإندونيسي هي ما يتعلق بالحجية أو الأدلة المستخدمة كأساس صدور الفتاوى. والأدلة التي يستخدمها مجلس العلماء الإندونيسي بشكل متسلسل، كالتالي؛ إذا كانت المشكلات منصوصة في القرآن الكريم والسنة النبوية، فمجلس العلماء الإندونيسي يطبقها على الفور. ولكن إذا كانت غير منصوصة في القرآن ولا في السنة، يعثر المجلس على آراء الفقهاء في كتب الفقه. وإن لم يتم العثور عليها في كتب الفقه، يستخدم المجلس القواعد الفقهية، ويكون تنسيبها في التسلسل الهرمي بمثابة أدلة الأحكام الشرعية مع القرآن والسنة باستخدام عبارة "بالتوازن". وفي حالة استخدام القواعد الفقهية كأدلة الأحكام الشرعية تثير عدة أسئلة، وهي؛ لماذا تستخدم القواعد الفقهية؟ وهل يناسب استخدام القاعدة الفقهية في مشكلة؟ وما موقف القواعد الفقهية من الأدلة؟ تلك الأسئلة هي التي ستبحث الإجابة عنها في هذا البحث. والإجابات على الأسئلة، تُقصد أيضا لمعرفة ما هي مساهمة القواعد الفقهية في مجال منهجية الأحكام الإسلامية؟

والمنهج المستخدم لحل المشكلات المذكورة باستخدام نظرية موقف السنة ضد القرآن وفلسفة الأحكام الإسلامية. المنهج الأول يتم استخدامه لتحليل موقف القواعد الفقهية، والمنهج الثاني يستخدم لتحليل دقة استخدام القواعد الفقهية ومساهمته في مجال المنهجية. من البيانات والمناقشة التي قام بها الكاتب، تشير إلى أن القواعد الفقهية لها دور هام كدليل أو أساس التفكير لحل مسائل الأحكام الحادثة، على الرغم من أن هناك بعض القواعد الفقهية لا يناسب استخدامها. واستخدام القواعد الفقهية كدليل ما يقف موقف الدليل المقوّي والبيان على النص، وما يقف موقف الدليل المستقل أو القائم بنفسه.

ومن التحليل في استخدام القواعد الفقهية وموقفها، حصل على النتائج، وهي أن القواعد الفقهية لها دور هام باعتبارها إستمولوجيا أو نظرية معرفة الأحكام الإسلامية، وخاصة نظرية المعرفة البيانية والبرهانية. وبالإضافة إلى ذلك، تقف القواعد الفقهية موقف صاحب التنفيذ للمقاصد الشرعية و "عامل" الاجتهاد. باعتبارها صاحب تنفيذ المقاصد الشرعية، لوجود أوجه التشابه بين مبدأ القواعد الفقهية والمقاصد الشرعية، وهو مبدأ جلب المصالح ودرء المفاسد. وباعتبارها "عامل" الاجتهاد، لوجود نقطة الالتقاء بين القواعد الفقهية ومناهج الاجتهاد في أصول الفقه، تعنى الاستصحاب، والاستصلاح، والعرف، وسد الذريعة. وتلك المناهج عزفتها القواعد الفقهية ببساطة. ولذلك، عند وجود المشكلة التي لا بد من حلها، يمكن أن يطبق المجتهد بالقواعد الفقهية لحل تلك المشكلة.



PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543 b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

A. Konsonan Tunggal

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Keterangan |
|------------|------|--------------------|----------------------------|
| ا | Alif | tidak dilambangkan | Tidak dilambangkan |
| ب | ba' | b | Be |
| ت | ta' | t | Te |
| ث | sa' | ṣ | Es (dengan titik di atas) |
| ج | jim | j | Je |
| ح | ḥa | ḥ | Ha (dengan titik di bawah) |
| خ | kha | kh | Ka dan Ha |
| د | dal | d | De |
| ذ | zal | ẓ | Zet (dengan titik di atas) |
| ر | ra' | r | Er |
| ز | zai | z | Zet |
| س | sin | s | Es |
| ش | syin | sy | Es dan Ye |
| ص | ṣad | ṣ | Es (dengan titik di bawah) |
| ض | ḍad | ḍ | De (dengan titik di bawah) |

| | | | |
|----|--------|---|----------------------------|
| ط | ṭa' | ṭ | Te (dengan titik di bawah) |
| ظ | ẓa' | ẓ | Zet (dengan titi di bawah) |
| ع | 'ain | ‘ | Koma terbalik di atas |
| غ | gain | g | Ge |
| ف | fa' | f | Ef |
| ق | qaf | q | Qi |
| ك | kaf | k | Ka |
| ل | lam | l | El |
| م | mim | m | Em |
| ن | nun | n | En |
| و | wawu | w | We |
| هـ | ha' | h | Ha |
| ء | hamzah | · | Apostrof |
| ي | ya' | y | Ye |

B. Konsonan Rangkap Karena Syaddah Ditulis Rangkap

| | | |
|---------|---------|----------------------|
| متعقدين | Ditulis | <i>muta' aqqidīn</i> |
| عادة | Ditulis | <i>'iddah</i> |

C. Ta' Marbutah

1. Bila dimatikan ditulis h

| | | |
|------|---------|---------------|
| هبة | Ditulis | <i>hibbah</i> |
| جزية | Ditulis | <i>jizyah</i> |

(Ketentuan ini tidak diperlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya)

Bila diikuti dengan kata sandang "al" serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h

| | | |
|----------------|---------|---------------------------|
| كرامة الأولياء | Ditulis | <i>karāmah al-auliya'</i> |
|----------------|---------|---------------------------|

2. Bila ta' marbutah hidup atau dengan harkat fathah, kasrah, dan dammah, ditulis t

| | | |
|------------|---------|-----------------------|
| زكاة الفطر | Ditulis | <i>zakāt al-Fiṭri</i> |
|------------|---------|-----------------------|

D. Vokal Pendek

| | | | |
|-------|--------|---------|---|
| _____ | Kasrah | Ditulis | i |
| _____ | Fathah | Ditulis | a |
| _____ | Dammah | Ditulis | u |

E. Vokal Panjang

| | | |
|-------------------|---------|-------------------|
| fathah + alif | Ditulis | <i>ā</i> |
| جاهلية | ditulis | <i>jāhiliyyah</i> |
| fathah + ya' alif | ditulis | <i>ā</i> |

| | | |
|--------------------|---------|--------------|
| يسعى | ditulis | <i>yas'ā</i> |
| kasrah + ya' mati | Ditulis | <i>ī</i> |
| كريم | Ditulis | <i>karīm</i> |
| dammah + wawu mati | Ditulis | <i>ū</i> |
| فروض | Ditulis | <i>furūḍ</i> |

F. Vokal Rangkap

| | | |
|--------------------|---------|-----------------|
| fathah + ya' mati | Ditulis | ai |
| بينكم | Ditulis | <i>bainakum</i> |
| fathah + wawu mati | Ditulis | au |
| قول | Ditulis | <i>qaulun</i> |

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata Dipisahkan dengan Apostrof

| | | |
|-----------|---------|------------------------|
| أنتم | ditulis | <i>a'antum</i> |
| أعدت | ditulis | <i>u'idat</i> |
| لئن شكرتم | ditulis | <i>la'in syakartum</i> |

H. Kata Sandang Alif + Lam

a. Bila diikuti Huruf Qamariyah

| | | |
|--------|---------|------------------|
| القران | ditulis | <i>al-Qur'ān</i> |
| القياس | ditulis | <i>al-qiyās</i> |

- b. Bila diikuti Huruf Syamsiyah ditulis dengan menggandakan Huruf Syamsiyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf l (el)-nya.

| | | |
|--------|---------|------------------|
| السماء | ditulis | <i>as-samā'</i> |
| الشمس | ditulis | <i>asy-syams</i> |

I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

| | | |
|-----------|---------|----------------------|
| ذوالفروض | ditulis | <i>ẓawī al-furūd</i> |
| اهل السنة | ditulis | <i>ahl as-sunnah</i> |



KATA PENGANTAR

Puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT atas limpahan nikmat yang tercurahkan kepada penulis, sehingga disertasi ini dapat terselesaikan, walaupun terlambat. Salawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan kepada Muhammad Rasul Allah, para keluarga, dan sahabat-sahabatnya.

Selesainya disertasi ini tentu tidak lepas dari bantuan berbagai pihak, baik secara langsung terkait dengan penulisan disertasi, maupun tidak langsung. Semuanya sangat berarti bagi penulis untuk penyelesaian disertasi ini. Mereka itu adalah :

1. Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, M.A., Ph.D. selaku Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, atas sindiran-sindirannya yang mengingatkan penulis agar segera menyelesaikan studi.
2. Prof. Noorhaidi, M.A., M. Phil., Ph.D. selaku Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, atas kebijakan-kebijakannya yang masih memberikan kesempatan pada penulis untuk menyelesaikan studi. Dan juga kepada seluruh dosen penulis yang telah banyak memberikan wawasan pemikiran dan ilmu pengetahuan selama perkuliahan, serta semua tenaga kependidikan di Program Pascasarjana yang telah membantu kelancaran administrasi.
3. Prof. Dr. H. Khoiruddin, M.A. dan Dr. H. Hamim Ilyas selaku Promotor penulis, yang telah meluangkan waktu dan mencurahkan pikirannya untuk mengarahkan, membimbing, dan memberi masukan secara langsung, mulai dari awal sampai selesainya penulisan disertasi ini. Penulis banyak mendapatkan pelajaran dari

beliau berdua, bagaimana menuangkan ide dalam tulisan dan bagaimana berfikir sistematis dan terstruktur.

4. Prof. Dr. H. Makhrus, M. Hum., Dr. Moch. Nur Ichwan, M.A., dan Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin, M.A. selaku penguji, yang telah banyak memberikan kritik dan masukan yang sangat berarti untuk perbaikan disertasi ini.
5. Dr. H. A. Luthfi Hamidi, M. Ag. Rektor IAIN Purwokerto dan Dr. KH. Khariri, M. Ag. Ketua STAIN Purwokerto 2002-2006 dan 2006-2010 yang telah memberikan kesempatan dan motivasi kepada penulis untuk menempuh dan menyelesaikan studi.
6. Semua teman-teman dosen dan tenaga kependidikan IAIN Purwokerto, khususnya di Fakultas Syariah yang secara tidak langsung membantu penulis dalam menyelesaikan disertasi ini, baik melalui diskusi informal terkait tema disertasi, maupun hal-hal teknis. Dan juga semua teman-teman satu kelas dan seangkatan di Program Doktor Pascasarjana.
7. Ibu penulis (Hj. Suriyasih) atas do'anya dan isteri tercinta (Nunung Malikhah), tiga anak tersayang; M. Asfa Firosa (Afi), Nilna Najiha (Nina), Qarina Qaisra Shahrax (Qeis) atas doa, motivasi dan juga pengertiannya, karena terkadang ketika sedang serius menulis disertasi ini, penulis agak berkurang dalam memperhatikannya.
8. Semua teman-teman, yang tidak mungkin saya sebutkan satu persatu di ruang yang terbatas ini, yang telah memberikan informasi referensi untuk penulisan disertasi dan sapaan motivasi kepada penulis agar segera menyelesaikan studi.

Kepada mereka semua, penulis sampaikan terimakasih yang tak terhingga. Semoga semuanya dicatat sebagai amal salih dan mendapatkan balasan dan pahala dari Allah SWT, di dunia ini maupun di akhirat kelak. Dan tidak lupa, penulis mohon maaf kepada semuanya, atas sikap atau perkataan yang kurang berkenan ketika berinteraksi dan berkomunikasi dalam proses penulisan disertasi ini. Semoga penelitian ini bermanfaat.

Purwokerto, 2 April 2018

Penulis



A n s o r i



DAFTAR ISI

| | |
|---|--------------|
| HALAMAN JUDUL | i |
| HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN | ii |
| PENGESAHAN REKTOR | iii |
| DEWAN PENGUJI | iv |
| PENGESAHAN PROMOTOR | v |
| NOTA DINAS | vi |
| ABSTRAK | xi |
| PEDOMAN TRANSLITERASI | xvi |
| KATA PENGANTAR | xxi |
| DAFTAR ISI | xxiv |
| DAFTAR LAMPIRAN | xxvii |
| | |
| BAB I : PENDAHULUAN | 1 |
| A. Latar Belakang Masalah..... | 1 |
| B. Rumusan Masalah | 7 |
| C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian..... | 8 |
| D. Kajian Pustaka..... | 9 |
| E. Kerangka Teori..... | 23 |
| F. Metode Penelitian..... | 31 |
| G. Sistematika Pembahasan | 35 |
| | |
| BAB II : QAWA'ID FIQHIYYAH DAN FATWA MUI | 38 |
| A. <i>Qawā'id Fiqhiyyah</i> | 38 |
| 1. Pengertian <i>Qawā'id Fiqhiyyah</i> | 38 |
| 2. Sejarah <i>Qawā'id Fiqhiyyah</i> | 41 |
| a. Fase Pembentukan dan Pertumbuhan | 42 |
| b. Fase Perkembangan dan Kodifikasi..... | 47 |
| c. Fase Penyempurnaan dan Pensistematian | 52 |
| 3. Proses Pembentukan <i>Qawā'id Fiqhiyyah</i> | 58 |
| 4. Karakteristik <i>Qawā'id Fiqhiyyah</i> | 63 |
| 5. Perbedaan antara <i>Qawā'id Uṣūliyyah</i> dan <i>Qawā'id Fiqhiyyah</i> | 67 |

| | |
|---|------------|
| B. Fatwa Majelis Ulama Indonesia..... | 74 |
| 1. Pengertian Fatwa dan Korelasinya dengan Ijtihad..... | 74 |
| 2. Kewenangan Menetapkan Fatwa dalam MUI..... | 79 |
| 3. Metode MUI dalam Menetapkan Fatwa..... | 82 |
| | |
| BAB III : RUANG LINGKUP PENGGUNAAN <i>QAWA'ID FIQHIYYAH</i> | |
| DALAM FATWA MUI | 90 |
| A. Bidang Akidah..... | 93 |
| B. Bidang Ibadah | 100 |
| C. Bidang Sosial dan Budaya..... | 122 |
| D. Bidang Pangan, Obat-obatan, dan Kosmetika..... | 152 |
| E. Bidang Keuangan Syariah..... | 176 |
| | |
| BAB IV : POSISI <i>QAWA'ID FIQHIYYAH</i> DALAM FATWA-FATWA MUI. 198 | |
| A. <i>Qawā'id Fiqhiyyah</i> sebagai Dalil Penguat (<i>Ta'kīd/Muakkid</i>)..... | 198 |
| B. <i>Qawā'id Fiqhiyyah</i> sebagai Dalil Penjelas (<i>Tabyīn/Mubayyin</i>) | 207 |
| 1. <i>Tabyīn</i> atau <i>Tafṣīl al-Mujmal</i> | 207 |
| 2. <i>Takḥṣīṣ al-'Ām</i> | 215 |
| C. <i>Qawā'id Fiqhiyyah</i> sebagai Dalil Mandiri atau Otonom | |
| (<i>Taqrīr/Taqnīn</i>) | 226 |
| | |
| BAB V : <i>QAWA'ID FIQHIYYAH</i> SEBAGAI EPISTEMOLOGI HUKUM | |
| ISLAM | 240 |
| A. <i>Qawā'id Fiqhiyyah</i> sebagai Epistemologi <i>Bayāniy</i> | 244 |
| 1. Metode <i>Bayāniy Lafziy</i> (Tekstual)..... | 245 |
| 2. Metode <i>Bayāniy Qiyāsiy</i> (Analogi)..... | 248 |
| B. <i>Qawā'id Fiqhiyyah</i> sebagai Epistemologi <i>Burhāniy</i> | 261 |
| | |
| BAB VI : PENUTUP..... | 298 |
| A. Kesimpulan..... | 298 |
| B. Saran-Saran | 303 |
| | |
| DAFTAR PUSTAKA..... | 305 |

LAMPIRAN

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



DAFTAR LAMPIRAN

- Lampiran 1 Penggunaan *Qawā'id Fiqhiyyah* dalam Fatwa-Fatwa MUI.
- Lampiran 2 Penggunaan *Qawā'id Fiqhiyyah* dalam Fatwa-Fatwa Dewan
Syariah Nasional (DSN) MUI.



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Penerapan atau penetapan hukum dalam suatu masyarakat bertujuan untuk mengendalikan kehidupan masyarakat itu sendiri. Hukum adalah suatu sistem yang ditegakkan untuk melindungi hak-hak individu dan masyarakat. Sistem hukum di setiap masyarakat memiliki sifat, karakter, dan ruang lingkup sendiri. Demikian juga Islam, memiliki sistem hukum yang dikenal dengan istilah *fiqh*.¹

Al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai sumber hukum Islam sebagian besarnya masih bersifat umum (global) dan memuat prinsip-prinsip dasar dan pesan-pesan moral.² Karakter al-Qur'an dan as-Sunnah yang demikian itu menunjukkan bahwa manusia diberi wewenang untuk melakukan interpretasi dan penjabaran sesuai dengan kondisi sosial di setiap tempat.

Dalam sejarah perkembangan hukum Islam, para ulama dalam melakukan interpretasi terhadap teks-teks *naṣṣ* atau dalam menetapkan hukum tidak semata-mata berbeda dalam memahami teks *naṣṣ*, tetapi juga karena dari masalah baru yang muncul, banyak terjadi perbedaan. Perbedaan tersebut tidak semata-mata berbeda dalam memahami teks *naṣṣ*, tetapi juga karena

¹Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Gunardi (Bandung: Pustaka, 1984), xv.

² Dalam al-Qur'an terdapat 328 ayat hukum, dengan rincian: 1) Hukum keluarga 70 ayat, 2) Hukum perdata 70 ayat, 3) Hukum pidana 30 ayat, 4) Hukum acara 13 ayat, 5) Hukum ketatanegaraan 10 ayat, 6) Hukum internasional 25 ayat, 7) Hukum ekonomi 10 ayat. Lihat 'Abdul Wahhāb Khallāf, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah Islāmiyyah, 1990), 22-23. Abdullah Ahmad an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Ahmad Suaedy (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), 41.

perbedaan kondisi sosial dan situasi lingkungan yang melingkupi mereka.¹

Kemajuan teknologi yang begitu cepat dan pesat, tidak hanya menyebabkan perubahan dalam satu bidang, akan tetapi hampir meliputi seluruh sendi kehidupan masyarakat. Hal ini karena bidang atau sektor kehidupan dalam suatu masyarakat selalu berkelindan dengan sektor yang lain secara sistematis. Sehingga perubahan pada satu sektor akan menimbulkan perubahan pada sektor yang lain, termasuk di dalamnya sektor hukum. Oleh karenanya perubahan suatu ketetapan hukum merupakan keniscayaan historis. Artinya, suatu tatanan hukum sangat terkait dengan perubahan sosial, zaman, dan perbedaan waktu.²

Berbagai permasalahan hukum yang muncul dan berkembang dewasa ini adalah akibat dari dinamika masyarakat tersebut. Bagi masyarakat yang hidup pada saat sekarang dan di masa yang akan datang sangat mungkin berhadapan dengan masalah baru yang tidak pernah dijumpai pada generasi sebelumnya. Begitupun, kebijakan atau ketetapan hukum yang dianggap tepat pada masanya, belum tentu relevan untuk kondisi pada masa yang lain.

Berbagai pertimbangan Nabi Muhammad SAW yang digunakan dalam memberikan penjelasan wahyu menjadi pelajaran penting bagi para *Ṣaḥābat* dan ulama yang datang kemudian dalam memahami ajaran Islam. Dalam hal ini, keparipurnaan ajaran Islam sepeninggal Nabi tidak harus dimaknai bahwa ajaran Islam telah selesai dan tidak mengalami perkembangan. Konsep

¹ Yūsuf al-Qarḍāwī, *Ijtihad dalam Syari'at Islam*, terj. Achmad Syatori (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 126-127.

² Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, cet. ke-2 (Jakarta: Paramadina, 1992), lxxviii.

paripurna yang dimaksud mengandung pesan bahwa secara prinsip, pokok-pokok ajaran Islam telah lengkap dan tersampaikan melalui al-Qur'an. Namun, umat Islam memiliki tanggung jawab untuk mengembangkan pokok-pokok ajaran tersebut dengan berpedoman pada sikap dan pertimbangan Nabi sebagai penjelas (*al-mubayyin*) ketika memahami al-Qur'an dan menyampaikannya kepada kaum muslimin.

Islam yang dibawa Nabi Muhammad SAW -sebagai Nabi terakhir- juga memberikan implikasi pemahaman bahwa agama Islam selalu dinamis. Hukum-hukumnya berakar pada prinsip-prinsip universalitas dan fleksibilitas. Oleh karena itu, hukum Islam bersifat akomodatif terhadap perubahan-perubahan yang ada dan mampu memenuhi kebutuhan masyarakat yang terus berkembang mengikuti kemajuan zaman.³

Di samping itu, bahwa Nabi Muhammad SAW sebagai Nabi terakhir memberikan pengertian tentang tanggung jawab umatnya untuk selalu berusaha mengatasi persoalan-persoalan hidup kemasyarakatannya sendiri dengan menggunakan petunjuk-petunjuk dan prinsip-prinsip yang ada dalam *naşş*.

Untuk merealisasikan hal tersebut, tentunya perlu ada pengembangan terhadap ajaran Islam secara terus-menerus, termasuk dalam aspek metodologisnya. Dengan pengembangan tersebut, diharapkan hukum Islam mampu dijadikan sebagai solusi terhadap persoalan-persoalan hukum yang muncul, di manapun, kapanpun, dan dalam konteks apapun.

³ Yūsusuf al-Qarḍāwī, *Syarcāt Islam Ditantang Zaman*, terj. Abu Zaky (Surabaya: Pustaka Progresif, 1990), 19-20.

Upaya merealisasikan hukum Islam yang mampu menyelesaikan problem-problem kemasyarakatan membutuhkan suatu metode yang dapat dijadikan sebagai pedoman di satu sisi, dan agar tidak meninggalkan prinsip-prinsip pokok syariat Islam di sisi yang lain. Di antara metode penetapan atau penerapan hukum yang dirumuskan oleh para ulama untuk tujuan tersebut adalah *qawā'id fiqhiyyah*.

Menurut Imam as-Suyūfī, *qawā'id fiqhiyyah* adalah disiplin ilmu yang sarat dengan nilai-nilai filosofis yang dirancang sedemikian rupa untuk mengetahui hakikat, rahasia, dan keistimewaan hukum Islam (fikih). Dengan *qawā'id fiqhiyyah*, seseorang diharapkan mampu menyelesaikan permasalahan-permasalahan hukum yang muncul dan sekaligus tidak kehilangan nilai kontekstualnya.⁴ Munculnya berbagai permasalahan hukum yang berbeda pada satu tempat dengan tempat lain ataupun antara satu orang dengan orang lain dapat dikembalikan kepada *qawā'id fiqhiyyah* tersebut.

Senada dengan as-Suyūfī, Mustafā Aḥmad az-Zarqā menyebutkan bahwa *qawā'id fiqhiyyah* merupakan metode penetapan atau penerapan hukum Islam yang dapat dijadikan pijakan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan di masyarakat, dan juga untuk menerapkan hukum Islam dalam berbagai macam konteks serta menyelesaikan permasalahan hukum yang muncul akibat perkembangan dan perbedaan kehidupan masyarakat.⁵

⁴ Jalāluddīn Abdurrahmān ibn Abī Bakr as-Suyūfī, *al-Asybah wa an-Nazā'ir* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 5.

⁵ Mustafā Aḥmad az-Zarqā, *al-Fiqh al-Islāmī fī Šaubihī al-Jadīd: Al-Madkhal al-Fiqh al-‘Am*, vol. 2 (Damaskus: Dār al-Qalam, 2004), 965.

Sebagai salah satu metode dan sekaligus hasil ijtihad, *qawā'id fihiyyah* diharapkan mempunyai kemampuan untuk menyelesaikan kompleksitas permasalahan-permasalahan hukum sekaligus merealisasikan elastisitas hukum Islam untuk diterapkan dalam berbagai konteks, dan sekaligus mampu menjaga agar ajaran Islam, termasuk bidang hukum, tetap terpelihara melalui prinsip-prinsip dan nilai-nilai filosofis hukumnya, seperti ketuhanan (*rabbāniyyah*), kemanusiaan (*insāniyyah*), universal (*syumul*), moderat (*wasatiyyah*), kontekstual (*waqī'iyyah*), jelas (*wuḍūh*), transformatif-dinamis (*taṭawwur*), dan konsisten (*ṣabat*).⁶

Keunggulan *qawā'id fihiyyah* sebagai metode penyelesaian kasus hukum masih sangat terbatas penggunaannya. Artinya, belum banyak lembaga kajian hukum Islam yang menggunakan *qawā'id fihiyyah* sebagai landasan untuk menetapkan hukum terhadap kasus-kasus kekinian yang muncul. Contoh kasus hukum yang diselesaikan melalui *qawā'id fihiyyah* masih terbatas pada kasus-kasus klasik yang dicontohkan dalam kitab-kitab *qawā'id fihiyyah* sendiri.

Salah satu lembaga kajian hukum Islam yang intens menggunakan *qawā'id fihiyyah* sebagai landasan dalam menyelesaikan problematika hukum adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI). Sejak tahun 1975 sampai 2017 MUI melalui Komisi Fatwa dan Dewan Syariah Nasional (DSN) telah menetapkan 384 fatwa. Dari seluruh fatwa tersebut ada 200 fatwa yang

⁶ Yūsuf al-Qarḍāwī, *Karakteristik Islam*, terj. Rafi' Munawwar (Surabaya: Risalah Gusti, 1994), vii.

mencantumkan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai dalil, di antara dalil-dalil yang lain (al-Qur'an, as-Sunnah, atau pendapat-pendapat *fuqahā'*). MUI dalam menggunakan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai landasan dalam menyelesaikan problematika hukum tersebut tidak terbatas pada wilayah akidah dan ibadah, tetapi juga dalam wilayah sosial budaya dan masalah-masalah kontemporer yang muncul akibat perkembangan teknologi yaitu pangan, obat-obatan, dan kosmetika serta keuangan. Dalam bidang keuangan, melalui Dewan Syariah Nasional (DSN), dari 109 fatwa yang dikeluarkan, hampir seluruhnya menyertakan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai dalil.

Penggunaan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai dalil untuk menyelesaikan persoalan-persoalan hukum yang muncul di tengah-tengah masyarakat, sebagaimana dilakukan oleh MUI tersebut, tidak dilakukan oleh lembaga-lembaga serupa yang ada pada organisasi sosial-keagamaan di Indonesia seperti NU dan Muhammadiyah. NU melalui Lembaga Bahtsul Masail (LBM), dalam menetapkan hukum terhadap persoalan-persoalan yang muncul, baik di tingkat pusat, wilayah, maupun cabang, sangat minim (untuk mengatakan tidak ada) dalam menggunakan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai dalil. Lembaga Bahtsul Masail (LBM) ini lebih banyak merujuk pada pendapat "jadi" para Imam Mazhab atau pengikutnya (khususnya *Syafī'iyyah*). Hal ini berarti metode *qauliy* yaitu mencari pendapat para ulama yang sudah ada dalam kitab-kitab lebih dominan digunakan daripada *qawā'id fiqhiyyah* sebagai landasan metodologis (*manhajiy*) dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hukum yang dihadapi. Akibatnya apabila persoalan tersebut tidak ditemukan dalam

pendapat para ulama dalam kitab-kitab fikih, sikap atau keputusan yang diambil terhadap persoalan yang dihadapi adalah *mauqūf* (ditangguhkan). Demikian juga Muhammadiyah. Pembahasan-pembahasan hukum yang dilakukan oleh Majelis Tarjih, sangat minim dalam menggunakan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai dalil.

Dua hal yaitu pernyataan atau *statement* tentang keistimewaan *qawā'id fiqhiyyah* dan intensitas penggunaannya sebagai dalil dalam fatwa-fatwa MUI itulah yang menarik bagi penulis untuk dilakukan penelitian dan analisis.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian yang dipaparkan pada latar belakang di atas, maka persoalan pokok yang dibahas dan dianalisis dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Apa yang melatarbelakangi penggunaan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai dalil dalam fatwa MUI?
2. Apakah penggunaan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai dalil dalam fatwa MUI sudah tepat atau sesuai antara kaidah fikih yang digunakan dengan persoalan yang dibahas atau di
3. fatwakan?
4. Bagaimana MUI memosisikan penggunaan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai dalil di antara dalil-dalil yang lain dalam fatwa-fatwanya?
5. Apa nilai epistemologis *qawā'id fiqhiyyah* yang digunakan sebagai dalil dalam fatwa-fatwa MUI?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Dari permasalahan yang dibahas tersebut, maka penelitian ini bertujuan untuk :

- a. Menjelaskan faktor-faktor yang melatarbelakangi penggunaan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai dalil fatwa oleh MUI.
- b. Menganalisis dan menjelaskan tentang ketepatan atau kesesuaian penggunaan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai dalil oleh MUI dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hukum.
- c. Menjelaskan posisi *qawā'id fiqhiyyah* di antara dalil-dalil lain yang digunakan dalam fatwa-fatwa MUI.
- d. Menggali dan menjelaskan nilai epistemologis *qawā'id fiqhiyyah* yang digunakan sebagai dalil fatwa oleh MUI.

2. Kegunaan Penelitian

Dari segi kegunaan, penelitian ini diharapkan dapat memberikan dua kontribusi yaitu teoritis dan praktis;

- a. Secara teoritis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi untuk memperkaya wawasan pemikiran dalam bidang metodologi, yaitu bahwa *qawā'id fiqhiyyah* dapat dijadikan sebagai salah satu alternatif dalil atau pijakan untuk menyelesaikan problem-problem hukum Islam kontemporer, terutama ketika tidak ada ketentuannya dalam *naṣṣ* (al-Qur'an atau Sunnah) dan kitab-kitab fikih.

- b. Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat dijadikan sebagai pijakan dalam menggunakan *qawā'id fiqhiyyah* secara tepat. Ketepatan yang dimaksud adalah ketepatan dari sisi wilayah atau bidang persoalan yang dibahas yaitu akidah, ibadah, atau muamalah (sosial, budaya, ekonomi, dan politik), maupun ketepatan dari sisi persoalan atau problem hukum yang dibahas dengan kaidah yang digunakan sebagai dalil.

D. Kajian Pustaka

Terdapat beberapa penelitian tentang fatwa MUI dan *qawā'id fiqhiyyah*. Di dalam proses penelusuran terhadap penelitian yang pernah dilakukan, baik dalam bentuk disertasi maupun tulisan di jurnal, penulis menggunakan dua *keyword* (kata kunci) yaitu fatwa MUI dan *qawā'id fiqhiyyah*. Dua *keyword* tersebut diharapkan dapat menjadi bukti orisinalitas penelitian ini sekaligus sebagai bahan pengayaan terhadap penelitian yang sudah ada.

Kajian yang terkait dengan MUI secara umum memiliki intensitas yang cukup tinggi dan beragam. Setidaknya berdasarkan data atau referensi yang penulis telusuri dan temukan, keragaman tersebut dapat diklasifikasikan dalam beberapa pokok bahasan yaitu antara lain kajian MUI dari sisi kelembagaan dan fatwa secara umum, kajian-kajian fatwa tertentu, baik dari perspektif politik, sosial, ekonomi, maupun hukum dan perundang-undangan.

Kajian tentang kelembagaan MUI dan fatwa secara umum, penulis menemukan beberapa karya penelitian. *Pertama*, disertasi Mohammad Atho' Mudzhar pada Universitas California, Los Angeles, dengan judul "*Fatwas of*

the Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988” (*Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*). Penelitian ini merupakan penelitian penting dalam kajian fatwa MUI di Indonesia. Melalui penelitian disertasinya, Atho’ mengelaborasi secara komprehensif mengenai konstelasi MUI dalam menetapkan fatwa, khususnya pada tahun 1975 sampai dengan 1988. Dalam kesimpulannya, penelitian disertasi ini menjelaskan bahwa terdapat inkonsistensi metodologi MUI dalam menghasilkan sebuah fatwa, baik itu dalam pola penggalan sumber hukumnya maupun pola perumusan metodologi ijtihadnya. Indikasi ini nampak dari produk fatwa-fatwa yang dikeluarkan MUI pada tahun 1975-1988.⁷ Selain itu, Atho’ juga menyampaikan inkonsistensi tersebut dipengaruhi oleh faktor sosial politik masyarakat saat itu serta faktor *leadership* di tubuh MUI yang menjadi pemegang kendali terhadap corak khas fatwa yang dihasilkan.

Kedua, penelitian dengan judul “*Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975-1998)*” yang ditulis oleh Nadirsyah Hosen dalam *Journal of Islamic Studies*, Oxford Centre for Islamic Studies. Nadirsyah menjelaskan perihal fungsi MUI sebagai ‘lembaga semi pemerintah’ dalam menjembatani hubungan ‘kepentingan’ antara pemerintah dan umat muslim di Indonesia, khususnya pada tahun 1975 sampai 1998. Ia juga menjelaskan metodologi yang dibangun oleh MUI lebih dominan merujuk pada kitab-kitab

⁷ Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993), 45-68.

fikih klasik dan minim modifikasi. Kritik terhadap metodologi yang dilakukan MUI dalam berijtihad disampaikan secara konstruktif dalam tulisan ini.⁸

Ketiga, penelitian Moch. Nur Ichwan yang berjudul “*’Ulama, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto*”. Dalam penelitian ini, ia menjelaskan upaya transformasi kelembagaan MUI pada masa transisi politik pasca kejatuhan Presiden Suharto, khususnya di era pemerintahan Presiden Habibie dan Presiden Abdurrahman Wahid. Menurutnya perubahan paradigma di tubuh lembaga MUI, yang sebelumnya dinilai menjadi lembaga yang pro-pemerintah menjadi lembaga yang berorientasi terhadap umat (*khādim al-ummah/servant of the ummah*). Melalui *tausiyah* dan fatwa yang dikeluarkan oleh MUI, sebagai bagian diskursus publik, MUI telah berhasil keluar dari *image* lembaga yang berpihak terhadap pemerintah menjadi lembaga yang membela kepentingan umat Islam. MUI juga memanfaatkan fatwa dan *tausiyah* sebagai upaya menjaga pendulum moderasi Islam di tengah desakan konservatisme dan liberalisme Islam.⁹

Selain penelitian di atas, Moch. Nur Ichwan juga menjelaskan kembali perihal transformasi MUI tersebut dalam penelitiannya “*Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and The Politics of Religious Orthodoxy*”. Penelitian ini dipublikasikan dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam; Explaining the “Conservative Turn”* yang diterbitkan oleh Institute of Southeast Asian Studies, Singapore. Dalam tulisannya ini, selain

⁸ Nadirsyah Hosen, *Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975-1998)* (Oxford, Oxford Centre for Islamic Studies: 2004), 147-179.

⁹ Moch. Nur Ichwan, *’Ulama, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto* (Leiden: Islamic Law and Society, 2005), 45-72.

menjelaskan perihal upaya dan perjuangan MUI pasca kejatuhan Presiden Soeharto (reformasi), yang sebelumnya lebih terkesan menjadi lembaga yang berorientasi terhadap pemerintah dan hingga akhirnya bertransformasi menjadi lembaga yang berorientasi terhadap umat (*khādim al-'ummah/servant of the ummah*), Nur Ichwan juga menjelaskan peran MUI dalam mengawal dan menjaga Islam moderat – sejalan dengan waktu – telah bergeser menjadi “*puritanical moderate Islam*” (Islam moderat yang puritan). Dengan slogannya “*softening the hardlines, hardening the soft-minded*”, MUI telah berhasil menjaga moderasi Islam Indonesia di tengah pusaran politik Islam konservatif (*orthodox*) dan Islam liberal.¹⁰

Hal lain yang diungkap oleh Moch. Nur Ichwan adalah tentang peran dan dinamika kelembagaan MUI dalam konteks lokal. Dalam penelitiannya yang berjudul “*The Local Politics of Orthodoxy: The Majelis Ulama Indonesia in the Post-New Order*”, ia mengelaborasi bahwa MUI secara kelembagaan mempunyai peran dalam dinamika lokal di daerah, khususnya Daerah Banten, sebagai *locus* penelitiannya. Dengan *frame* MUI sebagai lembaga *semi-official*, representasi umat, atau setidaknya representasi semu, Nur Ichwan berusaha mengungkap bahwa problematika penyimpangan akidah dan aliran, sejatinya bukan murni berakar dari agama, melainkan juga terpengaruh oleh adanya kepentingan politik dalam menjaga politik identitas kaum muslim.¹¹

¹⁰ Moch Nur Ichwan, “Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and The Politics of Religious Orthodoxy,” dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the “Conservative Turn”*, ed. Martin Van Bruinessen, Singapore: ISEAS Publishing, 2013, 60-90.

¹¹ Moch. Nur Ichwan, “The Local Politics of Orthodoxy: The Majelis Ulama Indonesia in the Post-New Order,” *Journal of Indonesian Islam The Institute for The Study of Religion and Society*

Keempat, penelitian Syafiq Hasyim yang menjelaskan secara komprehensif tentang kelembagaan MUI dan peran fatwa MUI di Indonesia dalam disertasinya di Freie Universität Berlin, Jerman dengan judul “*Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and its Role in the Shariatization of Indonesia*”. Ia memaparkan secara elaboratif peran MUI dalam proses syariatisasi di Indonesia, khususnya pasca era reformasi (pasca kejatuhan Presiden Soeharto). Syariatisasi yang dimaksud oleh Syafiq tidak sekedar pada konteks Islamisasi norma-norma hukum, melainkan kehadiran Islam dalam kehidupan masyarakat Indonesia secara umum (ranah publik).¹² MUI mempunyai peran yang besar dalam menciptakan Indonesia yang lebih Islami. Sekalipun demikian, MUI tidak berorientasi untuk menjadikan Indonesia menjadi negara agama. MUI tetap menjaga eksistensi Indonesia sebagai negara Pancasila. Fluktuasi MUI dalam menghadirkan nilai-nilai ajaran Islam dalam kehidupan masyarakat Indonesia dijelaskan secara detail oleh Syafiq Hasyim dalam penelitiannya ini.

Selanjutnya kajian atau penelitian fatwa MUI dari perspektif politik, penulis temukan dalam disertasi yang ditulis oleh Bahrul Ulum. Disertasi yang dipertahankan di UIN Sunan Kalijaga ini memfokuskan pada fatwa-fatwa yang terkait dengan masalah kebangsaan, khususnya fatwa MUI tentang larangan atau keharaman paham sekularisme, pluralisme, liberalism di Indonesia, dan

(LSAS) and The Postgraduate Program (PPs) IAIN Sunan Ampel Surabaya 06, No. 01 (June 2012): 166-193.

¹² Salah satu proses syariatisasi di ranah publik dalam kajian Syafiq Hasyim adalah munculnya Peraturan Daerah (Perda) yang bernuansa syariah. Baca dalam Syafiq Hasyim, *Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and its Role in the Shariatization* (Berlin: Freie Universität Berlin, 2013), 159-182.

golput (golongan putih).¹³ Dari kajian yang dilakukan, menurutnya, MUI terkesan memaksakan dalam mengkontekstualisasikan teks-teks dalil untuk dijadikan argumen fatwa, sehingga fatwa tentang persoalan-persoalan di atas terjadi pro dan kontra, dan khusus fatwa tentang haram golput, lebih dikesankan sebagai fatwa yang pro pemerintah -dalam hal ini Komisi Pemilihan Umum (KPU)- yaitu membantu dalam mensukseskan pemilihan umum.¹⁴

Sedangkan kajian atau penelitian fatwa MUI dan perspektif sosial, penulis menemukan beberapa penelitian yang relevan untuk dihadirkan dalam klasifikasi ini. *Pertama*, penelitian yang dilakukan oleh Luthfi Assyaukanie dengan judul “*Fatwa and Violence in Indonesia*”. Dalam penelitian ini, dengan merujuk pada investigasi Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM), ia mengemukakan bahwa terdapat hubungan yang sangat erat antara fatwa MUI dengan kekerasan dan konflik antar umat beragama di Indonesia, khususnya dalam kasus intoleransi terhadap Ahmadiyah, Syi’ah, dan kaum minoritas lainnya. Aksi-aksi intoleransi yang terjadi terhadap beberapa kaum minoritas di Indonesia disebabkan karena munculnya fatwa dari MUI yang dijadikan sebagai alat legitimasi publik untuk melakukan aksi intoleransi.¹⁵

Kedua, penelitian yang dilakukan oleh Nadirsyah Hosen dengan judul “*Pluralism, Fatwa, and Court in Indonesia; The Case of Yusman Roy*” yang

¹³ Bahrul Ulum, *Ulama dan Politik: Nalar Politik Kebangsaan Majelis Ulama Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 2.

¹⁴ *Ibid.*, 247-248.

¹⁵ Luthfi Assyaukanie, “Fatwa and Violence in Indonesia,” *Journal of Religion and Society The Kripke Center* 11, (2009): 1-21.

dipublikasikan dalam *Journal of Indonesia Islam*. Berbeda dengan tulisan sebelumnya, pada penelitiannya ini, ia lebih banyak mengelaborasi hubungan antara fatwa dan peradilan di Indonesia sebagai salah satu bagian dari konstruksi sosial kemasyarakatan, khususnya pada kasus Yusman Roy. Ia menjelaskan bahwa tidak seharusnya fatwa dan putusan pengadilan digunakan sebagai mekanisme penyelesaian masalah-masalah agama dan pluralisme. Menurutnya, “*alternative dispute resolution*” (penyelesaian di luar pengadilan) adalah merupakan cara yang efektif dalam menyelesaikan masalah-masalah pluralisme dan agama di Indonesia. Dengan cara tersebut, dapat diciptakan suasana harmonis antar masyarakat di satu sisi dan persatuan masyarakat di sisi lain.¹⁶

Ketiga, penelitian yang dilakukan oleh Mun'im Sirry dengan judul “*Fatwas and their Controversy: The Case of The Council of Indonesian Ulama (MUI)*”. Dalam penelitiannya ini, Mun'im agak berbeda dengan Luthfi Assyaukanie dan Nadirsyah. Ia menjelaskan bahwa meskipun fatwa-fatwa MUI tentang perayaan natal dan larangan sekularisme-liberalisme menjadi kontroversi di kalangan publik, bahkan juga menjadi pemicu konflik sosial, justru fatwa tersebut menghasilkan diskursus publik yang cukup menarik dan mempunyai nilai positif. Diskursus yang muncul mengenai fatwa tersebut, baik yang mendukung maupun yang menolak, merupakan pengejawantahan dari konstruksi sosial masyarakat Islam Indonesia yang tidak tunggal dan terdiri

¹⁶ Nadirsyah Hosen, “Pluralism, Fatwa, and Court in Indonesia; The Case of Yusman Roy”; *Journal of Indonesian Islam The Institute for The Study of Religion and Society (LSAS) and The Postgraduate Program (PPs) IAIN Sunan Ampel Surabaya* 06, no. 01 (June 2012), 1-14.

dari kelompok-kelompok golongan. Kontroversi fatwa telah menimbulkan partisipasi kaum muslim meningkat dalam merespon gelombang konservatisme dan liberalisme Islam di Indonesia.¹⁷

Keempat, penelitian yang dilakukan oleh Rumadi Ahmad. Dalam penelitian ini ia mengkaji terhadap fatwa-fatwa yang berkaitan tentang hubungan antar agama dan implikasi sosialnya di Indonesia, baik fatwa yang dikeluarkan oleh MUI, maupun NU dan Muhammadiyah. Fokus kajiannya adalah tentang bagaimana karakteristik dan implikasinya terhadap relasi antar agama di Indonesia.¹⁸ Hasil temuannya adalah karakteristik fatwa MUI sebelum tahun 2000-an lebih dekat dengan karakteristik fatwa Muhammadiyah yaitu langsung merujuk kepada al-Qur'an dan hadis. Sedangkan setelah era tahun 2000-an, seiring banyaknya tokoh NU yang masuk MUI, karakteristik fatwa MUI bergeser yaitu selain merujuk pada al-Qur'an dan hadis, juga menggunakan pendapat-pendapat ulama fikih, sebagaimana karakteristik fatwa dalam NU. Sedangkan implikasinya secara sosial adalah mempengaruhi toleransi hubungan antar umat beragama terutama fatwa tentang nikah beda agama dan perayaan Natal bersama.¹⁹

Kelima, penelitian yang dilakukan oleh Moch. Nur Ichwan yaitu tentang respon atas fenomena sosial masyarakat muslim Indonesia dewasa ini, dengan adanya aksi bela Islam 411 dan 212 dengan judul "*MUI, Gerakan Islamis, dan*

¹⁷ Mun'im Sirry, "Fatwas and their Controversy: The Case of The Council of Indonesian Ulama (MUI)," *Journal of Southeast Asian Studies*, The National University of Singapore, 44, No. 1 (February 2013), 100-117.

¹⁸ Rumadi Ahmad, *Fatwa Hubungan Antar Agama di Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2016), 9.

¹⁹ *Ibid.*, 296-299.

Umat Mengambang”. Dalam penelitiannya ini, Nur Ichwan berusaha mengungkap adanya hubungan erat antara gerakan Islamis dengan MUI. Aksi bela Islam 411 dan 212 adalah bukti kemesraan hubungan MUI dan gerakan Islamis yang saling menguatkan (*mutual empowering*). Ia juga menjelaskan bahwa kehadiran fatwa MUI telah dimanfaatkan oleh gerakan-gerakan Islamis sebagai alat legitimasi mereka, sekaligus menjadi alat untuk menarik simpatisan umat muslim mengambang (*floated ummah*) agar gerakan aksi bela Islam yang mereka lakukan mendapatkan dukungan masif dari masyarakat muslim Indonesia.²⁰

Selanjutnya, kajian fatwa MUI dari perspektif hukum dan perundang-undangan, penulis menemukan dua penelitian. *Pertama* ditulis oleh Yeni Salma Barlinti dengan judul *Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Nasional Dalam Sistem Hukum Nasional di Indonesia*. Penelitian ini kajiannya difokuskan pada fatwa yang dikeluarkan oleh Dewan Syariah Nasional (DSN), yaitu tentang kedudukan fatwa DSN dalam perundang-undangan dan pemanfaatan fatwa DSN oleh hakim di lingkungan Peradilan Agama.²¹ Hasil yang ditemukan adalah fatwa-fatwa DSN banyak yang diakomodir dalam peraturan perundang-undangan tentang perbankan, asuransi, pasar modal, dan pembiayaan syariah. Sedangkan penggunaan fatwa DSN sebagai pertimbangan hukum oleh para hakim dalam perkara ekonomi syariah tidak

²⁰ Moch. Nur Ichwan, “MUI, Gerakan Islamis, dan Umat Mengambang,” dalam *Maarif; Arus Pemikiran Islam dan Sosial; Setelah “Bela Islam”*: Gerakan Sosial Islam, Demokratisasi, dan keadilan sosial 11, No. 02 (Desember 2016), 87-103.

²¹ Yeni Salma Barlinti, *Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Nasional Dalam Sistem Hukum Nasional di Indonesia*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010), 28.

menjadi prioritas utama, dengan alasan karena fatwa DSN tidak bersifat mengikat.²² Kedua dilakukan oleh Mashudi dengan judul *Konstruksi Hukum dan Respons Masyarakat Terhadap Sertifikasi Produk Halal: Studi Socio-Legal Terhadap Pengkajian Pangan, Obat-Obatan, dan Kosmetika MUI*. Penelitian ini mengkaji tentang kekuatan legalitas MUI sebagai lembaga dalam memberikan label halal pada produk pangan, obat-obatan, dan kosmetika - yang dilakukan oleh LP-POM MUI - dari sisi hukum positif, serta respons masyarakat terhadap labelisasi halal tersebut. Menurut Mashudi, sertifikasi halal yang dilakukan oleh MUI mempunyai kekuatan hukum berdasarkan Peraturan Pemerintah No. 69 Tahun 1999 tentang Label dan Iklan Pangan, khususnya pasal 11 (2). Oleh karena itu layak diakui oleh pemerintah dan didukung.²³ Namun hasil penelitian lapangan tentang respons masyarakat terhadap produk yang bersertifikasi halal sangat rendah. Rendahnya respons tersebut menurutnya disebabkan oleh lima faktor yaitu keyakinan moral agama, pertimbangan ekonomis, hukum, budaya, dan geografis.²⁴

Selain beberapa penelitian atau kajian di atas, penulis juga menemukan prosiding yang berisi tentang kajian-kajian MUI secara komprehensif yaitu dari perspektif hukum dan perundangan-undangan, kelembagaan, sosial-politik, dan ekonomi (keuangan). Tulisan yang ada dalam prosiding ini merupakan makalah terpilih dari *call for papers* yang dipresentasikan dalam acara *Islamic*

²² *Ibid.*, 556-557.

²³ Mashudi, *Konstruksi Hukum dan Respons Masyarakat Terhadap Produk Halal: Studi Socio-Legal Terhadap Pengkajian Pangan, Obat-Obatan, dan Kosmetika MUI*, (Yogyakarta: LPPM UIN Walisongo dan Pustaka Pelajar, 2015), 384-385.

²⁴ *Ibid.*, 184-187.

Conference on MUI Studies. Kajian dari perspektif hukum dan perundang-undangan, dibahas di bagian pertama. Dari beberapa tulisan dalam bagian ini mempunyai kesamaan pandangan bahwa meskipun fatwa MUI bersifat tidak mengikat, tetapi mempunyai kedudukan dan fungsi yang semakin kuat sebagai sumber hukum materiil dalam beberapa perundang-undangan di Indonesia, misalnya undang-undang tentang Perseroan Terbatas dan Perbankan Syariah.²⁵ Adapun kajian dari perpektif kelembagaan dan sosial-politik, diuraikan dalam beberapa tulisan yang disajikan di bagian kedua dan keempat. Dari beberapa tulisan tersebut dapat disimpulkan bahwa pada masa Soeharto, (1975-1996) keberadaan MUI terkesan lebih digunakan untuk mendukung kebijakan atau agenda politik penguasa. Oleh karena itu fatwa-fatwa yang lahir pada masa itu, banyak yang terkait dengan kondisi sosial-politik dan kebijakan pemerintah. Keadaan ini juga masih tetap berlanjut sampai tahun 2000 yang ditandai dengan lahirnya dua fatwa yang kontroversial yaitu fatwa tentang calon legislatif non Muslim dan wanita menjadi presiden. Meskipun demikian keberadaan MUI masih penting dan strategis untuk merespon isu-isu aktual kontemporer di tengah-tengah perubahan sosial msyarakat Indonesia.²⁶ Sedangkan kajian dari perpektif ekonomi-keuangan, dipaparkan dalam bagian ketiga. Dari beberapa tulisan pada bagian ini, menganggap bahwa fatwa DSN MUI tetap diperlukan sebagai solusi persoalan-persoalan keuangan atau perbankan dari perspektif agama. Perbankan syariah dan lembaga-lembaga

²⁵ MUI dan Puslitbang Kementerian Agama RI, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI)* (Jakarta: Sekretariat MUI dan Puslitbang, 2012), 3-56.

²⁶ *Ibid.*, 63-244., 425-613.

keuangan syariah membutuhkan fatwa DSN MUI sebagai legitimasi bahwa aktifitasnya sesuai dengan prinsip-prinsip syariah.²⁷

Adapun kajian atau penelitian yang terkait dengan *qawā'id fiqhiyyah*, penulis menemukan empat disertasi, satu disertasi diujikan di UIN Sunan Ampel Surabaya, dan tiga disertasi diujikan di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Disertasi yang diujikan di UIN Sunan Ampel Surabaya ditulis oleh Abdul Mun'im (2006) dengan judul *Fiqh dan Nalar Induktif: Kajian Atas al-Qawā'id al-Fiqhiyyah dalam Perspektif Induktif*. Disertasi ini, analisisnya difokuskan pada penelusuran (pembuktian) bahwa *qawā'id fiqhiyyah* disusun berdasar metode induksi²⁸ dan kekuatan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai metode penalaran hukum Islam.²⁹ Hasil penelitian ini menyebutkan bahwa *qawā'id fiqhiyyah* merupakan generalisasi dari fikih, karena itu ia mempunyai kemampuan untuk dijadikan landasan penalaran dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hukum melalui konsep *ilhāq*.³⁰ Adapun empat disertasi yang diujikan di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *pertama* ditulis oleh Muammar Muhammad Bakry (2006) dengan judul *Asas Prioritas dalam Kaidah Hukum Islam*. Disertasi ini membahas tentang kaidah *uṣūliyyah* sebagai landasan konsepsi fikih prioritas. Kaidah fikih dibahas pada sub bab kedua yang pembahasannya masih bersifat deskriptif yaitu tentang posisi dan urgensi *qawā'id fiqhiyyah* dalam *istibāṭ* hukum (Islam), pengertian dan sejarah

²⁷ *Ibid.*, 253-421.

²⁸ Abdul Mun'im, *Fiqh dan Nalar Induktif: Kajian Atas al-Qawā'id al-Fiqhiyyah dalam Perspektif Induktif* (Surabaya: Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2006), 221-252.

²⁹ *Ibid.*, 180-191.

³⁰ *Ibid.*, 309-312.

qawā'id fiqhiyyah dan *ḍawābiṭ fiqhiyyah*, serta *naẓariyyah fiqhiyyah*. Kemudian ia menelusuri kaidah-kaidah yang dapat dijadikan landasan terhadap konsepsi fikih prioritas.³¹ Hasil penelitian menyebutkan bahwa *qawā'id fiqhiyyah* ikut berperan sebagai landasan metodologis dalam asas prioritas.³² Kedua, disertasi yang ditulis oleh Azizah (2007) dengan Judul *al-Asybah wa an-Nazā'ir: Perbandingan Kaidah Fikih Karya Jalāluddīn as-Suyūṭī dan Ibn Nujaim al-Hanafī*. Disertasi ini membahas tentang persamaan dan perbedaan *qawā'id fiqhiyyah* yang ada pada karya as-Suyūṭī dan Ibn Nujaim. Kemudian menganalisis faktor-faktor penyebab yang melatarbelakangi perbedaan kaidah-kaidahnya.³³ Hasil penelitian ini menyebutkan bahwa ada kesamaan antara kaidah fikih yang ada dalam kitab *al-Asybah wa an-Nazā'ir* karya as-Suyūṭī dan Ibn Nujaim. Kesamaan itu antara lain dalam hal prinsip-prinsip umum hukum Islam (yang ada dalam kaidah fikih) dan rujukan yang dijadikan sumber pembentukan kaidah fikih. Adapun perbedaannya hanya dari sisi sistematika urutan penempatan atau pengelompokan kaidah.³⁴ Ketiga, ditulis oleh Ade Dedi Rohayana (2008) dengan judul *Qawā'id Fiqhiyyah dan Pengaruhnya Terhadap Perbedaan Pendapat Fuqaha*. Kajian disertasi ini lebih menekankan pada penelusuran *qawā'id fiqhiyyah* di kalangan para ulama mazhab empat (Hanafi, Maliki, Syafii, Hambali), kemudian sampai sejauh mana pengaruhnya

³¹ Muammar Muhammad Bakry, *Asas Prioritas dalam Kaidah Hukum Islam* (Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2006), 79-108.

³² *Ibid.*, 326.

³³ Azizah, *al-Asybah wa an-Nazā'ir: Perbandingan Kaidah Fikih Karya Jalāluddīn as-Suyūṭī dan Ibn Nujaim al-Hanafī* (Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2007), 307-315.

³⁴ *Ibid.*, 323.

terhadap perbedaan pendapat di kalangan mereka dalam menetapkan suatu hukum.³⁵ Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa kaidah tidak berpengaruh signifikan terhadap adanya perbedaan hukum di kalangan para ulama mazhab. Perbedaan yang muncul lebih disebabkan oleh perbedaan penafsiran terhadap al-Qur'an atau as-Sunnah.³⁶

Selain itu, penulis juga melakukan penelusuran terhadap penelitian yang mengkaji gabungan dua variabel di atas, yakni fatwa MUI dan *qawā'id fiqhiyyah* atau setidaknya yang mempunyai kemiripan dengan kajian yang terdiri dari dua variabel tersebut. Berdasarkan hasil penelusuran, penulis hanya menemukan satu penelitian atau disertasi yaitu ditulius oleh Asrorun Ni'am dengan judul *Sadd az-Zarī'ah dan Aplikasinya Dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Disertasi ini membahas tentang penggunaan prinsip pencegahan (*sadd az-zarī'ah*) di dalam penetapan hukum Islam, khususnya yang dilakukan oleh MUI. Penelitian ini menjelaskan secara elaboratif terkait dinamika *sadd az-zarī'ah* sebagai salah satu metode penetapan hukum Islam, baik pada masa klasik ulama Mazhab maupun pada konteks sekarang yang dilakukan oleh MUI. Ia menyebutkan ada 22 fatwa yang diputuskan oleh MUI yang menggunakan prinsip *sadd az-zarī'ah*.³⁷ Dalam konteks aplikasi *sadd az-zarī'ah* dalam fatwa MUI, ada tiga hal yang ditemukan dalam penelitian ini, yaitu pertama MUI menyebutkan secara eksplisit penggunaan *sadd az-zarī'ah*

³⁵ Ade Dedi Rohayana, *Qawā'id Fiqhiyyah dan Pengaruhnya Terhadap Perbedaan Pendapat Fuqaha* (Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2008), 303-322.

³⁶ *Ibid.*, 364-365.

³⁷ Asrorun Ni'am, *Sadd az-Zarī'ah dan Aplikasinya Dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2008), 145-168.

sebagai dalil mandiri, *kedua* dengan menggunakan *qawā'id fihiyyah*, meskipun adakalanya MUI menyebut *qawā'id uṣūliyyah* atau kaidah saja, dan ketiga secara implisit yaitu dengan menjelaskan secara argumentatif tentang dampak negatif (*mafsadat*) terhadap suatu persoalan yang dibahas.³⁸

Berdasarkan data di atas, kajian atau penelitian tentang MUI lebih ditekankan pada aspek kelembagaan dan fatwa secara umum baik dari perpektif politik, sosial, ekonomi, maupun hukum dan perundang-undangan. Penulis tidak menemukan kajian tentang MUI yang mengkaitkan dengan *qawā'id fihiyyah* sebagai landasan berpikir. Demikian juga kajian atau penelitian tentang *qawā'id fihiyyah*, belum ada yang mengkaitkan dengan fatwa MUI. Kajian atau penelitian yang dilakukan oleh Asrorun Ni'am meskipun mencantumkan beberapa kaidah fikih, tetapi fokus utamanya lebih kepada konsep *sadd saẓ-ẓarī'ah* sebagai landasan utama dalam menetapkan fatwa oleh MUI. Oleh karenanya, penulis merasa perlu untuk melakukan penelitian tentang *qawā'id fihiyyah* dari perspektif lain. Perspektif lain yang dimaksud adalah melihat dan menganalisis secara spesifik tentang penggunaan *qawā'id fihiyyah* dalam fatwa-fatwa MUI, baik fatwa yang diputuskan oleh komisi fatwa, LP-POM, maupun oleh Dewan Syariah Nasional (DSN).

E. Kerangka Teori

Dalam penelitian ini, teori yang digunakan adalah *pertama* teori usul fikih, khususnya terkait hubungan fungsional antara as-Sunnah terhadap al-Qur'an.

³⁸ *Ibid.*, 273.

Teori ini digunakan untuk menelusuri dan menemukan jawaban dari pokok masalah yang ketiga yaitu tentang posisi *qawā'id fiqhiyyah* terhadap dalil lain yang digunakan dalam fatwa MUI. Sebagaimana diketahui dalam hirarki dalil hukum (*'adillah al-ahkām*) ada dua yaitu *naqliy* dan *aqliy*. Dalil *naqliy* adalah wahyu atau *naṣṣ* yaitu berupa al-Qur'an dan as-Sunnah, sedang dalil *aqliy* berupa akal, *ratio* (logika). Dikatakan hirarki karena dalam operasionalisasinya, baik untuk menetapkan hukum atau fatwa dan menyelesaikan problematika hukum, dalil *naqliy* harus didahulukan. Apabila tidak dapat merujuk kepada dalil *naqliy* maka baru beralih kepada dalil *aqliy*. Walaupun keberadaan as-Sunnah sama-sama sebagai dalil *naqliy* dengan al-Qur'an, tetapi secara hirarkis berada di bawah al-Qur'an. Dalam konteks hirarki as-Sunnah di bawah al-Qur'an ini, para ulama usul fikih membahas fungsi atau posisi as-Sunnah tersebut terhadap hirarki dalil di atasnya yaitu al-Qur'an. Fungsi tersebut *pertama* sebagai penguat, penegas, atau pengukuh (*ta'kid, mu'akkid*) terhadap ketentuan-ketentuan al-Qur'an. Artinya pada posisi ini ketentuan-ketentuan hukum yang di al-Qur'an dikuatkan oleh as-Sunnah, karena ketentuan yang ada dalam as-Sunnah tersebut sama dengan yang ada dalam al-Qur'an. *Kedua* sebagai penjelas (*tabyīn, mubayyin*) terhadap ketentuan-ketentuan yang ada di dalam al-Qur'an. Pada fungsi ini as-Sunnah diposisikan untuk menjelaskan secara teknis terhadap ketentuan-ketentuan al-Qur'an yang masih umum (*tabyīn al-mujmal*) atau mengecualikan ketentuan-ketentuan hukum yang memiliki cakupan umum (*takhsīs al-'ām*). *Ketiga*, menetapkan, membentuk, atau menciptakan hukum baru (*taqrīr, taqnīn*)

terhadap persoalan-persoalan yang tidak ada di dalam al-Qur'an dan as-Sunnah.³⁹ Pada fungsi ini as-Sunnah diposisikan sebagai dalil ketika suatu problem hukum tidak ada ketentuannya dalam al-Qur'an. Tiga fungsi as-Sunnah terhadap al-Qur'an tersebut dijadikan analogi untuk meneliti posisi *qawā'id fiqhiyyah* terhadap dalil-dalil al-Qur'an atau as-Sunnah yang digunakan oleh MUI dalam menetapkan fatwa, untuk menjawab pokok masalah ketiga.

Selain teori tersebut, penelitian ini juga menggunakan teori filsafat hukum Islam. Teori ini digunakan untuk menelusuri dan menemukan jawaban dari pokok masalah yang pertama, kedua, dan keempat (mengapa *qawā'id fiqhiyyah* digunakan sebagai dalil, sejauh mana ketepatan penggunaannya, dan apa kontribusinya dalam bidang metodologi, khususnya dalam kajian epistemologi). Teori ini dibutuhkan karena untuk mengetahui argumen, ketepatan penggunaan, dan kontribusi *qawā'id fiqhiyyah*, perlu pengamatan yang mendalam terhadap nilai-nilai yang ada di balik teks *qawā'id fiqhiyyah* tersebut. Terminologi filsafat hukum Islam jika diurai lebih rinci, terdiri dari tiga kata yaitu filsafat, hukum, dan Islam. Ketiga kata tersebut memiliki definisi masing-masing. Pada term pertama, filsafat, secara etimologis berasal dari bahasa Yunani, *philosophia*. *Philos* artinya suka, cinta atau kecenderungan pada sesuatu, sedangkan *sophia* artinya kebijaksanaan.⁴⁰ Dengan demikian, secara sederhana filsafat dapat diartikan cinta atau kecenderungan pada kebijaksanaan. Berpikir

³⁹ Khallāf, *Ilmu Uṣūl Fiqh*, 25. Lihat juga Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh I* (Jakarta: Kencana, 2008), 93-95. Forum Kajian Ilmiah PP Lirboyo, *Kilas Balik Teoritis Fiqh Islam* (Kediri: Pokja Forum Karya Ilmiah, 2005), 47-49.

⁴⁰ Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1994), 8.

secara falsafati memiliki ciri khas, yaitu: radikal, universal, konseptual, koheren dan konsisten, sistematis, komprehensif, bebas, dan bertanggungjawab.⁴¹ Term yang kedua, hukum. Hukum adalah peraturan tentang perbuatan dan tingkah laku manusia di dalam lalu lintas hidup. Dalam Islam, hukum adalah menetapkan sesuatu atas sesuatu (*isbātu syai'in 'alā syai'in*), dan secara ringkas mempunyai makna ketetapan. Sedangkan pada term terakhir adalah Islam yang menjadi kata sifat dari hukum, sehingga menjadi kesatuan terminologi tersendiri yakni hukum Islam. Istilah hukum Islam tidak dijumpai dalam al-Qur'an maupun Hadis Nabi SAW. Dua sumber hukum Islam ini hanya menggunakan istilah syariah yang secara bahasa berarti jalan yang lempang. Dalam wacana kajian hukum di kalangan ahli hukum barat ditemukan istilah *Islamic law* yang diindonesiakan menjadi hukum Islam, tetapi tidak ditemukan fakta, mana yang lebih dahulu menggunakan istilah tersebut. Artinya, apakah istilah hukum Islam yang dikenal di Indonesia merupakan terjemahan dari literatur barat, *Islamic law*, atau terjemahan bebas syariah. Yang jelas, para ahli berpendapat bahwa istilah hukum Islam khas Indonesia sebagai terjemahan dari syariat atau *ḥukm asy-syar'iy*.⁴²

Pendekatan filsafat dalam hukum Islam atau filsafat hukum Islam, dipakai dengan sangat hati-hati oleh para ahli hukum Islam.⁴³ Hal ini disebabkan oleh tidak

⁴¹ Harun Nasution mengatakan bahwa intisari filsafat adalah berpikir menurut tata tertib (logika) dengan bebas (tidak terikat pada tradisi, dogma, dan agama) dan dengan sedalam-dalamnya sehingga sampai ke dasar-dasar persoalan. Baca dalam Harun Nasution, *Falsafat Agama*, cet. ke-6 (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 3.

⁴² Alaidin Koto, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Raja Grafindo 2013), 24.

⁴³ Para pakar hukum Islam ada yang menggunakan kata *falsafah* dan ada yang menggunakan kata *hikmah*. Lihat misalnya karya Subhi Mahmasani *Falsafah at-Tasyri' fī al-Islām* dan karya al-Jurjāwī *Hikmah at-Tasyri' wa Falsafatuhu*.

ditemukannya kata falsafah dalam sumber-sumber hukum Islam. Kata falsafah (فلسفة) dalam bahasa Arab diserap dari bahasa Yunani (sepaimana telah disinggung di atas). Meskipun kata filsafat tidak ditemukan dalam sumber ajaran Islam, namun padanan maknanya menurut para ahli dapat diketahui dalam kata *hikmah*.⁴⁴ Di dalam al-Qur'an, kata *hikmah* disebutkan sebanyak 20 kali yang antara lain konotasi maknanya adalah pemahaman terhadap rahasia-rahasia syariat.⁴⁵

Perbedaan filsafat dalam hukum Islam dengan filsafat hukum pada umumnya terletak pada perbedaan substansi hukum itu sendiri. Hukum Islam atau syariat merupakan hukum wahyu. Sedangkan hukum pada umumnya adalah hasil pemikiran manusia semata. Oleh karena itu, filsafat hukum dalam Islam adalah upaya pemikiran manusia secara maksimal memahami rahasia-rahasia dan tujuan-tujuan pensyariaan hukum Tuhan, dengan tidak meragukan substansi hukum itu sendiri sebagaimana pendekatan filsafat hukum pada umumnya. Upaya untuk memahami wahyu Tuhan sejatinya adalah memfungsikan wahyu tersebut, dan salah satu ukuran "berfungsi" adalah sejauh mana ajaran yang ada dalam wahyu tersebut dapat menyelesaikan persoalan-persoalan sosial dan hukum di masyarakat. Dengan rumusan lain, filsafat hukum Islam adalah pengetahuan tentang hakikat, rahasia, dan tujuan hukum Islam baik yang menyangkut materinya maupun proses penetapannya, atau filsafat yang digunakan untuk memancarkan, menguatkan, dan memelihara hukum Islam, sehingga sesuai dengan maksud dan tujuan Allah menetapkannya di muka

⁴⁴ M. Said Syekh, misalnya mengartikan *al-hikmah az-zauqiyyah* sebagai filsafat mistik. Lihat M. Said Syekh, *A Dictionary of Muslim Philosophy* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1970), 46.

⁴⁵ Kata hikmah juga bermakna *istibṣar fī al-'umūr* dan memahami maksud-maksud syariah. Lihat Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, cet. ke-5 (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 14-15.

bumi, yaitu untuk kesejahteraan umat manusia seluruhnya. Dengan filsafat ini, hukum Islam akan benar-benar cocok sepanjang zaman di semesta alam.⁴⁶

Dalam kajian filsafat hukum Islam, ada dua istilah yang digunakan yaitu *falsafah at-tasyri'* dan *falsafah asy-syarī'ah*.⁴⁷ Dari dua metode ini dapat diketahui beberapa hikmah disyariatkannya hukum (*ḥikmah at-tasyri'*) dan rahasia-rahasia hukum (*asrār al-aḥkām*), dan dua istilah inilah yang menjadi kerangka dasar dan platform dari konstruksi hukum Islam.⁴⁸

Pada bagian pertama, *falsafah at-tasyri'* adalah filsafat yang membicarakan hakikat dan tujuan penetapan hukum Islam.⁴⁹ Ada lima prinsip penting dalam *falsafah at-tasyri'* ini yaitu 1) Menghilangkan kesulitan (*nafyu al-ḥaraj*). Prinsip ini sangat diperhatikan oleh pembuat hukum Islam. Oleh karenanya, pembebanan hukum Islam (*taklīf*) selalu mempertimbangkan batas-batas kemampuan para mukalaf. Hal ini mengindikasikan bahwa *taklīf at-tasyri'* tidak boleh membuat mukalaf kesukaran atau kesusahan dalam melaksanakan hukum. 2) Menyedikitkan beban (*qillah at-taklīf*). Prinsip ini dimaksudkan untuk meminimalisir *taklīf* (beban) sehingga hukum Islam tidak memberatkan mukalaf. 3) *Tadarruj* (gradual). Artinya hukum tidak dilimpahkan sekaligus, akan tetapi tahap demi tahap. Tujuannya agar mukalaf dapat menyesuaikan diri beberapa waktu sehingga tidak merasa berat untuk melaksanakannya. 4) Seiring dengan kemaslahatan manusia. Prinsip ini

⁴⁶ Faturrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 14.

⁴⁷ *Ibid.*, 16. Lebih juga dalam Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum*, 24-25.

⁴⁸ Mukhammad Ilyasin, "Filsafat Hukum Islam: Implikasi Logis Terhadap Konstruksi Pendidikan Islam", *Jurnal Asy-Syir'ah* 46, no. II (Juli-Desember 2012): 556.

⁴⁹ Amir Syarifuddin, "Pengertian dan Sumber Hukum Islam," dalam *Falsafah Hukum Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), 38. Lihat juga Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum*, 25.

dimaksudkan agar dampak hukum dirasakan manfaatnya secara riil oleh masyarakat.⁵⁰ dan 5) *Mujmal*. Artinya ketentuan hukum dalam Islam sebagian besar bersifat global. Prinsip ini dimaksudkan untuk memberi kesempatan kepada para mujtahid mengembangkan *naṣṣ-naṣṣ* yang masih global tersebut sehingga hukum Islam mempunyai karakter elastis dapat menyesuaikan dengan perkembangan manusia.⁵¹ Sedangkan pada bagian kedua, filsafat hukum Islam dimaknai sebagai *falsafah asy-syarī'ah*, yaitu filsafat yang digunakan untuk mengetahui atau mengungkap materi hukum Islam, seperti ibadah, muamalah, jinayah, *uqūbah*, dan sebagainya.⁵² Adapun sasaran metode *falsafah asy-syarī'ah* ini adalah *pertama asrār al-ahkām* (rahasia-rahasia hukum) yaitu mengungkap rahasia dari perintah-perintah *syara'* dan larangan-larangannya. *Kedua, khaṣā'is al-ahkām al-Islāmiy* yaitu untuk mengetahui karakteristik hukum Islam yang terdiri dari: a). *rabbāniyyah* (hukum Islam tidak lepas dari nilai-nilai ketuhanan), b) *insāniyyah* (hukum Islam tidak semata-mata untuk mengatur kepentingan manusia dengan Tuhannya, tetapi juga hubungan antar sesamanya), c) *syumūl* (hukum Islam relevan untuk diberlakukan di segala zaman, kehidupan, dan eksistensi manusia), dan d) *wāqī'iyah* (memperhatikan konteks atau realitas yang ada).⁵³ *Ketiga, maḥāsin al-ahkām al-Islāmiy* (keutamaan hukum Islam). Pada tataran ini, hukum Islam yang meliputi aspek kebutuhan masyarakat memiliki *maḥāsin* atau keistimewaan-keistimewaan yang jika diterapkan dalam kehidupan

⁵⁰ Djamil, *Filsafat Hukum*, 66-72. Lihat juga Abd al-Wahab Khallāf, *Khulāṣah Tārikh at-Tasyi al-Islamy* (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah, t.t.), 18-23.

⁵¹ Ilyasin, "Filsafat Hukum Islam," 556-557. Baca juga Dahlan Tamrin, *Filsafat Hukum Islam* (Malang: UIN Malang Press, 2007), 11.

⁵² Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum*, 25.

⁵³ *Ibid.*, 142.

masyarakat secara bersama-sama akan membentuk masyarakat yang ideal, yakni masyarakat adil, kesetaraan, kebebasan, dan sebagainya.⁵⁴ Unsur-unsur yang ada pada *falsafah at-tasyrī'* maupun yang ada pada *falsafah asy-syarī'ah* inilah yang dijadikan standar analisis dalam penelitian ini.

Hal lain yang perlu dikemukakan dalam pembahasan sub ini adalah tentang teori *rukḥṣah*. Teori *rukḥṣah* dalam *qawā'id fiqhiyyah* disebabkan oleh dua hal yaitu karena kondisi bahaya (*ḍarūrah*) dan karena kondisi kesulitan (*masyaqqah*). Kriteria *ḍarūrah* dan *masyaqqah* di sini mengacu pada konsep tingkatan kebutuhan Asy-Syātībī yaitu *ḍarūriyyah*, *hājjiyyah*, dan *taḥsīniyyah*. *Ḍarūriyyah* adalah sesuatu yang harus ada dalam kehidupan manusia yaitu agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan. Apabila lima hal tersebut tidak ada maka manusia tidak akan merasakan kemaslahatan, sebaliknya akan mengakibatkan mudarat atau bahaya.⁵⁵ Agar kebutuhan *ḍarūriyyah* ini tetap terjaga, *qawā'id fiqhiyyah* menetapkan prinsip yang diformulasikan dalam kaidah *الضَّرُورَاتُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ* dan *الضَّرُّ يُزَالُ*. Dengan dasar dua kaidah tersebut, apabila kebutuhan yang bersifat *ḍarūriyyah* yaitu agama (aqidah), jiwa, akal, harta, dan keturunan terancam, maka seseorang diperbolehkan melanggar ketentuan yang dilarang untuk menghindari bahaya. Adapun *hājjiyyah* adalah kebutuhan sekunder. Apabila kebutuhan ini tidak terpenuhi maka seseorang akan mengalami kesulitan (*masyaqqah*) dalam menjalani hidupnya, baik kesulitan dalam menjalankan agamanya maupun kesulitan

⁵⁴ Tamrin, *Filsafat Hukum*, 53.

⁵⁵ Asy-Syātībī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syarī'at* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1975), 221-223.

dalam memenuhi kebutuhan-kebutuhan dunianya.⁵⁶ Agar *hājjiyyah* dapat terpenuhi sehingga seseorang tidak mengalami kesulitan (*masyaqqah*) *qawā'id fihiyyah* menformulasikannya dalam *المَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ*.⁵⁷ Dengan demikian ketika penulis menganalisis tentang ketepatan penggunaan kaidah-kaidah fikih oleh MUI dalam kasus-kasus yang berkaitan dengan kondisi yang menyebabkan tidak dapat diberlakukan ketentuan secara normal, maka parameternya adalah dua hal di atas. Apabila kondisi tersebut berdampak pada level bahaya (*darūrah*) maka kaidah yang harus digunakan adalah kaidah *الضَّرُّ يُزَالُ* atau *الضَّرُّورَاتُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ*, sedangkan apabila hanya sampai pada level kesulitan (*masyaqqah*) maka kaidah yang harus digunakan adalah kaidah *المَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ*. Oleh karena itu walaupun kaidah tersebut sama-sama sebagai teori *rukhsah*, tetapi berbeda pada level penggunaannya. Kaidah yang pertama digunakan sebagai dalil untuk memberikan solusi ketika lima kebutuhan pokok seseorang terancam, sedangkan kaidah ke-dua digunakan sebagai solusi apabila seseorang mengalami kesulitan.⁵⁸

F. Metode Penelitian

1. Sumber Data

Dilihat dari jenisnya, penelitian ini dikategorikan sebagai penelitian pustaka (*library research*) yang bersifat *deskriptif-kualitatif*. Dalam melakukan

⁵⁶ Wahbah Zuhāifī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmiy*, vol. 2 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2010), 316-317. Lihat juga Asy-Syātibī, *Ibid*.

⁵⁷ Ali Hasaballah, *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmiy* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabiyy, 2011), 260-261.

⁵⁸ Abdul 'Azīz Muḥammad 'Azzām, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2005), 121-125.

penelitian ini penulis mengacu pada dua jenis data, yaitu: *pertama*, data primer. Data ini berupa kitab-kitab yang secara khusus mengulas dan mengkaji *qawā'id fiqhiyyah* baik yang klasik maupun kontemporer. Kitab *qawā'id fiqhiyyah* klasik antara lain adalah *al-Asybah wa an-Nazā'ir* karya Imam as-Suyūfī. Adapun kitab *qawā'id fiqhiyyah* kontemporer ialah 1. *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* karya 'Alī Aḥmad an-Nadawī, 2. *Syarh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* karya Aḥmad ibn Muḥammad az-Zarqā', 3. *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* karya 'Abdul 'Azīz Muḥammad 'Azzām, dan 4. *Al-Wajīz fī Idāḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah* karya Muḥammad Ṣidqī ibn Aḥmad ibn Muḥammad Al-Burnū. Referensi primer lain adalah terkait dengan fatwa-fatwa MUI yaitu *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak Tahun 1975 sampai Tahun 2014*, yang diterbitkan oleh Sekretariat MUI tahun 2015 dan *Himpunan Fatwa Keuangan Syariah Dewan Syariah Nasional* yang juga diterbitkan oleh Sekretariat MUI tahun 2014. *Kedua*, data sekunder, yaitu berupa kitab-kitab atau buku-buku yang membahas tentang *qawā'id fiqhiyyah* dan hasil-hasil penelitian, jurnal, serta tulisan-tulisan lain yang membicarakan tentang pemikiran-pemikiran hukum Islam yang terkait dengan *qawā'id fiqhiyyah* dan yang terkait dengan fatwa MUI. Data sekunder yang terkait dengan pembahasan *qawā'id fiqhiyyah* antara lain adalah *Sejarah Qawā'id Fiqhiyyah* karya Ahmad Sudirman Abbas, *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan: Berfikir Induktif Menemukan Hakikat Hukum Model al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* karya Abdul Mun'im Saleh, dan *Formulasi Nalar Fiqh: Telaah Kaidah fikih Konseptual*, karya

Komunitas Kajian Ilmiah Lirboyo. Adapun referensi sekunder yang mengulas tentang fatwa-fatwa MUI antara lain adalah *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988* karya Atho Mudzhar dan *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan (Sadd aẓ-ẓarī'ah) dalam Fatwa* karya Asrorun Ni'am.

2. Metode Analisis

Dalam menganalisis data, penulis menggunakan analisis kualitatif, yaitu dengan menggunakan metode sebagai berikut:

- a. *Induktif*, yaitu metode yang bekerja dengan cara mengamati, menganalisis terhadap kasus-kasus atau kejadian-kejadian, kemudian dari hasil pengamatan atau analisis tersebut ditarik menjadi satu atau beberapa kesimpulan yang bersifat umum karena ada kesamaan-kesamaan tertentu. Dalam penelitian ini, metode ini digunakan untuk menganalisis substansi (nilai) terhadap kaidah-kaidah fikih (*qawā'id fiqhiyyah*) yang digunakan dalam fatwa-fatwa MUI, kemudian hasil analisis tersebut dibuat suatu kesimpulan (konklusi) yang bersifat umum. Dengan analisis kualitatif-induktif ini diharapkan rumusan masalah pertama yaitu mengapa *qawā'id fiqhiyyah* banyak digunakan sebagai dalil fatwa oleh MUI, dan rumusan masalah keempat yaitu apa kontribusi *qawā'id fiqhiyyah* dalam bidang metodologi hukum (Islam), dapat ditemukan. Selain itu, metode ini juga digunakan untuk menganalisis terhadap proses pembentukan *qawā'id*

fihiyyah, sehingga dapat diketahui perbedaan antara *qawā'id fihiyyah* dan *qawā'id uṣūliyyah*.

- b. *Deduktif*, yaitu digunakan untuk menganalisis penggunaan setiap kaidah fikih pada setiap kasus. Dalam hal-hal yang bersifat empirik, metode deduktif sangat dibutuhkan sebagai tindak lanjut dari hasil proses induktif. Oleh karena itu, meskipun terbentuknya *qawā'id fihiyyah* dihasilkan secara induktif, tetapi ketika ia digunakan sebagai *hujjah* atau dalil *istinbāt*, berarti mengaplikasikan *qawā'id fihiyyah* secara deduktif.⁵⁹ Dengan metode deduktif ini diharapkan rumusan masalah kedua yaitu tentang ketepatan atau ketidaktepatan penggunaan *qawā'id fihiyyah* sebagai dalil dan rumusan masalah ketiga yaitu tentang posisi *qawā'id fihiyyah* di antara dalil-dalil lainnya dalam suatu keputusan fatwa MUI, dapat terjawab.
- c. *Normative legal research*, dengan pendekatan hukum klinis (*clinical legal approach*).⁶⁰ Pendekatan hukum klinis ini digunakan untuk menguji kemampuan suatu kaidah hukum -dalam hal ini *qawā'id fihiyyah*-, dalam menyelesaikan masalah-masalah hukum.⁶¹ Agar tidak terjadi kekeliruan dalam menerapkan suatu kaidah hukum (kaidah fikih) pada peristiwa-peristiwa tertentu, pendekatan *clinical legal approach* ini,

⁵⁹ Abbas Arfan, "Peran Kaidah-kaidah Fiqh dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer: Penerapan Kaidah-kaidah Fiqh Sebagai Dalil Mandiri dan Pelengkap dalam Produk Fatwa Ulama Indonesia", Paper dipresentasikan dalam acara *Annual International Conference of Islamic Studies (AICIS) 2016*, 1-4 November 2016, 173.

⁶⁰ Hajar M, *Model-Model Pendekatan dalam Penelitian Hukum dan Fiqh* (Yogyakarta: Kalimedia, 2017), 92. Lihat juga Faisal Ananda Arfa dan Watni Marpaung, *Metodologi Penelitian Hukum Islam* (Jakarta: Kencana, 2016), 43-44 dan 50-51.

⁶¹ Hajar M, *Model-Model Pendekatan*, 93.

memerlukan keterlibatan beberapa metode yaitu metode interpretasi linguistik (*lugawiy*), analogis (*qiyāsiy*), teleologis (*istiṣlahiy* atau *maqāṣid syarī'ah*), induksi tematis (*istiqrā' ma'nawiy*), dan mencari titik temu (*taufīqiy*).⁶² Dengan demikian, analisis terhadap substansi (nilai) *qawā'id fiqhiyyah* dan penggunaannya dalam suatu kasus tertentu, secara umum juga menggunakan metode ini.

G. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini dimaksudkan untuk menganalisis penggunaan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai dasar dalam fatwa-fatwa MUI. Dari pembahasan tersebut diharapkan akan terjawab pertanyaan ketepatan penggunaan, diposisikan sebagai apa, dan apa kontribusi *qawā'id fiqhiyyah* dalam bidang metodologi hukum Islam. Untuk sampai kepada maksud tersebut diperlukan penempatan obyek kajian yang tepat dan runtutan berpikir yang sistematis. Maka untuk mencapai hal tersebut, penulis dalam penelitian ini mensistematisasi sebagai berikut:

Bab pertama pendahuluan. Bab ini akan menguraikan hal-hal yang melatarbelakangi pentingnya pembahasan sampai munculnya beberapa permasalahan yang perlu dikaji. Dalam bab ini juga dijelaskan tujuan dan kegunaan penelitian. Untuk membedakan penelitian ini dengan penelitian yang sudah dilakukan sebelumnya, dalam bab ini dipaparkan dalam kajian pustaka. Kemudian dalam bab ini juga dijelaskan kerangka teoritis dan metode yang

⁶² *Ibid.*, 95.

dipakai menganalisis untuk menemukan jawaban dari pokok permasalahan yang diajukan.

Bab kedua membahas tentang *qawā'id fiqhiyyah* dan fatwa MUI. Adapun yang berkaitan dengan *qawā'id fiqhiyyah* pembahasan difokuskan tentang pengertian, sejarah singkat, dan karakteristik *qawā'id fiqhiyyah* serta perbedaan antara *qawā'id fiqhiyyah* dan *qawā'id uṣūliyyah*. Pembahasan ini diharapkan sebagai modal untuk mengetahui ilmu *qawā'id fiqhiyyah*. Sedangkan tentang fatwa MUI, yang dibahas meliputi pengertian fatwa dan korelasi antara fatwa dengan ijtihad, kewenangan memberikan fatwa dalam MUI, dan pola pikir MUI dalam menetapkan fatwa.

Pada bab ketiga dipaparkan tentang penggunaan *qawā'id fiqhiyyah* dan analisis ketepatan penggunaannya ketika dijadikan dalil untuk menyelesaikan suatu problem hukum oleh MUI, baik dalam persoalan akidah, ibadah, sosial budaya, pangan, obat-obatan, kosmetika maupun keuangan syariah. Pembahasan bab ini diharapkan dapat memberi jawaban pada pokok masalah pertama.

Bab keempat, merupakan fokus penelitian kedua yaitu menganalisis posisi penggunaan *qawā'id fiqhiyyah* yang dipaparkan pada sebelumnya dengan teori atau pendekatan usul fikih yaitu *ta'kīd/mu'akkid*, *tabyīn/mubayyin*, dan *taqrīr/taqnīn*. Pembahasan dalam bab ini diharapkan dapat menjawab pokok persoalan kedua.

Bab kelima merupakan substansi pembahasan ketiga yaitu membahas tentang kontribusi *qawā'id fiqhiyyah* dalam metodologi hukum Islam. Pada bab

ini penulis berusaha mencari, mengeksplorasi, dan menganalisis nilai-nilai yang ada pada *qawā'id fihiyyah* yang diterapkan atau dijadikan dalil oleh MUI dalam menetapkan fatwa-fatwanya. Hasil dari analisis tersebut diharapkan dapat menjawab pertanyaan dari pokok masalah ketiga yaitu kontribusi *qawā'id fihiyyah* dalam bidang metodologi hukum (Islam).

Bab keenam merupakan penutup yang berisi kesimpulan akhir dari penulis terkait dengan data dan hasil analisis yang diuraikan dalam bab-bab sebelumnya. Kesimpulan ini juga untuk menjawab tiga pokok masalah yang merupakan titik pijak utama penelitian ini. Di akhir bab, penulis juga memberikan saran terkait penggunaan *qawā'id fihiyyah* sebagai dalil dan meminta masukan dari berbagai pihak atas hasil penelitian ini, untuk perbaikan dan penyempurnaannya, serta kemungkinan perlunya penelitian lanjutan.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan data yang dipaparkan dan analisis yang dilakukan, penelitian ini memperoleh beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. *Qawā'id fihiyyah* dibentuk secara induktif melalui proses (*istiqrā'*) dari fikih (*furū'*) dan nilai filosofis atau pesan universal *naṣṣ* (al-Qur'an dan atau as-Sunnah). Karena *qawā'id fihiyyah* diinduksi dari fikih (*furū'*) atas dasar kesamaan *ratio legis* (*'illat*) maka ia mempunyai kekuatan nalar antisipatif dan prediktif. Dengan kekuatan nalar antisipatif dan prediktif ini, memungkinkan persoalan-persoalan hukum yang muncul, sudah terantisipasi oleh *qawā'id fihiyyah*. Demikian juga, karena *qawā'id fihiyyah* diinduksi dari nilai filosofis atau nilai universal *naṣṣ* yaitu kemaslahatan, kemanfaatan, kemudahan, dan terhindarnya kerusakan (mafsadah atau mudarat), maka ia mempunyai daya jangkau yang luas. Kekuatan nalar antisipatif, prediktif, dan daya jangkau yang luas inilah yang menyebabkan *qawā'id fihiyyah* banyak digunakan oleh MUI sebagai dalil untuk menyelesaikan berbagai persoalan hukum yang dihadapinya. Karena dengan kekuatan nalar antisipatif dan prediktif, MUI dengan leluasa dapat memilih kaidah fikih yang tersedia untuk menyelesaikan persoalan-persoalan hukum yang muncul dengan metode analogi (*qiyās* atau *ilhāq*), dan dengan daya jangkau yang luas memungkinkan satu kaidah

fikih dapat digunakan sebagai dalil oleh MUI dalam berbagai persoalan hukum yang berbeda dan beragam.

2. Penggunaan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai dalil fatwa oleh MUI tidak terbatas pada ruang lingkup persoalan akidah dan ibadah, tetapi juga persoalan-persoalan sosial, budaya, pangan, obat-obatan, kosmetika, keuangan, yang muncul akibat kemajuan teknologi. Secara umum penggunaan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai dalil fatwa pada persoalan-persoalan tersebut sudah tepat, yaitu sesuai antara kaidah fikih yang digunakan dengan substansi persoalan yang difatwakan. Namun, dalam pandangan penulis, ada beberapa penggunaan *qawā'id fiqhiyyah*, yang kurang tepat, yaitu **pertama**, ketika satu persoalan menggunakan lebih dari satu kaidah fikih sebagai dalil, ada di antara kaidah tersebut yang tidak sesuai dengan substansi persoalan yang dibahas. Contohnya antara lain penggunaan kaidah *الضَّرُورَاتُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ* dalam fatwa tentang Hukum Salat Bagi Penyandang Stoma, yang menurut penulis lebih tepat menggunakan kaidah *الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ*. Walaupun ketidaktepatan penggunaan kaidah tersebut tidak menyebabkan kesalahan terhadap fatwa yang diputuskan karena di antara kaidah yang dicantumkan tersebut masih ada kaidah lain yang sesuai yaitu kaidah *الْأَمْرُ إِذَا ضَاقَ اتَّسَعَ*. **Kedua**, ada kekuranglengkapan penggunaan *qawā'id fiqhiyyah* dalam suatu persoalan yaitu hanya menggunakan satu kaidah. Contohnya antara lain fatwa tentang Aborsi yang hanya menggunakan kaidah *الضَّرُورَاتُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ*. Kekuranglengkapan penggunaan kaidah fikih seperti ini akan menyebabkan kesan adanya pertentangan antara satu kaidah dengan kaidah

lain, misalnya kaidah *الضَّرُّ لَا يُزَالُ بِالضَّرِّ*. Seharusnya persoalan aborsi tersebut juga menggunakan kaidah *إِذَا تَعَارَضَ مُفْسِدٌ تَانِ زَوْجِيٍّ أَعْظَمُهَا ضَرَرًا* *بَارْتِكَابِ أَحَقِّهِمَا*. Dengan disertakannya kaidah ini, maka alur pikir atau argumen diperbolehkannya aborsi tersebut menjadi runtut, rasional, dan pertentangan antara dua kaidah di atas dapat terjawab. **Ketiga**, ada penggunaan *qawā'id fiqhiyyah* yang tidak ada hubungan substansial dengan persoalan yang difatwakan. Contohnya antara lain fatwa tentang Penerapan Asas Pembuktian Terbalik yang menggunakan kaidah *الأَصْلُ بَرَاءَةُ الدَّمَةِ* dan *الأَصْلُ الْعَدَمُ*. Substansi dua kaidah ini berlawanan dengan isi penerapan asas pembuktian terbalik. Prinsip kaidah tersebut, “seseorang bebas dari tanggung jawab”. Oleh karena itu apabila seseorang dituduh bersalah maka yang menuduh harus mengemukakan bukti, sedangkan dalam penerapan asas pembuktian terbalik, orang yang dituduh yang harus mengemukakan bukti. **Keempat**, terdapat inkonsistensi penggunaan *qawā'id fiqhiyyah* yaitu persoalan yang substansinya sama, tetapi kaidah fikih yang digunakan berbeda, sehingga melahirkan keputusan fatwa yang berbeda. Contohnya antara lain fatwa tentang Nikah di Bawah Tangan menggunakan kaidah *دَرْءُ الْمَقْصِدِ عَلَى الْمَقْصَدِ*, Perkawinan Usia Dini menggunakan kaidah *لِلْوَسَائِلِ حُكْمُ الْمَقْصِدِ*, dan Talak Di Luar Pengadilan menggunakan kaidah *الضَّرُّ يُزَالُ*. Terhadap persoalan yang pertama dan kedua, MUI menetapkan fatwa “sah”, tetapi “haram”, karena melanggar undang-undang. Sedangkan terhadap persoalan yang ketiga, MUI menetapkan fatwa bahwa “sah”, tanpa ada keterangan hukum “haram”, padahal tiga persoalan tersebut sama-sama

berpotensi menimbulkan dampak negatif (*mafsadat*) dan melanggar undang-undang.

3. Penggunaan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai dalil ('*adillah al-ahkām*) dalam fatwa-fatwa MUI, diposisikan sama sebagaimana posisi as-Sunnah terhadap al-Qur'an yaitu sebagai *ta'kīd/mu'akkid*, *tabyīn/mubayyin*, dan *taqrīr/taqnīn*. Posisi *qawā'id fiqhiyyah* sebagai *ta'kīd/mu'akkid* digunakan apabila persoalan hukum yang dibahas oleh MUI sudah ada *naṣṣ*nya secara tekstual dan *qaṭ'iy*, kemudian MUI mencantumkan kaidah fikih yang substansinya sama dengan *naṣṣ* yang digunakan sebagai dalil untuk menyelesaikan persoalan tersebut. Posisi *qawā'id fiqhiyyah* sebagai *tabyīn/mubayyin* digunakan apabila persoalan hukum yang dibahas oleh MUI, *naṣṣ* yang dicantumkan bersifat umum. Pada posisi ini ada dua fungsi yang diperankan oleh *qawā'id fiqhiyyah* yaitu fungsi *tabyīn al-mujmal* dan *takhsīs al-'ām*. Fungsi *tabyīn al-mujmal* digunakan untuk menjelaskan *naṣṣ* yang digunakan sebagai dalil masih bersifat umum (misalnya “mengapa” suatu ayat tertentu menentukan hukum haram?). Sedangkan fungsi *takhsīs al-'ām* adalah untuk mengecualikan ketentuan-ketentuan hukum yang ada pada *naṣṣ*, sehingga keputusan fatwa berlawanan dengan *naṣṣ* yang digunakan sebagai dalil fatwa tersebut. Adapaun posisi *qawā'id fiqhiyyah* sebagai *taqrīr/taqnīn* digunakan sebagai dalil apabila persoalan yang dibahas tidak ditemukan *naṣṣ*nya secara tekstual dan *qaṭ'iy*. Dalam kondisi demikian MUI menggunakan prinsip-prinsip yang ada dalam kaidah-kaidah fikih sebagai pertimbangan utama untuk menyelesaikan persoalan tersebut.

4. Dalam *qawā'id fiqhiyyah* terdapat nilai epistemologis yaitu epistemologi *bayāniy* dan *burhāniy*. Epistemologi *bayāniy qawā'id fiqhiyyah* ada dua macam yaitu *bayāniy lafziy* dan *bayāniy qiyāsiy*. *Bayāniy lafziy* terdapat pada kaidah-kaidah fikih yang lebih mengutamakan kekuatan teks, sedangkan *bayāniy qiyāsiy* ada pada kaidah-kaidah fikih yang lebih menekankan pada substansi. Karakter kaidah fikih yang pertama, sangat ketat dalam menjaga eksistensi teks. Oleh karena itu kaidah-kaidah ini mengarahkan agar mengikuti *naṣṣ* apa adanya dan mempersempit ruang gerak untuk melakukan interpretasi terhadap *naṣṣ-naṣṣ* yang dianggap *qaṭ'iy*. Kaidah-kaidah fikih yang bernilai *bayāniy lafziy* tersebut banyak digunakan sebagai dalil fatwa dalam bidang akidah dan ibadah yang dianggap sudah permanen berdasarkan teks *naṣṣ*. Sedangkan karakter kaidah fikih yang kedua lebih memberikan kelonggaran terhadap akal untuk melakukan kajian atau penelusuran terhadap *'illah* (alasan logis) yang ada pada *naṣṣ*, dan yang ada pada suatu kasus atau problem hukum, tidak hanya melihat bunyi teks, meskipun penentuan atau identifikasi *'illah* tersebut diatur dengan persyaratan yang ketat. Kaidah-kaidah fikih yang mempunyai nilai *bayāniy qiyāsiy* tersebut digunakan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan hukum yang mempunyai kesamaan *'illah* dengan ketentuan hukum yang ada pada *naṣṣ*. Adapun nilai epistemologi *burhāniy qawā'id fiqhiyyah* ada pada kaidah-kaidah yang mengusung prinsip atau nilai kemaslahatan, menghindari kemafsadatan atau kemudharatan. Kaidah-kaidah yang mempunyai nilai *burhāniy* tersebut memberikan peran yang cukup luas

terhadap akal dalam menetapkan fatwa atau menemukan hukum (fikih) baru. Kaidah-kaidah tersebut dominan digunakan sebagai dalil untuk menyelesaikan persoalan-persoalan bidang sosial dan budaya, keuangan dan perbankan, serta bidang-bidang yang terkait dengan perkembangan teknologi, antara lain bidang pangan, obat-obatan, dan kosmetika.

5. Selain mempunyai nilai epistemologis, *qawā'id fiqhiyyah* juga berperan sebagai implementator *maqāṣid asy-syarī'ah* dan “operator” ijtihad. Kontribusi *qawā'id fiqhiyyah* sebagai implementator *maqāṣid asy-syarī'ah*, karena ada kesamaan prinsip antara *qawā'id fiqhiyyah* dan *maqāṣid asy-syarī'ah* yaitu prinsip mewujudkan kemaslahatan dan menghindari kerusakan (mafsadah atau mudarat). Oleh karena itu ketika *qawā'id fiqhiyyah* - yang mempunyai prinsip sama dengan *maqāṣid asy-syarī'ah* - dijadikan sebagai dalil untuk menetapkan fatwa (hukum), dengan sendirinya tujuan hukum (*maqāṣid asy-syarī'ah*) akan terimplementasikan. Sedangkan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai “operator” ijtihad, karena metode ijtihad seperti *qiyās*, *istiṣḥāb*, *istiṣlāḥ*, *'urf*, dan *sadd az-ẓarī'ah* telah terformulasikan dalam *qawā'id fiqhiyyah*. Sehingga apabila ada persoalan hukum yang harus diselesaikan melalui ijtihad, *qawā'id fiqhiyyah* tampil sebagai fasilitator dalam menyelesaikan persoalan hukum tersebut.

B. Saran-Saran

1. *Qawā'id fiqhiyyah* merupakan ilmu dalam bidang metodologi yang sarat dengan nilai-nilai filosofis dan prinsip-prinsip universal. Oleh karena itu

penting diperhatikan dan dimaksimalkan penggunaannya, baik sebagai pijakan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan hukum maupun untuk mengembangkan hukum Islam atau menemukan fikih-fikih baru.

2. Penggunaan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai dalil untuk menyelesaikan persoalan-persoalan hukum sebagaimana diterapkan dalam fatwa MUI merupakan hal positif yang perlu dicontoh dan dikembangkan. Selama ini, dalam pengamatan penulius, ormas-ormas keagamaan (Islam) di Indonesia atau komunitas kajian-kajian hukum Islam, masih sanagat terbatas menggunakan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai pijakan untuk menyelesaikan problem-problem yang dihadapi. Penyelesaian terhadap persoalan-persoalan hukum yang muncul lebih dominan merujuk pendapat-pendapat “jadi” yang ada dalam kitab-kitab fikih. Atau dengan kata lain lebih suka menggunakan metode *qauly* dari pada metode *manhajiy*.
3. Meskipun *qawā'id fiqhiyyah* penting digunakan sebagai dalil atau metode dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hukum, tetapi harus dilakukan dengan cermat dan komprehensif, serta memahami substansi kaidah fikih yang akan digunakan sebagai dalil, agar menghasilkan keputusan hukum yang tepat.

Sebagai kata penutup, setiap hasil kajian atau penelitian, tidak terkecuali penelitian yang penulis lakukan, tidak final dan sangat terbuka kemungkinan adanya kekuranglengkapan atau kesalahan. Oleh karena itu penulis sangat mengharapkan saran, masukan, dan kritik konstruktif untuk perbaikan dan penyempurnaan kajian-kajian serupa selanjutnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Ahmad Sudirman. *Sejarah Qawaid Fiqhiyyah*. Jakarta: Anglo Media, 2004.
- Abdillah, Mujiyono. *Dialektika Hukum Islam dan Perubahan Sosial*. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2003.
- Abdullah, Muhammad Amin. *Studi Agama: Normatifitas dan Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Abdullah, Muhammad Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi; Pendekatan Integratif Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- ‘Abdul Fattāh, Syekh. *Tārīkh at-Tasyrī’ al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Ittihād al-‘Arabi, 1990.
- Abubakar, Al Yasa’. *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*. Jakarta: Kencana, 2016.
- Abū Zahrah, Muḥammad. *Uṣūl al-Fiqh*. Terj. Saefullah Ma’shum, dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2016.
- Ahmad, Rumadi. *Fatwa Hubungan Antar Agama di Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2016.
- Al-Hasyimiy, Ma’sum Zainy. *Zubadah al-Qawā’id al-Fiqhiyyah Pengantar Memahami Nadhom al-Faraidul Bahiyyah*. Jombang: Darul Hikmah, 2010.
- Anwar, Saeful. *Filsafat Ilmu al-Ghazali: Dimensi Ontologi dan Aksiologi*. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Anwar, Syamsul. “Maqaṣid asy-syarī’ah dan Metodologi Usul Fikih” dalam *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia Tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*, ed. Wawan Gunawan Abd. Wahin, 71-83. Jakarta: Mizan Media Utama, 2015.
- Anwar, Syamsul. “Argumen a Contrario dalam Metode Penemuan Hukum Islam,” *Asy-Syir’ah Jurnal Ilmu Syariah* 38, no. II (2004): 155-174.
- Amin, Ma’ruf. *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*. Jakarta: elSAS, 2008.
- Amin, Ma’ruf. “Pembaruan Hukum Ekonomi Syariah dalam Pengembangan Produk Keuangan Kontemporer”, dalam Sekretariat MUI, *Himpunan Fatwa Keuangan Syariah Dewan Syariah Nasional (DSN) MUI*. Jakarta: Erlangga, 2014.

- Arfa, Faisal Ananda dan Watni Marpaung. *Metodologi Penelitian Hukum Islam*. Jakarta: Kencana, 2016.
- Arfan, Abbas. “Peran Kaidah-kaidah Fiqh dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer: Penerapan Kaidah-kaidah Fiqh Sebagai Dalil Mandiri dan Pelengkap dalam Produk Fatwa Ulama Indonesia”, Paper dipresentasikan dalam acara *Annual International Conference of Islamic Studies (AICIS) 2016*, 1-4 November 2016.
- Ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Falsafah Hukum Islam*. Cet. ke-5. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Assyaukanie, Luthfi. “Fatwa and Violence in Indonesia,” *Journal of Religion and Society The Kripke Center* 11, (2009): 1-21.
- Atmaja, I Dewa Gede. *Filsafat Hukum: Dimensi Tematis dan Historis*. Malang: Setara Press, 2013.
- Auda, Jasser. *Maqashid al-Shari’ah as Philosophy of Islamic Law*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2007.
- Auda, Jasser. *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*. Terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun’im. Bandung: Mizan, 2015.
- Ayyub, Muhammad. *Understanding Islamic Finance*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.
- Azizah. *al-Asybah wa an-Nazā’ir: Perbandingan Kaidah Fikih Karya Jalāluddin as-Suyūfī dan Ibn Nujaim al-Hanafī*. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2007.
- Azizy, Qodri. *Hukum Nasional: Eklektisismen Hukum Islam dengan Hukum Umum*. Jakarta: Teraju, 2004.
- Azzam, Abdul Aziz Muhammad. *Qawā’id al-Fiqh al-Islāmī* (Mesir: Ar-Risālat ad-Dauliyyah, 1999).
- Azzam, Abdul Aziz Muhammad. *al-Qawā’id al-Fiqhiyyah*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2005.
- Bakry, Muammar Muhammad. *Asas Prioritas dalam Kaidah Hukum Islam*. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2006.
- Barlinti, Yeni Salma. *Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Nasional Dalam Sistem Hukum Nasional di Indonesia*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010.

- Beik, Ḥuḍarī. *Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- Beik, Ḥuḍarī. *Tārīkh Tasyrī' al-Islāmy*. Cet. ke-3. t.tp.: t.p., 1981.
- Biyanto. *Filsafat Ilmu dan Ilmu Keislaman*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Al-Burnū, Muḥammad Ṣidqī ibn Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Wajīz fī Iḍāh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Ḳulliyah*. Beirut: Mu'assasat ar-Risālah, 1996.
- Al-Būfī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *Dawābiṭ al-Maṣlaḥat fī asy-Syarī'at al-Islāmiyyah*. Beirut: Mu'assasat ar-Risālah, 1977.
- Djamil, Faturrahman. *Filsafat Hukum Islam: Bagian Pertama*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Djazuli, A. *Kaidah-kaidah Fikih Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*. Jakarta: Kencana, 2006.
- D. Y., Witanto. *Hukum Keluarga, Hak dan Kedudukan Anak Luar Nikah, Pasca Keluarnya Putusan MK tentang Uji Materil UU Perkawinan*. Jakarta: Prestasi Pustaka, 2012.
- Earli, William James. *Introduction to Philosophy*. New York: Mc.Graw-Hill, 1992.
- Erwin, Muhammad. *Filsafat Hukum: Refleksi Kritis terhadap Hukum dan Hukum Indonesia dalam Dimensi Ide dan Aplikasi*. Jakarta: Rajawali Press, 2015.
- Al-Fādānī, Abū al-Faiḍ Muḥammad Yāsīn ibn 'Isā. *al-Fawā'id al-Janīyah*. Vol. I. Beirut: Libanon, 1997.
- Faisol, M. "Struktur Nalar Arab-Islam Menurut Abid Al-Jabiri". Dalam *Pemikiran Islam Kontemporer*, ed. M. Faisol, 19-48. Surabaya: Pustaka Idea, 2012.
- Faqih, Aunur Rohim, Budi Agus Riswandi, dan Shabhu Mahmashani. *HKI, Hukum Islam dan Fatwa MUI*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2010.
- Forum Kajian Ilmiah PP Lirboyo, *Kilas Balik Teoritis Fiqh Islam*. Kediri: PP Lirboyo, 2003.
- Gambaran Umum Organisasi MUI dalam Pedoman Penyelenggaraan Organisasi MUI*. Jakarta: Sekretariat MUI, 2002.
- al-Gazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. 1 Vol. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008.

- Hajar M. *Model-Model Pendekatan dalam Penelitian Hukum dan Fiqh*. Yogyakarta: Kalimedia, 2017.
- Al-Hāmawī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Gamzu ‘Uyūn al-Baṣā’ir: Syarḥ al-Asybah wa an-Nazā’ir*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1405 H.
- al-Ḥaq, Jad al-Ḥaq’Ali Jad. *Murūnah al-Fiqh al-Islāmi*. Kairo: Dār al-Farūq, 2005.
- Haroen, Nasrun. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Logos, 1997.
- Hasaballah, ‘Ali. *Uṣūl al-Tasyrī’ al-Islāmiy*. Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabiyy, 2011.
- Hasan, Ahmad. *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*. Terj. Widyawati Bandung: Pustaka, 1986.
- Hasan, Ahmad. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*. Terj. Agah Gunardi. Bandung: Pustaka, 1984.
- Ḥasan, Ḥusain Ḥamid. *Nazariyah al-Maṣlaḥah fi al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: Dār an-Nahḍah al-Arabiyyah, 1971.
- Hasyim, Syafiq. *Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and its Role in the Shariatization*. Berlin: Freie Universitat Berlin, 2013
- Hidayatullah, Syarif. *Qawaid Fiqhiyyah dan Penerapannya dalam Transaksi Keuangan Syariah Kontemporer*. Jakarta: Granata Publisher, 2012.
- Hilāl, Haiṣam. *Mu‘jam Muṣṭalah al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Jail, 2003.
- Hosen, Nadirsyah. *Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975-1998)*. Oxford: Oxford Centre for Islamic Studies, 2004.
- Hosen, Nadirsyah. “Pluralism, Fatwa, and Court in Indonesia; The Case of Yusman Roy”, *Journal of Indonesian Islam The Institute for The Study of Religion and Society (LSAS) and The Postgraduate Program (PPs) IAIN Sunan Ampel Surabaya* 06, no. 01 (June 2012): 1-14.
- Huijbers, Theo. *Filsafat Hukum*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Husaini, S. Waqar Ahmad. *Sistem Pembinaan Masyarakat Islam*. Terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1983.
- Ibn al-Firkāḥ, Tājuddīn ‘Abd ar-Raḥmān ibn Ibrāhīm al-Fazārī al-Ma‘rūf. *Syarḥ al-Waraqāt li Imām al-Ḥaramain al-Juwainī*. Kuwait: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, t.t.

- Ibn ‘Abd as-Salām ‘Izzuddīn ibn Abd al-‘Azīz. *Qawā’id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anam*. Bairut: Dār a-Ma’rifah, t.t.
- Ibn Abd al-Wahhāb, Ya’qūb. *al-Mufaṣṣal fī al-Qawā’id al-Fiqhiyyah*. Riyāḍ: Dār at-Tarmūriyyah, 2010.
- Ibn Abd al-Wahhāb, Ya’qūb. *al-Qawā’id al-Fiqhiyyah*. Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 2010.
- Ibn Ḥāmid, Ṣāliḥ ibn Abdullāh. *Raf’u al-Haraj fī asy-Syarī’ah al-Islāmiyyah* (tt. : Dār al-Istiqāmah, 1412 H.
- Ibn Muḥarram, Jamaluddin Muḥammad. *Lisān al-‘Arab*. Riyāḍ: Dār al-‘Alam al-Kutub, 2003.
- Ibn Nujaim, Zayn al-‘Ābidīn ibn Ibrāhīm. *al-Ashbāh wa an-Naḥā’ir ‘alā Madhhab Abī Ḥanīfah an-Nu’mān*. Kairo: Muassasah ar-Risalah, 1968.
- Ibn Rusyd, Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad. *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*. Ttp.: Maktabah Dār Iḥya al-Kutub al-‘Arabiyah, t.t.
- Ibn ‘Umar, Umar ibn Sholih. *Maqāṣid asy-Syarī’ah ‘inda Al-Imām Al-‘Izz bin ‘Abd As-Salam*. Urdun: Dār an-Nafa’iz li al-Naṣr wa at-Tauzī’, 2003.
- Ichwan, Moch. Nur. “MUI, Gerakan Islamis, dan Umat Mengembang,” dalam *Maarif; Arus Pemikiran Islam dan Sosial; Setelah “Bela Islam”: Gerakan Sosial Islam, Demokratisasi, dan keadilan sosial* 11, no. 02 (Desember 2016), 87-103.
- Ichwan, Moch Nur. “Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and The Politics of Religious Orthodoxy”. Dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam; Explaining the “Conservative Turn”*, ed. Martin Van Bruinessen, 60-90. Singapore: ISEAS Publishing: 2013.
- Ichwan, Moch. Nur. “The Local Politics of Orthodoxy: The Majelis Ulama Indonesia in the Post-New Order,” *Journal of Indonesian Islam The Institute for The Study of Religion and Society (LSAS) and The Postgraduate Program (PPs) IAIN Sunan Ampel Surabaya* 06, no. 01 (June 2012): 166-193.
- Ichwan, Moch. Nur. *’Ulama, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto*. Leiden: Islamic Law and Society, 2005.
- Ilyasin, Mukhammad. “Filsafat Hukum Islam: Implikasi Logis Terhadap Konstruksi Pendidikan Islam”, *Jurnal Asy-Syir’ah* 46, no. II (Juli-Desember 2012): 551-570.
- Indrati, Maria Farida. *Ilmu Perundang-Undangan*. Yogyakarta: Kanisius, 2007.

- Al-Jabiry, Muḥammad ‘Ābid. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabiyy*. Bairut: Markaz al-Šaqafiy al-‘Arabiyy, 1993.
- Jazuli, A. *Kaidah-Kaidah Fiqh: Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Ka’bah, Rifyal. *Hukum Islam di Indonesia Perspektif NU dan Muhammadiyah*. Jakarta: Universitas, 1999.
- Kamali, Muhammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Terj. Noorhaidi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Membumikan Syariah; Pergulatan Mengaktualkan Islam*. Bandung: Mizan, 2013.
- Kelsen, Hans. *General Theory of Law and State*. New York: Russel and Russel, 1971.
- Khallāf, ‘Abdul Wahhāb. *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Maktabah Islāmiyyah, 1990.
- Khallāf, ‘Abdul Wahhāb. *Maṣādir at-Tasyrī’ al-Islāmy fī mā lā Naṣṣa fīhī*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1972.
- Khallāf, ‘Abdul Wahhāb. *Khulāṣah Tārīkh at-Tasyī al-Islamy*. Kairo: Maktabah al-Da’wah al-Islamiyah, t.t.
- Al-Khawjah, Muḥammad al-Ḥabīb. *Wujūb Taṭbīq as-Syarī’ah al-Islāmiyyah*. Riyād: Idārah as-Saqāfah wa an-Nasyr, 1981.
- Kholish, Moh. Anas dan Nor Salam. *Epistemologi Hukum Islam Transformatif: Sebuah Tawaran Metodologis dalam Pembacaan Kontemporer*. Malang: UIN Maliki Press, 2015.
- Komunitas Kajian Ilmiah Lirboyo 2005. *Formulasi Nalar Fiqih*. Vol. 1. Surabaya: Khalista, 2006.
- Koto, Alaidin. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Raja Grafindo, 2013.
- Laḥsānah, Aḥsan. *al-Fiqh al-Maqāsidī ‘Inda al-Imām asy-Syatībī wa Aṣāruḥ ‘alā Mabāhiṣ Uṣūl at-Tasyri’ al-Islāmī*. Kairo: Dār as-Salām, 2008.
- Lailam, Tanto. *Teori dan Hukum Perundang-Undangan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.
- Latif, Mukhtar. *Orientasi ke Arah Filsafat Ilmu*. Jakarta: Kencana, 2016.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Cet. Ke-2. Jakarta: Paramadina, 1992.

- Madjid, Nurcholish. *Masyarakat Religius*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Mahmood, Tahir. *Personal Law in Islamic Countries: History, Tex, and Camparative Analysis*, New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987.
- Mansoori, Muhammad Tahir. *Shariah Maxims on Financial Matters*. Terj. Hendri Tanjung dan Aini Aryani Bogor: Ulil Albab Institute, 2010.
- Mashudi. *Konstruksi Hukum dan Respons Masyarakat Terhadap Produk Halal: Studi Socio-Legal Terhadap Pengkajian Pangan, Obat-Obatan, dan Kosmetika MUI*. Yogyakarta: LPPM UIN Walisongo dan Pustaka Pelajar, 2015.
- Mu'allim, Amir dan YUSDANI. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*. Yogyakarta: UII Press, 2004.
- Mubarak, Jaih. *Kaidah Fiqh: Sejarah dan Kaidah Asasi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Mudzhar, Mohammad Atho. *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*. Jakarta: INIS, 1993.
- Mudzhar, Muhammad Atho. "Revitalisasi Maqashid asy-Syari'ah dalam Pengembangan Ekonomi Syariah di Indonesia (Studi Kasus atas fatwa-fatwa DSN-MUI Tahun 2000-2006)". *Jurnal Indo-Islamika* 4. No. 1. (Januari-Juni 2014): 1-19.
- Mudzhar, Muhammad Atho. *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*. Jakarta : INIS, 1993.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- MUI dan Puslitbang Kementerian Agama RI. *Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI)*. Jakarta: Sekretariat MUI dan Puslitbang, 2012.
- Mun'im, Abdul. *Fiqh dan Nalar Induktif: Kajian Atas al-Qawā'id al-Fiqhiyyah dalam Perspektif Induktif*. Surabaya: Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2006.
- An-Nadawī, Alī Aḥmad. *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah: Maḥuma, Nasy'atuhā, Taṭawwuruhā, Dirāsat Mu'allafātihā, Adillatuhā, Muhimmatuhā, Taṭbīqatuhā*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1994.
- An-Na'im, Abdullah Ahmad. *Dekonstruksi Syari'ah*. Terj. Ahmad Suaedy. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.

- Najwah, Nurun. "Benarkah Nikah Siri Dbolehkan?" dalam *Telaah Ulang Wacana Seksualitas*. Ed. Mochammad Sodik. Yogyakarta: PSW Sunan Kalijaga dan Mc-Gill-IISEP-CIDA, 2004.
- Nasution, Harun. *Falsafat Agama*. Cet. ke-6. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Nasution, Khoiruddin. *Pengantar Studi Islam*. Yogyakarta: Academia, 2009.
- Nasution, Khoiruddin. *Hukum Perdata (Keluarga) dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim dengan Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: ACAdeMIA, 2013.
- Ni'am, Asrorun. *Sadd az-Zarī'ah dan Aplikasinya Dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2008.
- Olson, Robert G. *Short Introduction to Philosophy*. New York: Harcourt, Brace and Word, Inc., 1967.
- Purwanto, Muhamad Roy. *Dekonstruksi Teori Hukum Islam Kritik Terhadap Konsep Masalahah Najmuddin al-Thufi*. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014.
- Al-Qarḍāwī, Yūsuf. *Ijtihad dalam Syari'at Islam*. Terj. Achmad Syatori. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Al-Qarḍāwī, Yūsuf. *Karakteristik Islam*. Terj. Rafi' Munawwar. Surabaya: Risalah Gusti, 1994.
- Al-Qarḍāwī, Yūsuf. *Syareat Islam Ditantang Zaman*. Terj. Abu Zaky. Surabaya: Pustaka Progresif, 1990.
- Al-Qarrāfi, Syihābuddīn Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Idrīs as-Ṣanhājī. *al-Furūq*. 2 Vol. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1984.
- Rajafi, Ahmad. *Nalar Hukum Keluarga Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Istana Publishing, 2015.
- Ar-Raysūnī, Aḥmad. *Ijtihad Antara Teks, Realitas, dan Kemaslahatan Sosial*, terj. Ibnu Rusyd dan Hasyim Muhdz. Jakarta: Erlangga, 2002.
- Rhiti, Hyorinimus. *Filsafat Hukum (dari Klasik ke Posmodernisme)*. Yogyakarta: Universitas Atma Jaya, 2011.
- Rohayana, Ade Dedi. *Qawā'id Fiqhiyyah dan Pengaruhnya Terhadap Perbedaan Pendapat Fuqaha*. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2008)

- Ar-Rūkī, Muḥammad. *Qawā'id al-Fiqh al-Islāmy*. Beirut: Dār al-Qalam, 1998.
- Saleh, Abdul Mun'im. *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan; Berpikir Induktif Menemukan Hakikat Hukum Model al-Qowa'id al-Fiqhiyah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- as-Salmiy, 'Iyād bin Nāmiy. *Uṣūl al-Fiqh*. Riyād: Dār at-Tadmurayyah, 2015.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. London: Oxford University Press, 1965.
- Sekretariat MUI. *Himpunan Fatwa Keuangan Syariah Dewan Syariah Nasional (DSN) MUI*. Jakarta: Erlangga, 2014.
- Sekretariat MUI. *Pedoman Penyelenggaraan Organisasi MUI*. Jakarta: MUI Pusat, 2001.
- Sekretariat MUI. *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*. Jakarta: Erlangga, 2015.
- Sholeh, Asrorun Ni'am. *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Islam*. Jakarta: Erlangga, 2016.
- Shiddiq, Achmad. *Khitthah Nahdliyyah*. Surabaya: Khalista-LTN NU, 2006.
- Sirry, Mun'im A. *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Sirry, Mun'im. "Fatwas and their Controversy: The Case of The Council of Indonesian Ulama (MUI)," *Journal of Southeast Asian Studies*, The National University of Singapore, 44, no. 1 (February 2013), 100-117.
- As-Subkī, Tājuddīn. *al-Asybah wa an-Nazā'ir*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991.
- Suhadi. *Kawin Lintas Agama Perspektif Kritik Nalar Islam*. Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Sukarja, Ahmad. "Perkawinan Berbeda Agama Menurut Hukum Islam". *Problematika Hukum Islam Kontemporer*. Ed. Chuzaimah T. Yanggo dan HA. Hafiz Anshary AZ. Jakarta: LSIK, 1996.
- As-Suyūṭī, Jalāluddīn Abdurrahmān ibn Abī Bakt. *al-Asybah wa an-Nazā'ir*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Supena, Ilyas dan M. Fauzi. *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.

- Supena, Ilyas. *Rekonstruksi Epistemologi Ilmu-Ilmu Keislaman*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2015.
- Sutiyoso, Bambang. *Metode Penemuan Hukum: Upaya Mewujudkan Hukum yang pasti dan Berkeadilan*. Yogyakarta: UII Press, 2015.
- Syam, Nina, W. *Filsafat sebagai Akar Ilmu Komunikasi*. Bandung: Simbiosis Rekatama Media, 2013.
- Asy-Syāfi'ī, Muhammad ibn Idris. *al-Umm*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1961.
- Asy-Syafi'i, Ahmad bin Muhammad. *Ushul al-Fiqh al-Islamiy*. Iskandariyyah: Mu'assasah Şaqafah al-Jam'iyyah, t.t.
- Asy-Syahāri, Abdullāh ibn Sa'īd Muḥammad 'Abbādī al-Laḥjī al-Ḥaḍramī. *Idāh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Surabaya: al-Hidayah, 1410 H.
- Syarifuddin, Amir. "Pengertian dan Sumber Hukum Islam". Dalam *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta: Bumi Aksara dan DEPAG, 1992, 34-49.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh I*. Jakarta: Kencana, 2008.
- Asy-Syaṭībī, Abu Ishāq. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syarī'at*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1975.
- Syaukani, Imam. *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Syeikh, M. Said. *A Dictionary of Muslim Philosophy*. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1970.
- Asy-Syilī, Abū Umāmah Nawwār. *al-'Aql al-Fiqhī*. Kairo: Dār as-Salām, 2008.
- Syubair, Muhammad Usman. *al-Qawā'id al-Kulliyah wa aḍ-Ḍawābiṭ al-Fiqhiyyah fī asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. ttp.: Dār an-Nafāis, 2006.
- Tabrani Z A. *Persuit Epistemology of Islamic Studies*. Yogyakarta: Ombak, 2015.
- Tafsir, Ahmad. *Filsafat Umum*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1994.
- Tamrin, Dahlan. *Filsafat Hukum Islam*. Malang: UIN Malang Press, 2007.
- Titus, Harold H. *Persoalan-Persoalan Filsafat*. Terj. H.M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- At-Tūfī, Najmuddīn. *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlahah*. ttp.: Ad-Dār al-Maṣdariyyah al-Banātiyyah, 1993.

- Ulum, Bahrul. *Ulama dan Politik: Nalar Politik Kebangsaan Majelis Ulama Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Usman, Maslih. *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- Uṣmān, Muḥammad Ḥāmid. *al-Qāmūs al-Mubīn fī Iṣṭilāḥātī al-Uṣūliyyīn*. Riyād: Dār az-Zāḥim, 2002.
- Wahyudi, Yudian. *Maqasid Syari'ah dalam Pergumulan Politik*. Yogyakarta: Nawasea Press, 2007.
- Wahyudi, Yudian. *Ushul Fikih Versus Hermeneutika*. Yogyakarta: Nawasea Press, 2007.
- Wawasan Majelis Ulama Indonesia: Hasil Munas MUI VII 2005*. Jakarta: Sekretariat MUI, 2005.
- Wijayanta, Tata. "Asas Kepastian Hukum, Keadilan, dan Kemanfaatan Dalam Kaitannya dengan Putusan Kepailitan Pengadilan Niaga", *Jurnal Dinamika Hukum* 14, no. 2 (Mei 2014), Yogyakarta: Fakultas Hukum Universitas Gadjah Mada, 216-226.
- Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahman. *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*. Bandung: al-Ma'arif, 1986.
- Yusdani. *Menuju Fiqh Keluarga Progresif*, Yogyakarta: Kaukaba, 2013.
- Zaidan, Abdul Karim. *al-Wajīz fī Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah fī al-Syari'ah al-Islāmiyyah*. Terj. Muhyiddin Mas Rida. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2014.
- Az-Zarkasyī, *al-Manṣūr fī al-Qawā'id*. Kuwait: Muassasah al-Khalij, 1982.
- az-Zarqā, Aḥmad bin Muhammad Muṣṭafā Aḥmad. *al-Fiqh al-Islāmī fī Ṣaubihī al-Jadīd: Al-Madkhal al-Fiqh al-'Am*. 1 Vol. Damaskus: Dār al-Qalam, 2004.
- az-Zarqā, Aḥmad bin Muhammad Muṣṭafā Aḥmad. *Syarḥu al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Beirut: Dār al-Qalam, 1989.
- Zubaidah, Neng. *Pornografi dan Pornoaksi Ditinjau dari Hukum Islam*. Jakarta : Kencana, 2003.
- az-Zuḥāifī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2005