

Masa Depan dan Problem Metodologi Studi Islam

Akh. Minhaji

*Asisten Direktur merangkap Ketua Program Studi Hukum Islam Program Pascasarjana,
juga Editor-in-Chief of the International Journal AL-JAM'IAH, IAIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta.*

Reading the Qur'an in tandem with early Islamic history remains, for Muslims, both an act of piety and an interpretative challenge. How does one respond in successive eras to divine revelation? Is submission to the will of God best accomplished by conforming to the patterns of earlier epochs? Or does one, have to search a new for the spirit of God's directive and Muhammad's example and try to apply their guidance to today's challenges?¹

Kutipan di atas menggambarkan bahwa umat Islam, dan juga umat agama lain, selalu dihadapkan pada tarik-menarik antara dua kutub ekstrem

berupa wahyu yang tidak pernah berubah dan realitas sosial yang cenderung berubah. Sejarah menunjukkan bahwa umat Islam selalu berusaha memahami inti pesan wahyu Allah dalam rangka menjawab persoalan umat yang cenderung berubah, dan hal ini telah melahirkan sejumlah tawaran konsep sekaligus aplikasinya yang tidak selalu sama, tidak terkecuali dalam lapangan hukum Islam baik pada dataran metodologi (*ushul al-fiqh*) maupun aplikasinya (*al-Fiqh*).²

Dalam konteks hukum Islam, setelah melalui abad tengah yang cenderung konservatif dan menolak adanya perubahan, maka sejak abad modern para ahli hukum Islam (*fuqaha, jurists*) semakin menyadari bahwa perubahan baik melalui proses reformasi (*islah*) maupun pembaruan (*tajdid*) merupakan satu hal yang tidak bisa dielakkan (*inevitable*).³ Pada mulanya, perubahan itu diklasifikasikan kepada dua prinsip lapangan hukum: hukum perdagangan dan pidana (*non-family law*) dan hukum keluarga (*family law*).⁴ Pada tahap awal, pembaruan hanya diarahkan kepada aspek-aspek yang menyangkut hukum perdagangan dan pidana dengan mengadopsi hukum-hukum Barat terutama yang berasal dari Prancis, Jerman, Swiss, dan Belanda. Pada tahap ini, para pembaru menolak untuk melakukan pembaruan dalam bidang hukum keluarga, dengan alasan karena hukum keluarga dipandang sebagai inti dan jantung hukum Islam itu sendiri dan merupakan aturan-aturan yang disebut secara rinci di dalam Qur'an dan Sunnah Nabi. Merubah hukum keluarga berarti merubah Islam. Fenomena ini berlangsung hingga tahun 1915.⁵

Pembaruan tahap kedua terjadi setelah tahun 1915, yang tidak hanya berkisar pada hukum-hukum perdagangan dan pidana tapi juga mulai menyentuh hukum-hukum keluarga. Berbeda dengan model pembaruan tahap pertama yang mengadopsi hukum-hukum Barat, pada tahap kedua ini pembaruan menyentuh persoalan metodologi (*ushul al-fiqh*).⁶ Namun untuk konteks Indonesia, model pembaruan ini masih perlu dibenahi. Sebab berdasarkan hasil penelitian saya,⁷ perdebatan seputar hukum Islam lebih didominasi persoalan praktis (*fiqh*) dan amat jarang menyentuh persoalan teori maupun metodologi (*ushul al-fiqh*), tidak terkecuali menyangkut persoalan gender yang menjadi topik kajian kali ini.⁸ Agar tidak terjebak pada persoalan

yang sama, maka makalah ini akan membahas beberapa hal terkait dengan metodologi kajian hukum Islam (*ushul al-fiqh*) untuk nantinya bisa dijadikan landasan guna melihat persoalan-persoalan hukum Islam. Namun, sebelum membahas persoalan dimaksud akan disajikan nuansa pergeseran tata-nilai yang pada gilirannya menuntut evaluasi pemikiran *ushul al-fiqh*.

A. Pergeseran Orientasi dalam Studi Ke-Islaman

1. Hukum Agama dan Hukum Sekuler

Dalam literatur hukum dikenal apa yang disebut dengan hukum agama (baca: hukum Islam) dan hukum sekuler (baca: hukum Barat). Sejumlah ahli hukum (*fuqaha, jurists*) telah menjelaskan sejumlah perbedaan prinsip dari kedua sistem hukum tersebut.⁹ Antara lain dinyatakan bahwa hukum agama bersifat pasti dan kebenarannya bersifat absolut dengan model pendekatan yang cenderung normatif-deduktif, sedangkan hukum sekuler kebenarannya bersifat relatif dengan model pendekatan yang cenderung empiris-induktif. Namun sejarah menunjukkan bahwa pemahaman yang demikian telah melahirkan implikasi yang cukup jauh. Misalnya dikatakan bahwa, tidak seperti hukum sekuler, hukum agama dan terlebih hukum Islam tidak mengenal perubahan (*immutable*), bahkan perubahan dikatakan sebagai satu pengingkaran terhadap ajaran agama itu sendiri.

Pemahaman seperti di atas terekam luas dan terdokumentasi rapi di kalangan para ahli hukum, terutama setelah munculnya karya-karya para Orientalis, khususnya masa-masa awal lahirnya kajian hukum Islam di kalangan mereka.¹⁰ Hal ini terjadi karena menurut kaum Orientalis, Islam merupakan satu agama yang berbeda dengan agama-agama lain di dunia (*a distinct religion*). Pada kesempatan Seminar internasional tentang hukum alam (*natural law*), pandangan tersebut dikritik Khalifah Abdul Hakim dengan mengatakan: “Generally, people in the West think that Islam is a special kind of religion with certain distinctive dogmas preached by Muhammad. It will help us in the subject of our Natural Law if you [the Orientalists], at the outset, remove that great misunderstanding from your minds.”¹¹

Sebenarnya hingga batas-batas tertentu, pemahaman sejumlah Orientalis tersebut tidak terlalu salah. Sebab karya-karya mereka merupakan hasil penelitian terhadap karya-karya dan sekaligus kehidupan umat Islam di sejumlah negara-negara Muslim, terutama pada masa akhir abad pertengahan hingga masa pra-modern yang seringkali dikenal sebagai *the dark age* ketika umat Islam mengalami titik terendah yang ditandai oleh merajalelanya taklid buta.¹² Hal ini terlihat misalnya pada sikap fanatik mazhab umat Islam yang memandang bukan hanya hukum Islam tidak bisa berubah tapi juga hukum yang ditentukan oleh masing-masing mazhab tersebut dipandang sebagai suatu kebenaran mutlak oleh masing-masing pengikutnya.¹³ Karena itu sangat tepat ketika Mazrehuddin Siddiqi mengatakan, “kekakuan pikiran-pikiran kaum ortodoks telah membuat umat Islam tidak mampu melihat hukum secara dinamis dan terkungkung oleh ulama masa lalu yang pikirannya dipandang sakral dan tidak dapat diganggu gugat (*infallible*).”¹⁴

Dengan fenomena di atas maka wajar bahwa “perubahan hukum dalam Islam” kemudian menjadi topik menarik di kalangan umat Islam, bahkan hingga kini hal tersebut masih menjadi kontroversi antara pendukung perubahan dan yang menolaknya.¹⁵ Hal ini diperparah oleh salah paham terhadap doktrin *al-ruju’ ila al-Qur’an wa al-Sunnah* yang dipahami sebagai *looking backward* merupakan kebalikan dari orientasi berpikir modern yang menerapkan prinsip *looking forward*.

Persoalannya tidak berhenti di situ. Hingga saat ini, peralihan dari apa yang disebut dengan *religious society* menjadi *secular society*,¹⁶ yang dalam ilmu sejarah ditandai antara lain dengan pergeseran dari *providential theory* menuju *progress theory*, yang kurang mendapat perhatian.¹⁷ Padahal, peralihan ini berimplikasi jauh termasuk dalam bidang kajian hukum agama (baca: hukum Islam). Misalnya, pada abad tengah perbedaan agama menjadi sangat penting dalam menentukan hampir semua persoalan masyarakat; karena itu, sejarah Islam mengenal apa yang disebut dengan *dhimmi*¹⁸ dan juga *dar al-islam* dan *dar al-harb*; tokoh dan institusi agama (seperti sistem *clergy* dan juga ulama) menjadi figur sentral dalam masyarakat. Setelah munculnya masyarakat sekuler, perbedaan antara seseorang dengan orang lain bukan lagi ditentukan oleh agama yang dianut tetapi lebih pada kewarga-negeraan mereka, terutama setelah

munculnya *nation state*.¹⁹ Akibatnya, penetapan segala sesuatu yang semula didominasi oleh pertimbangan agama kemudian bergeser pada pertimbangan kewarga-negeraan. Namun belakangan ini kecenderungan sekuler (sebagai ciri pokok masyarakat modern) semakin dipertanyakan, dan mulai dihadirkan apa yang disebut dengan post-modernism yang memberikan perhatian terhadap nilai-nilai agama atau religiusitas.

2. Antara Normatif-Deduktif dan Empiris-Induktif

Masalah seperti dijelaskan di atas didukung oleh satu persoalan krusial dalam bidang metodologi kajian hukum Islam itu sendiri (*ushul al-fiqh*). Hal ini terlihat terutama pada adanya tarik menarik antara model pendekatan normatif-deduktif (*ilahiyyah, theocentris, subjective theological transcendentalism*) dan empiris-induktif (*insaniyyah, aintropocentris, rational-cum-empirical justification*). Pendekatan normatif-deduktif cenderung didominasi oleh *Aristotalian logic* yang bercirikan *dichotomous logic* atau dalam bahasa John Dewey *in pairs of dichotomies*, yang lebih *bercirikan eternalistic-absolutistic-spiritualistic-logic*. Dengan model logika demikian maka *ushul al-fiqh* cenderung mendekati masalah secara hitam-putih, benar-salah, halal-haram, dan yang semacamnya. Akibatnya, pemikiran yang ada bersifat sempit, kaku, dan menolak nuansa-nuansa yang berada di luar dua kutub ekstrem tersebut. Hingga kini, model pendekatan yang demikian ditengarai masih cukup kuat dan mendominasi kalangan umat Islam yang menekuni kajian hukum Islam.²⁰

Di sisi lain, pendekatan empiris-induktif menunjukkan gejala yang berbeda, jika tidak bertentangan. Model ini lebih benuansa *Hegelian logic* yang bercirikan *dialectical logic*. Berdasarkan logika Hegel ini maka "*every one of them was [and is] right within its own field.*" Artinya, kebenaran itu bersifat relatif dan dipengaruhi oleh asumsi-asumsi dasar yang dianut dan juga dialektika sosial yang terjadi. Inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *temporalistic-relativistic-materialistic-logic*.²¹ Dengan demikian hasil ketentuan hukum dengan model pendekatan yang demikian bersifat relatif, dan diyakini bersifat luwes, fleksibel. sekaligus dipandang mampu mengikuti denyut jantung, dan perkembangan masyarakat dengan tetap berlandaskan pada prinsip-prinsip yang ada. Model ini sama dengan model-model kajian ilmu pengetahuan lainnya yang dikenal

di kalangan dunia Barat dengan *scientific approach* dengan hasil yang bersifat relatif, paling tidak sebagaimana dirumuskan oleh William J. Goode dan Paul K. Hatt.”²²

Kedua model tersebut di atas selayaknya mendapat perhatian mereka yang menekuni kajian *ushul al-fiqh*. Sebab hal tersebut mempunyai implikasi terhadap perlunya mencermati sejumlah kajian *ushul al-fiqh* yang berkembang saat ini. Bahkan menurut sebagian ahli hukum Islam, model kajian empiris-induktif masih menyimpan misteri besar. Paling tidak, model empiris-induktif cenderung tidak menempatkan teks (al-Qur'an dan al-Hadits, dan bukan teks dalam pengertian hermeneutik) sebagai titik berangkat awal dalam satu analisa persoalan hukum, dan pada prinsipnya berangkat dari fenomena dan interaksi sosial, atau sesuatu yang dapat diindera sebagaimana dijelaskan Goode dan Hatt di atas. Jika demikian, model ini cukup sulit dicerna oleh para ahli *ushul al-fiqh* tradisional dan konvensional yang terbiasa dengan model pendekatan pola lama (normatif-deduktif). Akibatnya, sebagian orang bisa saja bertanya, apakah pendekatan empiris-induktif yang dalam analisisnya tidak berangkat dari teks kitab suci bisa digolongkan pada apa yang secara tradisional disebut dengan *ushul al-fiqh*? Barangkali menyadari hal itu, maka para sarjana yang mencoba menawarkan model pemahaman terhadap ajaran Islam (*ushul al-fiqh*) selalu mengedepankan analisisnya untuk berangkat dan berawal dari cara-cara memahami teks-teks kitab suci. Ini terlihat pada model-model pemahaman ajaran Islam (*ushul al-fiqh*) yang ditawarkan para fuqaha sejak awal Islam hingga masa modern dan kontemporer, seperti akan dijelaskan pada bagian berikutnya.

Persoalannya tidak berhenti disitu. Barangkali sebagian orang tidak keberatan jika non-Muslim mengkaji hukum Islam dengan model kedua: empiris melalui *scientific approach*. Namun, apakah mereka juga bisa masuk pada model kajian pertama: normatif? Dalam konteks inilah kita bisa memahami keberatan Muhammad Abdul Rauf jika non-Muslim seperti Orientalis (ia sebut sebagai *outsider*) memasuki kajian-kajian ke-Islaman.²³ Fazlur Rahman mendukung pandangan Rauf dengan mengatakan bahwa untuk mengkaji suatu agama, seorang *outsider* hanya bisa memasuki pada level *intellectual understanding*, atau kajian ilmiah sebagaimana dikenal di Barat.²⁴ Bahkan seorang Orientalis mengatakan bahwa “*a statement about a religion by an outsider*

*would be correct (adequate?), if the followers of that religion say 'yes' to it,*²⁵ Untuk konteks Indonesia juga pernah diingatkan bahwa: “... *Western education would alienate young Indonesians from Islam and traditional Indonesian life.*”²⁶

Berdasarkan pertimbangan di atas maka bagi seorang Muslim tentunya bisa memasuki kedua model pendekatan tersebut.²⁷ Bahkan nampaknya merupakan suatu keharusan bagi mereka untuk mengkombinasi kedua pendekatan guna mendapatkan hasil ijtihad hukum yang maksimal. Dengan demikian mereka mampu merealisasikan pesan-pesan ilahiyah sekaligus memenuhi tuntutan umat sesuai dengan tempat dan pesan-pesan ilahiyah sekaligus memenuhi tuntutan umat sesuai dengan tempat dan masa. Kombinasi normatif-deduktif dengan empiris-induktif merupakan model pendekatan yang perlu dikembangkan dalam kajian *ushul al-fiqh* masa kini dan juga yang akan datang. Dan ini sekaligus diharapkan bisa memberikan masukan berarti terutama menghadapi peralihan dari *religious society menuju secular society* atau sebaliknya sebagaimana digambarkan pada bagian sebelumnya.

3. Kasus Indonesia

Persoalan menyangkut kontroversi hukum agama dan sekuler dan juga tarik menarik antara pendekatan normatif-deduktif dan empiris-induktif nampak pula pada fenomena pemahaman ajaran hukum di kalangan umat Islam Indonesia. Secara singkat hal ini bisa dilihat pada tiga institusi berikut yang banyak bergelut pada persoalan hukum Islam.

Pertama adalah Fakultas Syari'ah. Barangkali belum mendapat perhatian banyak kalangan bahwa pada tanggal 15 September 1999 telah dikukuhkan seorang Guru Besar Madya Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, yakni M. Atho Mudzhar, dengan mengambil judul pidato pengukuhan “Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi.” Dalam konteks pendekatan normatif-deduktif dan empiris-induktif, seperti dijelaskan sebelumnya, maka kajian Atho Mudzhar cenderung pada model kedua yakni *scientific approach* dengan menggunakan teori-teori sosiologi. Pertanyaannya adalah: untuk Fakultas Syari'ah, apakah pisau bedah sosiologi yang digunakan itu dapat digolongkan kepada ilmu inti atau ilmu bantu? Bahkan pada bagian akhir makalahnya Atho Mudzhar sendiri secara tegas mengatakan: “Penerapan pendekatan

sosiologi dalam studi hukum Islam berguna untuk memahami secara lebih mendalam gejala-gejala sosial di seputar hukum Islam, sehingga dapat membantu memperdalam pemahaman hukum Islam doktrinal, baik pada tatanan hukum azas maupun normatif, dan pada gilirannya membantu – memahami dinamika hukum Islam.”²⁸ Ungkapan ini memperjelas posisi model kajian yang digunakan dalam kerangka studi hukum Islam, yakni sebagai ilmu bantu. Di kalangan Perguruan Tinggi umum lainnya juga masih agak kontroversial, apakah sosiologi hukum itu tergolong pada ilmu hukum atau ilmu sosiologi. Jika tergolong pada ilmu sosiologi maka posisi pendekatan sosiologi di Fakultas Hukum juga Hukum Islam-Syari’ah) akan menempati posisi sebagai ilmu bantu dan bukan ilmu inti. Hal ini patut mendapat perhatian karena sangat dimungkinkan bahwa pada masa yang akan datang muncul model-model kajian seperti filologi, hermeneutik, fenomenologi, dan yang semacamnya. Bahkan saat ini semakin kuat kecenderungan para mahasiswa dalam menggunakan model-model kajian empiris tersebut. Jika hal ini berjalan terus, maka yang akan berkembang di Fak. Syari’ah adalah model-model kajian yang lebih menempati posisi sebagai ilmu bantu dan bukan ilmu inti. Semua ini bisa diatasi jika tawaran kombinasi pendekatan antara normatif-deduktif dan empiris induktif seperti diungkapkan sebelumnya bisa dilakukan. Mungkinkah? Inilah persoalan yang perlu dicermati oleh pemerhati kajian hukum Islam, khususnya para peminat kajian *ushul al-fiqh*.

Institusi kedua adalah Muhammadiyah. Secara tradisional, Muhammadiyah mempunyai lembaga yang dikenal dengan Majelis Tarjih yang khusus membahas persoalan hukum Islam. Bagi mereka yang mengenal kajian *ushul al-fiqh* akan memahami bahwa dengan tarjih maka sulit diharapkan munculnya nuansa-nuansa pemikiran baru. Sebab, menyelesaikan segala persoalan dengan cara tarjih artinya mendasarkan segala pertimbangannya terhadap jawaban-jawaban yang pernah ada dan ditempuh oleh para fuqaha dan/atau lembaga-lembaga kajian hukum Islam sebelumnya. Dengan demikian sulit diharapkan munculnya pemikiran-pemikiran baru dari Majelis Tarjih itu sendiri. Lebih dari itu, Muhammadiyah yang dikenal sebagai organisasi anti mazhab dalam praktik justru melahirkan mazhab tersendiri. Ini terlihat pada hasil keputusan tarjih yang telah menjadi “dokumen resmi” yang harus diikuti

dan dilaksanakan oleh anggota Muhammadiyah dari semua level dan kalangan. Bahkan ada kecenderungan tidak memberikan pintu lebar-lebar kepada institusi tarjih di level bawah untuk melahirkan keputusan hukum yang berbeda. Dalam hal ini, Majelis Tarjih kurang memberi keleluasaan kepada level-level di bawahnya.

Namun belakangan ini ada gejala menarik, yakni semakin berperannya ilmu-ilmu sosial-budaya. Fenomena ini semakin kuat terutama sejak tahun 90-an dimana Majelis Tarjih diubah menjadi Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, sehingga lembaga tersebut semakin memberi peluang besar terhadap munculnya pemikiran-pemikiran baru. Peran M. Amin Abdullah tidak kecil dalam perubahan orientasi tersebut, walaupun hingga kini pikiran-pikirannya masih seringkali dipandang “aneh” oleh sebagian anggota bahkan sebagian tokoh Muhammadiyah. Disamping itu, lembaga-lembaga Muhammadiyah, di luar Majelis Tarjih juga mengkaji sejumlah persoalan hukum Islam; namun sejauh mana keterkaitan hasil kajian-kajian tersebut dengan hasil-kajian Majelis Tarjih masih perlu dikaji lebih jauh.

Fenomena yang hampir sama juga terjadi di kalangan NU. Dua tahun lalu, sayatelah mengkritik pola pemikiran hukum yang bercorak “tradisional” dan “konvensional” yang menolak nuansa-nuansa pemikiran baru.²⁹ Sebab, berdasarkan konstitusi yang ada, NU mendasarkan pemikirannya atas empat mazhab: Maliki, Hanafi, Syafi’i, dan Hanbali. Bahkan dalam praktek hanya membatasi diri pada mazhab Syafi’i, dan dalam hal demikian tidak ada bedanya dengan pemikiran hukum Perti.³⁰ Itupun masih lebih dibatasi lagi dengan pemikiran-pemikiran yang benuansa Rafi’i. Dalam perjalanan sejarahnya, hal tersebut melahirkan ketaatan bawahan terhadap atasan *without any reserve*.³¹

Disamping itu, pola pendekatan normatif-deduktif yang bercirikan *Aristotalian logic*³² yang belakangan ini mendapat gugatan dan kritikan para ahli hukum Islam modern masih amat dominan di kalangan NU.³³ Saya menunggu dengan penuh antusias hasil evaluasi dan modifikasi konstitusi NU yang dilakukan pada saat Muktamar di Pondok Pesantren Lirboyo Kediri, Nopember 1999. Ternyata, evaluasi dan modifikasi, terutama menyangkut pola bermazhab, hanya menyentuh persoalan redaksional ketimbang persoalan

substantif, sebab pola empat mazhab dan juga pola normatif-deduktif tidak mengalami perubahan berarti.

Dengan model kajian hukum seperti di atas maka akibatnya bisa dibayangkan. Kajian hukum Islam di kalangan NU hanya mengulang-ulang metodologi hukum Islam (*ushul al-fiqh, Islamic jurisprudence*) dan juga rumusan-rumusan hukum (*furu' al-fiqh, substantive law*) yang telah ada bahkan lahir pada beberapa abad sebelumnya. Dengan model pemikiran demikian maka sulit diharapkan untuk bisa mengkaji, apalagi menerima, kajian-kajian *ushul al-fiqh* modern dan kontemporer. Bukan sekadar itu, kalangan NU bukan hanya tidak akan terekspos dengan karya-karya dan pemikiran pemikiran hukum baru, tapi juga sulit diharapkan lahirnya karya-karya dan pemikiran pemikiran hukum baru dari kalangan NU sendiri.

Barangkali menyadari semua itu nampak semakin banyak kalangan muda NU yang “terpaksa keluar” dari *mainstream* NU untuk bisa mengembangkan pikiran-pikirannya, terutama bagi mereka setelah membaca karya-karya di luar kitab-kitab standar (*mu'tabar*) menurut NU dan juga setelah terekspos dengan model-model pendidikan modern yang lebih memberikan kesempatan untuk mengembangkan kemampuan intelektualnya. LKiS Yogyakarta dan eLSAD Surabaya merupakan dua contoh kongkrit dari fenomena dimaksud. Kedua pusat kajian keagamaan-kalangan muda NU ini bukan hanya tidak lagi mengikatkan diri kepada empat mazhab hukum Islam sebagaimana aturan formal seperti tertuang pada konstitusi NU tetapi juga menjadikan karya-karya Islam di luar kalangan Sunni, seperti dari kalangan Syi'ah, bahkan luar kalangan Islam, seperti Karl Marx dan tokoh sosialis lainnya, sebagai bahan bacaan harian mereka. Ungkapan-ungkapan yang digunakan pun tidak jarang “murtad” dari tradisi NU. Untuk menyebut satu contoh, muncul sebuah karya, misalnya, berjudul *Tuhan pun Lalu Tertawa*.³⁴

Tidak dapat dipungkiri bahwa walaupun kalangan muda NU tersebut sering dihujat oleh kelompok *mainstream* namun mereka secara berangsur-angsur dan pasti mulai menembus wacana-wacana kontemporer dan menempatkan dirinya pada kelompok pemikir modern yang tidak jarang justru berpikir lebih maju ketimbang pengikut organisasi keagamaan modern (mis. Persis atau Muhammadiyah). Disamping itu, kalangan *old fashion dan main-*

stream NU semakin merasakan dampak gerakan kaum muda ini dan diantara mereka mulai memberikan perhatian bahkan dukungan walaupun seringkali secara diam-diam. Mungkinkah proses ini berjalan lebih cepat? *wallahu a'lam*.

B. Makna dan Posisi *Ushul al-Fiqh*

Karena sudah saya jelaskan secara panjang lebar di tempat lain,³⁵ maka di sini hanya dikemukakan secara ringkas tentang pengertian *ushul al-fiqh*. Secara bahasa, *ushul* merupakan bentuk jamak dari *ashlun* yang berarti dasar-dasar, pokok-pokok, ataupun landasan-landasan; sedangkan *fiqh* arti dasarnya *fahm*, pemahaman. Dengan demikian secara etimologis *ushul al-fiqh* dapat diartikan sebagai dasar-dasar pemahaman ajaran Islam (*huwa ma yubna alayh al-fiqh*). Berangkat dari pengertian etimologis ini maka dapat dipahami bahwa *ushul al-fiqh* merupakan satu ilmu yang mempelajari dasar-dasar, metode-metode, pendekatan-pendekatan, dan teori-teori yang digunakan dalam memahami ajaran Islam. ini berarti menempatkan *ushul al-fiqh* pada posisi sentral dalam studi keislaman dan seringkali disebut sebagai *the queen of Islamic sciences*. Dalam bahasa Taha Jabir al-Alwani, "*ushul al-fiqh is rightly considered to be the most important method of research ever devised by Muslim Thought. Indeed, as the solid foundation upon which all Islamic disciplines are based, usul al-fiqh not only benefited Islamic civilization but contributed to the intellectual enrichment of world civilization as a whole.*"³⁶ Sejalan dengan ini Sahal Mahfudz mengatakan, fiqh merupakan "formulasi pemahaman Islam yang digali dari Al-Qur'an dan Al-Hadis..... "Fiqh dimaksudkan agar tiap individu dapat membangun perilaku berdasarkan aqidah, syari'ah, dan akhlak."³⁷ Dus, tampaknya tidak berlebihan jika ada yang mengatakan bahwa ilmu pertama yang memberikan kerangka dasar memahami ajaran Islam pada masa awal Islam adalah *ushul al-fiqh*.³⁸

Berdasarkan penjelasan di atas, maka semua kajian yang menggeluti studi Islam diharapkan mempunyai bekal cukup, paling tidak mengenal prinsip-prinsip dasar yang dibahas dalam *ushul al-fiqh*. Sebab, melalui ilmu ini para sarjana akan mengetahui, misalnya, bagaimana memahami al-Quran, al-Sunnah, bagaimana jika terjadi pertentangan (*ta'arud*) antara kedua sumber tersebut, dan bagaimana pula menyelesaikan persoalan kontemporer (bidang sosial,

politik, ekonomi, dan yang semacamnya) sesuai dengan tuntutan masa dengan tetap berlandaskan ajaran wahyu melalui proses dan mekanisme ijtihad.

Memang harus diakui, selama ini *ushul al-fiqh* hanya selalu dikaitkan dengan persoalan hukum Islam, dan seolah-olah disiplin ilmu di luar hukum Islam tidak memerlukan *ushul al-fiqh*. Hal ini terjadi karena beberapa hal; pertama, Syafi'i seringkali dinobatkan sebagai pendiri *ushul al-fiqh*, sedangkan ia sendiri dikenal sebagai ahli hukum Islam (fiqh).³⁹ Kedua, hukum Islam dipandang sebagai salah satu ajaran pokok dalam Islam—sebagian sarjana mengatakan sebagai ajaran paling inti—⁴⁰; bahkan pada masa awal Islam istilah ulama' identik dengan fuqaha'.⁴¹ Ketiga pada masa pra-modern hukum Islam, terutama yang terkait dengan persoalan mazhab, dipandang bertanggung jawab atas kemunduran umat Islam. Karena itu, segala sesuatu yang terkait dengan hukum Islam (termasuk *ushul al-fiqh*) dipandang sebelah mata oleh mereka yang menggeluti kajian di luar hukum Islam.

C. Beberapa Teori dalam *Ushul al-Fiqh*

Sebagai suatu ilmu, *ushul al-fiqh* dapat dikatakan baru berkembang sejak akhir abad kedua atau awal abad ketiga Hijrah. Namun jauh sebelum itu, model pendekatan dan teori yang belakangan dikenal dalam *ushul al-fiqh* mulai muncul sejak awal Islam, bahkan sejak abad pertama. Teori pertama dikenal dengan 'amal ahl al-madinah yang ditawarkan oleh Malik dan sering dipandang mewakili kelompok tektualis (*ahl al-hadis*). Sebagai konterpart-nya adalah Abu Hanifah di Irak dengan tawaran *istihsan-nya* yang dipandang mewakili model kontekstualis yang mengandalkan rasio (*ahl al-ra'y*).⁴² Kontradiksi antara model *ahl al-hadis* dan *ahl al-ra'y* itu memberi inspirasi Syafi'i untuk mencari model yang dipandang lebih "komprehensif" dan dirumuskan kemudian melalui konsepsinya yang dikenal dengan *al-qiyas*,⁴³ yang dalam pandangan Syafi'i identik dengan *al-ijtihad (huma ismani bima'na wahid)*.⁴⁴ Tidak berhenti di situ. Dalam, perjalanan sejarahnya, model *al-qiyas* dipandang terlalu memberi peluang terhadap konteks (*al-'aql*) ketimbang teks (*al-wahy*), dan hal ini mendorong Ahmad Ibn Hanbal untuk menawarkan *istishbab*.⁴⁵

Teori dalam *ushul al-fiqh* berkembang terus pada masa-masa berikutnya, dengan tawaran baru atau memodifikasi teori-teori yang sudah ada. Al-Ghazali, misalnya, mendukung sekaligus mengembangkan lebih jauh konsep yang ditawarkan Syafi'i, dan pada waktu yang sama memperkenalkan konsep *maslahah* yang bertumpu pada lima kepentingan dasar (*al-kulliyah al-khamsah*).⁴⁶ Pemikiran Ghazali kemudian dikembangkan dan disempurnakan oleh Syatibi melalui *maqashid al-syariah*; sejalan dengan itu, ia juga membangun model *al-istiqra' al-ma'nawi* yang diperkuat dengan model *taratur lafdhi dan taratur ma'nawi* atau disebut pula dengan *inductive corroboration*.⁴⁷ Dua tokoh lain yang cukup berperan dalam perkembangan teori-teori *ushul al-fiqh* adalah Amidi terutama terkait dengan syarat-syarat ijtihad⁴⁸ dan Qarafi menyangkut dialektika ijtihad dan taqlid.⁴⁹

Masa modern juga mengenal sejumlah tokoh yang menawarkan model-model kajian menarik dalam bidang *ushul al-fiqh*. Fazlur Rahman, misalnya, menawarkan konsep *double movement*.⁵⁰ Mahmud Syaltut dengan model *muqaranah al-madhab*,⁵¹ Yusuf al-Qardlawi dengan pendekatan *ijtihad intiqai* dan *inshai*,⁵² Ali Syari'ati dengan teks dan konteksnya,⁵³ Mahmud Muhammad Taha dan Abdullahi Ahmed An-Na'im dengan *nasakh* model baru.⁵⁴ Sejalan dengan upaya itu semua, Hasan Hanafi menawarkan pemikiran tradisi dari pembaruannya (*al-turath wa al-tajdid*),⁵⁵ Nasr Hamid Abu Zayd dengan teori *ta'wil dan takwin*.⁵⁶ Mohammed Arkoun dengan cara *logosentrisme* melalui tiga ilmu penting: linguistik, sejarah, dan antropologi,⁵⁷ Muhammad Abed al-Jabiri dengan model *bayani, burhani, dan 'irfani*, dan yang terakhir Muhammad Syahrur dengan teori *hudud-nya*.⁵⁸

Tentu saja, secara detail metode-metode dan teori-teori tersebut di atas mempunyai per-bedaan-perbedaan, antara lain karena perbedaan milieu masing-masing tokoh. Dalam bahasa Wael B. Hallaq, "*The clearer the makeup of the author, of his audience and society, the more sharply defined the particular relevance of his theory, argument or narrative to a given setting becomes*".⁵⁹ Namun terlepas dari perbedaan-perbedaan tersebut, semua itu bertemu pada satu titik, yakni upaya menterjemahkan wahyu Tuhan (yang berupa teks) sesuai dengan tuntutan masyarakat, tempat, dan waktu. Di sini, dialektika teks dengan konteks merupakan satu keniscayaan. Dengan kata lain, salah satu ciri pokok dari

kajian *ushul al-fiqh* adalah sebuah upaya memahami ajaran wahyu (*divine texts*) sebagai pedoman hidup umat.

Untuk lebih jelasnya, barangkali ada baiknya untuk melihat lebih dekat diantara model-model tersebut di atas. Kita ambil di sini model pendekatan Ali Syari'ati yang nampak cukup sederhana dan bersifat agak umum. Menurut Syari'ati, dalam rangka memahami Islam secara komprehensif, maka perlu ditempuh dua hal; pertama adalah mengkaji warisan tertulis yang menjadi sumber pokok ajaran Islam, yakni al-Qur'an. Kedua adalah menelaah sejarah perjalanan Islam itu sendiri; yakni mempelajari bagaimana al-Qur'an dikaji, dipahami, dan dilaksanakan dalam sejarah umat sejak masa Nabi (baca: Sunnah Nabi) hingga sekarang. Hal ini penting untuk memberikan wawasan dalam rangka memahami berbagai pola pemahaman dan sekaligus praktik ajaran-ajaran al-Qur'an tersebut.

Sejalan dengan pandangan Syari'ati di atas, maka menarik catatan Abd al-Aziz. al-Duri tentang dua karya Ibn Jarir al-Tabari. Menurut Duri, Tabari menulis *Jami' al-Bayan an Ta'wil al-Quran* dalam rangka menjelaskan kehendak Allah yang tertuang melalui kata-kata atau lambang-lambang tulisan (wahyu yang berupa teks). Disamping itu, Tabari juga menulis *Tarikh al-Rasul wa al-Muluk* dalam rangka menjelaskan kehendak (aturan) Tuhan melalui pemahaman terhadap fenomena umat manusia yang dipandang sebagai pengejawantahan ajaran teks (wahyu).⁶⁰

Hingga di sini kita bisa memahami pentingnya dialektika antara teks dengan konteks. Pertanyaan selanjutnya adalah: secara lebih rinci, bagaimana mekanisme dari metode dan teori tersebut dalam menjawab persoalan umat. Dengan kata lain, bagaimana proses dan mekanisme sebuah ijtihad. Untuk menjawab persoalan ini, ada baiknya jika kita melihat model yang ditawarkan Syatibi, paling tidak karena tiga alasan. Pertama, sudah banyak karya-karya Indonesia tentang Syatibi; namun semua karya tersebut cenderung menonjolkan konsep *mashlahah* dan *maqashid al-syariah*nya tanpa penjelasan memadai bagaimana proses ijtihad hukum yang dipandang memenuhi dua konsep tersebut. Kedua, semakin tertariknya pemikir modern terhadap pemikiran Syatibi. Dikatakan, misalnya, bahwa "*Shatibi's induction... has made it attractive to a group of modern thinkers whose primary occupations is to free the Muslim*

mind from the fetters created by the immediate, and perhaps shackling, meanings of the several texts."⁶¹ Ketiga adalah untuk memberikan gambaran bahwa karya-karya klasik (kitab kuning) tersebut merupakan warisan berharga yang juga berguna untuk menjawab persoalan-persoalan kontemporer.

Pada dasarnya, pemikiran Syatibi sejalan dengan model kombinasi normatif-deduktif dan empiris-induktif sebagaimana dijelaskan pada bagian sebelumnya, dan model tersebut telah menjadi ciri pokok dari sebuah kajian *ushul al-fiqh*. Secara normatif-deduktif, Syatibi menempatkan al-Qur'an sebagai sumber dari segala sumber ajaran Islam yang harus menjadi titik berangkat umat dalam menghadapi persoalan. Sumber lain, termasuk Sunnah Nabi, merupakan sumber penjabar terhadap hal-hal yang terdapat di dalam al-Qur'an. Konsekuensinya, jika terjadi pertentangan antara al-Qur'an dengan yang lainnya (mis. Sunnah- Nabi) maka yang harus dimenangkan adalah al-Qur'an. Dus, tidak mungkin terjadi nasikh-mansukh antara al-Qur'an dengan al-Sunnah. Konsep ini jelas berbeda, jika tidak bertentangan, dengan tawaran Syafi'i yang menetapkan satu prinsip: *al-sunnah qadliyah ala al-quran wa-la-ysa al-quran bi-qadhi al-sunnah*. Syatibi juga menjelaskan bahwa persoalan waktu menjadi penting dalam proses turunnya wahyu. Menurut Syatibi, teks-teks yang datang lebih dahulu pada dasarnya lebih umum dan lebih bersifat fundamental ketimbang yang datang kemudian. Karena itu, ayat-ayat Makkiyah pada dasarnya lebih umum dan fundamental dibandingkan ayat-ayat Madaniyah. Jika ada ayat Madaniyah yang dipandang bersifat umum dan fundamental, maka sebenarnya ayat tersebut merupakan ayat detail dari ayat Makkiyah yang lebih bersifat umum dan fundamental. Di sini, pemikiran Syatibi bertemu dengani tawaran Thoha Muhammad Thoha yang kemudian dikembangkan oleh Abdullahi Ahmed an-Na'im.

Tetapi, prinsip pemahaman al-Qur'an seperti tersebut di atas bukan satu hal yang mudah, bahkan masih membutuhkan proses dan mekanisme-mekanisme lebih lanjut, yang selanjutnya hal ini bisa digolongkan pada model empiris-induktif. Menurut Syatibi, untuk memahami teks al-Qur'an (dan juga al-Sunnah) maka diperlukan bekal bahasa Arab, terutama yang berkembang pada masa Nabi. Peran *asbab al-nuzul* juga cukup sentral dalam upaya memahami teks-teks agama tersebut. Bekal bahasa dan pemahaman *asbab al-*

nuzul ini bukan hanya terpaku pada masa Nabi tetapi juga sebagai upaya menterjemahkan hal-hal yang terdapat di dalam al-Qur'an dalam konteks kontemporer sesuai dengan tuntutan umat. Karena itu, peran hermeneutika hukum menjadi amat penting dalam proses ini.

Proses di atas harus pula didukung oleh pendekatan *at-istiqrā' al-manawī* dan juga *tauwatur lafdhi* sekaligus *tauwatur ma'nawī* atau secara umum bisa disebut sebagai model *inductive corroboration*. Melalui model ini, maka dalam proses ijtihad guna menjawab persoalan umat, langkah pertama yang harus dilakukan adalah mengidentifikasi masalah; setelah itu, menelusuri ayat-ayat yang terkait dengan persoalan tersebut, baik terkait secara langsung atau tidak. Saat ini, model ini dikenal dengan kajian tematik (*maudlu'i*). Pada waktu yang sama, juga perlu ditelusuri Hadis-hadis Nabi yang terkait dengan persoalan yang sedang dibahas, dan model *tauwatur lafdhi* dan *tauwatur ma'nawī* cukup berperan dalam upaya menetapkan autentisitas sebuah Hadis dan juga dalam rangka menuju peringkat yakin (*certainty, qathi*). Perlu dicatat, kesimpulan apapun yang diperoleh dari sebuah ijtihad, model falsifikasi harus selalu mendapat perhatian. "*Whatever the level of corroboration may be, there will always exist the possibility of falsifying the conclusion because of counter evidence.*"⁶²

Seperti telah disebut sebelumnya, sebagai ukuran dan timbangan umum dari segala proses ijtihad di atas, menurut Syatibi, adalah tujuan hukum itu sendiri (*maqashid al-syari'ah*), yang dalam bahasa Fazlur Rahman disebut dengan *ideal moral* yang bertumpu pada prinsip keadilan (*al-'adl*). Dengan demikian, yang perlu selalu ditegakkan di tengah-tengah masyarakat bukanlah hukum tetapi *mashlalah* sebagai wujud kongkrit dari *maqashid al-syariah* atau moral itu sendiri. Hukum bisa berubah dan harus diubah jika tidak lagi mampu menopang terrealisasinya *mashlalah* dan moral dalam kehidupan. Dalam bahasa *qaidah fiqhīyah: al-hukmu yataghayyur bitaghayyur al-azminah, wa al-amkinah, wal-awaid, wa al-ahwal*,⁶³ atau qaidah lainnya yang menegaskan *al-hukm yaduru ma'a illatih wujudan wa'adamon* dan juga *al-'ibrah bisunum al-lafdh la bi-khusush al-sabah*⁶⁴

D. Catatan Akhir

Pada dasarnya disadari bahwa telah terjadi pergeseran tata-nilai yang mempengaruhi ummat dalam melihat persoalan yang dihadapi. Pengaruh ini terjadi bukan hanya pada dataran praktis tetapi juga pada level paradigma yang digunakan dalam melihat realitas. Dalam konteks kajian kali ini, perubahan tata-nilai tersebut menuntut evaluasi terhadap warisan model kajian keagamaan, termasuk *ushul al-fiqh* yang menjadi landasan dalam menyelesaikan persoalan-persoalan, hukum. Tanpa upaya evaluasi, dapat dipastikan bahwa *ushul al-fiqh* semakin lama semakin tidak mendapat tempat dalam perdebatan metodologi studi agama, dan itulah gejala yang ada saat ini yang sekaligus menjadi tantangan bagi mereka yang menekuni kajian hukum Islam. Apa yang dituangkan dalam tulisan ini hanyalah merupakan langkah awal untuk menguak kemandegan dan kevakuman berpikir dalam bidang *ushul al-fiqh* tersebut, *wallahu a'lam bis'xarrah*

Endnotes :

1. Bruce B. Lawrence, "Woman as Subject/Woman as Symbol," *Journal of Religious Ethics* 22 (Spring 1994), 181.
2. Baca antara lain Zafar Ishaq Ansari. "The Contribution of the Qu'an and the Prophet to the Development of Islamic fiqh," *Journal of Islamic Studies* 3 (1992), 141-71.
3. Akh.Minhaji, "Reformasi Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah," dalam *Muhammadiyah dan Reformasi* (Yogyakarta: Majelis Pustaka, 1999), 45-66. Baca juga John O Voll, "Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah," dalam *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1983), 3247; A. Merad, "Islah," dalam *The Encyclopaedia of Islam*, edisi baru, ed. E. van Donzel dkk (Leiden: E.J. Brill, 1978); Khurshid Ahmad, "Nature of the Islamic Resurgence," dalam *Voices of Resurgent Islam*, 220-9; Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam," dalam *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M.Holt, Ann K.S. Lambton, dan Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 632-56; Ella Landau Tasseron, "The 'Cyclical Reform': A Study of the Mujaddid Tradition," *Studia Islamica* 70 (1989), 79-117.
4. Akh. Minhaji, "Problem Gender dalam Perspektif Sejarah Hukum Islam," *Nabila* 1 (April 1998), 21-2. Baca juga J.N.D. Anderson, "The Significance of Islamic Law in the World Today," *The American Journal of Comparative Law* 9 (1960), 191.
5. Majid Khadduri, "Marriage in Islamic Law: The Modernist Viewpoints," *The American Journal of Comparative Law* 26 (1978), 215; Herbert J. Liebesny, "Religious Law and Westernization in Modern Near East," *The American Journal of Comparative Law* 2 (1953), 492; J.N.D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World* (New York: New York State University Press, 1959), 25-6, 91.
6. J.N.D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (London: The Athlone Press, 1976), 83; idem, *Islamic Law*, 82; idem, "The Role of Personal Status in Social Development in Islamic Countries," *Comparative Studies in Society and History* 13 (1971), 18-9.
7. Akh. Minhaji, *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia* (Disertasi, McGill University, 1997).
8. Untuk menyebut beberapa contoh baca artikel-artikel yang terdapat dalam *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), terutama bagian kedua. Nasaruddin Umar, "Perspektif Jender dalam Islam," *Paramadina* I (Juli-Desember 1998), 96-128.
9. Baca antara lain J.N.D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World* (New York: New York University Press, 1969), terutama Bab 1; Mohammad Muslehuddin,

Philosophy of Islamic Law and the Orientalists (Lahore: Islamic Publication, t.t.); Peter J. Riga, "Islamic Law and Modernity: Conflict and Evolution," *The American Journal of Jurisprudence* 36 (1991), 104.

10. Untuk analisa terhadap pikiran-pikiran Orientalis tersebut baca antara lain Akh. Minhaji, 'Islamic Law in Western Scholarship, *Al-Jami'ah* 51 (1993), 81-98; idem, "Hukum Islam di Mata Sarjana Barat," dalam *Islam Berbagai Aspek* (Yogyakarta: LPMI., 1995), 63-79; idem, *Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law* (Tesis McGill University, 1992).
11. Khalifa Abdul Hakim, "The Natural Law in the Moslem Tradition," dalam *University of Notre Dame Natural Law Institute Proceedings*, ed. Edward.F.Barrett (Indiana: University of Notre Dame Press, 195 1), 3 -4.
12. Amir Shakib Arslan, *Limadha Taakhhbara al-Muslimun wa-Limadha Taqaddama Ghayruh* (Beirut: Dar Maktabat al-Hayah, 1965); Mohammad Marmaduke Pickthall, *Cultural Side of Islam* (Lahore: S.H. Muhammad Ashraf, 1969).
13. Untuk konteks Indonesia dilaporkan bahwa pernah terjadi sebagian umat Islam mengatakan bahwa "jika ada ayat al-Qur'an yang bertentangan dengan pandangan mazhab kita dimansukh dan jika ada hadits yang menyalahi tradisi yang ada pada mazhab kita maka juga dimansukh;" baca Muhammad Bedja Dermalaksana, "Sedikit tentang Mazhab Empat", *Almanak Muhammadiyah* (1960-1961), 238. Kasus yang sama juga bisa dilihat pada sebagian pengikut mazhab Hanafi seperti terjadi pada diri Abu al-Hasan Ubayd Allah al-Karaki; baca Muhammad Khudlari Beik, *Tarikh al-Tastasyri' al-Islami* (Beirut: Dar al-Qalam, 1983), 241-1 Untuk konflik antara pengikut mazhab Syafi'i dan Mazhad Hanafi baca antara lain Yohanan Friedman, *Prophecy Continues* (Berkeley: Unifersity of California Press, 1989).
14. Mazheruddin Siddiqi, *Modern Reformist Thought in the Muslim World* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1982), 230.
15. Untuk diskusi tentang perubahan dan konstitunitas hukum Islam, baca Tufail Ahmad Qureshi, "Methodoloies of Social Change and Islamic Law," *Hamdard Islamicus* 10 (1987), 3-34; Wael B. Hallaq, "From *Fatwas* to *Furu'*: Growth and Change Islamic Substantive Law," *Islamic Law and Society* 1 (1994), 17-56; idem, "Usul al-Fiqh: Beyond Tradition," *Journal of Islamic Studies* 3 (1993), 172-202; Sayyed Hossein Nasr, "Chages in Muslim Personal Law," dalam *Changes in Muslim Personal Law, A Symposium* (New Delhi: The Caxton Press, 1964), 54-64; J.N.D. Anderson, Is the Shari'ah Doomed to Immutability," *The Muslim World* 56 (1996), 10-3; N.J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: The University of Chicago Press 1969), 96-116; Baber Johansen, "Legal Literature and the Problem of Change: The Case of the Land Rent," dalam *Islam and Public Law*, ed. Chibli Mallat (London: Graham & Ti-otman, 1993), 29-47; Brinkley

- Messick, *The Caligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993), 58-68.
16. Untuk masalah tersebut, baca Harvey Cox, *The Secular City* (New York: The Macmillan Company, 1965) dan diskusi atas materi buku tersebut dapat dibaca pada Daniel Callahan, ed. *The Secular City Debate* (New York: The Macmillan Company, 1966). Sebagai bahan banding baca juga Henry C. Link, *The Return to Religion* (New York: Pocket Books, 1943). Baca juga Khurshid Ahmad, *Islam: Its Meaning and Message* (London: The Islamic Foundation, 19980). Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays* (New York: State University of New York Press, 1972); Niyazi Betkes, *The Development of secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964).
 17. Tentang teori-teori sejarah terutama kaitannya dengan penelitian hukum Islam, baca Akh Minhaji, "Pendekatan Sejarah dalam Kajian Hukum Islam," *Mukaddimah* 8 Th V (1999), 63-88.
 18. Untuk masalah *dhimmi* pada masa sekarang, baca Akh. Minhaji, "Hak-Hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Penafsiran Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim," *Ulumul Qur'an* 2, vol. V (1993), 16-31.
 19. Baca Rupert Emerson, *From Empire to Nation: The Rise to Self-Assertion of Asian African Peoples* (Boston: Beacon Press, 1963); Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the Origins and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983); Rashid Khalid et al, ed. *The Origins of Arab Nationalism* (New York: Colombia University Press, 1991).
 20. Minhaji, "Sejarah dalam Kajian Hukum Islam." Baca juga Pessah Shinar, "The Historical Approach of the Reformist Ulama in the Contemporary Maghrib," *Asian and African Studies* 7 (1971), 181-210.
 21. Untuk kedua model logika tersebut baca Akh. Minhaji, "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh," *al-Jami'ah* 63 (1999), 12-28; Fuad Baali and Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective* (Boston: G.K. Hall and Co., 1981). Sebagai bahan banding, baca juga Robert Brunshvig, "Considerations sociologiques sur le droit musuhnan ancient," *Studia Islamica* 3 (1955), 61-73.
 22. Dikatakan bahwa "Science is a method of approach to the entire emperical world, i.e., to the world which is susceptible of experience by man. It is furthermore an approach which does not aim at persuasion, at the finding of 'ultimate truth,' or at conversion. It is merely a mode of analysis that permits the scientist to state propositions in the form of 'if—', then—." Thus, no matter how systematic any body of knowledge may be, it is not science if it merely begins with axioms, or 'sef-evident proposition, and ends with deductions from those axioms;" lihat William J. Goode dan Paul K. Hatt, eds. *Methods in Social Research* (Tokyo: Mc Graw-Hill Kogakusha, 1952),7.

23. Muhammad Abdul Rauf, “,Outsider’s Interpretation of Islam: A Muslim’s Point of View,” dalam, *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 179-88.
24. Fazlur Rahman, “Approaches to Islam in Religious Studies,” dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin (Tucson: The University of Arizona, 1985) 189-202.
25. Baca antara lain Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton: Princeton University Press, 1957); idem, *On Understanding Islam: Selected Studies* (New York: The Hague, 1981); idem, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress, 1991); idem, *What Is Scripture?: A Comparative Approach* (Minneapolis: Fortress, 1993)
26. Amry Vandenbosch, review terhadap *The Crescent and the Rising Sun, Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942-1945*, oleh Harry J. Benda dan *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*, oleh C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Comparative Study in Society and History* 2 (1960), 258.
27. Untuk konteks pemikiran hukum Barat menyangkut model kombinasi, baca Robert A. Ferguson, “Connection or Combination? Law and the Humanities,” *Focus on Law Studies* 2 (1986), 1, 5-6.
28. M. Artho Mudzhar, “Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi” (Ceramah Pengukuhan Guru Besar Fak. Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga, 15 September 1999), 57.
29. Baca Minhaji, *Islamic Legal Reform in Indonesia*, terutama Bab 5 bagian A.
30. Untuk konstitusi NU, baca Abubakar Atjeh, *Sedjarah Hidup KHA. Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar* (Jakarta- n.p., 1957), 505, 509; Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia* (Bandung: Maarif, 1981), 610; Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1992), 240, 243.
31. Tingkah laku Banser NU Jawa Timur dalam membela Kiyai penguasa pertanian dan perkebunan memperkuat sinyalemen di atas; baca “Konflik Satgas Ormas dengan Petani,” *Kompas* (12 Mei 2000), 23.
32. *Aristotelian logic* yang bercirikan *dichotomous logic* atau dalam bahasa John Dewey *in pairs of dichotomies* dikenal dengan pola *eternalistic-absolute-spiritualistic logic*, yakni satu model kajian yang mendekati masalah secara hitamputih, benar-salah, halal-haram, dan yang semacamnya. Akibatnya, pemikiran yang ada bersifat sempit, rigid, kaku, dan menolak nuansa-nuansa di luar dua kutub ekstrem tersebut. Kebalikan dari pola pikir di atas adalah *Hegelian logic* yang bercirikan *dialectical logic* yang bersifat *temporalistic-relativistic-materialistic logic*, yang di dalam Islam diperkenalkan pertama kali, menurut Taha Hussein, oleh Ibn Khaldun melalui

- ‘ilm al-‘umran, the science of association the science of civilization*; baca Taha Hussein, *Etude analytique et critique de la philosophie sociale d’Ibn Khaldun* (Paris: A Pedone, 1917), 202. Baca pula Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective* (Boston: G.K. Hall and Co., 1981).
33. Baca Minhaji, “Orientasi Kajian Ushul Fiqh,” 12-28.
 34. Machasin, ed. *Tuhan pun Lalu Tertawa* (Yogyakarta: LKIS, 1999).
 35. Baca Minhaji, *Islamic Legal Reform in Indonesia*, 123-8. Sebagai tambahan informasi, baca juga Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, vol. I (Beirut.- Dar al- Fikr al-Mu’asir. 1986), 15-32.
 36. Taha Jabir al-Alwani, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1990), xi.
 37. Baca “Partai Islam bukan Penghalang Ukhuwah,” *Kompas* (6 November 1998), 6.
 38. M.J.L. Young, J.D. Latham dan R.B. Serjeants, ed. *Religion, Learning and Science in the Abbasiti Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 2-3.
 39. Semula telah menjadi pandangan umum bahwa Syafi’i dipandang sebagai pendiri ushul fiqh. Lihat misalnya, Philip K. Hitti, *Makers of Arab History* (London: Macmillan, 1968), terutama Bab “Al-Shafi’i: Founder of the Science of Islamic Law,” 167-83; Muhammad Abu Zahrah, *Ushl al-Fiqh* (Cairo: D_r al-Fikr al-‘Arab , 1958), 13; Badran Abu al-‘Aynayn Badran, *Ushl al-Fiqh al-Islami* (Alexandria: Mu’assasat Shabab al-Jam’ah, 1402/1982), 14; idem, *Tarikh al-Fiqh al-Islami wa Nazariyyat al-Milkiyyah wa al-‘Uqud* (Beirut: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah, t.t.), 87; Ignaz Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and Their History*, terj. Wolfgang Behn (Leiden: E.J. Brill, 1971), 21; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 48; Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), 60-1; Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), 5; Sherman A. Jackson, “From Prophetic Actions to Constitutional Theory: A Novel Chapter in Medieval Muslim Jurisprudence,” *International Journal of Middle East Studies* 25 (1993), 71; idem, “Shih_ b al-D - n al-Qar-ILLI” 165 catatan kaki nomor 1. Akan tetapi, sejumlah sarjana juga telah memberi indikasi bahwa ushul al-fiqh telah ada dan berkembang sejak sebelum Syafi’i; karena itu, Syafi’i hanyalah salah seorang dari sejumlah ulama yang berperan dalam perkembangan ushul fiqh; baca, misalnya, Mustafa Ibrahim al-Zalarni,, *Dalalat al- Nusus wa- Turuq Istinbat al-Ahkam f_ Daw’ Ushul al-Fiqh al-Islami* (Baghdad: Matba’ at As’ad, 1972/ 1973), 4; Aron Zysow, “The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory” (Disertasi, Harvard University, 1984), 3; Anwar A. Qadri, *Islamic Jurisprudence in the Modern World* (Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 197-‘I), 131-2; Bernard G. Weiss, *The Search for Gott’s Law: Islamic Jurispru-*

dence in the Writings of Sayf al-Dīn al-ʿAmīd (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992), 18; Muhammad al-Faruque, resensi terhadap *The Search for God's Law*, oleh Bernard G. Weiss, *Muslim World Book Review* 14 (1994), 9; Muhammed Selini el-Awa, "Approaches to *Shari'ah*: Response to Coulson's *A History of Islamic Law*," *Journal of Islamic Studies* 2 (1991), 154; Hamidullah, "Sources of Islamic Law," 205-6; Farhat J. Ziadeh, "Ushul al-Fiqh," dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1995); Marie Bernad, "Hanafi *Ushul al-Fiqh* through a Manuscript of al-Jassas," *Journal of the American Oriental Society* 105 (1985), 624-5; George Makdisi, "The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of *usul al-Fiqh*," *Studia Islamica* 59 (1984), 6-7. Namun demikian, Wael B. Hallaq adalah sarjana pertama yang meneliti secara serius masalah tersebut dan akhirnya sampai kepada kesimpulan bahwa klaim bahwa Syafi'i adalah pendiri ushul fiqh tidaklah didukung oleh data sejarah; baca Wael B. Hallaq, "A Tenth-Eleventh Century Treatise on Juridical Dialectic," *The Muslim World* 77 (1987), 197 catatan kaki 5; idem, "Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" *International Journal of Middle East Studies* 25 (1993), 587-605; idem, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press 1997), 3946. Pikiran senada bisa juga dibaca dalam Imran Ahsan Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihād* (Islamabad: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1994), 18, 150-9.

40. Bahwa hukum Islam merupakan inti ajaran Islam dapat dilihat dari beberapa pernyataan berikut: (a) "Islam adalah agama hukum"; baca C. Snouck Hurgronje, *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, ed. G.H. Bousquet dan Joseph Schacht (Leiden: E.J. Brill, 1957), 48; Joseph Schacht, "Theology and Law in Islam," dalam *Theology and Law in Islam*, ed. G.E. von Grunebaum (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971), 3-4; Charles J. Adams, "The Islamic Religious Tradition," dalam *Religion and Man: An Introduction*, ed. W. Richard Comstock (New York: Harper & Row Publisher, 1971), 577. (b)..... hukum merupakan esensi dari kebudayaan suatu masyarakat dan hal itu merefleksikan jiwa masyarakat jauh lebih jelas dari organisasi manapun. Jika yang demikian itu merupakan karakteristik umum bagi setiap kebudayaan, maka tidak diragukan bahwa hal itu sangat jelas dalam Islam dan bahkan lebih jelas dari kebudayaan-kebudayaan yang lain"; J.N.D. Anderson, *The Study of Islamic Law* (Ann Arbor: The University of Michigan Ann Arbor, 1977), 3. (c). "Hukum Islam merupakan esensi dari pemikiran Islam, manifestasi paling jelas dari cara dan pola hidup Islami, dan sekaligus merupakan dasar dan pokok dari Islam itu sendiri"; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1986), 1; idem, "Islamic Religious Law," dalam *The Legacy of Islam*, ed. Joseph Schacht dan C.E. Bosworth (Oxford: Clarendon Press, 1974), 92; idem, "Theology and Law in

Islam,” 3-4; Aharon Layish, “Notes on Josep Schacht’s Contribution to the Study of Islamic Law,” *British Society for Middle Eastern Studies, Bulletin* 9 (1982), 133. (d). “Sungguh, sangat tidak mungkin untuk memahami pikiran seorang Muslim, masyarakat Islam, ide-ide Islam, politik, dan berbagai reaksi terhadap semua itu tanpa mempunyai pengetahuan hukum dalam Islam yang hingga kini masih mendominasi kehidupan umat Islam”; J.N.D. Anderson, “The Significance of Islamic Law in the World Today,” *The American Journal of Comparative Law* 9 (1960), 187. (e). “Hukum adalah jantung dari Islam itu sendiri; preposisi ini telah diterima dan diakui baik oleh non-Muslim atau Muslim itu sendiri, dan yang demikian itu telah menjadi keyakinan dasar dalam kajian Islam”; M.B. Hooker, “Muhammadan Law and Islamic Law,” dalam *Islam in South-East Asia*, ed. M.B. Hooker (Leiden: E.J. Brill, 198’), 160 (f). “...bagi seorang Muslim sejati, baik dari kalangan tradisional maupun modernis, Islam tanpa hukum tidak mungkin dapat dibayangkan”: Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions* (Berkeley: University of California Press, 1972), 228. (g). “adalah aturan-aturan tentang kehidupan, *syar’ah*, yang bagi umat Islam merupakan inti dari Islam itu sendiri”; George F. Hourani, “The Basis Authority of Consensus in Sunnite Islam,” *Studia Islamica* 21 (1964), 25. (h). “Adalah tidak mungkin memahami Islam tanpa memahami ajaran hukumnya”; Schacht, *Introduction*, 1. (i). “[Hukum Islam] akan selalu tetap merupakan salah satu subyek penting, jika bukan yang paling penting, bagi mereka yang menekuni kajian’Islam”; Joseph Schacht, “The Schools of Law and Later Development of Jurisprudence,” dalam *Law in the Middle East: Origin and Developinent of Islamic Law*, eds. Majid Khadduri dan Herbert J. Liebesny (Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1955), 84. 0). “Bagi mereka yang mempelajari Islam, tidak ada subyek yang lebih penting dari pada hukum Islam”; Charles J. Adains, ed. *A Reader’s Guide to the Great Religion* (New York: The Free Press, 1965), 316.

41. George Makdisi, “Tabaqat-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam” *Islamic Studies* 32 (1993), 374.
42. Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993); Marie Bernand, “Hanafi’U, *sul al-Fiqh* Through a Manuscript of al-Gassas.” *Journal of the American Oriental Society* 105.4 (1985): 623-35.
43. Baca antara lain Muhammad Ibn Idris al-Syafi’i, *Al-Risalah*. Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi. 1358/1940; Wael B. Hallaq, “Was al-Shafi’i the Master Architect of Islamic Jurisprudence.” *International Journal of Middle East Studies* 25 (1993): 587-605; Ahmad Hasan, “Al-Shafi’i’s Role in the Development of Islamic Jurisprudence.” *Islamic Studies* 5 (1996): 239-73; George Makdisi, “The Juridical Theology of Shafi’i: Origins and Significance of *Usul al-Fiqh*.” *Studia Islamica* 59 (1984): 4-57; Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford:

- Clarendon Press, 1993); Kemal A. Faruki, "Al-Shafi'i's Agreements/Disagreements with the Maliki and the Hanafi Schools," *Islamic Studies* 10 (1971), 129-36.
44. Syafi'i, *Risalah*, 477.
 45. Susan A. Spector, "Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh," *Journal of the American Oriental Society* 102 (1982), 461-5; George Makdisi, "The Hanbali School and Sufism," *Humaniora Islamica* 11 (1974); 61-72 diterbit ulang pada *Boletín de la Asociación española de orientalistas* 19 (1979), 115-26; Haque, Ziul. "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad." *Hamdard Islamicus* 8 (1985): 67-90.
 46. Ilyas Ahmad "Al-Ghazzali's Principles of Justice." *The Voice of Islam* 8 (1959): 57-64, 9 (1959): 107-12; 9 (1960): 154-7; Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983; Ahmad Zaki Hanumad, "Ghazali's Juristic Treatment of the Shari'ah Rules in *al-Mustasfa*." *The American Journal of Islamic Social Sciences* 4 (1987): 159-77; George Makdisi, "The Non-Ash'arite Shafi'ism of Abu Hamid al-Ghazzali." *Revue des études Islamiques* 54 (1986): 2')9-57; Bernard.G. Weiss, "Knowledge of the Past: The Theory of *Tawatatur* According to Ghazali." *Studia Islamica* 61 (1985): 81-105; Hava Lazaruz Yafeh, "Some Notes on the Term 'Taqlid' in the Writings of al-Ghazzali." *Israel Oriental Studies* 1 (1971): 249-56.
 47. Abu Ishaq Ibrahim al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al Kutub al-Ilmiyyah, n.d.); idem, *al-I'tisham* (Kairo: al-Maktabah al-Tijariyyah, n.d.); Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977); idem, "Shatibi's Theory of Meaning," *Islamic Studies* 32 (1993), 5-16; Wael B. Hallaq, "The Primacy of the Qur'an in Shatibi's Legal Theory," dalam *Islamic Studies Presented to Charles J Adams*, ed. Donald P. Little dan Wael B. Hallaq (Leiden: E. J. Brill, 1991), 69-90; idem, "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought," dalam *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh*, ed. Nicholas Heer (Seattle: University of Washington 1990), terutama 24-31; idem, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), terutama Bab V, "Social Reality and the Response of Theory," 162-206.
 48. Sayf al-Din al-Amidi, *Kitab al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Kairo: Dar al-Kutub al Khidiwiyyah. 1914; Bernard G. Weiss, "The Primacy of Revelation in Classical Islamic Legal Theory as Expounded by Sayf al-Din al-Amidi." *Studia Islamica* 59 (1984) 79-109; idem, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Eritings of SayfalDin al-Amidi*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.
 49. Al-Qarafi, Shihab al-Din. *Kitab al-Ihkam fi Tamyiz al-Fatawa an al-Ahkam wa Tasharrufat al-Qadli wa al-Imam*. Kairo: Anwar Press, 1938; Sherman A. Jackson,

- Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi*. Leiden: E.J. Brill, 1996; idem, "The Second Education of the Mufti: Notes on Shihab al-Din al-Qarafi's Tips to the Jurisconsult." *The Muslim World* 82 (1992): 201-17.
50. Analisa terbaru terhadap pemikiran Fazlur Rahman dapat dibaca dalam Earle H. Waugh dan Frederick M. Denny, ed. *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman* (Atlanta: Scholars Press, 1998). Sedangkan karya-karyanya antara lain Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984); idem, *Islamic Methodologi in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965); idem, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative," *International Journal of Middle East studies* 1 (1970), 317-32; 'Idem, "Revival and Reform in Islam," dalam *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt, Ann K.S. Larnbton, and Bernard Lewis, jilid 2B (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 632-56; idem, "A Survey of Modernization of Muslim Family Law," *International Journal of Middle East Studies* 11 (1980), 449-65; idem, "The Status of Women in Islam," dalam *Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*, ed. Hanna Papanek dan Gail Minault (Delhi: Kay Kay Printers, 1981-), 285-311; idem, "Some Issues in the Ayyub Khan Era," *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, ed. Donald P. Little (Leiden: E.J. Brill, 1976); idem, "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on 'Public Interest' in Islamic Law," *New York University Journal of International Law and Politics* 12 (1979), 221-4.
51. Baca karyanya *al-Islam - Aqidah wa Syariah* (Mesir: Dar al-Qalam, tt.), dan analisa terhadap pemikirannya bisa dibaca pada Kate Zebiri, *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism* (Oxford: Clarendon, Press, 1993).
52. Yusuf al-Qardlawi, *al-Ijtihad fi al-Shari'ah al-Islamiyyah Maa Nazarat Tahliyyah fi al-jihad al-Muasir* (Kuwait: Dar. al-Qalam, t.t.).
53. Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, terj. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979), terutama Bab II, "Approaches to the Understanding of Islam," 39-69; baca juga idem, *School of Thought and Action* (Albuquerque: Book Designers and Builders, tt.). Pikiran Shari'ati ini kemudian dikembangkan oleh John O. Voll melalui teorinya *three dimensional Approach*; John O. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (Boulter, Colorado: Westview Press, 1982), 2-4; idem, "Wahhabism and Mahdism: A Alternative Styles of Islamic Renewals," *Arab Studies Quarterly* 4 (1982), 110-25.
54. Konsep *nasakh* yang umum bisa dibaca dalam Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, ' 1958), 184-97. Sedangkan k6nsep *nasakh* baru baca Mahmoud Muhammad Taha, *The Second Message of Islam*, terj. Abdullahi Ahmed An-Na'im (Syracuse: Syracuse University Press, 1987). Pikiran Toha ini

- kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh muridnya bemama, An-Na'im, dan semakin hari semakin mendapat perhatian kalangan ahli Islam; baca misalnya Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990); idem, "Human Rights in the Muslim World: Socio-Political Conditions and Scriptural Imperatives, A Preliminary Inquiry," *Harvard Human Rights Journal* 3 (1990), 13-52; Tore Lindholm dan Karl Vogt, ed. *Islamic Law Reform and Human Rights: Challenges and Rejoinders* (Oslo: Nordic Human Rights Publications, 1993).
55. Baca Hassan Hanafi, *Les Methodes d'Exegese, essai sur la science desfondaments de la comprehension, 'ilm usul al-fiqh* (La Caire: Impremerie Nationale, 1965); idem, *Oksidentalisme.- Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, terj. M. Najib Buchori (Jakarta: Paramadina, 2000).
 56. Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nass: Dirasah fi 'Ulum al-Quran* (Beirut: al Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 1994); idem, *al-Nass, al-Sulthah, al-Haqiqah: al-Fiker alDini bayna Iradah al-Ma'rifah wa Iradah al-Haymanah* (Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 1996); idem, *Naqd al-Khithab al-Dini* (Kairo: Sina lil-Nashr, 1992).
 57. Baca Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* (Boulder: Westview Press, 1994); idem, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, terj. Rahayy S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994).
 58. Baca Muhammad Shahrur, *al-Kitab wa al-Quran: Qiraah Mu'asirah* (Kairo: Sina lil-Nashr, 1992); untuk analisa terhadap karya tersebut baca Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theor; An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 245-53.
 59. Hallaq, "The Primacy," 71
 60. Duri, *Historical Writing*, 159.
 61. Hallaq, *Islamic Legal Theories*, 206.
 62. Hallaq, "Inductive Corroboration," 5-6.
 63. Untuk qaidah tersebut dan penjelasannya, baca Shubhi Mahmashani, *Falsafat al-Tasyri'fi al-Islam* (Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin, 1961), 198-202; Nadiyah Syarif al-Umari, *al-Ijtihad fi al-Islam: Ushuluhu, Ahkamuhu, Afaquhu* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1981), 246-52.
 64. Untuk kaidah-kaidah fiqh bisa dibaca antara lain pada Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Ashbah wa al-Nadhair fi Qawaid wa Furu' Fiqh al-Shafi'iyyah* (Kairo: Isa al-Babi al-Halabi, t.t.); Muhammad ibn Alunad al-Sarakhsbi, *al-Mabsuth* (Kairo: Mathba'at al-Sa'adah, 1906-1912), terutama vol. 15.