

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Reorientasi Kajian Ushul Fiqh (Reorientation of Ushul Fiqh Studies)

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Minhaji, Akh.
Publisher	State Institute of Islamic Studies (IAIN) Sunan Kalijaga
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-06 20:27:50
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/177972

REORIENTASI KAJIAN USHUL FIQH

Akh. Minhaji*

ملخص

إن علم أصول الفقه - في الأساس - منهج لفهم التعاليم الإسلامية وليس فقط لفهم الأحكام الفقهية فحسب كما اعتقده كثير من الناس. فقد نشأ هذا العلم وتطور واحتل مكانا مرموقا في العصور الأولى من تاريخ الإسلام وأصبح دراسوه علماء كبارا، إلا أن هذا العلم مع علو مكانته لم يحظ بكبير إقبال من الباحثين بالنسبة الى كبر اهميته، بل هناك انتقادات في هذه الآونة الأخيرة بأن هذا العلم لم يعد يتمكن المصدر السابق إجابة مسائل الأمة بصفة مرضية.

من هنا حاول الكاتب دراسة تاريخ علم أصول الفقه و - في وقت نفسه - أسباب توقف ديناميكية الأفكار الكائنة فيه حيث توصل الى نتائج منها أن علم أصول الفقه - في الأساس - له مدخلان هما :

أولا - المدخل العقيدي القانوني الاستدلالي

وثانيا - المدخل التجريبي التاريخي الاستقرائي.

إن هذين المدخلين في الحقيقة وحدة لا تتجراً ولكن دل التاريخ على أن بعض الباحثين في عصر ما قد يعنون بأحدهما أكثر من اعتنائهم بالآخر وقد يهمله على الإطلاق فلا شك أن ترتب على ذلك أن الأحكام المستنبطة عن طريق هذا المدخل المتجزئ كثيرا ما تكون أقرب الى المثالية ولا تمس المسائل الواقعة في أوساط المجتمع.

في هذا المصمار يوصي الكاتب الاعتناء المتوازن بمهدين المدخلين السالف ذكرهما وفي الوقت نفسه بالمناهج المتطورة جدا التي استخدمت في العلوم الاجتماعية.

Abstract

Basically, *uṣūl al-fiqh* is understood as a methodology to understand Islamic teaching, not only tools to understand Islamic Law – as it is perceived by common people. *Uṣūl al-fiqh* grows and develops throughout Islamic history. It has significant position since its inception. It has been produced many scholars who later formulate formulas that exist even today.

Eventhough the science of *uṣūl al-fiqh* plays an important role in Islamic studies, but not all of Muslim scholars pay full attention to it. Even, there is a critical notion that the science of *uṣūl al-fiqh* is no longer compatible to solve the problems of Islamic community. Based on this frame of thought, the present author tries to investigate the historical aspect of *uṣūl al-fiqh* and seek the cause of its stagnancy.

The author finds that there are two kinds of approaches recognized in *uṣūl al-fiqh*: doctrinal normative-deductive and empirical-historical-inductive. These two approaches can not be separated. However, in the practical level, certain scholars usually apply one approach and disregard another. As a result, their product tend to be more idealistic than tauching to the real problem.

Finally, the author suggests to combine both methods with respect to other disciplines, particulary social sciences and their methodology.

Beberapa tahun belakangan ini, kajian ilmu sosial mengenal apa yang disebut dengan masa *Post-modern*.¹ Periode ini antara lain ditandai oleh kecenderungan semakin kuatnya aktifitas yang lebih bernuansa mendekatkan diri kepada Tuhan dan sekaligus mengamalkan ajaran-ajaran agama yang selama masa modern cenderung ditinggalkan dan posisinya diganti oleh ilmu pengetahuan yang secara salah kaprah dipandang bersifat universal.² Diantara penganut Post-Modernisme beranggapan bahwa masa modern yang ditandai oleh kehidupan sekuler³ telah membawa umat ke arah kehidupan yang semakin materislitik, gersang, dan jauh dari nilai-nilai spiritual;⁴ kebenaran sesuatu diukur melalui bisa-tidaknya sesuatu diuji oleh pancaindera dan jika tidak maka dianggap sebagai khayalan belaka. Kecenderungan post-modernisme ini bisa dilihat, misalnya, di Mesir melalui ungkapan

berikut: "*since the capitalism of Sadat and Mubarak had failed in the way Nasser's socialism had, it was [and it is] time to try the Islamic model.*"⁵ Fenomena yang sama juga semakin nampak di negeri-negeri Muslim lainnya, satu diantaranya adalah Turki yang selama ini dikenal sangat sekuler.⁶ Tesis Samuel P. Huntington merupakan salah satu analisis tajam yang membenarkan kecenderungan Post-modernisme sekaligus memprediksi *the future of world civilization*.⁷

Sejarah juga membuktikan, jika post-modernisme merupakan pergeseran dari masa sebelumnya yang dikenal dengan modernisme, maka modernisme itu sendiri juga merupakan pergantian dan pergeseran dari masa sebelumnya yang di dalam ilmu sosial antara lain dikenal dengan tradisionalisme, yakni satu paham yang hingga batas-batas tertentu mendekati post-modernisme dalam arti adanya peran dan menguatnya paham-paham keagamaan. Ini berarti, pemikiran yang berkembang di tengah-tengah masyarakat bergerak dan berubah karena kondisi sosial yang mengitari yang secara ekstrem bergerak dari satu kutub (tradisionalisme) kearah kutub yang lain (modernisme), dari modernisme ke post-modernisme dan begitu seterusnya. Pergerakan, pergeseran, perputaran, dan perubahan yang demikian merupakan satu keniscayaan; dan dalam ilmu sosiologi telah melahirkan satu analisa yang oleh Ernest Gellner disebut *a pendulum swing theory*.⁸

Dalam kajian sejarah, munculnya Islam dikenal sebagai revolusi besar pertama di Jazirah Arab yang merupakan hasil dialektika sosial masyarakat ketika itu⁹ yang kemudian disusul dengan revolusi besar kedua masa Abbasiyah yang juga merupakan respon kreatif terhadap persoalan yang berkembang.¹⁰ Dialektika sosial dan respon terhadap fenomena yang berkembang berlangsung secara terus-menerus pada masa-masa berikutnya. Pertanyaannya sekarang adalah: bagaimana Islam pada saat ini (dan juga masa yang akan datang) menghadapi dialektika sosial yang antara lain berupa adanya perubahan pemikiran dan sekaligus implikasi sosialnya dan *vice-versa* yang berwujud antara lain bergesernya dari satu isme ke isme yang lain seperti dijelaskan di atas? Dalam konteks kajian kita kali ini: bagaimana ushul fiqh (metodologi pemahaman ajaran Islam) merespon perubahan tersebut? Masalah ini dicoba dibahas dalam perspektif *historical approach*, satu model pendekatan yang jarang digunakan oleh para analis Muslim dalam membahas hukum Islam; walaupun ada, kajian itu kurang didukung pengetahuan sejarah yang memadai.

A. Ushul Fiqh dalam Konteks Studi Islam

Dalam bahasa Inggris dikenal istilah *Methodology of Islamic Thought* juga *Approaches to Islamic Studies* yang dalam bahasa Arab barangkali bisa dipahami sebagai *manhajjiyyat al-tafkir al-islami* dan *muqarabat fi al-dirasat al-islamiyyah*. Sedangkan dalam bahasa Indonesia, istilah-istilah tersebut barangkali bisa diartikan sebagai metodologi pemikiran Islam, pendekatan dalam pengkajian Islam dan yang semacamnya yang belakangan ini menjadi salah satu matakuliah penting di

lembaga-lembaga yang menawarkan kajian Islam (*Islamic studies, dirasah islamiyah*). Dalam kesempatan ini, barangkali ada baiknya jika kita bertanya: istilah atau ilmu apa yang pada masa awal Islam mempelajari metode-metode yang digunakan sebagai landasan dalam upaya memahami ajaran wahyu (al-Qur'an dan al-Sunnah). Tampaknya tidak berlebihan jika ada yang mengatakan bahwa ilmu yang demikian itu pada masa awal Islam dikenal dengan *ushul al-fiqh*.¹¹

Karena sudah saya jelaskan secara panjang lebar di tempat lain,¹² maka di sini hanya dikemukakan secara ringkas tentang pengertian ushul 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 mā yubnā 'alayh al-fiqh*). Berangkat dari pengertian etimologis ini maka dapat dipahami bahwa ushul 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 fiqh pada posisi sentral dalam studi keislaman dan seringkali disebut sebagai *the queen of Islamic sciences*. Dalam bahasa Taha Jabir al-Alwani, "*uṣūl 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, *uṣūl al-fiqh* not only benefited Islamic civilization but contributed to the intellectual enrichment of world civilization as a whole."¹³ Jika begitu, maka semua sarjana yang menggeluti studi Islam diharapkan mempunyai bekal cukup, paling tidak mengenal prinsip-prinsip dasar yang dibahas dalam ushul fiqh, satu ilmu yang sudah dikenal sejak masa awal Islam. Sebab, melalui ushul fiqh para sarjana akan mengetahui, misalnya, bagaimana memahami al-Qur'an, al-Sunnah, bagaimana jika terjadi pertentangan (*ta'arud*) antara kedua sumber tersebut, dan bagaimana pula menyelesaikan persoalan kontemporer se-suai dengan tuntutan masa dengan tetap berlandaskan ajaran wahyu melalui pro-ses dan mekanisme ijtihad.

Memang harus diakui, bahwa selama ini ushul fiqh hanya selalu dikaitkan dengan persoalan hukum Islam, dan seolah-olah disiplin ilmu di luar hukum Islam tidak memerlukan ushul fiqh. Hal ini terjadi karena beberapa hal; pertama, Syafi'i seringkali dinobatkan sebagai pendiri ushul fiqh, sedangkan ia sendiri dikenal sebagai ahli hukum Islam (*fiqh*).¹⁴ Kedua, hukum Islam dipandang sebagai salah satu ajaran pokok dalam Islam--sebagian sarjana mengatakan sebagai ajaran paling inti--¹⁵; bahkan pada masa awal Islam istilah ulama' identik dengan fuqaha'.¹⁶ 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 fiqh) dipandang sebelah mata oleh mereka yang menggeluti kajian di luar hukum Islam.

B. Metode dan Pendekatan dalam Ushul Fiqh

Pada dasarnya, ushul fiqh mengenal dua model pendekatan: doktriner-normatif-deduktif dan empiris-historis-induktif.

Sebagai agama, Islam mendasarkan segala ajarannya pada wahyu ilahi yang tertuang di dalam al-Qur'an yang disampaikan dan dijelaskan oleh Nabi Muhammad sebagaimana tertuang dalam al-Hadis atau al-Sunnah. Karena itu, secara doktriner-normatif, setiap individu muslim harus mendasarkan segala aktifitas hidupnya pada al-Qur'an dan al-Hadis yang dikenal sebagai sumber ajaran yang telah disepakati, dan ini merupakan salah satu bagian terpenting dalam ajaran keimanan Islam. Atas dasar ini maka wajar jika model-model berpikir deduktif (pemikiran yang lebih bernuansa atas-bawah) cukup mendominasi dalam menjelaskan ajaran-ajaran Islam seperti seringkali tergambar pada ceramah-ceramah dan karya-karya keagamaan. Biasanya, pembahasan yang ada dimulai dengan mengutip satu ayat atau Sunnah Nabi dan dijelaskan arti, makna, dan maksudnya dan ilustrasi lain yang terkait. Tidak jarang, penjelasan model demikian terlepas dari realitas sosial yang dihadapi umat. Penerapan *al-qawā'id al-ushūliyyah* dan *al-qawā'id al-fiqhiyyah*¹⁷ merupakan contoh lain dari model berpikir doktriner-deduktif tersebut. Itulah model pendekatan pertama dalam ushul fiqh.

Pada waktu yang sama, model empiris-historis-induktif, sebagai model pendekatan kedua dari ushul fiqh, juga dibutuhkan dalam rangka menjelaskan sekaligus menjawab persoalan-persoalan hukum atau lainnya. Sebab, walaupun umat Islam meyakini bahwa ayat-ayat al-Qur'an (dan juga Hadis-Hadis Nabi yang shahih) mengandung kebenaran mutlak karena datang dari yang absolut dan mutlak (Allah) namun pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an tidaklah bersifat absolut tetapi relatif sesuai dengan sifat relatif manusia itu sendiri. Sifat relatif ini merupakan ciri pokok dari aktifitas ilmu sosial yang dikenal saat ini. Karena itu, guna mendapatkan pemahaman ayat-ayat al-Qur'an yang, paling tidak, mendekati kepada yang dikehendaki Allah maka diperlukan model-model berpikir induktif sebagaimana dikenal dalam penelitian-penelitian sosial. Model kedua ini memaksa si pemikir untuk melihat realitas sosial yang berkembang di tengah-tengah masyarakat dilanjutkan dengan mengedentifikasi masalah sekaligus menawarkan alternatif solusi yang dibutuhkan.

Dua model pendekatan ushul fiqh di atas dapat dijelaskan melalui contoh berikut. Salah satu pembahasan pokok dalam ushul fiqh adalah tentang *mashādir al-tasyrī' al-islāmī* (sumber-sumber penetapan ajaran Islam). Jika mengikuti pola Syafi'i, maka sumber ajaran itu terdiri dari al-Qur'an, Sunnah, ijma', dan qiyas,¹⁸ atau jika mengikuti pola Mahmud Syaltut adalah al-Qur'an, Sunnah, dan ijtihad (*al-ra'y wa al-nadhar*).¹⁹ Secara doktriner-normatif-deduktif kita menerima sumber-sumber tersebut, apalagi sumber pertama dan kedua. Namun bagaimana memahami al-Qur'an, memahami al-Sunnah, hubungan antara keduanya apalagi jika terjadi

pertentang dalil (*ta'arud*), sejarah munculnya ijma', bagaimana proses ijtihad dan bagaimana pula memahami hasil-hasil ijtihad itu sendiri, semua itu membutuhkan penelitian yang mendalam menyangkut persoalan-persoalan seputar dalil dan hal-hal yang berkaitan dengan proses ijtihad tersebut; dan di sinilah model pendekatan doktriner-normatif-deduktif tidak lagi cukup dan harus dikombinasi dengan model pendekatan kedua, empiris-historis-induktif. Model pemahaman al-Qur'an Abu Ishaq al-Shatibi,²⁰ *double movement*-nya Fazlur Rahman,²¹ konsep *nasakh* model baru Mahmoud Muhammad Taha,²² pendekatan yang diperkenalkan Ali Syari'ati,²³ ijtihad *intiqa'i* dan *insha'i* yang ditawarkan Yusuf al-Qardlawi,²⁴ *teori Batas (theory of limits, hudud)* yang diajarkan Muhammad Syahrur,²⁵ dan konsep baru tentang Sunnah yang saya tawarkan,²⁶ semuanya melibatkan kedua model pendekatan ushul fiqh di atas.

Secara lebih kongkrit, aplikasi dua model pendekatan tersebut dapat dilihat pada contoh berikut. Berdasarkan al-Qur'an 4: 2-3, maka dibenarkan praktik poligami, dan hal itu juga berdasarkan Sunnah Nabi. Secara doktriner dan normatif semua umat Islam memahami dan menerima ketentuan hukum Allah dan Rasul-Nya tentang poligami tersebut. Menolak ajaran poligami berarti menolak ajaran Islam. Namun dalam perkembangannya, terutama pada masa modern sekarang ini, mulai muncul pertanyaan tentang realisasi ajaran poligami itu. Kitapun juga melihat kenyataan bahwa negara-negara Muslim sekarang pada dasarnya terbagi kepada tiga kelompok: yang membolehkan seperti Saudi Arabia, yang melarang seperti Tunisia, dan yang membolehkan tapi pelaksanaannya dipersulit seperti Indonesia. Boleh-tidaknya poligami ini kemudian menuntut dilaksanakannya satu penelitian yang kurang lebih seperti berlaku dalam penelitian-penelitian sosial pada umumnya yang terkait antara lain dengan kondisi sosial masyarakat pada saat ayat al-Qur'an diturunkan dan juga perkembangan masyarakat pada masa-masa sesudahnya termasuk perkembangan masyarakat kontemporer.²⁷ Untuk menyelesaikan persoalan tersebut maka diperlukan satu pendekatan yang, dalam bahasa Noeng Muhadjir, mundar-mandir antara induksi dan deduksi.²⁸ Isu Islam dan negara, Islam dan politik, wanita sebagai kepala negara, dan munculnya aneka ragam "partai politik Islam" saat ini merupakan fenomena riil yang sedang kita saksikan kali ini yang analisisnya membutuhkan kedua model pendekatan ushul fiqh di atas.²⁹

C. Kritik terhadap Ushul Fiqh

Tampaknya, kajian ushul fiqh semakin hari semakin tidak diminati oleh sejumlah kalangan yang menekuni hukum Islam, apalagi mereka yang menekuni bidang di luar hukum Islam. Hal ini terjadi karena ushul fiqh dipandang tidak lagi mampu menyesuaikan diri dengan perkembangan ilmu. Kritikpun semakin banyak diarahkan kepada para ahli ushul fiqh yang dipandang hanya mampu berkutat dengan pola pikir lama. Sebagian bahkan mengatakan bahwa *ushul fiqh* itu telah *out of*

date karena sangat didominasi oleh *Aristotalian logic* yang bercirikan *dichotomous logic* atau dalam bahasa John Dewey *in pairs of dichotomies*, yang semua ini dikenal dengan *eternalistic-absolutistic-spiritualistic-logic*. Dengan model logika demikian maka ushul 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.

Tentu kritik tersebut di atas tidak sepenuhnya benar dan perlu dikaji ulang. Sebab, penjelasan tentang kedua model pendekatan ushul fiqh sebagaimana dijelaskan sebelumnya menggambarkan bahwa disamping *Aristotalian logic*, di dalamnya juga dikenal *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*.³⁰ Dengan demikian maka hukum Islam itu menjadi luwes dan fleksibel dan sekaligus dapat mengikuti denyut jantung dan perkembangan masyarakat dengan tetap berlandaskan pada prinsip-prinsip yang ada. Sebenarnya, kitab-kitab klasik telah memperkenalkan kedua model tersebut yang seringkali disebut dengan *tarīqah al-mutakallimīn* atau juga dikenal dengan *tarīqah al-shāfi'iyah* yang dianut kalangan Syafi'iyah, Malikiyyah dan Hanbaliyyah dan cenderung normatif-deduktif dan *tarīqah al-hanafiyyah* yang dianut kalangan Hanafiyyah dan cenderung empiris-induktif.³¹

Memang diakui, walaupun kedua model pendekatan ushul fiqh tersebut merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan, sejarah membuktikan bahwa pada masa-masa tertentu para ulama tidak jarang lebih menekankan model yang satu dan kurang, mungkin juga tidak, memberikan perhatian pada model yang satunya lagi. Ketidak seimbangan ini telah melahirkan nuansa pemikiran hukum (atau ajaran Islam pada umumnya) jauh dari yang diharapkan. Pada masa pra-modern, misalnya, ushul fiqh lebih didominasi oleh model pendekatan pertama, doktriner-normatif-deduktif. Bahkan, istilah *istinbat* seringkali dipahami dan diidentikkan dengan deduktif, padahal secara netral istilah tersebut bermakna proses penemuan/ penetapan hukum yang dalam prakteknya bisa melibatkan bukan hanya model deduktif tapi juga induktif.³² Salah kaprah ini semakin nampak ketika dikatakan bahwa salah satu tujuan (*goal, ghayah*) ushul fiqh itu adalah proses penetapan hukum yang diambil dari/berdasarkan atas dalil yakni al-Qur'an atau al-Hadis (*al-wusul ila istinbat al-ahkam min al-adillah*).³³ Jadi, cara deduktif menjadi ciri utama bahkan satu-satunya cara. Padahal dalam upaya menjawab persoalan, al-Qur'an dan al-Sunnah tidak harus selalu menempati premis mayor bahkan bisa berada di luar premis-premis dalam logika formal. Meminjam istilah Noeng Muhadjir, al-Qur'an dan al-Hadis tidak dijadikan sebagai postulat atau premis mayor "melainkan dipakai untuk

konsultasi, untuk pelita, untuk penjernih pada saat kita bingung, pada saat kita banyak berbeda teori, pada saat kita berbeda pemaknaan."³⁴

Kritik terhadap model deduktif tersebut juga bisa dilihat pada kajian-kajian keagamaan yang kemudian dibedakan dan dipisahkan dari aktifitas kajian lainnya yang seringkali mewujud dalam bentuk seminar, diskusi, dan penelitian ilmiah. Kajian keagamaan tidak jarang terjebak pada apa yang dalam ilmu sejarah dikenal dengan bemuansa idealis (seringkali juga disebut tradisionalis) yang pada gilirannya mengantarkan kepada apa yang dikenal dengan *salvation history*.³⁵ Akibatnya, kajian-kajian keagamaan, termasuk kajian hukum, lebih bemuansa ideal yang membahas tentang apa yang seharusnya (*des sollen*) dan lepas dari realitas sosial yang dihadapi umat (*des sein*). Dalam hukum Islam, kajian-kajian yang ada kebanyakan tidak merefleksikan data sejarah yang sebenarnya tetapi lebih mengungkapkan keinginan para sejarawan itu sendiri. Ushul fiqh, seperti diakui oleh Kamali, juga tidak lepas dari fenomena yang demikian;³⁶ dalam arti, dalam rangka mendukung kelompok dan golongannya maka pemikiran ushul fiqh (dan juga fiqh) yang datang dari ulama mazhabnya dipandang sebagai sesuatu yang paling benar dan sudah final. Ini menempatkan studi ushul fiqh dan hukum Islam pada umumnya sebagai a-historis dan menempatkan hasil-hasil ijtihad masa lalu sebagai satu hasil final yang tidak bisa diganggu-gugat (*infallable*) serta menolak perubahan dan sekaligus pengurangan terhadap ketentuan-ketentuan hukum yang ada (*ghayr qabil li al-taghyir, ghayr qabil li al-niqas*).³⁷ Muncul kemudian sikap dan proses pengsakralan terhadap ajaran-ajaran hukum Islam, atau ajaran agama pada umumnya (*taqdis al-atkar al-dini*). Fenomena demikian ditengarai masih cukup kuat dan mendominasi kajian ushul fiqh (hukum Islam pada umumnya) di lembaga-lembaga kajian agama; bahkan ada gejala juga terjadi di level Pascasarjana. Baru belakangan inilah muncul gugatan terhadap fenomena tersebut melalui diskusi dan perdebatan apakah hukum Islam itu bisa berubah atau tidak³⁸ dan juga perdebatan tentang *the gap between theory and practice*.³⁹ Jadi persolannya adalah adanya kekurangmampuan sebagian (besar) para ahli ushul fiqh untuk membedakan dan memilah-milah hal-hal yang tergolong sakral, pasti, dan abadi dengan hal-hal yang profan, relatif, dan temporer (*mu'amalah ma'a al-nās*), atau antara ajaran agama yang absolut (*shari'ah*) dengan pemahaman ajaran agama yang relatif (*fiqh*). Persoalan ini semakin rumit jika, meminjam istilah Rahman, terjadi kerancuan antara pemahaman agama dalam perspektif sejarah yang bersifat profan (*a historical view of religion*) dengan pemahaman tentang peristiwa sejarah yang disakralkan (*a religious view of history*).⁴⁰

Sebaliknya, pada masa modern cenderung menguat model pendekatan yang kedua: empiris-historis-induktif. Hal ini terjadi antara lain karena pengaruh model-model kajian ilmiah yang berkembang di Barat. Kajian-kajian keagamaan kemudian menjadi salah satu komoditi seminar, diskusi, dan penelitian ilmiah. Sesuai dengan cirinya yang disebut ilmiah, maka kajian-kajian tersebut memanfaatkan metode-metode penelitian sosial yang pada umumnya diadopsi dari Barat.

Dalam ilmu sejarah, model kajian yang demikian tergolong pada reduksionis atau revisionis. Sesuai dengan ciri ilmiah yang berkembang di kalangan ilmuwan sosial Barat, maka kebenaran cenderung didasarkan kepada sejauh mana sesuatu bisa diukur oleh pancaindera, dan diluar itu semua tergolong tidak benar. Aspek-aspek sosial, ekonomi, dan politik sangat mendominasi dalam analisa persoalan. Jatuh banggunya satu ide, mazhab, ataupun kelompok, semuanya diukur dari aspek-aspek material. Akibatnya, kehidupan keagamaan menjadi gersang karena semuanya serba diukur dengan materi. Pendekatan skeptik, ragu-ragu, atau bahkan buruk sangka (*su'uzzan*) mendominasi kajian yang ada. Model ini tentu amat bertentangan dengan landasan moral Islam yang mendasarkan segalanya pada sikap baik sangka (*husnuzzan*).

Penekanan terhadap model pendekatan yang kedua tersebut berdampak jauh, yakni semakin berkurangnya perhatian terhadap ushul fiqh itu sendiri; bahkan tidak jarang dikatakan bahwa ushul fiqh, seperti disinggung sebelumnya, dipandang sebagai ilmu yang ketinggalan zaman. Dampaknya, model-model kajian hukum dan keagamaan pada umumnya berkembang diluar ushul fiqh atau model-model kajian keagamaan yang telah mengakar di kalangan umat, dan ilmu-ilmu warisan ulama terdahulu seolah-olah dicampakan begitu saja. Ini terlihat misalnya pada karya-karya yang disebut Metodologi Studi Islam yang belakangan ini semakin menjamur.⁴¹ Lebih dari itu, kajian Islam selama ini seolah-olah tidak menggunakan metode-metode tertentu; atau metode-metode yang secara tradisional digunakan umat Islam dipandang tidak lagi relevan dengan perkembangan zaman.⁴² Hal ini terjadi karena ushul fiqh yang merupakan warisan masa awal Islam kemudian dibandingkan dengan model-model kajian yang berkembang saat ini (yang sebenarnya merupakan pergulatan panjang di kalangan sarjana Barat); tentu saja keduanya tidak komparabel. Ushul fiqh seolah-olah dipandang sebagai satu ilmu sakral yang tidak mengenal perubahan dan sekaligus tidak perlu dikembangkan.

D. Catatan Akhir

Ada tiga hal yang perlu digarisbawahi di sini. Pertama, semoga masa post-modern kali ini menjadi momentum untuk memberikan perhatian terhadap metodologi kajian keagamaan yang secara tradisional berkembang di kalangan masyarakat sekaligus mencoba mengembangkannya dengan memperhatikan perkembangan metodologi kajian agama (atau ilmu sosial pada umumnya) yang berkembang saat ini. Dengan demikian, perubahan itu terjadi bukan hanya pada dataran realitas sosial yang mungkin dipengaruhi oleh kerangka berpikir yang ada tetapi juga sangat dimungkinkan pada dataran metodologi disebabkan oleh perubahan realitas sosial. Jadi antara realitas sosial dan kerangka berpikir yang digunakan dalam menjelaskan realitas sosial tersebut diharapkan berhubungan secara simbiosis dan saling pengaruh-mempengaruhi antara keduanya.⁴³

Kedua, data sejarah tentang model-model kajian ushul fiqh seperti dijelaskan dalam makalah ini diharapkan menjadi sarana awal untuk melacak sejauh mana model-model kajian ushul fiqh mendorong munculnya pemikiran orisinal dan kreatif di kalangan ahli hukum Islam atau kajian Islam pada umumnya. Untuk menggunakan terma-terma yang dikenal di kalangan peminat filsafat: apakah kajian hukum Islam yang ada selama ini lebih bernuansa penemuan-penemuan baru (*logic of discovery*) atau justru terjebak pada sakralitas penemuan-penemuan sebelumnya (*logic of justification* atau *logic of repeatation*). Kajian ini memerlukan studi tersendiri dan insyaAllah akan disampaikan pada kesempatan yang lain.

Ketiga, sudah saatnya kemampuan penelitian para ahli ushul fiqh untuk semakin ditingkatkan dan dikembangkan. Pengalaman selama ini menunjukkan bahwa para ahli ushul fiqh kurang memberikan perhatian pada kemampuan penelitian, khususnya penelitian lapangan yang mengharuskan dirinya terjun di tengah-tengah masyarakat. Hal ini penting guna menguji sejauh mana relevansi teori-teori yang dianut dengan perkembangan masyarakat sekaligus sejauh mana perkembangan masyarakat itu bisa terakomodasi ke dalam teori yang ada atau bahkan perlunya perubahan atau reformasi terhadap teori-teori yang telah ada.

Jika ketiga hal tersebut di atas mendapat perhatian secara seksama niscaya umat Islam akan terlepas dari cengkeraman krisis intelektual (*al-azmah al-fikriyah*) dalam menghadapi persoalan kontemporer, semoga.

CATATAN

* Asisten Direktur merangkap Ketua Program Studi Hukum Islam Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

¹Untuk informasi tentang pot-modernisme baca antara lain Ernest Gelner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London: Routledge, 1992); Akbar S. Ahmad, *Postmodernism and Islam* (London: Routledge, 1992).

²Khalifa 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, 1951), 29-31.

³Sebagai gambaran masyarakat sekuler, 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, 1998). Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays* (New York: State University of New York Press, 1972); Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964).

⁴Abul A'la Maududi, *Purdah and the Status of Women in Islam*, terj. Al-Ash'ari (Pakistan: Islamic Publication Limited, 1972), iii; Seyyed Hossein Nasr, "Islam and the Islamic World Today: An Overview," dalam *Islam in the Contemporary World*, ed. Cyriac

K. Pullapilly (Notre Dame, Indiana: Cross Road Books, 1980), 1-19; idem, *Islam and Plight of Modern Man* (London: Longman, 1975), 148; idem, *Traditional Islam in the Modern World* (London: KPI, 1987), 12.

⁵Dilip Hiro, *Islamic Fundamentalism* (London: Paladin Grafton Books, 1988), 85.

⁶Baca Uriel Heyd, *Revival of Islam in Modern Turkey* (Jerusalem: The Magnes Press, 1968), 5-27 dan bandingkan dengan Berkes, *Secularism in Turkey*.

⁷Baca Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996). Buku ini merupakan pengembangan sekaligus respon terhadap berbagai tanggapan atas makalahnya "The Clash of Civilization" diterbitkan pada jurnal ilmiah *Foreign Affairs* summer tahun 1993. Untuk yang berkaitan dengan agama, khususnya Islam, baca bagian-bagian yang membahas "The Islamic Resurgence," "Islam: Consciousness without Cohesion," "Islam and the West," dan "Incidence: Islam's Bloody Borders." Beberapa catatan terhadap Tesis Huntington tersebut bisa dibaca dalam Akh. Minhaji, "Implementasi Ajaran Tauhid dalam Kehidupan Individu dan Sosial Menghadapi Era Global," *Al-Muslimun* 334 (1998), 69-78. Sebagai bahan banding, baca juga Alvin Toffler, *The Third Wave* (New York: Bantam Book, 1981); Marvin Cetron dan Owen Davies, *American Renaissance: Our Life at the Turn of the 21st Century* (New York: ST. Martin's Press, 1989); Michael E. Porter, *The Competitive Advantage of Nations* (New York: The Free Press, 1990).

⁸Ernest Gellner, "A Pendulum Swing Theory of Islam," *Annales de Sociologie* (1968), 5-14 yang kemudian diterbitkan ulang pada *Sociology of Religion: Selected Readings*, ed. Roland Roberston (Australia: Penguin Books, 1969), 127-38.

⁹Revolusi Islam pertama itu telah menawarkan prinsip kehidupan modern yang antara lain ditandai oleh *equality among people*, sebegitu modernnya sehingga sepeninggal Muhammad, umat Islam tidak mampu melanjutkannya karena struktur masyarakat yang ada belum siap, maka kemudian muncul dinasti Umayyah yang mengembalikan lagi sifat kesukuan yang ada sebelum Islam. Dalam bahasa Robert N. Bellah: "It was too modern to succeed. The necessary social infrastructure did not yet exist to sustain it; baca karyanya *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (New York: Harper & Row Publisher, 1970), 151.

¹⁰Moshe Sharon, *Black Banners from the East* (Leiden: E.J. Brill, 1983), 19.

¹¹M.J.L. Young, J.D. Latham dan R.B. Serjeants, ed. *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 2-3. Peran ushul fiqh juga dapat dibaca pada pernyataan Sahal Mahfudz; menurutnya, fiqh merupakan "formulasi pemahaman Islam yang digali dari Alqur'an dan hadis...." "Fiqh dimaksudkan agar tiap individu dapat membangun perilaku berdasarkan aqidah, syari'ah, dan akhlak;" baca "Partai Islam bukan Penghalang Ukhuwah," *Kompas* (6 November 1998), 6.

¹²Baca Akh. Minhaji, "Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia" (Disertasi McGill University, 1997), 123-8. Sebagai tambahan informasi, baca juga Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1986), 15-32.

¹³Taha Jabir al-Alwani, *Usul al-Fiqh al-Islami* (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1990), xi.

¹⁴Semula 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-

K. Pullapilly (Notre Dame, Indiana: Cross Road Books, 1980), 1-19; idem, *Islam and Plight of Modern Man* (London: Longman, 1975), 148; idem, *Traditional Islam in the Modern World* (London: KPI, 1987), 12.

⁵Dilip Hiro, *Islamic Fundamentalism* (London: Paladin Grafton Books, 1988), 85.

⁶Baca Uriel Heyd, *Revival of Islam in Modern Turkey* (Jerusalem: The Magnes Press, 1968), 5-27 dan bandingkan dengan Berkes, *Secularism in Turkey*.

⁷Baca Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996). Buku ini merupakan pengembangan sekaligus respon terhadap berbagai tanggapan atas makalahnya "The Clash of Civilization" diterbitkan pada jurnal ilmiah *Foreign Affairs* summer tahun 1993. Untuk yang berkaitan dengan agama, khususnya Islam, baca bagian-bagian yang membahas "The Islamic Resurgence," "Islam: Consciousness without Cohesion," "Islam and the West," dan "Incidence: Islam's Bloody Borders." Beberapa catatan terhadap Tesis Huntington tersebut bisa dibaca dalam Akh. Minhaji, "Implementasi Ajaran Tauhid dalam Kehidupan Individu dan Sosial Menghadapi Era Global," *Al-Muslimun* 334 (1998), 69-78. Sebagai bahan banding, baca juga Alvin Toffler, *The Third Wave* (New York: Bantam Book, 1981); Marvin Cetron dan Owen Davies, *American Renaissance: Our Life at the Turn of the 21st Century* (New York: ST. Martin's Press, 1989); Michael E. Porter, *The Competitive Advantage of Nations* (New York: The Free Press, 1990).

⁸Ernest Gellner, "A Pendulum Swing Theory of Islam," *Annales de Sociologie* (1968), 5-14 yang kemudian diterbitkan ulang pada *Sociology of Religion: Selected Readings*, ed. Roland Roberston (Australia: Penguin Books, 1969), 127-38.

⁹Revolusi Islam pertama itu telah menawarkan prinsip kehidupan modern yang antara lain ditandai oleh *equality among people*, sebegitu modernnya sehingga sepeninggal Muhammad, umat Islam tidak mampu melanjutkannya karena struktur masyarakat yang ada belum siap, maka kemudian muncul dinasti Umayyah yang mengembalikan lagi sifat kesukuan yang ada sebelum Islam. Dalam bahasa Robert N. Bellah: "It was too modern to succeed. The necessary social infrastructure did not yet exist to sustain it; baca karyanya *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (New York: Harper & Row Publisher, 1970), 151.

¹⁰Moshe Sharon, *Black Banners from the East* (Leiden: E.J. Brill, 1983), 19.

¹¹M.J.L. Young, J.D. Latham dan R.B. Serjeants, ed. *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 2-3. Peran ushul fiqh juga dapat dibaca pada pernyataan Sahal Mahfudz; menurutnya, fiqh merupakan "formulasi pemahaman Islam yang digali dari Alqur'an dan hadis...." "Fiqh dimaksudkan agar tiap individu dapat membangun perilaku berdasarkan aqidah, syari'ah, dan akhlak;" baca "Partai Islam bukan Penghalang Ukhuwah," *Kompas* (6 November 1998), 6.

¹²Baca Akh. Minhaji, "Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia" (Disertasi McGill University, 1997), 123-8. Sebagai tambahan informasi, baca juga Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1986), 15-32.

¹³Taha Jabir al-Alwani, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1990), xi.

¹⁴Semula 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: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1958), 13; Badran Abu al-‘Aynayn Badran, *Ushl al-Fiqh al-Islami* (Alexandria: Mu‘assasat Shabab al-Jami‘ah, 1402/1982), 14; idem, *Tārikh al-Fiqh al-Islami wa Nazariyyat al-Milkiyyah wa al-‘Uqud* (Beirut: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah, t.t.), 87; Ignaz Goldziher, *The Zāhiris: 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, "Shihāb al-Dīn al-Qarāf," 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-Zalami, *Dalalat al-Nusus wa-Turuq Istinbat al-Ahkam fi Daw‘ Ushul al-Fiqh al-Islami* (Baghdad: Matba‘at Aṣad, 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, 1973), 131-2; Bernard G. Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmid* (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 Selim el-Awa, "Approaches to *Shar‘ al-* 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 Shūfī : 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 Sunnā Usūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 39-46. Pikiran senada bisa juga dibaca dalam Inran Ahsan Nyazee, *Theories of Islamic Law-The Methodology of Ijtihād* (Islamabad: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1994), 18, 150-9.

¹⁵Bahwa 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), 392; idem, "Theology and Law in Islam," 3-4; Aharon Layish, "Notes on Joseph 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, 1983), 160. (f). "...bagi seorang Muslim sejati, baik dari kalangan tradisionalis 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 Development of Islamic Law*, eds. Majid Khadduri dan Herbert J. Liebesny (Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1955), 84. (j). "Bagi mereka yang mempelajari Islam, tidak ada subyek yang lebih penting dari pada hukum Islam"; Charles J. Adams, ed. *A Reader's Guide to the Great Religions* (New York: The Free Press, 1965), 316.

¹⁶George Makdisi, "Tabaqat-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam," *Islamic Studies* 32 (1993), 374.

¹⁷Informasi agak panjang lebar tentang *al-qawā'id al-fiqhiyyah* bisa dibaca dalam Said Aqil Husein al-Munawwar, "al-Qawā'id al-Fiqhiyyah dalam Perspektif Hukum Islam," *Al-Jāmi'ah* 62 (1998).

¹⁸Baca pada dasarnya Muhammad Ibn Idris al-Shafi'i, *al-Risalah* (Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1358/1940). Analisa tentang Syafi'i dan pemikiran hukumnya dapat dibaca antara lain pada Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Imam al-Shafi'i wa Ta'sis al-Aydujiyyah al-Wasatiyyah* (Kairo: Sina linnashr, 1992); Khalil I. Semaan, *Ash-Shafi'i's*

Risalah: Basic Ideas (Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1961); Hallaq, "Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence," 587-605; Ahmad Hasan, "al-Shafi'is's Role in the Development of Islamic Jurisprudence," *Islamic Studies* 5 (1996), 239-73; Hitti, "al-Shafi'i," 167-83; George Makdisi, "The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of *Usul al-Fiqh*," *Studia Islamica* 59 (1984), 4-57; dan Norman Calder, "Ikhtilaf and Ijma' in Shafi'i's Risala," *Studia Islamica* 58 (1983), 55-81.

¹⁹Baca karyanya *al-Islam: Aqidah wa Syari'ah* (Mesir: Dar al-Qalam, tt.), terutama Bab *Mashadir al-Syari'ah*, 479-571. Lihat Juga Taha Jabir al-Alwani, *Usul al-Fiqh al-Islami* (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1990), 6-8. Secara historis diakui adanya perbedaan di kalangan ahli ushul fiqh tentang macam dan jumlah sumber ajaran (hukum) Islam. Muhammad Mustafa Syalabi, misalnya, membagi sumber-sumber tersebut kepada yang telah disepakati dan yang masih diperselisihkan (*al-adillah al-mukhtalaf fiha*); baca Muhammad Mustafa Syalabi, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, vol.1 (Beirut: Dar al-Nahdah al-Arabiyyah, 1986), 255ff. Lihat juga Muhammad Nur, *Muhadarat fi Ushul al-Fiqh*, vol.1 (Klantan: al-Matba'ah al-Nuriyyah, 1993), 213ff. Sedangkan Subhi Mahmasani mengelompokannya kepada *masadir al-shar' al-islami* yang cenderung disepakati dan *masadir al-tashri' al-kharajiyyah* yang cenderung dipersoalkan. Subhi Mahmasani, *Falsafah al-Tashri' fi al-Islam* (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1961), 138-261.

²⁰Baca karya monumentalnya Shatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.), dan analisa terhadap pemikiran hukumnya bisa dibaca antara lain pada Wael B. Hallaq, "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 Press, 1990), 3-31; idem, "The Primacy of the Qur'an in Shatibi's Legal Theory," dalam *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, ed. Wael B. Hallaq dan Donald P. Little (Leiden: E.J. Brill, 1991), 69-90; idem, *History of Islamic Legal Theory*, terutama Bab 5 "Social Reality and the Response of Theory," 162-206.

²¹Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984); idem, *Islamic Methodology 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. Lambton, 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, 1982), 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.

²²Konsep *nasakh* yang umum bisa dibaca dalam Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958), 184-97. Sedangkan konsep *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 bernama, 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).

²³Ali 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* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1982), 2-4; idem, "Wahhabism and Mahdism: Alternative Styles of Islamic Renewals," *Arab Studies Quarterly* 4 (1982), 110-25.

²⁴Yusuf al-Qardlawi, *al-Ijtihad fi al-Shari'ah al-Islamiyyah Ma'a Nazarat Tahliiliyyah fi al-Ijtihad al-Mu'asir* (Kuwait: Dar. al-Qalam, t.t.).

²⁵Baca Muhammad Shahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah* (Kairo: Sina lil-Nashr, 1992); untuk analisa terhadap karya tersebut baca Hallaq, *Islamic Legal Theories*, 245-53.

²⁶Akh. Minhaji, "Hak-Hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam," *Ulumul Qur'an* 2 Vol. V (1993), 16-31.

²⁷Untuk persoalan poligami baca antara lain Kawthar Kamil Ali, *Nizam Ta'addud al-Zawjat fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Itisam, 1985); Helmut Gatje, "Modern Qur'anic Exegesis," dalam *The Qur'an and Its Exegesis*, ed. and Tran. Alford T. Welch (London: Routledge, 1976), 248-61; Doreem, "Poligamy in Traditional and Contemporary Islamic Law," *Islam and the Modern Age* 1 (1970), 13-38; Jameelah Jones dan Abu Ameenah Bilaal Philips, *Plural Marriage in Islam* (Saudi Arabia: International Islamic Publishing House, 1987); Fazlur Rahman, "The Status of Women in Islam," dalam *Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*, eds. Hanna Papanek and Gail Minault (Delhi: Kay Kay Printers, 1982), 285-311; Haji Ahmad H. Sheriff, *Why Polygamy is Allowed in Islam?* (Teheran: A Group of Muslim Brothers, 1974); George Swan, "Monogamy in Islam," *The Moslem World* 3 (1913), 75-7. Contoh analisa dalam bidang waris sejak masa Nabi hingga masa-masa berikutnya, baca misalnya David S. Powers, *Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance* (Berkeley: University of California Press, 1986).

²⁸Baca karyanya *Metodologi Penelitian Kualitatif*, cet. 8 (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998); idem *Filsafat Ilmu: Telaah Sistematis Fungsional Komparatif* (Yogyakarta: Rake Sarakin, 1998).

²⁹Baca Ira M. Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society," *International Journal of Middle East Studies* 6 (1975), 363-85; Erwin I.J. Rosenthal, "Some Reflections on the Separation of Religion and Politics in Modern Islam," *Islamic Studies* 3 (1964), 149-84; Muhammad Qasim Zaman, "The Caliphs, The Ulama, and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early Abbasid Period," *Islamic Law and Society* 4 (1997), 1-36.

³⁰Untuk kedua model logika tersebut baca Fuad Baali and Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective* (Boston: G.K. Hall and Co., 1981).

³¹Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, 18-24.

³²*Istanbata, yastambitu, istinbat* itu pada dasarnya berarti *ikhtara'a* yakni mengeluarkan atau menciptakan; lihat Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997), 1379. Lihat juga J.M. Cowan, ed. *The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic* (New York: Spoken Language Services, 1976), 939.

³³Muhammad Nur, *Muhadharat*, 56.

³⁴Noeng Muhadjir, "Wahyu dalam Paradigma Penelitian Ilmiah Pluralisme Metodologik: Metodologi Kualitatif," dalam *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, ed. Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1989), 62.

³⁵Untuk model-model pendekatan yang disebut di atas, baca antara lain Richard Martin, ed. *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), terutama artikel-artikel yang ditulis oleh Andrew Rippin dan Fazlur Rahman. Baca juga J. Koren dan Y.D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies," *Der Islam* 68 (1991), 87-107; Akh. Minhaji, "Orientalisme dalam Hukum Islam," *Republika* (13 September 1997), 6. Kajian Islam oleh W. Montgomery Watt lebih dikenal sebagai tergolong pada kelompok tradisionis sedangkan karya-karya Patricia Crone dan Michael Cook digolongkan kepada revisionis.

³⁶Kamali, "Methodological Issues," 32.

³⁷Mazheruddin Siddiqi, *Modern Reformist Thought in the Muslim World* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1982), 230; Noel J. Coulson, "The Concept of Progress and Islamic Law," dalam *Religion and Progress in Modern Asia*, ed. Robert N. Bellah (New York: The Free Press, 1965), 74-5.

³⁸International Congress of Orientalists, *Changes in Muslim Personal Law: A Symposium* (New Delhi: The Caxton Press, 1964), yang antara lain dijelaskan oleh Seyyed Hossein Nasr bahwa hukum Islam tidak mengenal perubahan. Baca juga J.N.D. Anderson, "Is the Shari'ah Doomed to Immutability?" *The Muslim World* 56 (1966), 10-3; Ceman Reports, *Islamic Law and Change in Arab Society* (Beirut: Dar al-Mashriq Publishers, 1976).

³⁹Masalah jarak antara teori dan praktik bisa dibaca pada Kamali, "Methodological Issues," 3-33; Noel J. Coulson, "Doctrine and Practice in Islamic Law: One Aspect of the Problem," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18 (1956), 211-26; idem, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), terutama Bab "Idealism and Realism," 58-76.

⁴⁰Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay," dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 198.

⁴¹Lihat misalnya Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1998). Buku ini bukan hanya tidak memberikan perhatian pada ushul fiqh, bahkan tidak satupun kata ushul fiqh terdapat di dalamnya. Sejauh pengetahuan saya, karya-karya Anin Abdullah yang seringkali berbicara tentang peta pemikiran sekaligus

model-model pendekatan dalam kajian Islam hampir-hampir tidak menyentuh dan memanfaatkan pemikiran ulama masa lalu tentang ushul fiqh.

⁴²Jangan heran, karenanya, jika di Pascasarjana IAIN ada kecenderungan bahwa promotor untuk sebuah Disertasi selalu terdiri dari dua: dari IAIN yang dipandang menguasai materi dan dari non-IAIN yang dipandang menguasai metodologi. Ini sekaligus memberikan indikasi bahwa orang-orang IAIN memang tidak mempunyai bekal metodologi yang cukup untuk membimbing sebuah Disertasi. Padahal, saat ini sudah banyak sarjana IAIN yang tamatan Perguruan tinggi kaliber internasional; jadi mereka diakui secara internasional tapi justru masih diragukan di lingkungannya sendiri. Hal ini terjadi karena salah paham tentang kajian keagamaan selama ini yang seolah-olah tidak mengenal metodologi.

⁴³Hubungan antara kerangka berpikir dan realitas sosial bisa dibaca pada William J. Goode dan Paul K. Hatt, *Methods in Social Research* (Tokyo: McGraw-Hill Kogakusha, 1952), terutama bagian "Science: Theory and Facts," 7-17.