

METODE PEMBAHARUAN *FIQH AL-NISA'* FEMINIS PESANTREN

Studi atas Rekonstruksi *Fiqh al-Nisa'* pada Kelompok Pesantren

Tutik Hamidah

Dosen Fakultas Syariah

Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang

Abstract

This research is a library research using phenomenological approach to enable the researcher to grasp the object as it is. The primary sources of this research are representative books by pesantren feminists, such as, Masdar Mas'udi, *Islam & Hak-Hak Reproduksi Perempuan. Dialog Fikh Pemberdayaan* (1997), K.H. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan. Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (2001), Syafiq Hasyim, *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan dalam Fikih Perempuan* (2001), Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami* (2004), Maria Ulfah Anshor, *Fikih Aborsi. Wacana Penguatan Hak Reproduksi Perempuan* (2006). To analyze the data, the researcher uses critical and comparative method.

The results of this research are (1) in reconstructing *fiqh al-nisa*, pesantren feminists used four methods; firstly, in understanding the Quran and Hadith, they divide Islamic teachings into two categories, i.e. universal principles (*kulliyat*) and operative principles (*juz'iyat*). The former signify *qath'i* (definitive), and the latter *dzanni* (speculative); secondly, universal principles become a basis to comprehend operative principles, adding it to several other principles, such as the principle of justice, gender equality, deliberation, well-mannered marital relationship (*mu'asyarah bi al-ma'ruf*), and mutual help (*ta'awun*); thirdly, operative principles allow any changes in accordance with universal principles and its moral value; fourthly, the method used in this research is twofold: understanding the Quran and Hadith in accordance with opinions of exegetes and jurists of both classical and modern period, and using *kulliyat* and *juziyyat* analysis and the approach of social science. (2) Method of pesantren feminists proves to be a continuity of Syatibi's theory on *kulliyat* and *juziyyat*; the widening scope of universal principles reiterates Ibn Taymiyyah's ideas of *maslahah*; changing the law by emphasizing *maslahah* (public interest) is identical with al-Thufi's theory, rendering opinions of exegetes and jurists as the basis for understanding the Quran and Hadith is tantamount to method of Nahdlatul Ulama at Lembaga Bahtsul Masa'il; employing social sciences and *kulliyat* and *juziyyat* analysis is parallel with Sahal Mahfudh's concept of contextual reading on classical *fiqh* books.

This research recommends that method of pesantren feminists should be formulated systematically by providing paradigm, argument, implementation technique, and *qa'idah ushuliyyah* (legal maxim) in a comprehensive and sophisticated manner. The body of systematic method is expected to be a means of democratic dialogue, especially for groups opposing the reconstruction of *fiqh al-nisa* of pesantren feminists.

Keywords: Methods, Reconstruction, Fiqh al-nisa, Pesantren Feminists.

Pendahuluan

Signifikansi Topik

Gerakan feminis di tanah air bisa dikatakan sangat dinamis dan dalam banyak hal berhasil dalam memperjuangkan misinya yaitu keadilan dan kesetaraan gender. Diantara keberhasilan yang bisa dipandang sangat menonjol, karena sangat bermanfaat bagi kehidupan perempuan adalah disahkannya Undang-undang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (PKDRT), yang keseluruhan pasal-pasalanya berpihak kepada perlindungan perempuan, khususnya isteri. Dengan undang-undang PKDRT ini, konflik yang terjadi antara suami isteri menjadi tanggungjawab Negara (*publik*), bukan hanya masalah keluarga (*private*). Hal mana menjadikan kedudukan isteri yang semula lemah ketika terjadi konflik dengan suami, menjadi sangat kuat karena dilindungi Undang-undang. Undang-undang ini memberikan perlindungan kepada isteri dalam hal terjadinya kekerasan fisik, seksual, ekonomi dan psikologis.

Selain mengusung isu kekerasan domestik, kemiskinan, dan pendidikan, isu kesehatan reproduksi memperoleh perhatian serius dari gerakan feminis. Masalah kesehatan reproduksi menjadi satu isu pokok dan sekaligus pangkal keseluruhan persoalan perempuan, karena alat dan fungsi reproduksilah yang membedakan pertama dan utama antara perempuan dan laki-laki. Wacana publik tentang hak-hak reproduksi tidak terbatas pada masalah kesehatan fisik-biologis, tapi lebih penting lagi merupakan upaya untuk membongkar diskriminasi gender yang mengakibatkan kesehatan dan hak-hak reproduksi terganggu. Isu tersebut rentan mengundang kontroversi dan melibatkan emosi karena perempuan diberi hak dan kewenangan untuk menentukan pilihan terhadap tubuh, seksualitas, dan kesehatan reproduksinya. Hal ini berlawanan secara diametral dengan Fiqh yang menempatkan alat dan fungsi reproduksi perempuan sebagai "ladang eksploitasi" laki-laki. Tidak cukup dengan isu-isu domestik dan sosial, sekarang isu politik, seperti keterwakilan perempuan di lembaga legislatif, menyoroti dan menolak perda-perda syari'ah yang dipandang diskriminatif kepada perempuan. Dan isu mutakhir yang sekarang merupakan agenda pokok perjuangan adalah mengamandemen Undang-undang perkawinan N0.1 Tahun 1970, terutama tentang poligami. Gerakan feminis memandang poligami sebagai kekerasan terhadap perempuan, sebab itu harus dilarang dengan undang-undang.

Agenda perjuangan tersebut diusung secara kolaboratif oleh gerakan perempuan, dari LSM-LSM dan Pusat Studi Wanita di Perguruan Tinggi umum, yang tidak berlabel Islam, dan juga gerakan perempuan yang berlabel Islam (feminis muslim) seperti LSM-LSM di kalangan NU, Pesantren dan Pusat Studi

Wanita/Gender dilingkungan Perguruan Tinggi Agama. Tampak ada kesatuan pandangan yang menghasilkan sinergi kekuatan yang besar, sehingga dapat mengimbangi kekuatan lembaga ‘ulama seperti MUI, dan kelompok garis konservatif pada umumnya. Bahkan di kalangan NU bermunculan LSM-LSM perempuan, yang rata-rata mengambil sasaran masyarakat pesantren. Seperti Forum Kajian Kitab Kuning (FK3) yang bergerak dalam bidang wacana keagamaan dengan melakukan kajian kritis dan melakukan interpretasi ulang terhadap teks-teks kitab kuning yang mendiskriminasikan perempuan; Rahima, melakukan penyadaran publik dengan melakukan sosialisasi wacana perempuan yang berprespektif gender melalui pelatihan, seminar, dan penerbitan buku; Puan Amal Hayati memposisikan diri sebagai *woman's crisis centre* yang melakukan tindakan kuratif bagi perempuan korban kekerasan, baik dalam lingkup publik maupun domestik.

Konsekuensi yang dihadapi feminis muslim, dalam mengusung agenda tersebut diatas adalah menggugat tradisi mereka sendiri yang menyangkut ke-perempuan-an yang dipandang diskriminatif. Namun hal itu, sebagaimana bisa dilihat dari aktifitas LSM berlabel Islam, terutama di kalangan NU, tidak membuat mereka surut. Kelompok aktivis perempuan dari kalangan yang sering dikenal dengan Muslim Tradisionalis ini mengkritisi khazanah Islam klasik (baca: kitab kuning) baik Tafsir, Hadits dan Fiqh yang selama ini menjadi salah satu pilar pokok pesantren. Ayat-ayat al-Qur'an yang secara literal (*dlahir*) memberi kelebihan kepada laki-laki, seperti kepemimpinan laki-laki (al-Nisa'[4]:34), waris (al-Nisa'[4]:11), kesaksian (al-Baqarah [2]:282), *nusyuz* (al-Nisa'[4]:34) dan- yang sekarang sedang ramai menjadi polemik- poligami (al-Nisa'[4]:3), yang dalam khazanah Islam klasik, baik Tafsir, Hadis, dan Fiqh ditafsirkan menjadi legitimasi keunggulan laki-laki atas perempuan, ditolak oleh kelompok feminis, digugat sebagai pemahaman yang berprespektif laki-laki. Demikian pula hadits-hadits yang secara literal diskriminatif kepada perempuan, di antaranya adalah hadits-hadits yang menyatakan bahwa perempuan merupakan sumber bencana, tidak bolehnya perempuan menjadi pemimpin suatu kaum, dan penciptaan perempuan dari tulang rusuk Adam. Hadis-hadis ini diriwayatkan oleh Imam Bukhori, yang dalam ilmu mustalah hadits diakui kesahabannya, akan tetapi dalam khazanah kritik hadis gender disebut hadis-hadis misogini, yaitu hadis-hadis yang membenci perempuan dan tidak dapat diterima.

Rumusan masalah yang diajukan adalah sebagai berikut:

1. Apa dalil-dalil yang digunakan dalam karya feminis kelompok pesantren selain al-Qur'an dan as-Sunnah, baik dalil yang disepakati maupun yang tidak disepakati oleh ulama ushul? Apakah dalil-dalil itu digunakan dalam pengertiannya dalam ushul fiqh atau telah ada pengembangan pengertian? Atau adakah dalil lain yang digunakan selain yang telah disebutkan dalam ushul fiqh?
2. Bagaimana metode yang digunakan dalam memahami dalil dalam karya feminis kelompok pesantren? Apakah metode yang digunakan adalah metode-metode dalam term usul fiqh atau ada metode lain yang merupakan kreatifitas yang dapat dipertanggungjawabkan ?

Tujuan pembahasan ditetapkan berdasarkan rumusan dan ruang lingkup masalah yang sudah ditetapkan diatas adalah sebagai berikut: Untuk membuat

tipologi kerangka metode istinbath feminis pesantren, dikarenakan corak fiqhnya yang berbeda dengan fiqh klasik. Khususnya mengenai dalil-dalil yang digunakan dalam karya-karya feminis kelompok pesantren, selain al-Qur'an dan as-Sunnah, baik dalil yang sudah dibahas dalam usul fiqh, maupun pengembangannya. Dan metode pemahaman dalil, khususnya al-Qur'an dan as-Sunnah yang digunakan feminis kelompok pesantren di dalam karya-karyanya.

Meskipun penelitian ini mengambil buku-buku karya feminis pesantren yang merekonstruksi *fiqh an-Nisa'* sebagai obyek bahasannya, namun fokus penelitian ini bukanlah gender, namun ushul fiqh atau epistemologi Islam. Dengan mengetahui jawaban dari tema-tema diatas, akan menjadi jelas metode istinbath feminis pesantren. Akan ditemukan suatu metode yang khas feminis pesantren, yang mungkin dapat disejajarkan dengan metode-metode yang sudah digunakan oleh tokoh-tokoh feminis luar negeri, seperti Fatimah Mernissi dan Riffat Hassan yang lebih condong kepada metode filsafat dan ilmu sosial modern ketimbang menggunakan ushul fiqh dan fiqh.

IDENTIFIKASI, DESKRIPSI DAN ANALISIS METODE FEMINIS PESANTREN

Di dalam bukunya, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan* yang diterbitkan Mizan Bandung pada tahun 1997, Masdar memulai pembahasannya dengan mengemukakan sudut pandangya terhadap ajaran Islam. Dalam satu bab yang dia beri judul "Bagaimana memahami Islam", dengan gaya tutur dialogis, ia menguraikan problem inti pemahaman hukum Islam. Masdar langsung masuk pada inti masalah, yaitu kesempurnaan ajaran Islam. Islam sebagai agama telah sempurna, sebagaimana ditegaskan oleh Q.S. al-Maidah (5):3. Namun kesempurnaannya itu berupa prinsip-prinsip dasar, ajaran moral yang bersifat universal, tidak terikat ruang dan waktu. Ajaran dalam bentuk ini, yaitu prinsip-prinsip dasar dan moral tidak akan berubah dimanapun dan selamanya. Dan tegas Masdar, ajaran dalam bentuk ini tidak memerlukan ijtihad juga tidak memerlukan bukti lain di luar dirinya. Adapun ajaran-ajaran yang teknis operasional (*juz'iyah*), yaitu ajaran dalam kerangka implementasi ajaran prinsip dasar dan moral adalah tidak sempurna, tidak lengkap, untuk itulah ijtihad diperlukan. Ajaran bentuk kedua ini, teknis operasional, terikat ruang dan waktu. Sebab itu, tidak bersifat universal dan abadi. Simak pernyataannya dalam *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan* berikut ini :

"Inilah cara memahami (hukum) Islam yang menurut saya lebih bisa dipertanggungjawabkan. Cara memahami Islam secara dinamis dan berstruktur dengan mengacu pada prinsip-prinsip fundamental ajaran, baru kemudian kita turun pada tataran ajaran yang bersifat jabaran dan operasional. Dengan pendekatan seperti ini secara konsisten kita bisa menjunjung tinggi nilai-nilai dasar agama yang universal dan mengatasi dimensi ruang dan waktu, tanpa perlu terpasung pada kebekuan hal-hal yang bersifat teknis, instrumental dan kondisional"

Masdar menegaskan bahwa di dalam al-Qur'an dan al-Hadits, terdapat ke dua ajaran tersebut (yang universal dan partikular). Ke duanya harus dibedakan, karena memang berbeda standar kualifikasinya. Ajaran yang bersifat universal, mengatasi dimensi ruang dan waktu (mutlak) itulah yang disebut oleh al-Qur'an sendiri dengan istilah *muhkamah*, atau *qat'i* dalam bahasa ushul fiqh. Sementara yang bersifat

juz'iyah (partikular dan teknis operasional), yang karenanya terkait ruang dan waktu. Menurutnya ajaran dalam bentuk ini dalam bahasa ushul fiqh disebut *mutasyabihah* atau *zhanni*.

Adapun ajaran-ajaran yang bersifat universal, prinsip dan absolut, menurutnya adalah misalnya, ajaran-ajaran tentang kebebasan dan pertanggungjawaban individu, sebagaimana ditunjukkan oleh Q.S. al-Zalzalah (99):7-8; kesetaraan manusia (tanpa memandang perbedaan kelamin, warna kulit atau suku bangsa) di hadapan Allah, sebagaimana ditunjukkan oleh Q.S. Al-Hujurât(49):13; keadilan, sebagaimana ditunjukkan oleh Q.S. Al-Nahl (16):90; persamaan di depan hukum, Q.S. Al-Maidah (5):8; tidak merugikan diri sendiri dan orang lain, Q.S. Al-Baqarah (2):279; kritik dan kontrol sosial, Q.S. Al-'Ashr (103):1-3; menepati janji dan menjunjung tinggi kesepakatan, Q.S. Al-Isra' (17):34, Al-Baqarah (2):177; tolong menolong untuk kebaikan, Q.S. Al-Mâidah (5):2; yang kuat melindungi yang lemah, Q.S. Al-Nisa' (4) 75; musyawarah dalam hal urusan bersama, Q.S. Al-Syûrâ (42): 38; kesetaraan suami isteri dalam keluarga, Q.S. Al-Baqarah (2):187; dan saling memperlakukan dengan makruf (*mu'âsyarah bil ma'rûf*) diantara mereka berdua, Q.S. Al-Nisâ' (4): 19. Semua ajaran tersebut bersifat prinsipil dan fundamental. Akal budi manusia, pada dasarnya ditakdirkan menjunjung tinggi nilai-nilai tersebut. Kebenaran ajaran-ajaran ini sangat gamblang, sehingga ia tidak memerlukan bukti lain di luar dirinya.

Berpijak dari uraiannya diatas, selanjutnya Masdar menyatakan bahwa yang dimaksud ijtihad adalah aktifitas mengimplementasikan ajaran-ajaran prinsip tersebut ke dalam aturan-aturan hidup bermasyarakat sesuai dengan kebutuhan ruang dan waktu. Dengan demikian, ajaran-ajaran *juz'iyah* meskipun terdapat di dalam al-Qur'an dan al-Hadits, tidak perlu harus diterapkan sebagaimana arti harfiyahnya, ia bisa berubah dan bahkan harus berubah jika perkembangan masyarakat menghendaki perubahan, tentu saja perubahan tersebut dalam kerangka dan pijakan ajaran-ajaran universal diatas. Sebagai ilustrasi, ia memberi contoh, keadilan adalah prinsip yang universal dan absolut. Sedangkan bagaimana mengimplementasikan keadilan tersebut dalam suatu ruang dan waktu tertentu, adalah sepenuhnya diserahkan kepada ijtihad (akal budi manusia). Dari situ, implementasi nilai keadilan tersebut bisa berbeda-beda sesuai dengan perbedaan situasi dan kondisi.

Menurut Masdar, perubahan bentuk atau cara implementasi nilai universal, bukanlah kesemrawutan, melainkan gerak atau dinamika. Ia berpendapat bahwa selama ini fiqh lebih condong kepada kepastian (absolutism), sebagai bias dari sikap kehati-hatian (*ihthiyâth*, konservatisme) yang berlebih-lebihan yang dianut fuqaha. Sikap ini pada akhirnya menjadi perangkap watak dinamis dan kelenturan hukum Islam. Ia mengemukakan contoh ijtihad Umar bin Khatthab yang tidak memotong tangan pencuri, bahkan membebaskannya dari semua hukuman, karena pencurinya adalah budak yang kelaparan. Sebagai gantinya ia menghukum si pemilik budak untuk mengganti dua kali lipat harga unta yang dicuri oleh budaknya. Keputusan Umar tersebut adalah contoh bagaimana mengimplementasikan nilai keadilan dan penegakan hukum dalam situasi dan kondisi yang mengitari suatu perbuatan. Umar tidak memutlakkan hukum potong tangan secara harfiyah, melainkan melihatnya secara komperhensif. Karena itu, keputusannya adalah merupakan gerak atau dinamika penerapan nilai keadilan dan perlindungan terhadap hak milik. Masdar menegaskan bahwa Islam adalah titik keseimbangan antara ekstrem kanan dan ekstrem kiri. Titik keseimbangan antara kecenderungan *absolutism* dan kecenderungan *nihilism*. Al-Qur'an mengidealkan umat

Islam sebagai *ummatan wasathân*, yakni ummat yang seharusnya mampu mengihtiyarkan keseimbangan antara dua ekstrem tadi.

Masdar Farid Mas'udi (1997), mengemukakan bahwa syariah Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali kemaslahatan manusia. Ungkapan standar bahwa *syari'ah* Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia, lahir-batin; duniawi-ukhrawi, sepenuhnya mencerminkan prinsip kemaslahatan tadi. Tetapi keterikatan yang berlebihan terhadap teks, ia mengkritik fiqh klasik, telah membuat prinsip kemaslahatan hanya sebagai jargon kosong, dan syari'ah –yang pada mulanya adalah jalan- telah menjadi tujuan bagi dirinya sendiri. Sumber hukum Islam adalah al-Qur'an dan Hadits, dalam arti penunjukannya kepada sistem keyakinan dan sistem nilai, seperti nilai keadilan, persamaan manusia di depan hukum, persaudaraan, dan sebagainya, bukan ayat-ayat al-Qur'an dan Hadits yang *juziyyah* yang pada dasarnya ia sendiri adalah hukum. Bagaimana bisa penetapan sebuah hukum, didasarkan kepada hukum seperti dalam qiyas, seharusnya penetapan sebuah hukum didasarkan pada nilai atau sistem pandangan hidup.

Metode feminis pesantren adalah dengan membedakan ajarannya dalam bidang sosial menjadi dua kategori. *Pertama*, prinsip-prinsip dasar yang bersifat *qath'i*, mengikat dan tidak dapat berubah. *Kedua*, ketentuan teknis operasional yang bersifat *zanni*, dapat dan boleh berubah.

Kata kunci yang pertama, yaitu memilah ajaran al-Qur'an dan al-Hadits menjadi dua kategori, prinsip-prinsip dasar (*muhkamah, qath'i*) dan praktek operasional, hukum *furu' juz'iyah* (*mutasyabihat, dzanni*), maka sesungguhnya pandangan tersebut bukan hal baru. Tema *muhkamat, qath'i*, dan *mutasyabihat, dzanni* dapat ditemukan secara merata dalam referensi ushul fiqh. Namun pemaknaan tema-tema tersebut dikemukakan dengan perkembangan pengertian yang cukup mendasar. Menurut ushul fiqh. *muhkamat* adalah ayat-ayat yang bahasanya jelas, yang karena jelasnya, tidak bisa dipahami dengan pemahaman yang berbeda-beda (tidak menerima *ta'wil*), kebanyakan menginformasikan pokok-pokok agama seperti keimanan, akhlak, ibadah dan sebagian hukum *furu' juz'iyah* yang diungkapkan dengan kata selamanya (*ta'bid*). Berlaku sepanjang masa, universal, tidak berubah (tidak bisa *dinasakh*). Sedangkan *mutasyabihat* adalah ayat yang bahasanya tidak jelas dan tidak bisa difahami oleh akal. Ayat-ayat dan Hadits yang menjelaskan hukum syara' tidak ada yang menggunakan bentuk *mutasyabihat*, sehingga semua hukum syara' bisa difahami oleh akal. Contohnya adalah huruf-huruf yang terletak di permulaan surat, sifat-sifat Allah yang memberi kesan menyerupai makhluk, sedangkan Allah swt tidak sama dengan makhluk (Abu Zahrah, tt: 123-124; Wahbah Zuhaili (1986: 323, 243); Abdul Wahhab Khallaf, 1988: 168, 175; Djamil, 1995: 87).

Sedangkan pengertian *qath'i* menurut ushul fiqh, adalah nash al-Qur'an maupun al- Hadits yang menjelaskan hukum *furu' juz'iyah* dengan bahasa yang jelas dan terperinci, yang karena jelasnya tidak memungkinkan dipahami dengan pemahaman yang berbeda-beda (tidak menerima *ta'wil*). Bisa berubah pada masa hidup Rasulullah saw. (menerima *nasakh*). Contohnya, ayat waris yang menjelaskan bagian anak perempuan separo dari bagian anak laki-laki, saksi yang menjelaskan bahwa kesaksian dari dua orang perempuan sama dengan kesaksian satu orang-laki-laki, *kifarat* dan hukum *hudûd*. Sedangkan *zannî* adalah nas al-Qur'an maupun al-Hadits yang menjelaskan hukum *furu' juz'iyah* dengan bahasa isyarat atau ibarat, diungkapkan dalam bentuk garis besar. Dengan kata lain, ayat-ayat tersebut

menunjukkan penjelasan yang tidak jelas dan tidak meyakinkan, sehingga dapat dipahami dengan berbagai macam pemahaman, serta dapat ditafsirkan dari berbagai macam segi (menerima *ta'wil* dan *nasakh*). Akhirnya muncullah berbagai versi hukum yang berbeda-beda (Syarifudin, 1997: 70; Abu Zahrah, tt: 92; Abdul Wahab Khallaf, 1968: 34).

Jika dikomparasikan pemaknaan *qath'i* yang dikemukakan feminis pesantren, terutama yang sangat eksplisit adalah Masdar dan Husein, dengan pengertian di dalam ushul fiqh, maka terlihat perbedaan yang mendasar. *Pertama*, dasar pemikiran Masdar adalah makna dan petunjuk ayat yang dipilah antara prinsip-prinsip (*ushul*) dan teknis operasional (*furu'*), tanpa mempertimbangkan aspek bahasa. Meskipun bahasa suatu ayat sangat jelas, tetapi jika petunjuknya tentang hukum *furu' juz'iyah*, maka bukan *muhkamat* atau *qath'i*, melainkan *dzanni*. Sedangkan dasar pemikiran ushul fiqh, menekankan aspek kebahasaan. Dipilah antara nash yang ungkapan bahasanya jelas, terperinci dan yang tidak jelas. Jika ungkapannya jelas, terperinci, meskipun petunjuknya tentang hukum *furu' juz'iyah* adalah *muhkamat*, *qath'i*. Sedangkan jika ungkapannya tidak jelas, global adalah *dzanni*. *Kedua*, pandangan Masdar tentang hukum *furu' juz'iyah*, sebagai tidak mengikat, walaupun diungkapkan di dalam *nash* dengan bahasa yang jelas, terperinci. Hal ini meruntuhkan pemikiran *jumhur ushuliyyun*, bahwa nash yang jelas, terperinci adalah *qath'i*, tidak dapat dita'wil atau ditafsirkan, tidak dapat dipahami dengan pemahaman yang berbeda. Dengan kata lain, sebagai orang mukmin, menghadapi *nash qath'i* hanya ada satu pilihan, yaitu melaksanakan sesuai dengan petunjuk lafadhnya.

Dengan demikian, konsep feminis pesantren mengenai *qath'i dzanni* tidak merupakan pengembangan linier dari konsep *qath'i dzanni jumhur ushuliyyun*, karena paradigmanya berbeda. Dalam bahasa filsafat ilmu dikatakan terdapat *shifting of paradigm*, dikarenakan teori yang lama dipandang sudah tidak dapat lagi mewartakan tuntutan-tuntutan perkembangan kemanusiaan. Hal ini di dalam ilmu-ilmu alam dan sosial merupakan sesuatu yang wajar bahkan menjadi indikator perkembangan suatu ilmu (Rahardjo, 2009; Amin Abdullah, 2002: 117-122). Namun di dalam ilmu keislaman perlu dicermati lebih dalam, apakah ia mengkompromikan hal-hal yang memang bisa dikompromikan, tanpa meninggalkan substansi ajaran, sehingga merupakan pengembangan kreatif.

Ide tentang adanya ajaran prinsip, dasar atau universal di dalam al-Qur'an, dimana Masdar mengatakannya sebagai *qath'i*, adalah tidak jauh berbeda dengan konsep *maslahat* di dalam ushul fiqh, yang menurut mayoritas ulama' ushul menjadi tujuan syariat (*maqâsid al-syarîah*) (Al-Syatibi, jilid II tt: 2, 3, 230; Al-Buthi 1992: 56; Abu Zahrah, tt: 364). Satria Effendi (2005, 233) dan Fathurrahman Djamil (1995: 47-56), menyatakan bahwa metode-metode penemuan hukum yang dirumuskan oleh *jumhur ushuliyyun* adalah bermuara pada penemuan *maslahat*. Metode penemuan hukum tersebut seperti *qiyas*, *maslahah mursalah*, *istihsan*, *'urf*, *sad alzari'ah*. Amir Syarifuddin seperti yang tampak dalam *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, bahkan selangkah lebih liberal dibandingkan dua koleganya diatas, karena baginya *maslahat* harus menjadi dalil terdepan setelah al-Qur'an dan Hadits. Dan *maslahat* harus dikembangkan sebagaimana telah dirintis oleh Umar bin Khattab RA. yang mendahulukan *maslahat* ketika berbenturan dengan nash baik al-Qur'an maupun Hadits. Bagi Amir, Umar RA. telah memberi contoh untuk menjadikan hukum Islam

responsif dan dinamis.

Konsep *maslahat* dalam *ushul fiqh* memiliki sejarah yang sudah tua, muncul sejalan dengan perkembangan masyarakat semenjak wafatnya Rasulullah SAW. Banyak sekali contoh-contoh keputusan yang diambil Khulafâur Rasyidin yang berdasarkan *maslahat*. Diantaranya yang sangat jelas dan penting adalah pembukuan al-Qur'an dalam mushaf, yang dilakukan segera setelah diketahui para penghafal al-Qur'an banyak yang menjadi syuhada' dalam peperangan Yamamah pada masa khalifah yang pertama Abu Bakar RA.. Pembukuan tersebut tidak diperintahkan oleh suatu lafadz, ayat atau hadits tertentu, namun berdasarkan pemahaman yang mendalam akan pentingnya al-Qur'an dan kewajiban untuk menjaganya. Meskipun pada masa sahabat belum muncul pembahasan konsep *maslahat*, namun jelas dari praktek mereka telah menjadikan *maslahat* sebagai sendi utama dalam mengimplementasikan dan mengembangkan ajaran Islam. Bahkan contoh ijtihad Umar bin Khattab ra. dimensi *maslahat* sangat ditekankan yang terkadang melampaui petunjuk lafadz suatu *nash juz'i*. Pada perkembangannya, peristiwa ini menjadi kerangka teoritik pemikiran *maslahat* generasi tâbi'ûn dan imam-imam mazhab.

Pembahasan *maslahat* sebagai dalil syar'i dalam mazhab empat, menurut penelitian Mustafa Zaid, terdapat perbedaan-perbedaan, namun secara garis besar bisa disimpulkan sebagai berikut (1964, 60-61):

- 1) Semua imam mazhab sepakat bahwa *maslahat* merupakan tujuan al-Syari' (Allah swt.) di dalam menetapkan hukum. Ada yang menyebutkan *maslahat* secara eksplisit sebagai dalil, yaitu imam Malik dan ada yang memasukkannya pada dalil lain, yaitu imam Hanafi dan imam Syafi'i.
- 2) Imam Malik dan Ahmad menjadikan *maslahat* sebagai dalil yang berdiri sendiri, dimana dapat ditetapkan hukum berdasarkan *maslahat* saja, namun keduanya menetapkan syarat-syarat yang ketat. Sementara imam Syafi'i tidak memandangnya sebagai dalil yang berdiri sendiri, akan tetapi masuk dalam dalil *qiyas*. Sedangkan imam Abu Hanifah memandang sebagai satu jenis *istihsan*.
- 3) Semua imam mazhab sepakat bahwa *maslahat* tidak boleh bertentangan dengan *nash* dan *ijma'*. Karena jika bertentangan tidak bisa disebut dalil. Dan seandainya hal itu terjadi, meskipun sangat jarang, maka dimasukkan pada kaidah lain, yaitu (المحظورات تبيح الضرورات). Dengan ketentuan yang dimaksud dlarurat adalah sekedar sesuai dengan kebutuhan, tidak untuk berlaku permanen sebagaimana *mubah*.
- 4) Semua imam mazhab sepakat bahwa wilayah *maslahat* sebagai dalil adalah *mu'amalah*, *siyayah syar'iyah*, dan adat. Karena pensyariaan dalam wilayah tersebut adalah dengan tujuan kemaslahatan manusia. Adapun ibadah adalah hak al-Syari' (Allah SWT.), mungkin terdapat *maslahat*, akan tetapi dasar ibadah adalah kepatuhan. Dan ibadah hanya bisa ditentukan Allah SWT., sebab itu tidak cocok jika dalilnya *maslahat*.

Jika dicermati konsep *maslahat* menurut imam mazhab adalah dikaitkan kepada *nash-nash* hukum secara literal. Mereka sepakat bahwa ketentuan hukum

al-Qur'an secara otomatis inheren dengan maslahat. Tidak boleh ada maslahat yang bertentangan dengan nash atau harfiyah hukum. Oleh sebab itu, 'ulama ushul membahas maslahat dari segi ketepatan dan kesesuaian maslahat dengan *nash*, misalnya Al-Ghazali dari kalangan Syafi'iyah, membagi masalah menjadi tiga: *Maslahat al-mu'tabar*, *maslahat al-mursalat*, dan *maslahat al-mulghoh* (Husein Hamid Hasan, 1971; Wahbah Zuhaili 1986: 680-688). Jenis *mashlahat* yang ketiga dinyatakannya batal, yakni *maslahat* yang bertentangan dengan *nash*. *Mashlahat al-mursalat* dibagi menjadi dua, *mulâimah* dan *gharîbah*, yang pertama diakui sebagai maslahat sedang jenis kedua, *gharîbah* tidak. *Jumhur ushuliyyun* menyepakati bahwa salah satu syarat sahnya *mashlahat al-mursalat* sebagai hujjah hukum adalah bahwa ia tidak bertentangan dengan *nash* dan *ijma'* (Abdul Wahab Khallaf, 1988: 100; Abu Zahrah, tt: 83-4; Husein Hamid Hasan, 1971: 14; Wahbah Zuhaili, 1986; Zaid, 1964: 34). Menurut Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi (1990: 291), syarat sahnya *al-mashlahat* selain tidak boleh bertentangan dengan *nash* dan *ijma'* juga tidak boleh bertentangan dengan *qiyas shorih*, hal ini diamini oleh Abu Zahrah (tt: 278-279).

Tokoh kontroversial dalam masalah ini adalah Najamuddin al-Thufi (w.673 H), pengikut mazhab Hanbali. Menurut Thufi, hukum-hukum *muamalah* dan masalah dunia dapat diketahui makna dan tujuannya oleh akal, yakni upaya mendatangkan manfaat dan menghindarkan bahaya. Jika hukum *nash* syara' atau hukum *ijma'* tidak sesuai dengan maslahat yang dipertimbangkan akal dan tidak ada kemungkinan mengompromikan antara keduanya, maka haruslah diutamakan maslahat (Khallaf, 1988: 97-98; Al-Buthi, 1990: 181-182). Pengklasifikasian maslahat menjadi *mu'tabar*, *mursalat* dan *mulghoh* menurut al-Thufi adalah mengada-ada dan pembebanan. Karena jalan untuk menetapkan masalah sesungguhnya mudah, yaitu berdasarkan *ijma'* bahwa *al-Syâri'* benar-benar menghendaki masalah dan menolak mafsadat (Hasan, 1971: 10). Pemikiran al-Thufi yang demikian pada dasarnya dilandasi oleh pandangannya tentang hadits Rasulullah SAW, *la dharara wala dhirara*. Berdasarkan hadits ini, pembuat syari'ah (*Syari'*) menolak seluruh bentuk kemudharatan dan kerusakan. Dalam hal ini al-Thufi membedakan antara *maqashid* (tujuan) dan *wasa'il* (sarana). Menurutnya, *maslahat* adalah tujuan syariat, terutama dalam muamalah. Adapun *wasa'il* adalah sebagai sarana untuk mewujudkan tujuan syariat (Musthafa Zayd, 1964: 108-109). Karena kontroversial pada masanya itu, maka pandangan al-Thufi tidak bertahan lama, bahkan terbenam sampai berabad-abad, hingga abad 20 baru memperoleh momentum untuk berkembang (Hallaq, 1987: 152-153).

Tema maslahat berkembang sejalan dengan pembahasan *maqasid al-syariah*. Pembahasan *maqashid al-syari'ah* diawali oleh al-Juwaini (478 H) dalam kitabnya *Al-Burhân fî Ushul Al-Fiqh*, yang secara tegas menyatakan, bahwa seseorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam, sebelum ia dapat memahami benar apa tujuan Allah menetapkan perintah-perintah dan larangan-laranganNya. Kemudian beliau mengelompokkan tujuan hukum menjadi tiga, *daruriyyat*, *hâjiyyat* dan *makramat* atau *tahsiniyyat* (1400 H: 295). Selanjutnya al-Ghazali (505 H) mengembangkan bahwa yang dimaksud maslahat adalah memelihara maksud *al-Syâri'* dan memerinci maslahat menjadi lima, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Kelima maslahat

tersebut berbeda dalam peringkatnya jika dihubungkan dengan tujuan hukum, yaitu peringkat *darurat*, *hajat* dan *tahsiniyyat* (tt: 289-290). Selanjutnya 'Izzu al-Din Ibn 'Abdi al-Salâm (660 H), lebih eksplisit lagi menyatakan bahwa hakekat masalahat adalah “*dar'u al-mafâsid wa jalbu al-manâfi'*”, menghindari *mafsadah* dan menarik manfaat. Menurutnya masalahat *dunyawiyyat* terdiri dari tiga peringkat, *daruriyyat*, *hâjiyyat* dan *tatimmat* atau *takmilat*. Ia menekankan bahwa *taklif* bermuara pada kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Pemikiran ini dibangun di atas tiga hal. *Pertama*, kesesuaian penciptaan (*ittifaq al-khalqi*) baik sebelum maupun sesudah datangnya syariat untuk mewujudkan kebaikan (*maslahah*) dan menolak kerusakan (*mafsadah*). *Kedua*, jalan untuk mengetahui *mafsadah* dan *maslahah*, baik di dunia maupun akhirat, adalah melalui teks-teks syariat dan pengambilan dalil (*istidlal*) yang benar darinya. *Ketiga*, jalan untuk mengetahui *maslahah* dan *mafsadah* serta sebab-sebabnya yang dimunculkan oleh hal-hal yang bersifat darurat berdasarkan kepada pengalaman yang ada (Ibnu Abdus Salam, tt: I, 9). Kemudian Syihab al-Din al-Qarafi (685 H) murid 'Izzu al-Din ibn Abd al-Salam, dalam *Al-Furuq* selangkah lebih maju dengan pendekatannya yang agak teoritis. Pendekatan teoritis ini terlihat dalam konsepnya tentang prinsip (*ushul*) dan cabang (*furu'*) dalam syariat. Menurutnya, syariat itu memuat dua hal, yaitu prinsip dan cabang. Adapun prinsip syariat itu terbagi ke dalam dua bagian. *Pertama*, ushul fiqh, yaitu kaidah-kaidah hukum yang sebenarnya terdiri dari kata-kata Arab yang dari kata-kata ini muncul apa yang kita sebut dengan *qiyas* dan bentuk-bentuk ijtihad lainnya. *Kedua*, kaidah-kaidah umum fiqh yang memuat rahasia dan hukum syariat yang tidak termuat dalam ushul fiqh di atas.

Akan tetapi pengelompokan tersebut, dalam wilayah hukum, belum memunculkan mana prinsip-prinsip moral yang menjadi acuan dan mana aturan teknis (hukum) yang menjabarkan prinsip moral tersebut. *Āyât al-ahkâm* dan *Ahkâmât al-ahkâm* diklasifikasikan menjadi dalil *qath'i* dan *dzanni* dengan pendekatan kebahasaan. Seharusnya, sebagaimana dikemukakan Masdar dan sesuai dengan logika, prinsip-prinsip ajaran memiliki kedudukan yang berbeda dengan aturan-aturan teknis (hukum). Prinsip-prinsip tidak boleh dan tidak bisa berubah, sedangkan aturan teknis (hukum *mu'amalah*), sesuai dengan wataknya, bisa bahkan harus berubah dalam kondisi perkembangan masyarakat tertentu. Pada titik inilah terjadi kebuntuan metode ushul fiqh dari *jumhur ushuliyyun*. Sementara perkembangan perempuan di era teknologi informasi sudah jauh meninggalkan era agraris, namun aturan-aturan yang mengaturnya tidak dapat disesuaikan, misalnya aturan waris dan saksi. Sebagaimana dinyatakan Sahal Mahfudh (1999: 114) bahwa *maqasid al-syari'ah* (*masalahat daruriyyat*) ketika diturunkan, di dalam fiqh tidak begitu terlihat dampaknya, terutama dalam kaitannya dengan hak reproduksi perempuan. Fiqh memang terkesan tidak menempatkan perempuan sebagaimana mestinya, baik dalam tataran konsep maupun praktek.

Akan tetapi apa yang tampak sebagai kebuntuan pada konsep *masalahat* dan *maqasid al-syari'ah* sebagaimana diuraikan diatas, mendapat jalan keluar, setidaknya pintu pembuka di dalam teori yang dirumuskan oleh al-Syathibi (790 H) di dalam kitabnya *Al-Muwâfaqât fî Ushul al-Ahkâm*. Ia merumuskan dasar paradigmatis *maqasid al-syari'ah* secara total, rasional dan sistematis.

Menurut al-Syâtibî, *maqasid al-syari'ah* yang oleh *jumhur ushuliyyun* dipilah menjadi masalahat *daruriyyât*, *hâjiyyât* dan *tahsîniyyât* adalah prinsip-prinsip syari'at yang sudah tentu kedudukannya *qath'i*. karena jika kedudukannya *zanni*, tentu tidak bisa disebut prinsip dan akan berakibat fatal, karena tidak dapat dijadikan dasar pengembangan *furû'*. Sesuatu yang bersifat *qath'i*. menurut al-Syâtibî, sudah tentu, harus berdasarkan dan dihasilkan dari dalil yang *qath'i* (*wurûd* dan *dilâlat*). Karena tidak mungkin dalil yang *dzanni* bisa menghasilkan sesuatu yang *qath'i*. Berdasarkan logika, yang bisa dihasilkan dalil yang *dzanni* adalah sesuatu yang bernilai *dzanni* pula (tt: juz II, 32).

Sebelum sampai pada uraiannya ini, pada juz pertama kitabnya, ia menguraikan lebih dulu mengenai dalil *qath'i* dan *zanni*, yang merupakan redefinisi konsep *qath'i zanni jumhur ushuliyyun*. Ia mengemukakan, sebuah ayat atau sebuah hadits (*nash juz'i*) tidak mungkin mempunyai faedah *qath'i*. Jika ayat dan hadits tersebut periwayatannya *ahad*, maka tidak *qath'inya* sangat jelas, namun jika periwayatannya *mutawatir*, maka dilalah *qath'inya* bergantung kepada beberapa parameter (*muqaddimât*) yang semuanya atau sebagian besarnya adalah *dzanni*. Sesuatu yang bergantung pada parameter *dzanni*, sudah tentu, hanya dapat menghasilkan sesuatu yang bernilai *dzanni* pula. Parameter tersebut adalah analisis kebahasaan, gramatika, logika dan ushul fiqh. Simak pernyataannya berikut ini:

فعدم الأحاد أخبار من كانت ان فإنها الأدلة آحاد في أعني الدور غاية في أو . . . غالبها أو جميعها مقدمات على موقوفة القطع إفادتها متواترة كانت وان .ظاهر القطع إفادتها وعدم النحو وآراء .اللغات نقل على تتوقف فإنها .طنيا يكون ان بد لا الظني على والموقوف .ظني للمطلق والتقييد للعموم والتخصيص والإضمار .العادي أو الشرعيّ والقل المجاز وعدم .الإشتراك .متعذر الأمور هذه اعتبار مع القطع وإفادة العقلي والمعارض .والتأخير والتقديم .الناسخ وعدم

... dalil-dalil *ahad* (*juz'i*), jika periwayatannya *ahad*, maka tidak berfaedah *qath'i*-nya adalah jelas. Namun jika periwayatannya *mutawatir* maka faedah *qat'i*-nya bergantung pada sejumlah tolok ukur (*muqaddimât*) yang kesemuanya atau sebagian besarnya adalah *dzanni*, seperti analisis bahasa, gramatika, logika dan ushul fiqh. Padahal, sangat tidak logis sesuatu yang *dzanni* menjadi bukti adanya sesuatu yang *qath'i*. Itulah sebabnya, tidak mungkin *muqaddimat* yang *dzanni* tersebut mampu mengangkat suatu dalil *zanni* menjadi *qath'i*.

Sedangkan dalil *qath'i* menurutnya adalah sejumlah ayat dan hadits (sejumlah *nash juz'i*), yang menunjukkan kesearahan arti, yang saling mendukung terhadap suatu arti. Dengan kata lain dalil *qath'i* adalah suatu pengertian yang diperoleh dengan metode induktif yang tuntas (*istiqrâ' tâm*) dari sekumpulan *nash juz'i*. Bukan satu ayat atau hadits yang menurut lafadhnya menunjukkan arti yang jelas, sebagaimana dalam konsep *jumhur ushuliyyun*. Karena logikanya, menurut al-Syâtibî, sekumpulan dalil memiliki kekuatan yang tidak dimiliki oleh satu dalil. Sekumpulan dalil memberi faedah *mutawatir ma'na*, dan *mutawatir* memiliki faedah yang tidak dimiliki oleh *ahad*. Simak pernyataannya berikut ini.

حتى واحد معنى على تضافرت ظنية أدلة جملة من المستقراة هنا المعتبرة الأدلة وانما منه نوع هذا و القطع التواتر أفاد ولأجله .للإقتراق ليس ما القوة من للإجتمع فإن القطع فيه أفادت

بالتواتر شبيهه وهو المطلوب الدليل فهو العلم يفيد مجموع المسألة ادلة استقراء من حصل فإذا المنقولة الوقائع كثرة من المستفاد حاتم جود و عنه الله رضي علي بشجاعة العلم كما هو بل المعنوي عنهما.

Dalil yang *mu'tabar* adalah yang dihasilkan dari sebuah upaya *istiqrâ* terhadap sejumlah dalil *dzanni* (*juz'i*) yang menunjukkan arti yang sama, sehingga menghasilkan pengertian yang *qath'i*. Karena di dalam kolektifitas (*al-ijtimâ'*) terdapat kekuatan yang tidak dimiliki oleh kesendirian (*al-iftirâq*). Karena itu mutawatir berfaedah *qath'i*, dan ini (penalaran induktif terhadap sejumlah dalil *juz'i* yang menunjukkan kesamaan arti) adalah suatu jenis mutawatir. Jadi, jika dari *istiqrâ'* dalil-dalil suatu masalah diperoleh sejumlah dalil yang menunjukkan kesamaan arti, maka itulah dalil yang dicari, yang menyerupai *mutawatir ma'nawi*. Hal itu sama dengan pengetahuan tentang keberanian Ali RA. dan kedermawanan Hatim, yang diperoleh dari banyaknya periwayatan yang menunjukkan atas keberanian dan kedermawanan keduanya.

Ia memberi ilustrasi, lima rukun Islam seperti kewajiban salat dan zakat adalah *qath'i*, dikarenakan sekumpulan dalil yang menjelaskannya dengan berbagai gaya bahasa dan ungkapan, akan tetapi menunjukkan pengertian yang sama. Bukan karena satu dalil misalnya *وأتوا الزكاة الصلاة أقيموا*. Karena jika berdasarkan satu dalil saja, tentu akan muncul pemahaman dari beberapa sudut pandang. Namun sekumpulan *nash juz'i* dan hukum-hukum yang tersusun darinya menjadikan kewajiban salat bersifat *dlaruri* dalam agama. Meragukannya akan berakibat meragukan prinsip-prinsip agama. Demikian pula, jika dicermati, dasar pemikiran *ijma'*, hadits *ahad*, dan *qiyas* sebagai dalil yang otoritatif adalah berdasarkan penalaran induktif yang tuntas terhadap kolektifitas *nash juz'i*. Setelah menjelaskan teorinya tentang dalil *qath'i* dan *zanni*, al-Syâtibî menyatakan bahwa teori seperti itu belum pernah disinggung oleh para pendahulunya:

عليه والتنبيه المعنى هذا ذكر تركوا ربما الأصوليين من المتقدمين ان الا

Namun 'ulama ushul yang terdahulu seolah mengabaikan pentingnya prinsip ini.

Teori al-Syâtibî diatas, jika ditarik dalam konteks pandangan feminis pesantren sebagaimana dikemukakan diatas, maka terdapat titik pertemuan. Benang merahnya adalah menurut al-Syâtibî, *maqasid al-syariah* dengan tiga peringkatnya merupakan prinsip yang bersifat *qath'i*, sedang *nash juz'i* tidak bisa dikatakan *qath'i*, melainkan *dzanni*. Prinsip yang bersifat *qath'i* tentu lebih kuat dan lebih absah sebagai dasar keputusan hukum, dibandingkan suatu *nash juz'i* yang bersifat *dzanni*. Konsekuensinya, sebagaimana dikatakan feminis pesantren, prinsip-prinsip itulah yang mengikat, sedang aturan teknis (hukum *juz'i*) yang ditunjukkan *nash juz'i* tidak mutlak, bisa tetap dilaksanakan, namun boleh juga berubah. Jika dibawa kepada pandangan Ibrahim Hosein, mengenai *qath'i fi jamî' al-ahwâl* dan *qath'i fi ba'dl al-ahwâl* dan memfiqhkan hukum *qath'i* serta pandangan Amir Syarifuddin mengenai menjadikan dalil maslahat secara dinamis sebagaimana telah digunakan Umar bin Khattab, maka akan bertemu pada kesimpulan yang sama, yaitu tidak mutlak hukum *juz'i* yang ditunjukkan oleh *nash juz'i*.

Hanya saja al-Syâtibî tidak seeksplisit itu. Ia mengemukakan bahwa antara prinsip umum (*kulliyât*) dengan *nash-nash juz'i* (*juz'iiyyât*) terdapat jalinan ikatan yang tidak mungkin dipisahkan. *Kulliyât* diserap dan merupakan kesimpulan akhir dari *juz'iiyyât*. *Kulliyât* ada sebab ada *juz'iiyyât*. Tanpa *juz'iiyyât*, tidak mungkin ada *kulliyât*. Demikian juga sebaliknya, tanpa ada *kulliyât*, *juz'iiyyât* sudah pasti tidak akan mempunyai arah dan orientasi. Sebab *juz'iiyyât* dibentuk dan diciptakan dalam rangka menjabarkan *kulliyât* itu sendiri. Keduanya tidak bisa dipisahkan, ibarat dua sisi satu mata uang (Asyyatibi, tt: juz III, 3-4). Oleh karena itu, tegas asy-Syâtibî, dalam setiap proses ijtihad, keduanya harus sama-sama dipergunakan dan dilibatkan. Mengabaikan salah satu adalah tindakan yang tidak bisa dibenarkan sama sekali. Asy-Syâtibî menyatakan :

كليه عن معرضا جزئي في به أخذ من ان وكما. أخطأ فقد كليه عن معرضا جزئي في مثلا بنص أخذ فمن جزئيه عن معرضا بالكلي أخذ من كذلك مخطئ فهو.

Misalnya, seseorang mengambil sebuah *nash juz'i* dengan mengabaikan *kully*, maka sungguh ia telah salah. Sebagaimana ketika ia mengambil *juz'i* dengan mengabaikan *kully*, ia telah melakukan kesalahan. Demikian pula ketika ia mengambil yang *kully* dengan mengabaikan yang *juz'i*.

Kulliyât bisa diketahui hanya melalui proses *istiqra'i* dari *juz'iiyyat*. Pengetahuan tentang *kulliyât* tidak mungkin bisa didapat sebelum *juz'iiyyat* diketahui. Oleh karena itu, mengabaikan *juz'iiyyat* sama saja esensinya dengan mengabaikan *kulliyât* itu sendiri. Dan sebaliknya, *juz'iiyyat* tidak bisa dikatakan *juz'iiyyat* kecuali disebabkan oleh adanya *kulliyât* yang menjadi acuan dan tujuannya. Lebih jauh asy-Syâtibî menerangkan, oleh karena saling berhubungan dan tidak bisa dipisahkan satu dengan yang lain, maka antara keduanya tidak mungkin terjadi kontradiksi (*ta'arud*). Menjadi sangat tidak logis, kalau ada dua hal yang menjadi satu itu saling bertentangan. Kalaupun terjadi, itu hanya *dzâhir* (kelihatannya saja). Bisa jadi mujtahidnya yang salah berinterpretasi, sehingga melihat seolah-olah terjadi kontradiksi. Dan kalaupun memang betul-betul terpaksa ada kontradiksi, maka jalan keluarnya bukan dengan cara mengabaikan *juz'iiyyat* atau bahkan *kulliyât*, melainkan dengan cara menggabungkan keduanya (*al-jam'*) dan menganalisisnya berdasarkan tuntutan situasi dan kondisi yang ada.

Dari uraiannya diatas, bahwa *kulliyat* dan *juz'iiyyat* merupakan jalinan yang padu, yang sudah semestinya tidak terjadi kontradiksi antara keduanya. Namun seandainya terpaksa terjadi kontradiksi, ia menawarkan jalan kompromi antara *kulliyat* dan *nash juz'i*, hanya saja ia tidak menyinggung bagaimana metode komprominya. Mungkin hal ini disebabkan latar belakang sosial waktu itu belum membutuhkan untuk membahas penyelesaian kontradiksi antara prinsip-prinsip dengan *nash juz'i*, sebagaimana yang terjadi pada masa sekarang. Kondisi masyarakat dalam kedaulatan Islam yang sangat mapan, tidak ada dorongan untuk melakukan pembaharuan yang berlawanan secara langsung dengan petunjuk *nash juz'i*. Sebagai ilustrasi, tuntutan untuk memberi hak-hak kepada perempuan, dan meningkatkan kedudukannya di masyarakat, jika kondisi perempuan dipandang sebagai tolok ukur terjadinya perubahan sosial dan Mesir dijadikan barometer dunia Islam, baru dimulai oleh Qasim Amin (1865-1908), murid Muhammad Abduh dengan menerbitkan bukunya yang sangat berpengaruh, *Tahrîr al-Mar'ah* (*Emansipasi Perempuan*) seperti yang dijelaskan oleh Harun Nasution dalam *Islam Ditinjau*

dari Berbagai Aspeknya. Dalam bukunya tersebut, ia memperjuangkan pendidikan perempuan sebagai hak pemberian Tuhan.

Metode mengompromikan (*al-jam'u*) antara prinsip-prinsip dengan petunjuk *nash juz'i* jika terjadi kontradiksi, pada perkembangan Islam modern telah dijawab dengan sistematis dan konsisten oleh pemikir Islam modern, Fazlur Rahman (1919). Dengan menggunakan metode ilmiah modern, seperti sosio historis, historis kritis dan hermeneutik (Taufik Abdullah dalam Rusli Karim (ed.), 1989: 1-15, 69-91 dan Sayuti Ali, 2002: 118), dia merekonstruksi khazanah pemikiran Islam dalam batasan-batasan modernitas. Rahman menegaskan, bahwa aturan-aturan hukum al-Qur'an tidak diturunkan pada masyarakat yang kosong akan nilai dan aturan-aturan, sehingga kedudukannya secara umum merupakan solusi ilahiyah terhadap situasi aktual saat itu "*the Qur'an is the divine response through the prophet's mind to the moral-social situation of the prophet's Arabia*" sehingga ia mencerminkan situasi sosial dan ekologis masyarakat Arab periode legislasi dan sebelumnya. Karena itulah Rahman berusaha membangun konsep ayat-ayat ahkam sebagai keterpaduan antara firman Tuhan dan kondisi sosial-ekologis masyarakat Arab untuk menjelaskan masalah keabadian "firman Tuhan" ketika terjadi pemahaman hukum yang menyimpang dari ketentuan teks hukum. Menurut Rahman, ordonansi ilahiyah mengandung muatan moral dan aturan hukum spesifik. Esensi ordonansi ilahiyah terletak pada muatan moralnya, sedang bahasa hukum al-Qur'an (*letter of law*) merupakan substansi aturan hukum yang merupakan paduan (*a transaction*) antara esensi dan situasi sosial-ekologis aktual. Maka kemungkinan terjadi perubahan adalah pada substansinya disebabkan oleh timbulnya paduan baru: antara esensi dengan situasi sosial-ekologis yang baru, sedangkan esensi ordonansi ilahiyah tetap kekal adanya (lih. Ghufrani Mas'adi dalam *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, 124).

Dengan demikian, jika pada asy-Syâtibî ketika terdapat kontradiksi (*ta'ârud*) antara prinsip-prinsip ajaran dengan *nash juz'i*, penyelesaiannya adalah keduanya harus dikompromikan dengan menganalisis situasi dan kondisi aktual, dan tidak boleh ditinggalkan salah satunya, baik *kulliyât* maupun *juz'iyât*, sebagaimana ditunjukkan dalam uraian di atas, maka pada Rahman kesulitan yang timbul akibat adanya kontradiksi tidak terjadi. Hal itu dikarenakan, menurut Rahman, ajaran Tuhan yang bersifat abadi dan mutlak adalah prinsip-prinsip dasarnya, dimana ia tidak bisa berubah dan manusia harus tunduk kepadanya. Sedangkan aturan-aturan spesifiknya adalah merupakan paduan antara prinsip-prinsip ajaran dengan dimensi sosiologis ekologis masyarakat Arab pada saat wahyu diturunkan. Perubahan pada aturan-aturan spesifik bukanlah penyimpangan, melainkan sesuatu yang wajar, jika merupakan paduan antara prinsip-prinsip ajaran dengan dimensi sosiologi dan ekologi yang berubah.

Teori Rahman tersebut kemudian digunakan oleh Feminis muslim sebagai pijakan metode interpretasi al-Qur'an dan al-Sunnah, seperti Riffat Hassan, Amina Wadud, Asghar Ali Engineer. Sebagai contoh untuk mengompromikan prinsip kesamaan manusia di depan hukum dengan hukum waris dan saksi yang di dalam ayat al-Qur'an ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Feminis-feminis luar negeri tersebut menganalisis ayat-ayat itu dengan pendekatan sosio-historis dan historis-kritis, untuk menemukan visi al-Qur'an dalam hukum waris dan saksi untuk perempuan. Kesimpulan mereka, bukan maksud al-Qur'an menetapkan perbedaan seperti itu, bukan

maksud al-Qur'an memandang kemampuan perempuan lebih rendah dari pada laki-laki, bahkan kedudukan separo dari laki-laki pada situasi Arab abad VII M, juga pada masyarakat di luar Arab pada saat itu, adalah sangat revolusioner. Dari kondisi perempuan tidak dipandang mempunyai hak sama sekali, kemudian diberi hak hingga separo. Sebab itu, ketika kondisi sosial perempuan sudah lebih maju, maka perbedaan itu tidak berlaku, hak waris laki-laki dan perempuan adalah sama, demikian pula kedudukan kesaksiannya.

Kesimpulan yang dapat ditarik dari uraian yang panjang diatas adalah, *pertama*, memilah ajaran al-Qur'an dan al-Hadits menjadi dua kategori, prinsip-prinsip universal yang *qath'i*, dan ketentuan teknis yang berkedudukan *dzanni*, muncul dalam konsep al-Syatibi, tentang *kulliyât* dan *juz'iyat*. Bahwa *maqâshid al-syarî'ah* adalah *kulliyât* dan kedudukannya *qath'i*. Sedangkan *juz'iyat* kedudukannya *zanni*. Dengan demikian metode feminis pesantren dalam memahami al-Qur'an dan al-Hadits memiliki kontinuitas dengan teori al-Syatibi. *Kedua*, dalam teori al-Syatibi, *maqâshid al-syarî'ah* harus dijadikan dasar dalam memahami *nash juz'i*, adalah identik dengan metode feminis pesantren bahwa prinsip-prinsip universal harus menjadi dasar dalam memahami ketentuan teknis. *Ketiga*, Meskipun konsep maslahat sebagai tujuan pensyariaan hukum diterima semua 'ulama, namun perkembangannya sangat ditekankan pada aspek kebahasaan. Dan konsep ini dipegang oleh mayoritas 'ulama ushul. Sebab itu, pada aspek substansial metode feminis pesantren memiliki kontinuitas dengan konsep mayoritas 'ulama ushul tentang maslahat, namun pada aspek teknis pengembangannya tidak ada kontinuitas.

1) Prinsip-prinsip Dasar Bersifat *Qath'i*.

Adalah ajaran yang berdasarkan akal budi manusia merupakan nilai-nilai fundamental dalam hidup. Prinsip-prinsip ini lebih luas dari pada *kulliyât al-khams*. Yaitu, persamaan (*musâwâh*) diantara semua manusia tanpa membedakan sekat-sekat sosial, baik etnis, warna kulit maupun jenis kelamin; keadilan (*'adâlah*) yang diterapkan dalam semua bidang termasuk dalam relasi suami-istri; musyawarah (*syûra*), dalam urusan bersama, harus diputuskan berdasarkan musyawarah; *mu'âsyarah bil ma'rûf*, membangun relasi suami isteri yang saling membahagiakan; tolong menolong (*ta'âwun*), saling mendukung dan menguatkan dan lain-lain sebagaimana disebutkan Masdar, Husein dan Syafiq dengan rinci. Semua ajaran tersebut, menurut feminis pesantren bersifat prinsipil dan fundamental. Akal budi manusia, pada dasarnya ditakdirkan menjunjung tinggi nilai-nilai tersebut. Kebenaran ajaran-ajaran ini sangat gamblang, sehingga ia tidak memerlukan bukti lain di luar dirinya.

Dalam hal ini identik dengan apa yang dikemukakan Ibn Taimiyyah, yang mengkritik terhadap konsep *maqasid* yang dikemukakan oleh para pendahulunya. Menurutnya, *maqasid* tidak terbatas pada *masalih al-kulliyah* semata, tetapi masih banyak bentuk-bentuk *mashlahah* lainnya. Bagi Ibn Taimiyyah, ibadah, baik batin maupun lahir, mengenali Allah SWT., malaikat, kitab suci, rasul, serta keadaan hati dan perbuatan, dan seterusnya termasuk dalam jenis *mashlahah*. Demikian juga, memenuhi janji, silaturahmi, memenuhi hak budak, tetangga, sesama Muslim, dan segala hal yang diperintah dan dilarang Allah SWT. itu juga termasuk ke dalam *mashlahah* (tt: jilid 32, 234).

2) Ketentuan Teknis Operasional Bersifat *Dzanni*.

Adalah ketentuan teknis sosial yang merupakan implementasi dari prinsip-prinsip dasar, seperti ketentuan waris, saksi, kepemimpinan, pembagian kerja domestik dan publik, relasi suami isteri dan lain-lain. Dalam istilah Husein, ketentuan ini adalah contoh bagaimana mengimplementasikan cita-cita al-Qur'an dalam ruang dan waktu. Sebab itu bersifat sosiologis dan kontekstual.

Proposisi ini bisa mengambil *starting point* dari teori al-Syatibi bahwa *nash juz'i* bernilai *dzanni*. Dan *nash* yang bernilai *dzanni* memungkinkan untuk difahami dari berbagai sudut pandang, yang memungkinkan *natijah* yang bervariasi. Pengembangan teori ini, mendapatkan penegasan pada teori Fazlur Rahman, bahwa aturan-aturan hukum al-Qur'an tidak diturunkan pada masyarakat yang kosong akan nilai dan aturan-aturan, sehingga kedudukannya secara umum merupakan solusi ilahiyah terhadap situasi aktual saat itu. Rahman membangun konsep ayat-ayat ahkam sebagai keterpaduan antara firman Tuhan dan kondisi sosial-ekologis masyarakat Arab untuk menjelaskan masalah keabadian "firman Tuhan" ketika terjadi pemahaman hukum yang menyimpang dari ketentuan teks hukum. Menurut Rahman, ordonansi ilahiyah mengandung muatan moral dan aturan hukum spesifik. Esensi ordonansi ilahiyah terletak pada muatan moralnya, sedang bahasa hukum al-Qur'an (*letter of law*) merupakan substansi aturan hukum yang merupakan paduan (*a transaction*) antara esensi dan situasi sosial-ekologis aktual. Maka kemungkinan terjadi perubahan adalah pada substansinya disebabkan oleh timbulnya paduan baru: antara esensi dengan situasi sosial-ekologis yang baru, sedangkan esensi ordonansi ilahiyah tetap kekal adanya (lih. Ghufran Mas'adi dalam *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaruan Hukum Islam*, hal. 124).

Ide perubahan hukum juga sudah dikemukakan dengan sangat tegas oleh Ibn Qayyim al-Jauziyyah (751 H) dalam kitabnya yang sangat ternama, *I'lam al-Muwaqqi'in*, dalam satu kaidah yang sangat bagus : *وَالْأَمْكَنَةُ الْأَزْمَنَةُ بِتَغْيِيرِ الْأَحْكَامِ تَغْيِيرًا وَعَوَائِدُ الْأَحْوَالِ* (perubahan hukum disebabkan perubahan masa, tempat, kondisi dan budaya). Menurut Ibn Qayyim bahwa bangunan dan landasan syariat adalah hikmah dan kebaikan manusia di dunia maupun di akhirat kelak. Oleh karena itu, seluruh bangunan dan asasnya bersifat adil, penuh kemaslahatan, dan hikmah. Segala hal yang menyimpang dari keadilan, rahmat, *maslahah*, dan hikmah tidak bisa disebut dengan syariat (tt: jilid III 55, 21, 22, 68). Lebih jauh, Ibn Qayyim menyatakan, pendasaran syariat atas hikmah dan *maslahah* seharusnya sesuai dengan hukum-hukum rasionalitas. Bahkan, dia menyatakan bahwa kebaikan syariat itu berpusat pada akal. Meskipun demikian, Ibn Qayyim berpendapat bahwa dalam ibadah ada hal-hal yang tidak bisa dirasionalisasikan sesuai dengan akal. Dia menyatakann bahwa dalam ibadah terdapat rahasia yang tidak bisa ditembus oleh nalar manusia secara sangat terperinci sesuai dengan hukum rasionalitas. Kalaupun nalar kita bisa menangkapnya, mungkin hanya bersifat global (jilid II, 88).

Teori Ibn Qayyim tersebut dikembangkan oleh pemikir ushul fiqh kontemporer, misalnya Muhammad Ma'ruf al-Dawalibi dalam bukunya *Al-Madkhal ila 'Ilm Ushul al-Fiqh*, bahwa perubahan hukum (*taghyîr*) tidak sama dengan pembatalan hukum (*naskh*) dalam konsep ushul fiqh. Pembatalan menyangkut eksistensi teks, dimana teks yang datang belakangan membatalkan teks yang terdahulu, sementara perubahan hukum adalah pengamalan dan penerapan teks yang sudah ada

dengan mempertimbangkan situasi (*dhuruf*) teks itu yang dikaitkan dengan kepentingan atau kemaslahatan yang sifatnya situasional. Bila terjadi perubahan kepentingan, maka berubah pula hukum yang diterapkan tanpa perlu mengubah teks tersebut. Ditegaskannya pula, bahwa yang dapat membatalkan hanya *al-Syari'* (Allah SWT.), sedangkan yang mengubah penerapan hukum adalah *mujtahid* untuk disesuaikan dengan kemaslahatan yang telah berubah (1965: 65).

Namun semua imam mazhab sepakat bahwa maslahat tidak boleh bertentangan dengan *nash* dan *ijma'*. Karena jika bertentangan tidak bisa disebut dalil. Dan seandainya hal itu terjadi, meskipun sangat jarang, maka dimasukkan pada kaidah lain, yaitu (تبيح الضرورات (المحظورات)). Dengan ketentuan yang dimaksud dlarurat adalah sekedar sesuai dengan kebutuhan, tidak untuk berlaku permanen sebagaimana *mubah* (lih. Mustafa Zaid *Al-Maslahat fi al-Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din al-Thufi*, 60-1). Di dalam metode *qiyas* – suatu metode yang disepakati imam mazhab- kepastian bahwa maslahat itu sesuai dengan kehendak *al-Syari'* sangat ditekankan dengan metode *masalik al-illat* yang sangat rinci dan ketat. Sementara maslahat yang bersifat akliyah, tanpa jelas alat pengontrol atau alat pengendalinya untuk memastikan adanya maslahat sebagaimana dikehendaki *al-Syari'*.

3) Menjadikan Kitab Kuning Sebagai Dasar dan Sarana Berijtihad dan Fiqh sebagai Pemecahan Problem Sosial.

Selain itu, feminis pesantren, sebagaimana secara organisatoris berafiliasi kepada NU, dalam *manhaj* keberagamaan seharusnya juga mengikuti *manhaj* NU. *Manhaj* NU secara tegas menyebutkan bahwa di dalam fiqh, mereka bermazhab dengan salah satu dari mazhab empat, dan tidak beristinbath langsung kepada al-Qur'an dan al-Hadits. Sebab itu, fiqh mazhab yang sudah menghasilkan ribuan kitab, menjadi salah satu pilar pokok pesantren. Kitab-kitab mazhab tersebut diberi julukan khas, yaitu kitab kuning yang merupakan kurikulum inti pesantren. NU, - sebagaimana ditegaskan oleh *rais 'am*-nya, Sahal Mahfudh dalam *Nuansa Fiqh Sosial* percaya bahwa fiqh mampu menjawab problematika yang muncul seiring dengan perkembangan masyarakat, baik dalam bidang politik, kependudukan, ekonomi, dan sosial. Menurutnya, fiqh sudah membuktikan kemampuannya beradaptasi dengan zaman selama berabad-abad. Dengan demikian, setiap dihadapkan kepada problem dalam bidang apapun, NU selalu menjadikan fiqh yang dikodifikasikan dalam kitab kuning, sebagai rujukan utamanya, dan tidak beristinbath langsung kepada al-Qur'an dan al-Hadits. Hal ini sebagaimana dikatakan Sahal, sangat penting untuk menjaga kontinuitas peradaban Islam pada masa klasik dan pertengahan dengan masa sekarang. Dengan demikian, tradisi ilmiah *orthodoxy* menempati posisi sentral dalam *manhaj* NU. Manfaat kitab kuning sebagai khazanah *orthodoxy*, antara lain, *Pertama*, segala aspek kehidupan dapat terjiwai dengan fiqh, sehingga secara konseptual tidak menyimpang dari rel fiqh. *Kedua*, meninggalkan kitab kuning mengakibatkan terputusnya mata rantai sejarah dan budaya ilmiah Islam yang sudah terbangun selama berabad-abad. *Ketiga*, menggunakan tradisi baru belum tentu efektif sebagaimana kitab kuning.

Metode pembacaan kitab kuning, sebagaimana dikemukakan Sahal, adalah tidak tekstual, melainkan kontekstual. Secara rinci, penjelasan metode kontekstual, penulis sarikan dari tulisan Sahal adalah sebagai berikut:

- 1) Tidak memosisikan kitab kuning sebagai sakral, sebagaimana al-Qur'an, sehingga memungkinkan digunakannya konsep-konsep pendekatan yang berorientasi pada penemuan akar masalah dan implikasi masalah (sosio historis dan historis kritis *pen.*). Karena lazimnya, setiap masalah tidak muncul secara mandiri, melainkan memiliki konteksnya sendiri, dan sering kali konteksnya justru lebih kompleks dari pada masalahnya sendiri.
- 2) Membuka diri terhadap berbagai ilmu di luar Islam (eksak dan sosial), agar dapat memahami masalah sesuai dengan konteksnya, baik konteks masa lalu ketika kitab kuning tersebut disusun, maupun konteks masalah yang dihadapi sekarang. Integrasi dengan ilmu-ilmu di luar Islam ini akan menghasilkan pemecahan masalah kontemporer, tanpa keluar dari akar sejarah tradisi Islam masa lalu.
- 3) Membaca perkembangan sosial untuk menemukan *masalah*, karena sifat *masalah* tidak statis, namun mengikuti konteksnya.
- 4) Memperluas penggunaan kaidah *fihiyyah* dan *ushuliyyah*.
- 5) Mengintegrasikan *'illat* hukum ke dalam *hikmah* hukum
- 6) Mengintegrasikan *qiyas* murni dengan *maqâsid al-syari'ah*
- 7) Menggeser watak fiqh yang formalistik kepada fiqh etik.

Menurut peneliti, *manhaj* yang diintrodusir Sahal itulah yang diimplementasikan oleh feminis pesantren dalam merekonstruksi *fiqh al-nisâ'* dengan pendekatan feminisme. Mereka hampir selalu merujuk kepada kitab-kitab tafsir, fiqh dari klasik hingga kontemporer dengan menggunakan metode yang disebut Sahal dengan istilah "pembacaan kitab kuning secara kontekstual". Tampaknya mereka merasa tidak mendesak menjelaskan metode mereka dalam perspektif ushul fiqh, karena metode yang digunakan sudah menjadi keputusan Mukhtar NU, yang memiliki otoritas tertinggi di dalam NU. Pernyataan Sahal bahwa fiqh dan ushul fiqh sudah membuktikan mampu beradaptasi dengan perkembangan zaman selama berabad-abad, hemat peneliti, pada masa sekarang ini terbukti kebenarannya. Setidaknya pada feminis pesantren yang dapat melaju secara progresif merespon feminisme, dengan menjadikan kitab-kitab kuning sebagai lokus tumpu.

Jika dibandingkan dengan teori yang dikemukakan Fazlur Rahman, perubahan hukum dapat dilaksanakan dengan hanya berdasarkan visi Qur'an, yang berupa moral sosial atau prinsip-prinsip dasar dengan mempertimbangkan situasi sosial pada masa sekarang, hemat penulis, *manhaj* NU lebih prospektif untuk mendinamiskan upaya-upaya pembaharuan. Karena dengan mengharuskan menjadikan kitab-kitab kuning sebagai rujukan untuk merumuskan respon ke-Islaman terhadap situasi baru, lebih menjamin seseorang dengan mudah dapat menemukan dan menginternalisasi "taste" peradaban Islam. Jadi kitab-kitab kuning itu bisa difungsikan sebagai pengarah sekaligus pengontrol respon ke-Islaman.

Jika ditarik dalam pemikiran Yusuf Qardlawi (2000: 24-43), metode pembacaan kitab kuning secara kontekstual, sesungguhnya tidak jauh berbeda dengan *ijtihad intiqa'i*, *ijtihad insya'i* dan integrasi antara *ijtihad intiqa'i* dan *ijtihad insya'i*. Yang dimaksud *ijtihad intiqa'i* ialah memilih satu pendapat dari beberapa pendapat terkuat yang terdapat pada warisan fiqh Islam, yang penuh dengan fatwa dan keputusan hukum. Fiqh mempunyai kekayaan pendapat yang bermacam-macam dalam berbagai masalah. Persoalan-persoalan fiqh yang disepakati hukumnya itu masih relatif sedikit dibandingkan dengan persoalan yang hukumnya masih diperselisihkan di kalangan para ulama. Bahkan banyak di antara persoalan yang

diduga telah disepakati oleh para ulama, ternyata masih menjadi bahan perbedaan pendapat di kalangan mereka. Dengan kata lain, *ijtihad intiqa'i* adalah mengadakan studi komparatif terhadap pendapat-pendapat itu dan meneliti kembali dalil-dalil *nash* atau dalil-dalil ijtihad yang dijadikan sandaran pendapat tersebut, sehingga pada akhirnya dapat memilih pendapat yang terkuat dalilnya dan alasannya pun sesuai dengan "kaidah tarjih".

Kaidah tarjih itu di antaranya, hendaknya pendapat itu mempunyai relevansi dengan kehidupan pada zaman sekarang; hendaknya pendapat itu mencerminkan kelemahan-lembutan dan kasih sayang kepada manusia; hendaknya pendapat itu lebih mendekati kemudahan yang ditetapkan oleh hukum Islam; hendaknya pendapat itu lebih memrioritaskan untuk merealisasikan maksud-maksud syara', kemaslahatan manusia dan menolak marabahaya dari mereka.

Sedangkan yang dimaksud dengan ijtihad kreatif (*insya'i*) adalah pengambilan konklusi hukum baru dari suatu persoalan, yang persoalan itu belum pernah dikemukakan oleh ulama-ulama terdahulu. Baik itu persoalan lama atau baru. Dengan kata lain, bahwa *ijtihad insya'i* adalah meliputi sebagian persoalan lama, yaitu dengan cara seorang mujtahid kontemporer memiliki pendapat baru dalam masalah itu yang belum didapati dari pendapat ulama-ulama salaf. Tidak ada persoalan dengan praktek ijtihad seperti itu, dalam arti dapat dibenarkan. Ilustrasinya, permasalahan ijtihad yang menyebabkan perselisihan di kalangan para pakar fiqh terdahulu atas dua pendapat, maka boleh seorang mujtahid masa kini memunculkan pendapat ketiga. Apabila mereka berselisih pendapat atas tiga pendapat, maka ia boleh menampilkan pendapat keempat, dan seterusnya.

Qardlawi mengemukakan contoh, berdasarkan *ijtihad insya'i*, ia berpendapat tentang zakat tanah persewaan sebagai berikut, "Hendaknya orang yang menyewa tanah mengeluarkan zakat tanaman atau buah yang dihasilkan dari tanah sewaan itu -apabila sudah mencapai satu nisab- dengan tidak mengeluarkan zakat dari hasil tanaman tadi seharga ongkos sewa tanah yang akan diberikan kepada pemilik tanah. Karena ongkos sewa tanah itu dianggap sebagai hutang yang menjadi tanggungan si penyewa. Dengan demikian, si penyewa hanya mengeluarkan zakat, dari hasil produksi tanamannya. Adapun si pemilik tanah, maka ia mengeluarkan zakat dari ongkos sewa tanah tadi setelah diterimanya -apabila sudah mencapai nisab- dikurangi dengan pajak tanah yang harus dibayar". Dengan demikian, kedua-duanya mengeluarkan zakat hasil yang diterima dari hasil tanah tersebut. Sebagaimana juga sekiranya keduanya bersama-sama menggarap tanah dengan sistem bagi hasil produksi tanaman (*muzara'ah*), maka masing-masing mengeluarkan zakat dari hasil *muzara'ah* tersebut.

Pendapat seperti itu belum pernah dikemukakan oleh 'uama-'uama terdahulu. Kebanyakan mereka berpendapat bahwa zakat tanaman dan buah-buahan dari hasil bumi yang disewa dibebankan sepenuhnya kepada pihak penyewa. Sedangkan menurut Abu Hanifah, kewajiban zakat sepenuhnya dibebankan kepada si pemilik tanah atau pihak yang menyewakan tanah. Sebab timbulnya perselisihan pendapat sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibnu Rusyd dalam kitabnya *Bidayat Al-Mujtahid*, "Apakah zakat -atau sepersepuluh- itu diwajibkan atas hasil tanaman atautakah atas hasil bumi, atautakah dua-duanya?" (tt: 180) Qardlawi menegaskan, tidak ada seorang 'ulama yang berpendapat, bahwa yang diwajibkan itu atas hasil tanaman dan hasil bumi, padahal pendapat yang benar,

bahwa zakat itu diwajibkan atas keduanya. Sedangkan bentuk ijtihad yang lain, yaitu integrasi antara *intiqa'i* dan *insya'i*, yaitu memilih berbagai pendapat para ulama terdahulu yang dipandang lebih relevan dan kuat, kemudian dalam ijtihad tersebut ditambahkan unsur-unsur ijtihad baru.

Temuan dan Implikasinya

Dari serangkaian pembahasan yang sudah dilaksanakan secara rinci dan obyektif, maka dapat disimpulkan bahwa:

1. Formulasi metode feminis pesantren yang merupakan model khas mereka dalam merekonstruksi *fiqh al-nisâ'* adalah:
 - 1) Memahami al-Qur'an dan al-Hadits dengan metode memilah ajaran-ajarannya menjadi dua kategori, yaitu prinsip-prinsip universal (*qath'i*) dan ketentuan teknis operasional (*dzanni*). Dengan kata lain, menurut istilah al-Syatibi, metode *kulliyyât* yang berfaedah *qath'i* dan *juz'iiyyat* yang berfaedah *dzanni*. Prinsip-prinsip universal, karena kedudukannya *qath'i*, maka bersifat absolut dan mutlak, semua muslim harus tunduk, tidak mengenal perbedaan tempat dan waktu. Sedangkan ketentuan teknis operasional, harus difahami di dalam sinaran prinsip-prinsip universal.
 - 2) Prinsip-prinsip universal atau *kulliyyât*, yang berfaedah *qath'i*, dikembangkan menjadi lebih luas, yaitu di dalam ushul fiqh klasik, *dlarûriyyât* adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Feminis pesantren menambahkan prinsip keadilan, persamaan, musyawarah, *mu'asyarah bi al-ma'rûf, ta'âwun* sebagai prinsip universal, yang mempertegas ajaran al-Qur'an tentang prinsip-prinsip tersebut dan harus diimplementasikan dalam segala hal, termasuk urusan sehari-hari di dalam kehidupan keluarga.
 - 3) Ketentuan teknis operasional (*juz'iiyyât*) yang berfaedah *dzanni*, dipandang mengikat secara substansial, tidak secara harfiyah, karena didalamnya terdapat dimensi sosiologis dan kontekstual. Sebab itu, secara harfiyah (*letter of law*) bisa dan boleh berubah dengan berdasarkan prinsip-prinsip universal dan nilai substansial. Perubahan itu merupakan adaptasi dengan dimensi sosiologi dan ekologi yang baru.
 - 4) Di dalam dataran operasional, Feminis pesantren pada umumnya tidak beristinbath langsung kepada al-Qur'an dan al-Hadits, namun menjadikan pendapat-pendapat mufasir dan fuqaha klasik, pertengahan hingga kontemporer terutama dari mazhab empat sebagai landasan memahami al-Qur'an dan al-Hadits. Pendapat-pendapat tersebut difahami dengan pisau analisis *kulliyyât-juz'iiyyât* dan ilmu-ilmu sosial, kemudian di "*tarjih*" dengan pilihan yang sesuai dengan tuntutan kemaslahatan. Metode ini dalam istilah Sahal tidak disebut ijtihad, namun pembacaan kitab kuning secara kontekstual. Dengan menjadikan kitab kuning (literatur klasik) sebagai pijakan pemahaman, hal ini memberi kekhasan metode feminis pesantren, yang berbeda dengan feminis luar negeri, yang pada umumnya langsung beristinbath kepada al-Qur'an dan al-Hadits dengan menonjolkan penggunaan metode ilmu-

ilmu sosial modern dan filsafat.

2. Kontinuitas metode feminis pesantren dengan ushul fiqh di dalam merekonstruksi *fiqh al-nisâ'* adalah sebagai berikut:

- 1) Memahami al-Qur'an dan al-Hadits menjadi dua kategori, bukanlah hal baru. Metode tersebut sudah muncul pada teori al-Syatibi yaitu teori *kulliyât* dan *juz'iyât*. Metode tersebut pada hakekatnya merupakan pengembangan konsep maslahat yang disepakati semua 'ulama mazhab. Namun metode penggalan maslahat *jumhur ushuliyun* ditekankan pada aspek kebahasaan, sedangkan al-Syatibi menggunakan metode *istiqrâ'* (penelitian induktif) terhadap *nash juz'i*.
- 2) Prinsip-prinsip universal (*kulliyât*) yang diperluas dengan prinsip keadilan, persamaan, musyawarah, *mu'asyarah bi al-ma'rûf, ta'âwun*, identik dengan Ibn. Taimiyyah yang menambahkan *kulliyat al-khams* dengan prinsip-prinsip yang lain seperti memenuhi janji, silaturahmi, memenuhi hak budak, tetangga, sesama Muslim, dan segala hal yang diperintah dan dilarang Allah Swt. termasuk ke dalam maslahat.
- 3) Ketentuan teknis operasional dapat dan boleh berubah, jika dimensi sosiologi dan ekologi berubah, namun harus berdasarkan prinsip-prinsip universal, adalah identik dengan teori Fazlur Rahman *the double movement*. Teori ini juga sudah muncul jauh sebelumnya pada al-Thufi yang menjadikan maslahat sebagai dalil yang paling kuat dalam bidang mu'amalah. Dan Ibn Qayyim dalam hal keharusan merubah hukum jika situasi dan kondisi serta budaya yang melingkupi hukum tersebut berubah.
- 4) Yang terakhir, yang merupakan kekhasan feminis pesantren, menjadikan kitab kuning (literatur klasik) sebagai landasan di dalam memahami al-Qur'an dan al-Hadits, dengan pisau analisis *kulliyât*, *juz'iyât* dan pendekatan ilmu-ilmu sosial, pada hakekatnya adalah manhaj NU (kelompok progresif NU) di dalam Lembaga Bahtsul Masâ'il, yang disebut Sahal dengan istilah pembacaan kitab kuning secara kontekstual.
- 5) Jika ditarik dalam konteks perkembangan epistemologi hukum Islam, menurut pemetaan Wael B. Hallaq, metode yang digunakan feminis pesantren berada pada kelompok utilitarianisme, sedangkan metode feminis luar negeri berada pada kelompok liberal religius.

Metode feminis pesantren di dalam memahami al-Qur'an dan al-Hadits sebagaimana disebutkan diatas, berpotensi meruntuhkan teori *jumhur ushuliyun* yang dibangun diatas paradigma *nash juz'i* dan analisis kebahasaan yang ketat. Metode *qiyas*, sebagai metode ijtihad yang dipandang paling otoritatif dan dipegang oleh *jumhur ushuliyun*, menjadi kehilangan relevansinya jika dihadapkan dengan metode *kulliyât* dan *juz'iyât*. Dikarenakan paradigmanya sudah berbeda (*shifting of paradigm*). Pada metode *qiyas*, *nash juz'i* yang *sharih* ditempatkan pada kedudukan tertinggi (*qath'i*), karena kejelasan ungapannya, dan oleh karenanya tidak bisa dan tidak boleh berubah. Sedangkan pada metode *kulliyât* dan *juz'iyât*, sebuah *nash juz'i*, meskipun pengungkapannya dengan bahasa yang sangat jelas, kalau ia *ahad*, tidak mungkin memiliki kedudukan tertinggi (*qath'i*). Dikarenakan *qath'i*, tentu harus dibangun diatas parameter tertinggi (*muqaddimât*) yang *qath'i* juga. Dan hal itu hanya bisa diperoleh lewat penelitian

induktif yang tuntas (*istiqrâ' tâm*) terhadap sejumlah *nash juz'i*, yang menunjukkan kesearahan arti. Inilah asumsi dan paradigma bahwa prinsip-prinsip universal (*kulliyyât*) itu berfaedah *qath'i*, sedangkan ketentuan teknis operasional (*juz'iiyyat*) berfaedah *zanni*.

Sebagai perkembangan dari teori *kulliyyât* dan *juz'iiyyat*, jika terjadi kontradiksi (*ta'arudh*) antara prinsip-prinsip universal (*kulli*) dan ketentuan teknis operasional (*juz'i*), maka ketentuan teknis operasional boleh diadaptasikan dengan bentuk baru sesuai dengan situasi lingkungan yang melingkupi. Dikarenakan dibalik ketentuan teknis operasional terdapat *maqâshid* yang implementasinya membutuhkan penyegaran sebagai hasil dialektika dengan lingkungan. Mengabaikan prinsip ini akan menjadikan wajah hukum Islam formalistik dan abai terhadap tujuannya sendiri. Hal ini pada hakekatnya sudah disadari dan direspon dengan metode-metode yang memiliki basis ilmiah yang akurat oleh imam-imam mazhab. Metode *istihsan*, *sadd al-zari'ah*, dan *maslahat mursalat* adalah metode-metode yang berupaya menjinakkan watak *qiyas* yang hitam putih, dan disisi lain, berorientasi mengadaptasikan teks pada kondisi aktual manusia.

Jika ditarik ke sejarah ushul fiqh (epistemologi) sebelum masa pembukuan, di mana *ra'yu* dan *nash* terjalin secara wajar dan logis, di bawah sinaran akal budi manusia, tidak dibuat garis pemisah yang ketat sebagaimana perkembangannya pada masa pembukuan, maka unsur kontinuitas metode feminis pesantren lebih mudah ditemukan pada ushul fiqh sebelum masa pembukuan. Dengan demikian, jika pilihan kita sekarang adalah model ushul fiqh sebelum masa pembukuan, hal itu berarti menghilangkan ikatan yang ketat dan berlapis-lapis, sekaligus sulit yang ada pada metode *qiyas*. Dan di sisi lain memberi ruang yang lebih longgar kepada *ra'yu* dalam menjabarkan dan membunikan *nash*. Yang terakhir ini, secara operasional lebih mudah, namun kita harus segera ingat terhadap catatan kesemrawutan hukum pada masa sebelum pembukuan, yang menggerakkan Imam Syafi'i merumuskan epistemologinya yang secara fundamental berbeda dengan para pendahulunya (*shifting of paradigm*). Pertanyaannya, apakah kesemrawutan itu akan terulang lagi? Jika suatu respon ke-Islaman cukup dengan berpedoman prinsip-prinsip universal dalam al-Qur'an dan pendekatan ilmu-ilmu sosial untuk memahami dan merumuskan bentuk riil implementasinya, cukupkah itu untuk menjamin tetap dalam *weltanschauung* al-Qur'an? Menurut peneliti, pada titik inilah metode feminis pesantren memberikan kontribusinya yang khas dan penting. Yaitu dengan mengharuskan menggunakan kitab-kitab mazhab (kitab kuning) sebagai landasan pemahaman al-Qur'an dan al-Hadits. Metode tersebut memungkinkan seseorang untuk menginternalisasi nilai-nilai al-Qur'an dengan mudah, karena kitab-kitab mazhab tersebut mengejawantahkan nilai-nilai al-Qur'an dan al-Hadits dengan latar belakang situasi dan kondisi kemanusiaan yang beragam, sehingga kaya nuansa dan alternatif. Oleh karena itu, metode yang disebut "pembacaan kitab kuning secara kontekstual" bisa difungsikan sebagai pengarah dan pengontrol respon ke-Islaman agar tidak keluar dari rel dan naungan *weltanschauung* al-Qur'an. Di samping itu, dengan mengintegrasikan kitab-kitab mazhab dengan ilmu-ilmu sosial dan menggunakan pisau analisis *kulliyyât* dan *juz'iiyyât*, kita sudah tidak menghadapi bahan mentah, namun bahan setengah jadi, yang tinggal mengembangkan dan memberi kemasan baru. Dengan demikian respon ke-Islaman bisa lebih cepat dan

akurat dibandingkan dengan metode beristinbath langsung kepada al-Qur'an dan al-Hadits.

Pada akhirnya, penelitian ini merekomendasikan untuk dirumuskan secara sistematis metode feminis pesantren, paradigma dan argumentasinya, teknik implementasinya dengan jabaran kaidah-kaidah *ushuliyah*, yang sudah tentu harus mencerminkan paradigma yang mendasarinya. Dengan demikian, diharapkan akan terjadi dialog yang demokratis dengan beragam metode terutama diarahkan pada kelompok yang menuntut penjelasan tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim.

Kelompok Tafsir dan Hadits

Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il. 1987. *Ash-Sahih*, Beirut: Dâr Ibn Katsir, Juz. II.

Al-Sajistani, Abu Daud Sulaiman Ibn al-Asy'at. 1313. *Sunan Abu Daud*, Juz II, Mesir : Musthafa al-Babi al-Halabi.

Al-Salih, Subhi., 1974. *Mabâhith fî Ulûm al-Qurân* Beirut : Dâr al-Fikr.

Shahih Muslim, Juz VII, Mesir : Maktabah wa Mathba'ah Muhammad Ali Shubaih, t.th.

Al-Shan'âni, Muhammad bin Isma'il. 1379 H. *Subu al-Salâm*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turats al-Arabî.

Al-Shiba'i, Musthafa. 1949. *As- Sunnah wa Makanatuha fî al-Tasyri' al-Islamy*, Kairo: al-Dar al-Qawamiyyah.

Ibn Mâjah, Muhammad bin Yazid, tt. *Sunan ibn Mâjah*. Beirut: Dâr al-Fikr.

Muslim bin Hajjaj.tt. *Ash-Sahih*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turats al-Arabî.

Quraish Shihab, 1992. *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung : Mizan.

Kelompok Ushul Fiqh :

'Abdur Rahman al-Sa'id, 'Abdul 'Aziz bin. 1987. *Ibnu Qudamah wa Atsaruhu al-Ushuliyah*, Riyadl :Jami'ah Islam Muhammad bin Saud al-Islamiyyah.

Al-Alwani, Taha Jabir., *Usul Al Fiqh Al Islami, Source Methodology in Islamic Jurisprudence: Methology for Research and Knomledge*,

Asymawi,Muhammad Said. 1983. *Ushul asy-Syari'ah* , Beirut: Dar Iqra'.

Al-Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan. 1990. *Dhawa bith al Mashlahat fî Syarî at al-Islamiyyat*, Damsyiq: Dar al Muttahidat.

Al-Dahlawi, Syah Waliyullah., *Hujjatullah al-Balighah*, tt. Maktabah al-Kautsar, t.th. jilid I.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, Beirut : Dâr Ihyâ' at-Turats al-Arabî, tt jilid I.

Al-Jauziyyah, Ibn Qayyim *I'lam al-Muwaqqi'în min Rabb al-'Alamîn*, tt. Dâr al-Fikr, t.th. jilid III.

Al-Juwainî, Abul Ma'ali. 1400 H. *Al-Burhân fî Ushul Al-Fiqh*, Kairo: Dar Al-Inshar, cet.II, , jilid I.

Al-Qarafi, Syihab al-Din., *Al-Furûq*, jilid I,

- Al-Qardlawi, Yusuf. 2000. *al-Ijtihâd al-Mu'ashir baina al-Inzhibâth wa al-Infirâth*, tarj. Abu Barzani, Ijtihad Kontemporer, Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan, Surabaya: Risalah Gusti, cet. II.
- Al-Rusyd, Ibnu., *Bidayat al-Mu jtahid*, t.t, Dâr al-Fikr, t.th.
- Al-Salam, Ibn 'Abdi., *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, Kairo, al-Istiqâmât, tth. Jilid I.
- Al-Syatibi, Abû Ishâq Ibrahim ibn Muhammad al-Lakhmî al-Garnatî ., (w. 790 H). *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al- Ahkâm*, Beirut : Dâr al- Fikr, t. th. jilid II.
- Al-Syirazi,. 1356 H, *Thabaqat al-Fuqaha*, Baghdad : t.p.
- Al-Taimiyyah, Ibn. *Al-Fatâwâ*, Rabat : Dâr al-Ma'ârif, tth.
- Djamil, Fathurrahman, 1997. *Filsafat Hukum Islam*. Bagian Pertama, Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Effendi, Satria, M. Zein. 2005. *Ushul Fiqh*, Jakarta : Kencana.
- Hasaballah, Ali., *Ushul al-Tasyri' al-Islamy*, Kairo : Dar al-Maarif, t.th.
- Hasan, Husein Hamid. 1971. *Nazariyat al-Maslahat fi al-Fiqh al-Islamî*, tt. : Dâr al-Nahdhal al-'Arabiyyah.
- Hazm, Ibn. 1985. *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, juz 5.
- Khallaf, Abdul Wahab. 1988. *Mashadir al-Tasyri' al- Islam fi ma la nashsha fih*, Kuwait : Dar al-Qalam.
- _____ (1388 H/1968 M) *'Ilm Ushul al-Fiqh*, Qahirah : Maktabah al-Da'wah al-Islamiyyah, Syabab al-Azhar.
- Masud, Muhammad Khalid. 1977. *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*, Islamabad: Islamic Research Institute.
- Syarifuddin, Amir. 1997. *Ushul Fiqh* jld.I, Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Zahrah, Muhammad Abu., *Ushul al-Fiqh*, tt., Dar al-Fikr al-'Araby, t.th.
- Zaid, Mustafa. 1964. *Al-Maslahat fi al-Tasyri' al-Islâmî wa Najm al-Dîn al-Thûfîy*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'arabîy.
- Zuhaili, Wahbah,. 1986. *Ushul al-Fiqh al-Islamy*, Beirut : Dar al-Fikr.
- Kelompok Sejarah Ushul Fiqh:**
- 'Abd al-Raziq, Mushthafa. 1959. *Tamhid li Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah*,
- Al-Asyqar, Umar Sulaiman., 1991. *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Amman: Dar al-Nafa'is.
- Bik, Muhammad Khudlori. 1965M/1385H. *Tarikh al-Tasyri' al-Islamy*, Surabaya: Sa'id Nabhan.
- Cairo: Mathba'ah Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, Cet. II.
- Coulson, Noel J. 1987. *The History of Islamic Law*, Terj. Hamid Ahmad, Jakarta : P3M,
- Al-Dawalibi, Muhammad Ma'ruf. 1965. *Al-Madkhal ila 'Ilm Ushul al-Fiqh*, (Damaskus : Dar al-Kitab al-Jadîd, cet. V.
- Hallaq, Wael B., 1987. *A. History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid., 1989. *Takwîn al-'Aql al-'Arabi*, Bairut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, cet. IV.
- Nasution, Harun “ Filsafat Islam”, dalam Budhy Munawar Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina.

Rahmat, Jalaluddin "Tinjauan Kritis Atas Sejarah Fiqh : Dari Fiqh al-Khulafa' al-Rasyidun Hingga Mazhab Liberalisme" dalam Budhy Munawar Rachman (ed.) *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Zahrah, Muhammad Abu. 1404 H. *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah*, t.t.: Dâr al-Fikr.

Zuhri, Muh., 1996. *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta : Raja Grafindo Persada.

Kelompok Pemikiran Pembaharuan Ushul Fiqh

Abdullah, Amin. 2002. Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer dalam Mazhab Jogja, Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer, Ainur Rafiq (ed.). Djogdjakarta: Ar-Ruzz.

Abdullah, Amin. 1996. *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas ?*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar.

_____. 2002. "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer" dalam *Mazhab Jogja, Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Ainur Rafiq (ed.) (Djogdjakarta: Ar-Ruzz.

Azizy, A Qadri. 2003. *Reformasi Bermazhab, Sebuah Ikhtiar menuju Ijtihad sesuai Sainifik Modern*, Bandung: Teraju.

_____. 2002. *Eklektisisme Hukum Nasional, Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum* Cet. I. ;Yogyakarta: Gama Media.

Al-Bûthî. 1992. *Dlawâbith al-Maslahat fî al-Syari'at al-Islâmiyyat*. Beirut : Muassat al-Risalat.

Al-Syatibi, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, t.p. Dâr al-Rasyad al-Hadîtsah, t.th jilid 2.

Djamil, Fathurrahman. 1995. *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, Jakarta: Logos, Cet. Ke-1.

Effendi, Djohan Kata Pengantar , Memikirkan Kembali Asumsi Pemikiran Kita, <file:///D:/Asghar%20Ali.htm> , diakses pada 12-2-2009.

Hasan, Ahmad. 1984. *The Early Development of Islamic Jurisprudence* diterjemahkan Agah Garnadi, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung: Pustaka.

Hazairin. 1974 . *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*, Jakarta: Tintamas.

Mas'udi, Masdar Farid."Meletakkan Kembali Maslahat sebagai acuan Syari'ah", *Jurnal Ulumul Qur'an* No.3, Vol. VI, Th. 1995

_____, *Hak - hak Reproduksi Perempuan dalam Islam, dan Islam Agama Keadilan* . 1997. Bandung: Mizan.

Mahfudh, Sahal. 1999. *Islam dan Hak Reproduksi Perempuan: Perspektif Fiqh*, dalam Syafiq Hasyim (ed.), *Menakar Harga Perempuan*. Bandung : Mizan.

Rahardjo, Satjipto. 2009. *Lapisan-lapisan dalam Studi Hukum*, peny. Rachmat Safa'at. Malang: Bayumedia.