

# LANDASAN KAIDAH USHUL FIKIH JARINGAN ISLAM LIBERAL (JIL): DARI LITERAL KE SUBSTANSIAL

Saiful Bahri\*  
saiful.madura@gmail.com

## Abstract

This paper tries to explain the basic and principles of alternative legal maxim in Islamic law formulation which is initiated by Jaringan Islam Liberal (JIL), and see their criticism to old legal maxim of Ushul Fikih already considered established. To unravel this problem, the author conducted a literary study to examine a writing of a JIL activist, Moqsith Ghazali, entitled "Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif". The study concludes that the JIL legal maxim of Usul Fikih alternative have a purpose to release legal experts (muftahid) from dependence on text, change old habits from the literal to the substantial, from textual to contextual. While the basis for the alternative rules formulation are *maṣlaḥah* and *maqāṣid al-Sharī'ah* which are contained in eight fundamental principles they believe. The eighth principles are: justice (*al-'Adālah*), *maṣlaḥah* (*al-Maṣlaḥah*), equality (*al-Musāwah*), power of wisdom (*al-Ḥikmah*), love (*al-Raḥmah*), pluralism (*al-Ta'addudiyah*), human rights (*Huqūq al-Insān*), and equality of gender (*al-Musāwah al-Jinsiyyah*).

**Keywords:** Liberal Islam Network (JIL), Alternative Legal Maxim, *Maqāṣid al-Sharī'ah*

## Abstrak

Tulisan ini mencoba untuk menjelaskan landasan dan prinsip-prinsip perumusan kaidah Ushul Fikih alternatif yang digagas oleh Jaringan Islam Liberal (JIL), sekaligus melihat kritik mereka terhadap kaidah Ushul Fikih lama yang sudah dianggap mapan. Untuk mengurai masalah ini, penulis melakukan studi kepustakaan dengan mengkaji tulisan salah satu aktivis JIL, Moqsith Ghazali, yang berjudul "Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif". Studi ini menghasilkan kesimpulan bahwa kaidah Ushul Fikih alternatif yang digagas JIL bertujuan untuk membebaskan ahli hukum (baca: muftahid) dari ketergantungan terhadap teks, merubah kebiasaan lama dari literal ke substansial, dari tekstual ke kontekstual. Sedangkan yang menjadi landasan dalam perumusan kaidah alternatif tersebut adalah *maṣlaḥah* dan *maqāṣid al-Sharī'ah* yang secara mendasar terdapat dalam delapan prinsip yang mereka yakini. Delapan prinsip tersebut adalah: keadilan (*al-'Adālah*), kemaslahatan (*al-Maṣlaḥah*), kesetaraan (*al-Musawah*), hikmah-kebijaksanaan (*al-Hikmah*), cinta kasih (*al-Raḥmah*), pluralisme (*al-Ta'addudiyah*), hak asasi manusia (*Huqūq al-Insān*), dan kesetaraan jender (*al-Musāwah al-Jinsiyyah*).

**Kata Kunci:** Jaringan Islam Liberal (JIL), Ushul Fikih Alternatif, *Maqāṣid al-Sharī'ah*

## PENDAHULUAN

Dalam sejarah ilmu pengetahuan, pergeseran paradigma<sup>1</sup> keilmuan dan teori dalam penggal waktu tertentu akibat tuntutan

kesejarahan adalah suatu hal yang niscaya.<sup>2</sup> Sebab, sebuah teori atau ide adalah produk zaman yang tunduk pada hukum kesejarahan yang bersifat dinamis dan bisa berubah sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi. Sebuah teori atau ide tidak dapat dipaksakan berlaku secara universal kepada zaman setelahnya, karena setiap zaman mempunyai karakteristik tersendiri yang mungkin saja berbeda dengan

\* Dosen STAIN Kediri

<sup>1</sup>Istilah pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) pertama kali dicetuskan oleh Thomas Kuhn dalam karya monumentalnya, *The Structure of Scientific Rvolutions*. Lihat Thomas Kuhn, *The Structure of Scient ific Rvolutions*, (London: The University of Chicago Press, 1970). Buku ini juga sudah diterjemah ke dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, terj. Tjun Surjaman, diterbitkan oleh PT Remaja Rosdakarya, Bandung, tahun 2002.

<sup>2</sup>Muhammad Mansur, "Amin al-Khulli dan 'Pergeseran Paradigma' Tafsir Al-Qur'an, dalam M. Alfatih Suryadilaga (ed.), *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, cet. ke-1, (Yogyakarta: TH-Press bekerjasama dengan TERAS, 2006), hlm. 1.

karakteristik zaman sebelumnya. Perubahan dan pembaruan terhadap teori yang berlaku dalam ilmu pengetahuan adalah salah satu upaya untuk menyelaraskan teori tersebut dengan perkembangan zaman. Ushul Fikih, sebagai salah satu disiplin ilmu, juga tidak luput dari hukum pergeseran di atas. Dari masa kelahirannya hingga sekarang, ilmu ini sudah mengalami banyak perkembangan. Secara normatif, Ushul Fikih sering diartikan sebagai ilmu tentang kaidah-kaidah yang bisa digunakan untuk memproduksi (*istinbāt*) hukum ( *baca: fikih*).<sup>3</sup> Karena fungsinya itulah, Ushul Fikih menempati posisi yang ‘terhormat’ dalam disiplin ilmu keislaman. Imam Syafi’i dianggap sebagai orang pertama yang merumuskan kaidah-kaidah Ushul Fikih tersebut dalam karya monumentalnya, *ar-Risālah*.<sup>4</sup> Sebagai peletak dasar epistemologi Ushul Fikih, Imam Shāfi’i membuat patokan kaidah-kaidah, utamanya yang berhubungan dengan kaidah *lugawiyah* (kebahasaan). Kemudian, kaidah-kaidah tersebut disempurnakan oleh generasi-generasi setelah beliau hingga akhirnya terbentuklah kaidah-kaidah Ushul Fikih yang kemudian terkodifikasi secara sistematis. Keberadaan kaidah Ushul Fikih klasik yang sudah ada, oleh banyak kalangan dianggap sudah mapan dan tanpa cacat sedikitpun. Namun, asumsi ini sedikit diganggu oleh munculnya beberapa kaidah Ushul Fikih baru yang ditawarkan oleh Jaringan Islam

Liberal (JIL). Kaidah-kaidah baru ini mereka sebut dengan kaidah Ushul Fikih alternatif. Dalam persepsi mereka (baca: JIL), kaidah-kaidah Ushul Fikih klasik tidaklah semapan sebagaimana yang diyakini banyak kalangan. Mereka menganggap bahwa sebagian kaidah-kaidah Ushul Fikih klasik sudah tidak relevan lagi karena kaidah-kaidah tersebut mempunyai cacat epistemologis. Untuk itulah, menurut asumsi JIL, perlu diadakan penyegaran kaidah-kaidah Ushul Fikih yang lebih relevan dan universal. Tujuan utama dari penyegaran kaidah-kaidah ini tidak lain hanya untuk mempermudah dan membebaskan para ahli hukum Islam dari kerangkeng paradigma lama yang tertutup. Kaidah-kaidah Ushul Fikih alternatif ini ingin membebaskan para ahli hukum dari ketergantungan terhadap *naṣṣ*. Menurut asumsi mereka, *naṣṣ* al-Qur’an dan Sunnah dalam kaidah klasik selalu ditempatkan dalam posisi pertama dan utama. Lalu, apa sebenarnya landasan epistemologi dan prinsip kaidah Ushul Fikih JIL tersebut? Tulisan ini mencoba untuk mengeksplorasi apa sebenarnya landasan epistemologi dan prinsip yang digunakan JIL hingga akhirnya mereka memproduksi kaidah Ushul Fikih yang mereka anggap sebagai alternatif.

#### JARINGAN ISLAM LIBERAL (JIL): SEJARAH SINGKAT

Jaringan Islam Liberal (JIL) bermarkas di Utan Kayu Jakarta, tepatnya di jalan Utan Kayu No. 68 H Jakarta Timur. Komunitas ini, digerakkan oleh hampir semuanya anak-anak muda, usia mereka rata-rata di atas 28 dan di bawah 40 tahun. Beberapa nama yang bisa dimasukkan dalam kelompok ini adalah: Ulil Abshar Abdalla, Lutfi Assyaukani, Akhmad Sahal, Nong Darol Mahmada, Burhanuddin, Moqsith Ghazali, dan sebagainya.<sup>5</sup> Nama Islam Liberal menggambarkan prinsip-prinsip yang dianut, yaitu Islam yang menekankan kebebasan pribadi dan pembebasan dari struktur sosial-politik yang menindas. Liberal di

<sup>3</sup>Ada banyak definisi Ushul Fikih yang dirumuskan oleh Ulama’. Namun keseluruhan, definisi yang beragam tersebut secara esensial mempunyai kesamaan, yakni Ushul Fikih sebagai perangkat metodologis yang bisa mengantarkan seseorang memproduksi hukum. Untuk rujukan mengenai definisi Ushul Fikih lihat Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, cet. Ke-4, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1994), hlm. 7-11, lihat juga Wahbah Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, cet. ke-1, Vol. 1, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm, dan lihat juga KH. Sahal Mahfudz, *Tariqah al-Husul ‘ala Ghayah al-Wusul*, cet. ke-1, (Surabaya: Diyantama, 2000), hlm. 9.

<sup>4</sup>Ada dua versi kitab *ar-Risalah* yang ditulis oleh Imam Syafi’i, yakni kitab *ar-Risalah* lama (*ar-Risalah al-Qadimah*) dan kitab *ar-Risalah* baru (*ar-Risalah al-Jadidah*). Kitab *ar-Risalah* lama ditulis oleh beliau di Makkah dan kitab *ar-Risalah* baru ditulis ketika beliau di Mesir. Lihat Imam Syafi’i, *Ar-Risalah*, diedit oleh Khalid Saba’ al-‘Ilmi dan Zuhair Syafiq al-Kabbi, (Beirut: Darul Kitab al-‘Arabi, 2006), hlm. 31.

<sup>5</sup>Nur Khalik Ridwan, *Santri Baru: Pemetaan Wacana Ideologi dan Kritik*, cet. ke-1, (Yogyakarta: Gerigi Pustaka, 2004), hlm. 95.

sini dimaknai sebagai kebebasan dan pembebasan.<sup>6</sup> JIL percaya bahwa Islam selalu dilekati kata sifat, sebab pada kenyataannya Islam ditafsirkan secara berbeda-beda sesuai dengan kebutuhan penafsirnya.<sup>7</sup> Adapun yang diperjuangkan oleh JIL adalah: *pertama*, mereka mempunyai corak tafsir sendiri yang berlandaskan: (1) membuka pintu ijtihad pada semua dimensi dalam Islam; (2) mengutamakan semangat relegio-etik, bukan makna literal teks; (3) mempercayai kebenaran bersifat relatif; (4) memihak kepada minoritas yang tertindas; (5) meyakini kebebasan beragama; dan (6) memisahkan otoritas duniawi dan ukhrawi, otoritas keagamaan dan politik. *Kedua*, mereka memperjuangkan agar gagasan Islam Liberal bisa tersebar di tengah-tengah masyarakat. Untuk itu, JIL memilih bentuk jaringan, bukan organisasi kemasyarakatan, maupun partai politik. *Ketiga*, JIL ingin mengembangkan pola penafsiran yang liberal yang sesuai dengan prinsip kebebasan, mereka mengupayakan terbukanya ruang dialog yang bebas dari tekanan konservatisme. Mereka juga mengupayakan terciptanya struktur sosial dan politik yang adil dan manusiawi.<sup>8</sup> Untuk menyebarkan gagasan mereka, JIL mempunyai kegiatan pokok, di antaranya: *pertama*, sindikasi penulis Islam Liberal. Maksudnya adalah mengumpulkan tulisan sejumlah penulis yang selama ini dikenal atau belum oleh publik luas sebagai pembela pluralisme dan inklusivisme. *Kedua*, *talk show* di Kantor Berita Radio 68H. *Talk show* ini mengundang sejumlah tokoh yang selama ini dikenal sebagai pakar pluralisme dan inklusivisme untuk berbicara berbagai isu sosial-keagamaan di Indonesia. *Ketiga*, menerbitkan buku. JIL berupaya menerbitkan buku-buku yang bertemakan pluralisme dan inklusivisme agama, baik terjemahan, kumpulan tulisan, maupun penerbitan ulang buku-buku lama yang masih relevan dan tema-tema tersebut. *Keempat*, penerbitan buku saku.

<sup>6</sup>Ahmad Ali Riyadi, *Dekonstruksi Tradisi Kaum Muda Nu Merobek Tradisi*, cet. ke-1, (Yogyakarta: Arruz Media, 2007), hlm. 79-80.

<sup>7</sup>Nur Khalik Ridwan, *Santri Baru*, hlm. 103.

<sup>8</sup>[www.islamlib.com](http://www.islamlib.com)

JIL menerbitkan buku saku setebal 50-100 halaman dengan bahasa renyah dan mudah dicerna oleh pembaca umum. Buku saku ini mengulas dan menanggapi sejumlah isu yang menjadi bahan perdebatan di masyarakat. *Kelima*, membuka website “Islamlib.com”. Program ini berawal dari dibukanya milis Islam Liberal, islamliberal@yahoogroups.com, yang mendapat respon dari khalayak luas. Website ini memuat setiap perkembangan berita, artikel, dan apapun yang berkaitan dengan perkembangan misi JIL. *Keenam*, membuka iklan layanan masyarakat. Program ini berusaha menyebarkan visi Islam Liberal dengan memproduksi sejumlah iklan layanan masyarakat bertemakan pluralisme, penghargaan atas perbedaan, dan pencegahan konflik sosial. Salah satu iklan yang sudah diproduksi adalah iklan berjudul “Islam Warna Warni”. *Ketujuh* adalah diskusi keislaman. Melalui kerja sama dengan pihak luar, baik LSM, kelompok mahasiswa, pesantren, dan pihak-pihak lain, JIL menyelenggarakan sejumlah diskusi dan seminar mengenai tema-tema keislaman dan keagamaan secara umum.

#### KAIDAH USHUL FIKIH ALTERNATIF: DARI LITERAL KE SUBSTANSIAL

Gagasan kaidah Ushul Fikih alternatif tentu saja tidak lahir dari ruang hampa. Gagasan ini lahir dari kegelisahan intelektual sekumpulan anak muda yang tergabung dalam Jaringan Islam Liberal (JIL), ketika melihat adanya ‘pemapanan’ terhadap metodologi lama.<sup>9</sup> Kalangan mayoritas menganggap bahwa Ushul Fikih yang ada sudah bersifat sempurna dan tanpa cacat sedikitpun. Atas kenyataan

<sup>9</sup>Tradisi pemapanan terhadap pemahaman sudah berlangsung lama-untuk tidak mengatakan menggurita- dalam sejarah keilmuan Islam. Terlebih ketika sejarah keilmuan Islam berada dalam fase taklid, banyak anggapan bahwa pemahaman Islam sudah mapan dan final pada abad kedua Hijriah. Akhirnya, pemikiran keagamaan menjadi *taken for granted*, tidak boleh disentuh, dikupas, dan kebenarannya harus diakui begitu saja. Arkoun sendiri mengistilahkan pemapanan pemahan ini dengan sakralisasi hasil pemikiran keagamaan (*Taqdīs al-Afkār al-Dīniyyah*). Lihat Amin Abdullah, “Arkoun dan Kritik Nalar Islam” dalam Johan Henrik Meuleman (peny.), *Membaca Al-Qur’an bersama Mohammed Arkoun*, cet. ke-1 (edisi revisi), (Yogyakarta: LKiS, 2012), hlm. 9.

inilah kemudian, salah satu aktivis JIL, Moqsith Ghazali<sup>10</sup> merumuskan kaidah Ushul Fikih alternatif sebagai upaya perlawanan dan ‘pembongkaran’ terhadap Ushul Fikih lama yang sudah dianggap mapan dan tidak tersentuh. Dalam asumsi JIL, setidaknya terdapat tiga kelemahan dalam Ushul Fikih klasik: (1) metodologi lama terlalu memandang sebelah mata terhadap kemampuan akal publik di dalam menyulih dan menganulir ketentuan-ketentuan legal-formalistik di dalam Islam yang tidak relevan; (2) metodologi klasik kurang hirau terhadap kemampuan manusia di dalam merumuskan konsep kemaslahatan walau untuk umat manusia sendiri; dan (3) metodologi klasik cenderung memberhalakan teks dan mengabaikan realitas, ini bisa dilihat dari ijthad yang hanya digerakkan dalam areal teks tanpa mempertimbangkan realitas.<sup>11</sup> Atas dasar inilah kemudian, Moqsith merumuskan tiga kaidah Ushul Fikih alternatif yang menurutnya bisa dijadikan alternatif pilihan dalam merumuskan hukum baru yang lebih relevan dan signifikan. Ketiga kaidah tersebut adalah:

#### 1. العبرة بالمقاصد لا بالألفاظ

Secara sederhana, kaidah pertama dapat diartikan bahwa yang menjadi pertimbangan utama dalam proses *istinbāt* hukum dari al-Qur’an dan Sunnah bukanlah bunyi aksaranya melainkan *maqāsid* yang dikandungnya. Dengan kaidah ini, bunyi harfiah teks al-Qur’an dan Sunnah tidak mendapat porsi apa-apa melainkan hanya sebagai pelengkap saja dari proses *istinbāt*. Sedangkan yang mendapat porsi utama adalah tujuan esensial dari teks. Tujuan esensial dari sebuah teks bisa didapatkan tidak hanya dengan mengkaji

<sup>10</sup>Meski dirumuskan oleh Moqsith, dalam perkembangan selanjutnya, kaidah alternatif ini diakui sebagai kaidah Ushul Fikih “resmi” mazhab Jaringan Islam Liberal (JIL).

<sup>11</sup>Abd. Moqsith Ghazali, “Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif” dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Islam Negara dan Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, cet. ke-1, (Jakarta: Paramadina, 2005), hlm. 352-353. Bandingkan dengan Akh. Minhaji, yang menganggap bahwa kajian Ushul Fikih yang ada cenderung bersifat *doktriner-normatif-deduktif* daripada *empiris-historis-induktif*. Lihat Akh. Minhaji, *Reorientasi Kajian Ushul Fiqh*, dalam *al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*. No. 63 (1999), hlm. 16.

sebab mengapa teks itu turun, akan tetapi juga harus mempertimbangkan proses dialektika antara teks dan realitas. Jika ada pertentangan antara bunyi harfiah teks dan realitas, maka yang diunggulkan adalah tujuan esensial yang kemudian dipadukan dengan realitas yang terjadi. Kaidah ini merupakan kebalikan dari kaidah klasik yang berbunyi: “*Al-‘Ibrah bi ‘Umūmil Lafdh la bi Khuṣūṣ al-Sabab*”.<sup>12</sup> Dalam kaidah ini realitas yang berbeda “dipaksa” tunduk pada bunyi harfiah teks, dan problematika yang terjadi di berbagai tempat bisa diselesaikan dengan menggunakan bunyi lafadznya. Secara tidak langsung, kaidah ini mencoba menundukkan setiap realitas pada teks, sehingga apapun yang terjadi, teks akan menjadi rujukan utama. Padahal yang namanya realitas pasti berkembang, sedangkan teks sudah pasti tidak berkembang (*an-Nuṣūṣ Mutanāhiyyah wal-Waqāi’ Ghayr Mutanāhiyyah*). Tujuan kaidah alternatif yang pertama ini adalah untuk membebaskan proses ijthad dari hegemoni teks. Karena menurut anggapan JIL, teks sudah tampil sedemikian menakutkan sebab terlalu dianggap sakral dan tak tersentuh. Ajakan membebaskan diri dari kungkungan teks bukan berarti mengabaikan teks itu sendiri, karena tujuan esensial dari teks tidak akan didapatkan tanpa memperhatikan bunyi teksnya. Namun sekali lagi yang menjadi pertimbangan utama menurut mereka adalah tujuan esensialnya, bukan bunyi harfiahnya.

#### 2. نسخ النصوص بالصلحة يجوز

Dalam ilmu Ushul Fikih klasik, *nasakh*<sup>13</sup> hanya bisa terjadi apabila *nāsikh*-nya setara

<sup>12</sup>Ada dua kritik yang diajukan Moqsith terhadap kaidah lama ini. *Pertama*, kaidah ini dipandang terlalu banyak berkonsentrasi dan bergerak dalam medan semantik dengan menepikan peranan *asbab an-Nuzul*. Implikasinya, para pengguna kaidah ini kerap terjebak pada suatu kenaifan. Bahwa semakin harfian seseorang membaca al-Qur’an, maka semakin dekat ia pada kebenaran. *Kedua*, kaidah ini hendak mensubordinasikan realitas ke dalam bunyi harfiah teks. Sehingga secara keseluruhan, analisis yang berhenti hanya pada konteks linguistik saja tidak akan cukup memadai untuk mengejar kebenaran hakiki (*maqāsid al-Sharī’ah*) yang diusung oleh teks. Lihat Moqsith Ghazali, “Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif”, hlm. 358-360.

<sup>13</sup>Secara etimologis, *nasakh* bermakna menghilangkan (*al-Izālah*). Sedang secara terminologis, *nasakh* adalah menganti/

atau lebih kuat dari pada *mansūkh*-nya. Sehingga yang diperbolehkan menurut mereka adalah *nasakh* al-Qur'an dengan al-Qur'an, atau Sunnah dengan Sunnah, atau Sunnah dengan al-Qur'an. Sedangkan *nasakh* al-Qur'an dengan Sunnah ulama masih berbeda pendapat, ada yang membolehkan dan ada pula yang tidak.<sup>14</sup> Untuk *nasakh* al-Qur'an dan Sunnah dengan *ijma'* atau *qiyas*, ulama sepakat bahwa hal tersebut tidak boleh. Demikian pula *nasakh* Al-Qur'an dan Sunnah menggunakan *maṣlaḥah* sebagaimana kaidah di atas. Namun, kemapanan teori tersebut 'digoyang' oleh kaidah alternatif yang kedua. Dalam kaidah alternatif ini, *maṣlaḥah* mempunyai kekuatan untuk *me-nasakh naṣ* al-Qur'an maupun Sunnah. Sekilas kaidah ini sangat berani sekali karena menempatkan *maṣlaḥah* pada posisi puncak, bahkan ia bisa *me-nasakh* ketentuan yang ada dalam kedua sumber primer tersebut. Menurut kaidah ini, manusia dengan akalanya bisa menentukan kemaslahatan untuk diri dan lingkungannya. Karena dengan akalanya, Allah telah memberi kemampuan fundamental untuk mendeteksi kemaslahatan yang mungkin saja berbeda dengan bunyi *naṣ*. Jika bunyi *naṣ* tidak menimbulkan kemaslahatan bagi masyarakat, maka sesuatu yang dianggap mempunyai kemaslahatan (meskipun berbeda dengan *naṣ*) bisa mengganti/menghapus ketentuan yang ada dalam *nash* tersebut. Jika memang yang menjadi acuan utama dalam perumusan hukum adalah kemaslahatan, maka siapa yang berhak mendefinisikan dan yang memiliki otoritas untuk merumuskannya? Dalam menjawab masalah ini, Moqsith membedakan masalah sendiri ke dalam dua kategori: masalah individual-subyektif dan sosial-obyektif.<sup>15</sup> Masalah individual-subyektif adalah

menghilangkan hukum syara' dengan hukum syara' lain yang datang kemudian. Kebolehan *nasakh* sendiri disepakati oleh umat Islam, sedang penganut Yahudi meyakini sebaliknya. Lihat Fakhr ad-Din Muhammad ibn Umar ibn Husain ar-Razi, *Al-Ma'ālim fi 'Ilmi Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1994), hlm. 113.

<sup>14</sup> Wahbah Zuhaili, *Al-Wajiz fi Uṣūl al-Fiqh*, cet. ke-1, (Damaskus: Darul Fikr, 1999), hlm. 238-239.

<sup>15</sup> Abd. Moqsith Ghazali, "Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif., hlm. 361.

kemaslahatan yang menyangkut kepentingan individu atau orang per-orang yang bersifat independen, terpisah dengan kepentingan yang lain. Karena subyektif, maka yang berhak menentukan ada tidaknya masalah adalah orang yang bersangkutan. Sedang masalah sosial-obyektif adalah kemaslahatan yang menyangkut orang banyak. Maka, yang mempunyai otoritas untuk menentukan dan memberikan penilaian adalah orang banyak juga melalui mekanisme syura untuk mencapai kesepakatan. Sesuatu yang telah menjadi konsensus dari proses pendefinisian masalah melalui musyawarah itulah hukum tertinggi yang mengikat kita.<sup>16</sup> Sebenarnya, apa yang dirumuskan dalam kaidah kedua di atas hampir sama dengan konsep *Ri'āyah al-Maṣlaḥah* yang digagas Najm ad-Dīn al-Ṭūfi. Al-Ṭūfi memosisikan masalah sebagai dalil independen yang bisa saja menyalahi bunyi *naṣ*. Namun, dalam masalah ini, al-Ṭūfi membatasi pemberlakuan masalah sebagai dalil hanya berlaku dalam wilayah mu'amalah saja, sehingga masalah sebagai dalil tidak berlaku dalam wilayah *hudūd* dan '*uqūbah*.<sup>17</sup> Perbedaan antara konsep *Ri'āyah al-Maṣlaḥah* al-Thufi dengan kaidah di atas terletak pada batasan sejauh mana masalah bisa menggusur posisi *naṣ*. Jika al-Thufi membatasi 'kewenangan' masalah menggusur *nash* hanya dalam wilayah mu'amalah, kaidah yang dirumuskan JIL justru sebaliknya. Kaidah tersebut bisa diaplikasikan dalam berbagai dimensi, baik *mu'amalah*, *hudud* bahkan '*uqūbah*.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Abd. Moqsith Ghazali, "Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif., hlm. 362.

<sup>17</sup> Untuk eksplorasi yang mendalam mengenai pemikiran al-Thufi bisa merujuk Ahmad Abd Rahim al-Sayih, *Risālah fi Ri'āyah al-Maṣlaḥah li al-Imām al-Ṭūfi*, cet. ke-1, (Beirut: Darul Masdariah, 1993).

<sup>18</sup> JIL (Moqsith) membagi ayat-ayat al-Qur'an ke dalam dua dimensi. *Pertama*, dimensi ayat al-Qur'an yang mempunyai kedudukan tinggi (*al-Āyat al-A'lā Qimatan*), atau *al-Āyat al-Uṣūliyyat*, dan atau *uṣūl Al-Qur'ān*. Ayat-ayat ini mengandung prinsip-prinsip ajaran universal, ajaran yang telah melintasi ruang dan waktu, mengatasi pelbagai etnis dan keyakinan. Sehingga, menurut JIL, ayat-ayat ini tidak menerima *nasakh*. Dilihat dari jumlahnya, ayat universal ini sedikit sekali bahkan bisa dihitung dengan jari. Di antara contoh ayat universal yang ditulis JIL (Moqsith) adalah ayat yang berbicara tentang

### 3. تنقيح النصوص بعقل المجتمع يجوز.

Makna tekstual kaidah ini adalah dibolehkannya mengamandemen ketentuan *nash* dengan akal publik. Dalam kaidah ini akal publik dianggap mempunyai kekuatan untuk melenceng dari ketentuan yang menyangkut perkara-perkara publik, baik yang tertulis dalam al-Qur'an maupun Sunnah. Akal publik dianggap mempunyai kekuatan karena hal itu merupakan kesepakatan bersama. Dan kesepakatan bersama pasti dilandasi dengan memperhatikan aspek kemaslahatan yang lebih besar. Sehingga, apabila pertentangan antara akal publik dan bunyi teks, maka akal publik mempunyai otoritas untuk mengedit, menyempurnakan, dan memodifikasi. Kaidah ini sangat relevan ketika dihadapkan pada masalah partikular seperti ayat 'uqubah dan hudud, qisas, waris, dan lain semacamnya.<sup>19</sup> Dalam kaidah ini, akal publik diberi tempat terhormat dan diposisikan sebagai sesuatu yang penting. Akal publik diberi wewenang untuk mempertanyakan relevansi dan signifikansi ketentuan-ketentuan partikular yang tertuang dalam al-Qur'an maupun Sunnah. Ini disebabkan oleh karena pada hakikatnya, kerja mengamandemen (*tanqih*) sendiri sudah inheren di dalam diri manusia yang berakal budi.<sup>20</sup> Dalam jiwa manusia terdapat impuls abadi yang tidak pernah padam untuk mengamandemen segala ketentuan yang tidak sejalan dengan prinsip kebenaran dan keadilan. Perlu diingat, bahwa yang bisa melakukan amandemen terhadap ketentuan *nash* adalah akal publik dan bukan akal privat. Akal publik

---

keadilan seperti "Wa idhā ḥakamtum bayna al-Nās an taḥkumu bi al-'Adl" dan "Y'dilū huwa aqrabu li al-Taqwā." Kedua, dimensi ayat al-Qur'an yang mempunyai kedudukan rendah (*al-Āyat al-Adnā Qimatan*), atau *al-Āyat al-Furū'iyah*, dan atau fikih Qur'an. Ayat-ayat ini bersifat teknis-operasional. Sehingga, ketentuan yang ada di dalamnya bisa *dinasakh* apabila ayat-ayat tersebut sudah tidak efektif sebagai sarana untuk mewujudkan kemaslahatan. Di antara ayat-ayat tersebut adalah ayat yang berbicara tentang waris, bentuk-bentuk hukuman (*'uqūbat*), sanksi bagi pelaku pidana (*hudūd*), dan sebagainya. Lihat Moqsiṭh Ghazali, "Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif," hlm. 364.

<sup>19</sup> Moqsiṭh Ghazali, "Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif," hlm. 356.

<sup>20</sup> Moqsiṭh Ghazali, "Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif," hlm. 366.

dibutuhkan untuk menghindari adanya oligarki pemahaman dan otoritarianisme ketika memahami dan memecahkan berbagai problematika dalam urusan publik. Bagaimanapun, di dalam ruang publik tidak boleh ada pihak (apalagi personal) yang merasa mempunyai otoritas dan memaksakan pemahamannya kepada orang lain. Oleh sebab itu, dalam konteks kaidah ini, akal publiklah yang berhak melakukan amandemen terhadap ketentuan *nash*. Jika kita kaji lebih dalam, yang menjadi pertimbangan utama dari ketiga kaidah ini adalah ada tidaknya kemaslahatan. Kemaslahatan dalam tiga kaidah ini menempati posisi yang terhormat karena ia adalah inti dari syari'at. Tidak ada satu pun syari'at Allah yang tidak mengandung kemaslahatan. Oleh sebab itulah, menurut mereka, ketentuan apapun baik yang mengatur hubungan vertikal ataupun horizontal harus selalu mengandung kemaslahatan. Sebagai puncak darinya ialah jika ada pertentangan antara *nash* dan kemaslahatan, maka tidak perlu ragu untuk memenangkan kemaslahatan.

### SUMBER DAN PRINSIP KAI DAH USHUL FIKIH JIL

Dalam pemahaman mayoritas, ketika berbicara masalah hierarki dalil-dalil hukum Islam (*al-Adillah al-Shar'iyah*), maka bisa dipastikan jika al-Qur'an, Sunnah, disusul kemudian dengan Ijma' dan Qiyas, merupakan hierarki yang tidak bisa diganggu gugat. Keempat sumber di atas disebut sebagai sumber yang paling pokok (*maṣādir aṣliyyah asasiyyah*). Sementara sumber lain, seperti *maṣlahah mursalah*, *istiḥsān*, dan yang lain-lain merupakan deretan sumber-sumber sekunder, atau disebut dengan *maṣādir taba'iyah*.<sup>21</sup> Hierarki ini menunjukkan betapa sentralnya posisi al-Qur'an dan Sunnah dalam hukum Islam. Sebagai rujukan utama, al-Qur'an dan Sunnah selalu menjadi sandaran dalam mencari jawaban atas problematika yang sudah, sedang, maupun yang akan berlangsung. Tentu saja,

---

<sup>21</sup> Moqsiṭh Ghazali, "Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif," hlm. 354.

sikap ini tidak bisa dilepaskan dari pengaruh pemahaman masyarakat Muslim sendiri yang meyakini bahwa al-Qur'an dan Sunnah merupakan teks suci (*an-Nuṣūṣ al-Muqaddasah*) dari Tuhan. Keyakinan ini mempunyai implikasi bahwa dalam keduanya (baca: al-Qur'an dan Sunnah), sudah tercantum berbagai ketentuan yang bisa digunakan untuk mencari jawaban atas problematika yang sedang terjadi. Oleh sebab itu, tidak mengherankan kemudian jika dalam kenyataannya, masyarakat Muslim sangat tergantung kepada teks. Teks adalah pembentuk peradaban Islam, demikian yang dikatakan oleh Nasr Hamid Abu Zaid.<sup>22</sup> Menurut JIL, dalam perumusan kaidah Ushul Fikih alternatif, perlu ada pergeseran dalam hierarki *al-Adillah asy-Shar'iyyah*. Al-Qur'an dan Sunnah tidak lagi ditempatkan dalam posisi pertama dan kedua, melainkan dalam posisi kedua dan ketiga. Sementara dalam posisi pertama, JIL menempatkan *maqāṣid al-Sharī'ah* sebagai inti dari segala sumber, termasuk sumber dari al-Qur'an dan Sunnah. Dengan demikian, dalam pemahaman ini, jika ada ketentuan baik dalam al-Qur'an maupun Sunnah yang bertentangan secara substantif dengan *maqāṣid al-Sharī'ah*, maka ketentuan tersebut harus direformasi atau dibatalkan.<sup>23</sup> Pun demikian, karena *maqāṣid al-Sharī'ah* adalah sumber dari segala sumber, perumusan kaidah Ushul Fikih alternatif pun juga harus merujuk dan mengacu pada prinsip-prinsip yang terkandung di dalamnya.<sup>24</sup> Setidaknya

ada delapan prinsip yang menjadi landasan perumusan kaidah Ushul Fikih alternatif JIL. *Pertama*, prinsip keadilan (*al-'Adālah*). Keadilan merupakan prinsip yang fundamental dalam Islam. Ada beberapa ayat dalam al-Qur'an yang memerintahkan manusia untuk berbuat adil dalam segala aspek kehidupan. Jika mengacu pada pembagian ayat-ayat al-Qur'an di atas, prinsip-prinsip keadilan termasuk dalam kategori ayat universal dan mempunyai kedudukan tinggi (*al-Āyat al-Ā'lā Qimatan*). Untuk itu, dalam perumusan kaidah Ushul Fikih JIL, prinsip keadilan menjadi yang pertama dan utama. Sebab, perumusan suatu hukum bertujuan tidak lain untuk mewujudkan kemaslahatan dan menunjukkan keadilan Tuhan.

*Kedua* adalah prinsip kemaslahatan. Sudah menjadi kesepakatan bersama bahwa tujuan syari'at Islam adalah mewujudkan kemaslahatan dan menghilangkan kemudharatan bagi manusia.<sup>25</sup> Kemaslahatan menjadi prinsip perumusan kaidah Ushul Fikih JIL. sebab bagaimanapun, hukum hanya akan dianggap "ada" sejauh hukum tersebut mampu mewujudkan kemaslahatan bagi manusia. Prinsip ini terlihat nyata dalam kaidah kedua, di mana masalah bisa menghapus ketentuan dalam *nash*, sejauh *nash* tersebut tidak mampu mewujudkan kemaslahatan bagi manusia.

*Ketiga*, prinsip kesetaraan (*al-Musāwah*). Hukum dirumuskan bukan untuk mendiskriminasi satu golongan tertentu. Syari'at dan ajaran Islam berlaku bagi siapapun tanpa memandang suku, ras, dan golongan. Dalam Islam, siapapun orangnya, asal ia dianggap cakap hukum, maka ia mempunyai kewajiban melaksanakan ketentuan yang sudah ada. Untuk itu, tidak boleh ada aturan hukum yang membatasi ruang gerak dan mendiskriminasi satu golongan tertentu. Bagi JIL, prinsip

dengan tuntutan zaman. Prinsip-prinsip tersebut akan penulis bahas dalam tulisan ini.

<sup>25</sup>Menurut Izuuddin Ibn Adissalam, seluruh ketentuan (*taḥlīf*) dalam agama diarahkan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi hamba (manusia). Lihat Izzuddin Ibn Abdissalam, *Qawa'id al-Aḥkam fi Masalihil Anam*, Vol. II, (Beirut: Dar al-Jil, tt.), hlm. 72.

<sup>22</sup> Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum an-Nas: Dirasah fi 'Ulum Al-Qur'an*, cet. ke-5, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2000).

<sup>23</sup>Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhūm an-Naṣ..*, hlm. 356-357.

<sup>24</sup>Prinsip-prinsip *Maqāṣid al-Sharī'ah* JIL berbeda dengan *Maqāṣid al-Sharī'ah* versi mayoritas ulama. Prinsip *Maqāṣid al-Sharī'ah* dalam pandangan ulama terdapat dalam lima prinsip dasar yang menjadi tujuan utama dalam Islam. Lima prinsip tersebut adalah: (1) menjaga agama (*hiḥẓ ad-Dīn*); (2) menjaga jiwa (*hiḥẓ al-Nafs*); (3) menjaga akal (*hiḥẓ al-'Aql*); (4) menjaga keturunan (*hiḥẓ an-Nasl*); dan (5) menjaga harta (*hiḥẓ al-Māl*). Penjelasan lebih dalam mengenai lima prinsip dasar ini bisa merujuk karya Muhammad Said Ramadhan al-Bhuti, *Ḍawābiḥ Maṣlaḥah fi Sharī'ah al-Islāmiyyah*, cet. ke-1, (Kairo: Muassasah Risalah, 1973), hlm. 119. Sedangkan prinsip *Maqāṣid al-Sharī'ah* versi JIL, selain terdapat dalam lima prinsip sebagaimana di atas, juga ada prinsip-prinsip lain yang mereka sesuaikan

kesetaraan sangat penting utamanya ketika merumuskan suatu aturan (hukum), baik yang bersifat publik maupun privat, agar hukum yang dihasilkan bisa bersifat egaliter dan berdiri di atas semua golongan.

*Keempat*, prinsip hikmah-kebijaksanaan (*al-Ḥikmah*). Siapapun meyakini bahwa dalam setiap aturan Allah Swt. pasti terdapat hikmah di dalamnya. Hikmah-kebijaksanaan harus menjadi pijakan utama dalam upaya merumuskan hukum baru, utamanya untuk problem-problem terkini yang belum ada solusinya. Hukum yang bijaksana akan mudah diterima dan dipraktekkan oleh masyarakat. Oleh sebab itu, lantas JIL menjadikan prinsip hikmah-kebijaksanaan sebagai salah satu prinsip dalam merumuskan kaidah alternatif.

*Kelima*, prinsip cinta kasih (*al-Rahmah*). Semua ajaran dalam Islam, termasuk di dalamnya masalah hukum, pasti mengandung prinsip cinta kasih. Bahkan, terutusnya Nabi Muhammad ke dunia adalah sebagai rahmat bagi alam semesta. Jika Nabi Muhammad diutus ke dunia membawa cinta kasih, maka ajaran-ajaran yang disampaikan beliaupun juga harus mengandung prinsip tersebut. Untuk itu, dalam pemahaman JIL, ketika ada upaya merumuskan suatu ketentuan hukum, maka rumusan hukum tersebut harus memuat prinsip cinta kasih. Bagaimanapun, sejatinya hukum harus menjadi rahmat bagi manusia, dan bukan menjadi ancaman yang membatasi keberadaannya.

*Keenam*, prinsip pluralisme (*al-Ta'addudiyah*). Salah satu ciri khas pemikiran JIL adalah penerimaan mereka terhadap konsep pluralisme, khususnya pluralisme agama. Konsep pluralisme ini oleh mereka (JIL/Moqsith) kemudian dijadikan sebagai salah satu prinsip dalam perumusan kaidah Ushul Fikih alternatif. Inilah yang membedakan antara JIL dan mayoritas. Penerimaan mereka terhadap konsep pluralisme juga diaplikasikan dalam proses perumusan hukum. Sehingga, dalam anggapan JIL, perbedaan agama tidak menjadi penghalang dalam upaya perumusan hukum baru.

*Ketujuh*, prinsip HAM (*huqūq al-Insān*). JIL sangat menjunjung tinggi hak asasi manusia. Bahkan secara prinsipil, Islam juga sangat mengakui adanya hak-hak dasar yang melekat pada manusia. Bedanya, dalam pemahaman mayoritas, hak asasi tidak berdiri sendiri, ia hanya akan diterima jika tidak bertentangan dengan ajaran agama (Islam). Namun, bagi JIL, HAM dijadikan sebagai salah satu prinsip dalam perumusan hukum. Sehingga, jika ada rumusan hukum yang mencederai hak asasi manusia, maka hukum tersebut harus dibatalkan. Di antara hak asasi yang dimiliki manusia adalah kebebasan beragama dan berkeyakinan.

*Kedelapan*, prinsip kesetaraan jender<sup>26</sup> (*al-Musāwah al-Jinsiyyah*). Ini adalah salah satu ciri khas pemikiran JIL. Mereka menerima dan meyakini konsep kesetaraan jender dalam perumusan hukum. Sehingga, dalam asumsi mereka, tidak boleh ada rumusan hukum yang memarginalkan satu kelompok tertentu, yang dalam konteks ini adalah perempuan. Prinsip kesetaraan jender ini mereka jadikan sebagai acuan dalam merumuskan kaidah Ushul Fikih alternatif. Dengan prinsip ini, ketentuan hukum apapun yang dianggap memarginalkan kaum perempuan harus dirubah dengan hukum baru yang menganut asas kesetaraan.

Delapan prinsip di atas menjadi penopang utama perumusan tiga kaidah yang sudah disebutkan di atas. Sehingga, dalam proses aplikasi ketiga kaidah tersebut, delapan prinsip ini harus menjadi pertimbangan utama. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa tidak boleh ada rumusan hukum yang bertentangan dengan salah satu delapan prinsip tersebut. Jika ada rumusan hukum yang dihasilkan dari salah satu kaidah di atas dan bertentangan dengan delapan prinsip yang ada, maka rumusan hukum tersebut harus dianulir dan digantikan dengan rumusan hukum baru.

---

<sup>26</sup> Istilah jender pertama pertama kali diperkenalkan oleh Robert Stoller (1968) untuk memisahkan pencirian manusia yang didasarkan pada pendefinisian yang bersifat sosial budaya dengan pendefinisian yang berasal dari ciri-ciri fisik biologis. Lihat Riant Nugroho, *Gender dan Strategi Pengarus-utamaannya di Indonesia*, cet. ke-1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 2-3.



Menurut penulis, memosisikan *maqāṣid al-Sharī'ah* diatas al-Qur'an dan Sunnah merupakan tindakan berani dan patut diapresiasi. Namun demikian, tentu saja, pemikiran ini akan menimbulkan kontroversi. Karena bagaimanapun, *maqāṣid al-Sharī'ah* adalah nilai atau substansi yang digali dari teks suci. Jadi, tidak masuk akal kemudian jika nilai yang digali bisa mengalahkan sumber asli. Mungkin, penempatan *maqāṣid al-Sharī'ah* dalam posisi pertama adalah ekspresi kekecewaan Moqsith (JIL) terhadap kenyataan yang terjadi, di mana masyarakat Muslim, khususnya ahli hukum Islam, cenderung mengesampingkan *maqāṣid al-Sharī'ah* ketika merumuskan jawaban atas problematika hukum Islam. Memang harus diakui, bahwa dalam kenyataannya, dominasi paradigma klasik yang cenderung mendewakan teks tanpa melihat substansi masih banyak terjadi. Teks dipahami apa adanya tanpa ada upaya pembacaan produktif (*al-Qirā'ah al-Muntijah*) terhadapnya. Dengan kata lain, dalam memahami teks agama, mayoritas ahli hukum Islam hanya mencari makna (*ma'nā*) dan mengesampingkan signifikansi (*magzā*).<sup>27</sup>

Harus kita akui, bahwa jika dilihat dari sebuah wacana, tiga kaidah alternatif di atas patut untuk dipertimbangkan. Keberanian Moqsith (JIL) mengajukan kaidah baru yang sama sekali berbeda dengan kaidah lama adalah bentuk ijtihad yang mesti diapresiasi. Keberanian membongkar kemapanan lama patut dijadikan contoh bahwa bagaimanapun, ketika berbicara mengenai metodologi, harus ada keyakinan bahwa tidak ada metodologi yang mapan dan abadi. Metodologi harus berkembang sesuai dengan perkembangan zaman.

Dilihat dari sisi spirit, penulis sejalan dengan spirit yang diusung Moqsith (JIL) dalam ketiga kaidah yang digagasnya, yakni

---

<sup>27</sup>Makna (*ma'nā*) adalah sesuatu yang terikat dengan konteks. Sedang signifikansi (*magzā*) bergerak dan berubah sesuai berubahnya konteks. Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Metode yang Berguna untuk Memahami Beberapa Teks Agama*, terj. Anshori, dalam lampiran buku karya Mahir al-Munajjad, *Membongkar Ideologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer*, cet. ke-1, (Yogyakarta: eLSAQ 2008), hlm. 176.

mencoba mengeluarkan masyarakat Muslim dari kebiasaan memberhalakan teks tanpa mempertimbangkan realitas. Namun demikian, dari sisi muatan, penulis kurang sepatutnya dengan tiga kaidah di atas karena terlalu liberal dalam memperlakukan *maṣlaḥah* dan dua sumber primer dalam Islam: al-Qur'an dan Sunnah. Liberalisasi *maṣlaḥah* tentu saja sangat berbahaya karena apabila dibiarkan, akan timbul situasi di mana *maṣlaḥah* akan menjadi barang mainan yang tidak jelas tolok ukurnya. Penulis memahami bahwa gagasan yang diusung Moqsith tidak dapat dilepaskan dari *background* JIL-nya. JIL adalah kelompok yang secara liberal melakukan pencerahan dan perubahan dalam Islam, meski terkadang dalam proses pencerahan itu mereka sering 'melampaui batas' kewajaran. Sehingga tidak heran jika gagasan-gagasan dari mereka yang sebenarnya menarik, akhirnya hanya berhenti dalam wilayah wacana semata, tanpa bisa diterima oleh kelompok selain mereka.

## KESIMPULAN

Ide liberalisasi agama dan pemikiran yang diusung oleh Jaringan Islam Liberal (JIL) membawa dampak terhadap pembongkaran "bangunan" lama yang sudah dianggap mapan. Kaidah Ushul Fikih klasik yang oleh sebagian orang dianggap sudah final, oleh JIL digugat dan dikritik habis-habisan. Tidak hanya menggugat dan mengkritisi, JIL juga memproduksi kaidah Ushul Fikih baru yang mereka sebut dengan kaidah Ushul Fikih alternatif.

Dilihat dari landasannya, kaidah Ushul Fikih yang digagas JIL menjadikan masalah sebagai landasan utama. Adapun sumbernya, JIL menjadikan *maqāṣid al-Sharī'ah* sebagai sumber segala sumber. Mereka menempatkan *maqāṣid al-Sharī'ah* dalam urutan pertama disusul kemudian oleh al-Qur'an dan Sunnah. Sedangkan prinsip-prinsip yang menjadi pertimbangan kaidah Ushul Fikih JIL adalah prinsip keadilan, kemaslahatan, kesetaraan, hikmah-kebijaksanaan, cinta kasih, pluralisme, hak asasi manusia, dan kesetaraan gender.

Namun demikian, perlu dipahami bahwa ketiga kaidah Ushul Fikih yang digagas JIL ini adalah kaidah alternatif. Siapapun bisa saja menerima ataupun menolaknya. Tapi setidaknya, kita bisa memberikan apresiasi atas keberanian mereka membongkar kemapanan paradigma lama yang selama ini menguasai. Usaha berani mereka adalah salah satu upaya mengembalikan kedinamisan hukum Islam yang sekarang sedang mengalami kestatisan. Kaidah alternatif berarti kaidah yang kapan saja bisa kita gunakan. Kita tidak boleh menyalahkan kaidah-kaidah berani ini. Karena kaidah-kaidah ini adalah hasil kreatifitas orang-orang yang gelisah melihat kemunduran pemikiran Islam.[]

#### DAFTAR PUSTAKA

- Abd Rahim, Ahmad al-Sayih, *Risālah fi Ri'āyah al-Maṣlahah li al-Imām al-Ṭūfi*, Beirut: Darul Masdariah, 1993.
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Maḥmūd an-Naṣ: Dirāsah fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2000.
- Ali Riyadi, Ahmad, *Dekonstruksi Tradisi Kaum Muda NU Merobek Tradisi*, Yogyakarta: Arruz Media, 2007.
- Al-Munajjad, Mahir, *Membongkar Ideologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: eLSAQ, 2008.
- Hidayat, Komaruddin, dan Gaus AF, Ahmad (ed), *Islam Negara dan Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 2005.
- Ibn Abdissalam, Izzuddin, *Qawā'id al-Aḥkām fi Maṣālihil Anām*, Beirut: Dar al-Jil, tt.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Rvolutions*, London: The University of Chicago Press, 1970.
- Mahfudz, KH. Sahal, *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl 'alā Ghayah al-Wuṣūl*, Surabaya: Diyantama, 2000.
- Meuleman, Johan Henrik (peny.), *Membaca Al-Qur'an bersama Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Minhaji, Akh., *Reorientasi Kajian Ushul Fiqh, al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 63 (1999).
- Muhammad, Fakhr ad-Din ibn Umar ibn Husain ar-Razi, *Al-Ma'alim fi 'Ilmi Usul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1994.
- Nugroho, Riant, *Gender dan Strategi Pengarus-utamaannya di Indonesia*,. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Ramadhan al-Bhuti, Muhammad Said, *Ḍawābiṭul Maṣlahah fi Shari'ah al-Islāmiyyah*, Kairo: Muassasah Risalah, 1973.
- Ridwan, Nur Khalik, *Santri Baru: Pemetaan Wacana Ideologi dan Kritik*, Yogyakarta: Gerigi Pustaka, 2004.
- Syafi'i, Imam, *Ar-Risalah*, Beirut: Darul Kitab al-'Arabi, 2006.
- Suryadilaga, Alfatih (ed.), *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: TH-Press TERAS, 2006.
- Zaidan, Abdul Karim, *al-Wajīz fi Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1994.
- Zuhaili, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.
- , *al-Wajīz fi Uṣūl al-Fiqh*, Damaskus: Darul Fikr, 1999.

www.islamlib.com