

**DEKONSTRUKSI *ISTINBĀTH* HUKUM MENUJU FIKIH FEMINIS;
Upaya Desakralisasi *Turāth ala* Kaum Liberal
Wafi Muhaimin**

Abstrak:

Penelitian ini bertujuan untuk menguji secara kritis kaidah ushul fiqih kaum liberal dan aplikasinya dalam buku *Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam* (CLD-KHI), yang dicanangkan untuk menjadi buku pedoman peradilan Agama di Indonesia. Kaidah kaum liberal mendiskusikan kaidah ushul fiqih yang sangat mendasar, yaitu *maqāṣid*, *mashlahah* dan akal, serta implementasinya dalam hukum keluarga (*al-ahwāl al-shakhṣiyah*). Agar persoalan ini menjadi jelas, dalam mengkaji kaidah ushul fiqih dan fiqih kaum liberal, peneliti menggunakan metode induktif dan analisis-kritis, dengan pendekatan karya ulama ushul fiqih dan *fuqaha*. Dari kajian ini, dapat disimpulkan bahwa kaidah ushul fiqih kaum liberal bukanlah kaidah baru, melainkan mengadopsi kaidah kontroversi (terdahulu) untuk meruntuhkan teks-teks agama (*nusūṣ*) atas nama *maqāṣid*, *maṣlahah* dan akal, yang tercermin dari fiqih yang dihasilkan dari kaidah ini dan tertuang dalam CLD-KHI dengan cara menyandarkan terhadap pendapat yang lemah.

Kata Kunci: *maqāṣid*, *mashlahah*, akal, *al-ahwāl al-shakhṣiyah*.

Abstract:

The study aims to critically examine the rules of the principles of jurisprudence propagated by the liberalists and their application in *Counter Legal Draft-Kompilasi Hukum Islam* (CLD-KHI), which has been developed as an endeavour to supersede the guiding texts used in religious courts in Indonesia. Their principles of jurisprudence are devoted to discussing the fundamental concept of ushul al-fiqh, covering the subject of *maqāṣid* (objectives), *maṣlahah* (public benefit) and *'aql* (logic), using difficult steps in problematic approaches. Furthermore, the application of the principles of jurisprudence dealing with issues related to the civil matters adopted atypical views. Against this backdrop, the present study undertakes to review the liberalists' legal maxims using both inductive and critical-analytical methodologies from ushul al-fiqh and fiqh approaches. The findings of the study reveal that the maxims propagated by the liberalists are not something new. In fact, they are derived and adapted from anomalous maxims to disregard and revise the divine revelation by misusing the concept of *maqāṣid*, *maṣlahah* and over reliance upon the logic. Most of the maxims' applications found in CLD-KHI refer to the weak opinions.

Keywords: *maqāṣid*, *mashlahah*, *'aql*, *al-ahwāl al-shakhṣiyah*.

Prolog

Lahirnya buku “Pembaruan Hukum Islam: Counter Legal Draft-Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI)” tahun 2004 yang dimotori oleh Siti Musdah Mulia bersama team Pengarus-utamaan Gender (Tim Pokja PUG), merupakan bukti keseriusan kaum feminis dalam memperjuangkan hak-hak perempuan. Hal ini terlihat dari pasal demi pasal dalam buku ini yang diwarnai dengan keputusan-keputusan yang mengusung kesetaraan gender. Buku ini lahir sebagai upaya merekonstruksi Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang sudah menjadi pedoman di dalam peradilan agama sejak tahun 1991¹ karena dianggap tidak relevan lagi. Menurutnya, ada beberapa point yang menjadi faktor sehingga KHI perlu direvisi, di antaranya: KHI dianggap tidak lagi memadai dalam menyelesaikan pelbagai problem keumatan yang cukup kompleks. Memiliki kelemahan pokok pada rumusan visi dan misinya. Tidak lagi sesuai dengan hukum-hukum nasional dan konvensi internasional.² Mengesankan replika hukum dari produk fiqih klasik. Belum dikerangkakan dan tidak digali sepenuhnya dari kenyataan empiris dan sudut pandang serta kearifan lokal masyarakat Islam Indonesia, bahkan lebih kepada produk kebijakan hukum pemerintah yang proses penyusunannya didasarkan pada hukum normatif Islam, terutama fiqih madzhab Syafi’i dan telah terjadi sakralisasi fiqih klasik.³

Dari persoalan di atas, mereka menawarkan beberapa solusi epistemologis-metodologis, yaitu: merevitalisasi kaidah ushul marginal yang tidak terliput secara memadai dalam sejumlah kitab ushul fiqih seperti kaidah *al-‘Ibrah bi khusūṣ al-sabab lā bi ‘umūm al-lafzi, takhsīṣ bi al-‘aql wa takhsīṣ bi al-‘urf*, dan *al-amr idhā ḍāqa ittasa’a*. Membongkar bangunan

¹ KHI disusun berdasarkan keputusan bersama antara ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama, tanggal 21 Maret 1985, dan pada tanggal 10 Juni 1991 berdasarkan instruksi Presiden (Inpres) No. 1 Tahun 1991 KHI dikukuhkan sebagai pedoman resmi dalam bidang hukum material bagi para hakim di lingkungan Peradilan Agama di seluruh Indonesia dengan fokus kajian tentang persoalan hukum perkawinan, hukum kewarisan dan hukum perwakafan yang terumus dalam 299 pasal.

² Hukum Nasional adalah hukum yang dibangun atas dasar tiga unsur: hukum Barat (warisan kolonial), hukum Islam dan hukum adat. Sedangkan hukum Internasional dirancang oleh negara pemenang perang (Barat) dan pihak yang kalah diperlakukan hanya sebagai objek hukum. Lihat: Membendung Liberalisme, 72.

³ Siti Musdah Mulia, *Toward Just Marital Law Empowering Indonesia Women* (www.oasiscenter.eu, 18/04/2009). And see: Abd. Moqsih Ghazali, “Argumen Metodologis CLD-KHI,” *Islam Liberal*, <http://islamlib.com/?site=1&aid=101&cat=content&title=klipping> (accessed 24 May, 2013).

paradigma ushul fiqh lama dari teosentrisme ke antroposentrisme, dari elitis ke populis, dan bergerak dari *eisegese* ke *exegese*.⁴ Mem-fiqhkan syari'at atau merelatifkan syari'at. Ke *masalahahan* sebagai rujukan dari seluruh kerja penafsiran. Dan mengubah gaya berfikir deduktif ke induktif.⁵

Maka sebagai cikal bakal munculnya buku CLD-KHI yang pro perempuan, digagaslah kaidah ushul fiqh alternatif seperti: *al-'Ibrah bi al-maqāsid lā bi al-alfāz, jawaz naṣkhī al-nuṣūṣ bi al-maṣlahāt, tanqīh al-nuṣūṣ bi 'aql al-mujtama'*, dan visi misi yang berlandaskan pluralisme, nasionalitas, HAM, demokratis, ke *masalahahan* dan kesetaraan gender.⁶

Dalam pembahasan ini, penulis akan menelusuri kekuatan argumen yang dijadikan pijakan dan landasan dalam *istinbāth* hukum kaum liberal dengan fokus kajian hanya pada tiga kaidah, yaitu: *al-'Ibrah bi al-maqāsid lā bi al-alfāz, jawaz naṣkhī al-nuṣūṣ bi al-maṣlahāt, tanqīh al-nuṣūṣ bi 'aql al-mujtama'*, dan implementasinya dalam buku CLD-KHI dengan mengangkat isu-isu yang dianggap kontroversi seperti nikah beda agama, poligami dan pembagian waris.

Kritik Argumen Ushul Fiqh Alternatif

a. *Al-'Ibrah bi al-Maqāsid lā bi al-alfādh*

Menurut penggagas kaidah ini, Abd Muqsith Ghazali yang mesti menjadi perhatian seorang mujtahid di dalam meng-*istinbāth*-kan hukum dari al-Qur'an dan al-Sunnah bukan huruf dan aksaranya melainkan dari maqāsid yang dikandungnya, yang *maqāsid* menjadi eksis adalah cita-cita etik-moral dari sebuah ayat dan bukan legislasi spesifik atau formulasi literalnya. Dan agar mengetahui *maqāsid* ini, seseorang dituntut untuk memahami konteks, baik itu konteks yang bersifat personal yang *juz'ī*-partikular maupun konteks impersonal yang *kullī*-universal. Pemahaman tentang konteks yang lebih dari sekadar ilmu *sabab al-nuzūl* dalam pengertian klasik itu merupakan

⁴ Istilah ini direduksi dari ilmu teologia yang biasa dikenal dengan "ilmu tafsir Alkitab". Eisegese adalah proses dan upaya memasukkan ide atau gagasan ke dalam bacaan (ayat) Alkitab tertentu; kemudian ide tersebut dikeluarkan lagi dari ayat-ayat Alkitab serta diklaim bahwa ide tersebut adalah firman Allah. Dalam proses "eisegese", seseorang pembaca selalu menggunakan prasangkanya, dan memperalat ayat-ayat Alkitab untuk melegitimasi idenya. Adapun exegese adalah proses dan upaya untuk memahami makna dan pesan ayat-ayat Alkitab dengan berbagai metode tafsir.

⁵ Ibid.

⁶ Tim Pembaruan KHI Komunitas Untuk Penegakan Hak-Hak Sipil, *Pembaruan Hukum Islam Kompilasi hukum Islam Perempuan*, (Jakarta: 2004).

prasyarat utama untuk menemukan *maqāṣid al-sharī'ah*.⁷ Maka ketika *maqāṣid al-sharī'ah* sudah dicapai, teks harus segera dilepaskan dari konteks kearabannya untuk kemudian dilakukan rekontekstualisasi. *Maqāṣid al-sharī'ah* adalah sumber dari segala sumber hukum dalam Islam, termasuk sumber dari al-Qur'an itu sendiri. Oleh karena itu, sekiranya ditemukan sebuah teks agama baik di dalam al-Qur'an maupun al-Hadis (apalagi di dalam tafsir dan fiqh) yang tidak lagi menyuarakan *maqāṣid al-sharī'ah*, maka ia batal atau dapat dibatalkan demi logika *maqāṣid al-sharī'ah*.

Menurutnya, kaidah yang diajukan di atas merupakan antipoda dari kaidah lama yang berbunyi *al-'Ibrah bi khuṣūṣ al-saba lā bi 'umūm al-lafzi*. Dengan menukil pendapat Naṣr Hamid Abū Zaid, ia berpendapat bahwa pasrah pada keumuman lafadz hanya akan menyebabkan keterkungkungan dalam kerangka makna linguistik. Ia beranggapan bahwa kaidah lama terlalu banyak berkonsentrasi dan bergerak pada wilayah semantik dengan menepikan peranan *sabab al-nuzūl* dan realitas hendak disubordinasikan ke dalam bunyi harfiah teks.⁸

Ada beberapa point yang perlu penulis respons terkait dengan kaidah di atas, di antaranya: kaidah seperti ini bukanlah kaidah baru dalam ranah kaidah fiqh, misalnya Abdul Majīd al-Sharafī dalam bukunya “al-Islām baina al-Risālah wa al-Tarīkh” mengatakan: “*al-'Ibrah laisat bi khuṣūṣ al-sabab wa la bi 'umūm al-lafzi ma'an bal ma warāa al-sabab al-khāṣ wa al-lafāz al-musta'mal lahā (bi al-maqāṣid)*”⁹ bahwa yang harus menjadi pertimbangan bukanlah khususnya sebab maupun keumuman lafadz melainkan apa yang ada di balik keduanya yaitu *maqālid*, juga kaidah kontroversi (Mukhtalaf fihi) “*al-'Ibrah fī al-'uqūd li al-maqāṣid wa al-ma'ānī la li al-alfāz wa al-mabānī*”, yaitu patokan dalam akad diambil dari tujuan dan maknanya bukan dari ungkapan dan bentuknya, atau “*al-'ibrah bi siyāghī al-'uqūd aw bi ma'ānīhī? Khilāfun wa al-tarjīh mukhtalafun*”,¹⁰ dan lain sebagainya.

Mengenai kenapa kaidah *Jumhūr* adalah *al-'Ibrah bi 'umūm al-lafzi lā bi khuṣūṣ al-sabab*” bukan “*al-'Ibrah bi khuṣūṣ al-saba lā bi 'umūm al-lafzi*”

⁷ Yang di maksud dengan *maqāṣid al-sharī'ah* menurut penggagas kaidah ini ialah keadilan, kemaslahatan, kesetaraan, hikmah-kebijaksanaan, dan cinta-kasih.

⁸ Abd Moqsih Ghazali, “Merancang Ushul Fiqh Alternatif” dalam “*Islam Negara & Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*”, diedit oleh Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (Jakarta: Paramadina, 2005), 357-360.

⁹ Abdul Majīd al-Sharafī, *al-Islām baina al-Risālah wa al-Tarīkh*, (Bairut: Dār al-Ṭali'ah wa al-Ṭibā'ah wa al-Naṣr, 2001), 80.

¹⁰ *Dauru al-Ahkām fī Sharh Majāl al-Ahkām*, (www. al-islam.com). Dan dalam: *Suyūfī, al-Ashbāh wa al-Nazāir fī al-Furū'*...., 111

dikarenakan: [1] Syari'at Islam adalah syari'at yang universal dan sesuai dengan perkembangan zaman dan tempat, sedangkan wahyu terputus dengan wafatnya Nabi saw. Jika yang dijadikan tolok ukur adalah *khusūs al-sabab* niscaya banyak problema keumatan yang tidak terselesaikan dan mengalami kevakuman. Hal ini disebabkan banyaknya hukum yang akan dianggap berlaku untuk personal dan hanya ada pada masa Nabi, sehingga hal ini akan menyebabkan batalnya kesempurnaan syari'at. [2] Para sahabat sepakat akan keumuman sebuah hukum yang hukum tersebut datang atas persoalan khusus, karena banyak hukum yang berlaku secara umum diturunkan dalam sebab-sebab yang khusus, misalnya ayat tentang *zihār* yang turun dalam kasus Aus bin Şamit dan isterinya, ayat sumpah *li'ān* yang turun dalam persoalan 'Uwaimir al-'Ijlānī dan isterinya, ayat *qadhaf* (menuduh berzina) yang turun dalam persoalan Siti Aisyah, dan lain sebagainya, di mana sahabat sepakat untuk tidak mengkhususkan kepada personal melainkan ayat-ayat ini berlaku secara universal.¹¹ [3] Diriwayatkan oleh Imam Bukhārī dan Muslim dari Abdullah bin Mas'ūd bahwa ada seorang laki-laki yang mengecup seorang perempuan, lalu ia mendatangi Nabi dan menceritakan perihal kelakuannya, maka turunlah Surah Hūd ayat 114, kemudian laki-laki tersebut bertanya: "Wahai Rasulullah, apakah ini hanya berlaku untuk saya? Nabi menjawab: "Ini berlaku untuk seluruh umatku".¹² Dan banyak sekali contoh-contoh yang tersebar di dalam kitab-kitab yang otoritatif. Maka telah menjadi sebuah konsensus di kalangan ulama ushul fiqh bahwa sesuatu yang disyari'atkan untuk satu orang merupakan syari'at bagi seluruh umat, selama hal tersebut tidak ada dalil yang menunjukkan kekhususannya.¹³

Adapun *Maqāsid al-sharī'ah* dalam ilmu ushul fiqh tidak termasuk dalam sumber primer (*maṣādir asāsiyyah*) dan tidak berdiri sendiri atau tidak merupakan sumber tersendiri (*dalīl mustaqil*), tetapi lebih banyak terpadu dengan sumber *mashlahāt* dan fungsinya adalah bersifat informatik atau penjelasan untuk membantu memahami diktum hukum pada umumnya, sama kedudukannya seperti penjelasan umum dalam suatu undang-undang.¹⁴

¹¹ Muhammad Ali al-Şābunī, *Rawāi' al-Bayān: Tafsi'r Āyāt al-Ahkām min al-Qur'ān*, vol. 2, (Bairut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 2001), 404. Dan juga dalam kitab: *Bayān al-Mukhtaṣar Sharh Mukhtaṣar Ibnu Hājib fī Uṣul al-Fiqh*, yang ditahqiq oleh Shaikh Alī Jum'ah, vol. 2 (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2004), 504, 62-63.

¹² Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī*, vol. 2, (Dār al-Fikr: Maktabah Shāmilah), 8.

¹³ Walīd bin Rāshid al-Sa'ādīn, *Tahrīr al-Qawā'id wa Majma' al-Farāid*, (www.imanu.edu.sa/topics/threr/alqwaed/pages/home.html).

¹⁴ Prof. KH. Ali Yafic dalam "Membendung Liberalisme"..., 74, dengan menukil Shaikh Abdul Wahab Khallaf dalam bukunya *Ilmu Uṣul al-Fiqh*.

Maka tidak mungkin bisa mengungkap *maqāsid al-sharī'ah* dengan menafikan teks, karena *maqāsid al-sharī'ah* merupakan kandungan yang dihasilkan dari berbagai aplikasi syari'at, baik secara teks, hukum, *qarīnah*, penjelasan, data linguistik maupun sejarah dan lain sebagainya.¹⁵

Maka di sinilah pentingnya memberikan rambu-rambu (*dawābīṭ*) *maqāsid al-sharī'ah* agar tidak semua orang berbicara atas nama *maqāsid al-sharī'ah*. Adapun rambu-rambunya sebagaimana berikut: [1] Hukum asal dalam persoalan ibadah adalah kepatuhan dan penghambaan tanpa adanya rasionalisasi makna, sebaliknya hukum adat atau kebiasaan mengacu pada rasionalisasi makna.¹⁶ [2] Tujuan umum ibadah adalah tunduk kepada perintah Allah, dan meng-esakan-Nya dengan kepatuhan, mengakui kebesaran-Nya dan berorientasi kepada-Nya. [3] Tujuan *sharī'ah* dalam meletakkan syariah adalah membebaskan manusia dari dorongan nafsunya agar menjadi hamba Allah secara sadar maupun terpaksa.¹⁷ [4] Syari'at dibuat agar hawa nafsu manusia tunduk dan ikut kepada tujuan Allah. Di sisi lain Allah telah melapangkan bagi manusia untuk menikmati kebutuhan fisik syahwatnya secara proporsional, dan agar tidak menyebabkan kerusakan dan kesulitan. [5] Kesulitan menerima hukum karena mengingkari nafsu bukanlah salah satu jenis kesulitan yang dibenarkan dan sama sekali tidak ada dispensasi di dalamnya. [6] Bentuk perintah mengharuskan (sesuai dengan *maqāsid al-sharī'ah*) terjadinya isi perintah, dan bentuk larangan mengharuskan tercegahnya kejadian yang dilarang itu. [7] Jika *shāri'* mendiamkan suatu perkara, padahal ada faktor kuat untuk memberikan hukum dalam soal itu, maka diamnya menunjukkan kehendak agar tetap atau berhenti pada batas apa yang disyari'atkan.¹⁸

b. *Jawāz Naskh al-Nuṣūṣ bi al-Mashlahah*

Ada perdebatan hangat seputar teks dan *maslahah* ketika terjadi pertentangan antar-keduanya, mana yang mesti dimenangkan? Mayoritas ulama memenangkan teks. Namun tidak demikian dengan penggagas kaidah ini, menurutnya *maslahah* memiliki otoritas untuk menganulir ketentuan-ketentuan teks suci. Sebagai spirit dari teks al-Qur'an, *kemaslahahan* merupakan amunisi untuk mengontrol balik dari keberadaan teks dengan menganulir beberapa teks suci yang sudah usang. Dengan cara ini, maka cita

¹⁵ Nuruddin Mukhtar al-Khādīmī. *al-Ijtihād al-Maqālidī: Hujjiyatuhū, Dawābīṭuhū, Majālatuhū*, Jilid 1, (Riyādh: Maktabah Ibn Rushd, 2005), 110-112.

¹⁶ Shāṭībī, *Muwāfaqāt*, Jilid 2, hal. 300.

¹⁷ Shāṭībī, *Muwāfaqāt*, Jilid 2, hal. 289.

¹⁸ Fahmi Salim, "*Konsep Maqāsid Shari'ah antara Islam dan Faham Liberal*," <http://www.arammah.com/read/2012/06/30/21317-.html> (accessed 16 July, 2013).

kemaslahahan akan senantiasa berkreasi untuk memproduksi formulasi bahkan teks keagamaan baru di tengah kegagapan dan kegagalan formulasi dan teks keagamaan lama. Menurutnya, praktek dari kaidah ini dapat diketahui dari pembatalan demi pembatalan terhadap sejumlah syari'at Islam, yang dikenal dengan istilah *nāsikh-mansūkh*. Betapa syari'at Islam yang baru diundangkan, kerap dalam 3 sampai 5 tahun dianulir kembali oleh Nabi Muhammad karena tidak ber*maslahah* lagi. Tidaklah mustahil bahwa sesuatu yang bernilai *maslahah* dalam suatu tempat dan waktu tertentu, kemudian berubah menjadi *mafsadah* dalam suatu ruang dan waktu yang lain. Bila *kemaslahahan* dapat berubah karena perubahan konteks, maka dapat saja Allah menyuruh berbuat sesuatu karena diketahui mengandung *maslahah*, kemudian Allah melarangnya pada waktu kemudian karena diketahui di lapangan aturan tersebut tidak lagi menyuarakan *kemaslahahan*. Menurutnya, teks suci tanpa *kemaslahahan* memang tak berfungsi apa-apa buat manusia, kecuali untuk teks itu sendiri. Teks baru bermakna sekiranya menyertakan cita *kemaslahahan* bagi umat manusia. *Kemaslahahan* adalah fondasi paling pokok dari setiap perundang-undangan syari'at Islam. Ini bukan karena ajaran Islam memang perlu dicocok-cocokkan secara oportunistik dengan perkembangan *kemaslahahan*, melainkan karena tuntutan *kemaslahahan* itu secara obyektif niscaya mengharuskan demikian. Dengan ini, maka *kemaslahahan* itu merupakan ajaran agama yang *thawābit* (tidak berubah, pokok, dan universal), sementara wujud pelaksanaan cita *kemaslahahan* itu merupakan perkara agama yang *mutaghayyir* (berubah-berubah) mengikuti perubahan alur sejarah dan peradaban.¹⁹

Bahkan menurut Masdar F. Mas'ud, yang *qaṭ'ī* dalam hukum Islam adalah nilai *kemaslahahan* atau keadilan itu sendiri, yang nota bene merupakan jiwanya hukum. Sedangkan yang masuk kategori *ẓannī* (tidak pasti dan berubah-ubah) adalah seluruh ketentuan batang tubuh atau teks, ketentuan normatif, yang dimaksudkan sebagai upaya menerjemahkan yang *qaṭ'ī* (nilai *kemaslahahan* atau keadilan) dalam kehidupan nyata.²⁰

¹⁹ Abd Moqsiṭh Ghazali, "Membangun Ushul Fiqh Alternatif," Seasite Indonesia, <http://www.seasite.niu.edu/trans/Indonesian/Concordance/con-membangun.htm> (accessed 17 January, 2013). Dan lihat: Abd Moqsiṭh Ghazali, "Merancang Ushul Fiqh Alternatif" in *Islam Negara & Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*...., 357-360.

²⁰ Masdar F. Ma'udi, "Meletakkan Kembali Maslahat sebagai Acuan Syari'ah", *Ulumul Qur'an*, vol. VI, no. 3 (1995): 97. Lihat juga: Zuhairi Misrawi, *Menggugat Tradisi Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU*, (Jakarta: Kompas, 2004), 55-62.

Ada beberapa point yang perlu penulis respons, di antaranya: kaidah ini mengadopsi dan mengembangkan kaidah Syafi'i. Syafi'i terkenal dengan kaidahnya "Jika terjadi pertentangan antara teks (*naṣ*) dengan *maslahah* maka *maslahah* didahulukan atas teks dengan cara *takhsīṣ* dan *bayān* bukan *iftīṭ* dan *ta'ṭīl*. Ada dua persoalan yang kurang diperhatikan oleh penggagas kaidah ini dalam mengadopsi pemikiran Syafi'i.[1] Kaidah Syafi'i masih menjadi perdebatan dan multitafsir dikalangan ulama ushūl fiqh, apakah yang dimaksud Syafi'i dengan mendahulukan *maslahah* atas teks adalah bentuk pembatalan atau *nasakh* terhadap teks? Shaikh Sa'ad al-Yabi dengan tegas mengatakan bahwa yang dimaksud Syafi'i dengan "mendahulukan *maslahah* atas teks" adalah dengan cara *takhsīṣ* bukan membatalkan teks.²¹ Dan tak satupun dari ulama yang membolehkan me-*nasakh* teks dengan *maslahah* termasuk Syafi'i itu sendiri, karena ketika Syafi'i mendahulukan *maslahah* atas teks, menurut banyak ulama, bukan berarti Syafi'i bermaksud untuk me-*nasakh* atau menghapus teks melainkan hanya men-*takhsīṣ*. Dan penulis yakin apabila yang dimaksud Syafi'i dalam mendahulukan *maslahah* atas teks dengan cara me-*nasakh* atau membatalkan teks, sebagaimana anggapan Syaikh al-Buṭī²², niscaya semua ulama ushul Fiqh akan menolaknya. [2] Apakah yang dimaksud Syafi'i dengan teks adalah teks *qaṭ'ī* atau *ẓannī*? Menurut Syaikh Yūsuf al-Qarḍāwī, teks yang dimaksudkan oleh Syafi'i dalam kaidahnya adalah teks *ẓannī*. Qardawi mengatakan: "Setelah saya mengkaji makalah Syafi'i dengan mendalam, saya menyimpulkan bahwa teks yang dimaksud Syafi'i bukanlah teks *qaṭ'ī* melainkan teks *ẓannī*, baik dalam sanadnya, ketetapanannya (*thubūt*) maupun dalam matan dan *dilālāh*-nya".²³ Pendapat ini juga dinyatakan oleh Shaikh Husain Hamīd Hassan.²⁴ Karena menurut ulama Ushul Fiqh, termasuk juga Syafi'i, bahwa tidak mungkin terjadi pertentangan antara teks dan *maslahah* ketika keduanya sama-sama *qaṭ'ī*, pertentangan itu terjadi apabila teks *ẓannī* bertemu dengan *maslahah* yang *qaṭ'ī* atau sebaliknya. Shaikh Raysunī

²¹ Muhammad Sa'īd al-Yabī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah wa 'Alaqaṭuhū bi al-Adillah al-Sharī'iyah*, (al-Qāhirah: Dār Ibn al-Jawzī), 89.

²² Sheikh al-Buṭī mengingkari pendapat ulama yang mengatakan bahwa Madzhab Syafi'i adalah mendahulukan *maslahah* atas teks dengan cara men-*takhsīṣ*. Ia lebih condong memahami bahwa apa yang dimaksud Syafi'i adalah dengan cara me-*nasakh*. Lihat: al-Buṭī, *Ḍawābiṭ al-Mashlahah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, 210.

²³ Yūsuf al-Qarḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-sharī'ah*..., 112, dan juga dalam bukunya "*al-Siyāsah al-Sharī'iyah fī Ḍaui Nuṣūṣ al-Sharī'ah wa Maqāṣiduhū*"..., 146.

²⁴ Husain Hamīd Hassan, *Nadhariyah al-Mashlahah fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Qāhirah: Maktabah al-Mutanabbī., 1981), 157.

menambahkan bahwa pada hakikatnya, tidak akan terdapat pertentangan antara *maslahah* dengan teks, pertentangan seringkali terjadi antara *maslahah* dengan pemahaman *harfiyah* dari sebuah teks yang difahami secara letterlekdan kaku. Sehingga dikatakan: “Barang siapa yang berjalan menuju ke*maslahatan* tanpa menggunakan metode yang disyari’atkan, maka sebenarnya dia berjalan membelakangi atau melawan ke*maslahatan* itu sendiri. Dan yang perlu diperhatikan bahwa *maslahah* sebagaimana *maqāsid al-sharī’ah* hanya merupakan bagian dari salah satu sumber sekunder (*al-maṣādir al-ṭab’iyyah*) itu pun di sebut *mukhtalaf fīhi* bukan sumber hukum primer.

Adapun rambu-rambu penerapan *Maslahah* menurut Shaikh Sa’id Ramaḍān al-Būṭī adalah sebagai berikut: [1] *Maslahah* masuk dalam lingkaran *Maqāsid al-Sharī’ah* yang terbagi dalam tiga tingkatan; *ḍarūriyah*, *ḥājīyah* dan *tahsīniyah*²⁵. [2] *Maslahah* tidak boleh bertentangan dengan al-Qur’an dan al-Hadith. [3] *Maslahah* tidak berlawanan dengan *qiyās*; dalam artian tidak bertentangan dengan *mashlahah mu’tabarah* atau dengan *mashlahah mursalah*.²⁶ Tidak mengesampingkan *maslahah* lain yang lebih urgen, atau terdapat kesetaraan antara *maslahah* dan *mafsadah*-nya.²⁷

c. Tanqīh al-Nuṣūṣ bi ‘Aqli al-Mujtama’

Menurut penggagas kaidah ini, akal publik memiliki kewenangan untuk menyuling dan mengamandemen sejumlah ketentuan ajaran agama yang menyangkut perkara-perkara publik, baik dalam al-Qur’an maupun dalam al-Sunnah. Sehingga ketika terjadi pertentangan antara akal publik dengan bunyi *harfiyah* teks ajaran, maka akal publik berotoritas untuk mengedit, menyempurnakan, dan memodifikasikannya. Modifikasi ini terasa sangat dibutuhkan ketika berhadapan dengan ayat-ayat partikular, seperti ayat *hudūd* (potong tangan, rajam, dan sebagainya), waris, dan sebagainya. Menurutny, ayat semacam itu sudah tidak bisa menyelesaikan persoalan kemanusiaan, malah yang terjadi justru merupakan bagian dari masalah

²⁵ Shātībī dalam *muwāfaqāt*-nya mengklasifikasikan mashlahat dengan istilah *mashlahah dharūriyah*, *mashlahah ḥājīyah* dan *mashlahah tahsīniyah*.

²⁶ Ulama membagi mashlahat ke dalam tiga macam:

- *Maslahah Mu’tabarah*: yaitu mashlahat yang mendapat legetimasi dari shāri’.
- *Maslahah Mursalah*: yaitu mashlahat yang tidak mendapatkan legalitas maupun larangan dari shāri’, baik dalam teks maupun ijma’.
- *Maslahah Mulghā*: yaitu mashlahat yang bertentangan dengan apa yang disyari’atkan.

²⁷ Sa’id Ramaḍān al-Būṭī, *Dhawābith al-Mashlahah fī al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*, (Bairut: Muassasah al-Risālah, 1982), 119-250.

yang harus dipecahkan melalui prosedur *tanqīh*. Ayat-ayat semacam itu sepenuhnya merupakan respons al-Qur'an terhadap kasus-kasus tertentu yang berlangsung dalam lokus tertentu pula, masyarakat Arab. Dengan demikian, kebenaran ayat-ayat tadi bersifat relatif dan tentatif, sehingga memerlukan penyempurnaan, pembaharuan, dan penyulingan. Dan akal publik perlu mendapatkan wewenang untuk mengevaluasi efektivitas dan kinerja beberapa ketentuan al-Qur'an dan Hadis di dalam mengimplementasikan *maqāṣid al-sharī'ah* di bumi realitas. Oleh karena itu, sekiranya dari data lapangan diketahui ketidak-berdayaan sebuah teks di dalam mengatasi perkara-perkara publik, maka akal publik mesti mempertimbangkan ulang ketentuan tersebut. Akal publik bertugas untuk mengeluarkan spirit dasar Islam dari lipatan huruf-huruf agama dan mempunyai tanggungjawab moral untuk men-*tanqīh* ayat-ayat yang problematik.

Respons penulis terhadap kaidah di atas sebagaimana berikut: para ulama sepakat bahwa akal merupakan bagian dari keniscayaan dalam sebuah kehidupan selain dari agama, jiwa, keturunan dan harta. Menurut Imam al-Ghazālī, akal tidak akan tercerahkan (mendapatkan petunjuk) kecuali dengan panduan syari'at dan syari'at tidak menjadi terang benderang kecuali dengan akal. Syari'at adalah akal yang terpancar dari luar dan akal adalah syari'at dari dalam, keduanya berbeda tapi tak terpisahkan.²⁸ Akal manusia merupakan wasilah yang menghantarkan kepada kebenaran, baik dengan cara menyingkap ataupun dalam memberikan ukuran dan standard. Oleh karena akal merupakan perantara (*wasīlah*), maka kebenaran akal merupakan kebenaran relatif dan terbatassehingga tidak mungkin lebih tinggi posisinya ketimbang kebenaran yang *qaṭ'ī* yaitu wahyu.²⁹ Shāṭibī dalam kitab *al-I'tisām*-nya mengatakan bahwa akal sama sekali tidak berdiri sendiri dan tidak bisa lepas dari asas atau dasar, ia di bangun dari fondasi yang kuat yang diterima secara mutlak yaitu dengan cara wahyu, karena jika akal tidak mengikuti syari'at, ia tiada lain hanyalah nafsu dan syahwat belaka.³⁰ Menurutnya, dalam kitab *Muwāfaqāt*, orang yang ahli dalam bidang al-Qur'an, dalam menggali dan mencari dalil darinya, harus menempuh metode orang Arab dalam menetapkan makna redaksional dan kecenderungannya dalam jenis-jenis pembicaraan. Karena banyak yang mengambil dalil-dalil

²⁸ Muhammad al-Kattanī, *Jadal al-'Aql wa al-Naql fī Manāhij al-Tafkīr al-Islāmī*, vol 1, (Dār al-Thaqāfah: Li al-Nashr wa al-Tawzī', Dār al-Bayḍā', 1992), 480.

²⁹ Abdul Majīd Najjār, *Khilāfah al-Insān baina al-Wahyi wa al-'Aql: Bahth fī Jadaliyyah al-Naṣ wa al-'Aql wa al-Wāqī*, (Herdon, Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī Li al-Fikr al-Islāmī, 1993), 74.

³⁰ Shāṭibī, *al-I'tisām*, vol. 1 (Bairut: Dār al-Ma'rifah, 1982), 47.

al-Qur'an hanya sebatas apa yang diberikan akal, dan bukan dalam batasan apa yang difahami dari metode peletakan asal makna dalam bahasa Arab. Inilah pangkal kerusakan yang besar dan keluar dari tujuan syari'.³¹

Bagaimana ulama menyikapi persoalan terjadinya kontradiksi antara akal dan naql (teks)? Menurut Ibnu Taymiyyah, Syari'at (Naql) harus didahulukan daripada akal. Akal selalu membenarkan apa yang disampaikan oleh syari'at namun tidak sebaliknya. Ibnu al-Qayyim menambahkan, ketika akal bertentangan dengan teks maka yang diambil adalah teks yang shahih dan membuang akal. Hal ini sejalan dengan pendapat Shāṭibī bahwa jika dalil *naqlī* dan akal bertentangan dalam soal-soal cabang syari'at, maka yang harus didahulukan adalah dalil *naqlī* sebab ia harus diikuti, dan dalil akal dibelakangkan sebab ia harus mengekor kepadanya. Dalil akal tidak boleh lepas begitu saja dalam menilai persoalan kecuali dalam batas yang telah ditinggalkan oleh dalil *naqlī* (*maskūt 'anhu*). Kesimpulan dari pembacaan Ibnu Taymiyyah dalam persoalan kontradiksi antara akal dan teks adalah jika keduanya sama-sama *qat'ī* maka tidak mungkin terjadi pertentangan. Pertentangan terjadi apabila keduanya sama-sama *ẓanni*, maka dalam hal ini yang didahulukan adalah yang rajih atau kuat. Atau salah satunya *ẓanni*, maka yang *qat'ī* yang wajib didahulukan. Ketika yang *qat'ī* adalah akal dan teksnya *ẓanni*, maka akal yang didahulukan, demikian sebaliknya. Mendahulukan akal di sini dikarenakan *qath'i*-nya bukan karena akalnyanya. Oleh karena itu, mendahulukan akal secara mutlak adalah sebuah kesalahan.³²

Kritik Argumen Counter Legal Draft-KHI

Buku Counter Legal Draft yang membuat kehebohan di kalangan masyarakat dibatalkan dan dibekukan penyebarannya oleh Menteri Agama, Maftuh Basuni, karena kandungannya banyak bertentangan dengan mainstream dalam hukum Islam yang diterapkan di Indonesia.³³ Tak berselang lama dari munculnya buku ini, Majelis Ilmuan Muslimah Internasional (MAAI) menyelenggarakan peluncuran dan bedah buku "Kontroversi Revisi Kompilasi Hukum Islam (KHI) dalam perspektif pembaruan Hukum Islam di Indonesia" karya Huzaemah Tahido Yanggo. Dari acara tersebut, terbitlah buku "Membendung Liberalisme", dan bermunculanlah artikel demi artikel yang ikut meramaikan kontroversi buku

³¹ Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt Fī Ushūl al-Fiqh*, vol. 1, 30.

³² Ibnu Taimiyyah, *Dar-u Ta'arūf al-'Aql wa al-Naql aw Muwāfaqah al-Manqūl li Sharhi al-Ma'qūl*, vol.1, ditahqiq oleh Muhammad Rasyad Salim, (al-Riyādh: Jāmi'ah Muhammad bin Sa'ūd al-Islamiyyah, 1979), 86-87.

³³ Sambutan Menteri Agama RI dalam "*Membendung Liberalisme*" ...,v-xiii

CLD-KHI, baik yang pro maupun yang kontra. Adapun usaha kaum feminis dalam membangun kesetaraan gender hampir meliputi semua isi buku CLD-KHI seperti: posisi wali dan saksi dalam pernikahan, mahar, talaq, 'iddah, hak dan kewajiban suami-istri, *nushūz*, dan lain sebagainya sehingga aplikasi hukumnya berlaku untuk suami dan istri. Namun demikian, di bawah ini penulis akan membahas tiga topik yang dianggap paling kontroversi yaitu: nikah beda agama, poligami dan pembagian waris.

a. Nikah Beda Agama

Dalam buku CLD-KHI pasal 54: (1) dijelaskan bahwa perkawinan orang Islam dengan bukan Islam dibolehkan. (2) Perkawinan orang Islam dengan bukan Islam dilakukan berdasarkan prinsip saling menghargai dan menjunjung tinggi hak kebebasan menjalankan ajaran agama dan keyakinan masing-masing. (3) Sebelum perkawinan dilangsungkan, pemerintah berkewajiban memberi penjelasan kepada kedua calon suami atau istri mengenai perkawinan orang Islam dengan bukan Islam sehingga masing-masing menyadari segala kemungkinan yang akan terjadi akibat perkawinan tersebut. Pasal 55: (1) Dalam perkawinan orang Islam dan bukan Islam, anak berhak untuk memilih dan memeluk suatu agama secara bebas. (2) Dalam hal anak belum bisa menentukan pilihan agamanya, maka agama anak untuk sementara ditentukan oleh kesepakatan kedua orang tuanya.³⁴

Ada beberapa argumen tentang nikah beda agama di antaranya: Menurut Moqsith Ghazali, para ulama Islam menjadi tiga kelompok dalam menghukumi nikah beda agama. *Pertama*, ulama yang mengharamkan secara mutlak. *Kedua*, ulama yang membolehkan nikah beda agama hanya pada pernikahan laki-laki Muslim dengan perempuan Ahli Kitab. *Ketiga*, ulama yang membolehkan secara mutlak. Jika ulama kedua hanya membolehkan laki-laki Muslim menikah dengan perempuan Ahli Kitab, maka ulama terakhir ini membolehkan perempuan muslimah menikah dengan laki-laki Ahli Kitab. Bagi mereka, tak ada beda antara pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan Ahli Kitab dan pernikahan perempuan muslimah dengan laki-laki Ahli Kitab. Ulama ketiga ini mengacu pada alasan kesejarahan. Misalnya, Zainab binti Muhammad SAW. melangsungkan pernikahan dengan seorang Musyrik, Abū al-'Āṣ, sebelum Islam. Setelah Nabi Muhammad diangkat menjadi nabi, Abū al-'Āsh pun tak segera masuk Islam. Bahkan, ketika Nabi Muhammad dan umat Islam lain hijrah ke

³⁴ Tim Pembaruan KHI Komunitas untuk Penegakan Hak-Hak Sipil, "*Pembaharuan Hukum Islam KHIP* (Kompilasi Hukum Islam Perempuan)" yang disebut dengan Counter Legal Draft-Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI).

Madinah, Abū al-‘Āṣ bersama sang istri (Zainab) masih bertahan di Mekah dan malah Abū al-‘Āṣ bersekongkol dengan orang-orang kafir Musyrik Mekah untuk memerangi umat Islam. Zainab hidup terpisah dengan Abū al-‘Āṣ selama bertahun-tahun. Mereka kembali hidup serumah, setelah Abū al-‘Āṣ masuk Islam. Ibnu Kathīr menuturkan bahwa kembalinya Abū al-‘Āṣ ke pangkuan Zainab tak disertai dengan akad nikah baru. Ini mengisyaratkan bahwa pernikahan Zainab dan Abū al-‘Āṣ yang dilangsungkan sebelum Islam adalah sah, sehingga tak perlu ada pernikahan baru. Nabi juga pernah mengawinkan anak perempuannya, Ruqayyah dengan Utbah ibn Abī Lahab. Setelah Islam datang, Nabi tak meminta sang puteri untuk berpisah dengan Utbah. Perceraian terjadi bukan atas kehendak Ruqayyah atau Nabi Muhammad, melainkan atas perintah ayahanda Utbah, yaitu Abu Lahab. Dengan perkataan lain, scandainya Abu Lahab tak menyuruh Utbah menceraikan Ruqayyah, niscaya pernikahan itu akan tetap berlangsung sekalipun si suami Musyrik dan si perempuan beragama Islam seperti yang dialami putri Nabi, Zainab.³⁵

Menurut Zainun Kamal, teks al-Qur’an secara eksplisit tidak ada yang melarang nikah beda agama. Hanya saja, mayoritas ijtihad para ulama, termasuk di Indonesia, tidak membolehkannya meski secara teks tidak ada larangan. Makanya, baik yang membolehkan maupun yang melarang sama-sama memiliki landasan. Dan larangan muslimah menikah dengan laki-laki non-Islam itu tidak disebutkan dalam al-Qur’an dan hanya merupakan pendapat sebagian ulama.³⁶ Pendapat ini sejalan dengan apa yang tertulis dalam buku “Fikih Lintas agama” bahwa soal pernikahan laki-laki non muslim dengan wanita muslim merupakan wilayah ijtihadi dan terikat dengan konteks tertentu, di antaranya konteks dakwah Islam pada saat itu. Yang mana jumlah umat islam tidak sebesar saat ini, sehingga pernikahan antar agama merupakan sesuatu yang terlarang. Oleh karena itu, dimungkinkan untuk mencetus pendapat baru bahwa wanita muslim boleh

³⁵ Abd. Moqsih Ghazali, *Agumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur’an*, (Depok: KataKita, 2009), 326-356. Or see also: Abd. Moqsih Ghazali, “Hukum Nikah Beda Agama”, <http://islamlib.com/?site=1&aid=1743&cat=content&title=kolom> (accessed 13 Agustus, 2013).

³⁶ Wawancara Nong Darol Mahmada dari Kajian Utan Kayu (KUK) dengan Dr. Zainun Kamal dengan tema: *Nikah Beda Agama* (islamlib.com. accessed 15/8/2013). Wawancara yang disiarkan di Radio 68H dan jaringannya di seluruh Indonesia pada 20 Juni 2002 ini juga menghadirkan Bimo Nugroho, salah seorang Direktur Institut Studi Arus dan Informasi (ISAI) Jakarta yang mengalami secara langsung pernikahan antar-agama.

menikah dengan laki-laki non muslim, apapun agama dan aliran kepercayaannya³⁷.

Pendapat ini diamini oleh Ulil abshar Abdalla dengan mengatakan bahwa larangan kawin beda agama, dalam hal ini antara perempuan Islam dengan laki-laki non-Islam, sudah tidak relevan lagi.³⁸ Menurutnya, larangan tersebut bersifat konteks-tual di mana pada zaman Nabi, umat Islam bersaing untuk memperbanyak umat. Adapun saat ini, Islam sudah semilyar lebih, kenapa harus kawin dengan yang di dalam Islam. Islam sendiri sebenarnya sudah mencapai kemajuan kala itu, memperbolehkan laki-laki kawin dengan ahli kitab. Ahli kitab hingga saat ini masih ada. Malah, agama-agama selain Nasrani dan Yahudi pun bisa disebut dengan ahli kitab. Kawin beda agama hambatannya bukan teologi, melainkan sosial.³⁹ Bahkan menurut Nuryamin Aini, data yang didapatkan pada tahun 1980, laki-laki muslim yang menikah dengan perempuan non-muslimah, 50% dari anaknya menjadi muslim. Tapi bila ibunya muslimah dan bapaknya non-muslim, angkanya lebih tinggi: sampai 77% akan menjadi muslim. Angka itu naik lagi pada tahun 1990 menjadi 79%. Jadi bisa dikatakan bahwa kemampuan perempuan muslimah untuk mengislamkan anaknya ketika menikah dengan laki-laki nonmuslim jauh lebih tinggi dibandingkan laki-lakinya yang muslim. Dominasi figur ibu tak dapat dipisahkan dari peran *nurturancei*-nya dan intensitas waktu yang lebih banyak untuk berinteraksi dengan anak-anaknya.⁴⁰

Ada beberapa argumen kaum liberal yang perlu penulis uji keabsahannya. *Pertama*, tampaknya Moqsith dan kaum liberal menganut pendapat ulama ketiga yang membolehkan nikah beda agama secara mutlak tanpa menjelaskan ulama yang mana dan tanpa menguji kekuatan landasannya. Menjadikan “Kesejarahan” sebagai landasan kebolehan nikah beda agama merupakan sesuatu yang sah selama sejarah itu teruji keabsahannya dan tidak bertentangan dengan teks *qat’i*. Dalam kisah pernikahan putri Nabi, Zainab, dengan Abū al-‘Āṣ misalnya, mereka lupa bahwa kisah ini menjadi perdebatan panjang karena ada riwayat yang saling

³⁷ Nurcholish Madjid, dkk., *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Yayasan Wakaf Paramadina-The Asia Foundation, 2004), 164.

³⁸ Kompas, 18 November 2002.

³⁹ Gatra, 21 Desember 2002.

⁴⁰ Wawancara Ulil Abshar-Abdalla dengan Nuryamin Aini, “Fakta Empiris Nikah Beda Agama” dalam buku “*Ijtihad Islam Liberal, Upaya Merumuskan Keberagaman yang Dinamis*”, yang di sunting oleh Abd Moqsith Ghazali (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2005), 217-223. Atau cek di: <http://islamlib.com/?site=1&aid=678&cat=content&title=wawancara>.

bertentangan. Ibn Abbās mengatakan bahwa Nabi mengembalikan Zainab kepada suaminya setelah berselang enam tahun dengan nikah yang pertama dan Nabi tidak mengatakan apa-apa. Sedangkan Ibnu'Umar mengatakan bahwa Nabi mengembalikan Zainab kepada suaminya dengan nikah baru dan mahar baru. Belum lagi ulama masih berbeda pendapat perihal apakah kisah ini terjadi sebelum turunnya surah al-Mumtahanah ayat 10⁴¹, yang melarang mengembalikan perempuan-perempuan Muslim kepada suaminya yang masih Musyrik, apalagi Zainab dikembalikan lagi kepada suaminya setelah sang suami masuk Islam. Di samping itu, ulama masih berbeda pendapat soal riwayat Ibn Abbās apakah riwayat ini di *nasakh* atau *dita'wil* dan lain sebagainya, yang jelas al-Qur'an dengan tegas melarang perempuan yang masuk Islam kembali kepada suaminya yang masih Musyrik. Demikian juga dengan perkataan Moqsith bahwa seandainya Abu Lahab tak menyuruh 'Utbah menceraikan Ruqayyah, niscaya pernikahan itu akan tetap berlangsung sekalipun si suami Musyrik dan si perempuan beragama Islam. Andaian semacam ini tidak ada dasarnya dan tidak pernah terjadi pada zaman Nabi. Adapun yang terjadi pada zaman itu adalah sahabat menikah pada masa mereka sama-sama kafir lalu mereka (suami-istri) masuk Islam pada waktu yang bersamaan maka mereka tidak melakukan akad baru, sejalan dengan riwayat Ibn Abbās. Namun sekali lagi, persoalan ini menjadi perdebatan ketika dibenturkan dengan surah al-Mumtahanah ayat 10.

Kedua, ungkapan seperti di atas tampak sekali warna kaidah "*al-'Ibrah bi al-maqāsid la bi al-alfāz*", dengan menganggap bahwa tujuan keharaman nikah beda agama hanyalah untuk menjaga kuantitas umat Islam dan bersifat *ijtihādī*. Pendapat semacam ini menjadi berbahaya, karena apabila setiap persoalan dihukumi dengan hanya melihat *maqāsid* tanpa pertimbangan teks, maka tak akan dijumpai dalam al-Qur'an hukum yang

⁴¹ Al-Mumtahanah, 10: "Hai orang-orang yang beriman, apabila datang berhijrah kepadamu perempuan-perempuan yang beriman, maka hendaklah kamu uji (keimanan) mereka. Allah lebih mengetahui tentang keimanan mereka; maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. Mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka. Dan berikanlah kepada (suami-suami) mereka mahar yang telah mereka bayar. Dan tiada dosa atasmu mengawini mereka apabila kamu bayar kepada mereka maharnya. Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) dengan perempuan-perempuan kafir; dan hendaklah kamu minta mahar yang telah kamu bayar; dan hendaklah mereka meminta mahar yang telah mereka bayar. Demikianlah hukum Allah yang ditetapkan-Nya di antara kamu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana".

qaṭ'ī dan *muhkamāt*. Teks akan mengikuti irama *maqāsid* dengan melihat konteks. Di samping itu, dalam persoalan nikah beda agama, ulama sepakat tentang keharamannya kecuali hanya untuk perempuan Ahli Kitab. Adapun yang mengatakan bahwa larangan nikah beda agama adalah persoalan *ijtihādī*, pendapat ini tidak dibenarkan dan tidak ada dasarnya karena hukumnya sudah jelas dalam al-Qur'an dan ulama tidak berbeda pendapat. Maka persoalan ini bukanlah wilayah *ijtihādī* karena ijtihad tidak bermain di wilayah teks.

b. Poligami

Pasal 3 ayat 1 menjelaskan bahwa asas perkawinan adalah monogami (*tawahhud al-zawj*). Pada ayat 2: perkawinan yang dilakukan di luar asas sebagaimana pada ayat (1) dinyatakan batal secara hukum atau haram *li ghairihī* (haram karena ekkses yang ditimbulkannya), yakni sangat merugikan perempuan dan anak.⁴²

Adapun argumen larangan poligami sebagaimana berikut: [1] Mereka menukil pendapat Syaikh Mustafā al-Marāghī dan Syaikh Muhammad 'Abduh bahwa poligami bertentangan dengan ketentuan dan tujuan pernikahan (*sakīnah, mawaddah wa rahmah*),⁴³ dan seseorang sama sekali tidak boleh berpoligami kecuali dalam keadaan darurat sebagaimana yang telah ditetapkan oleh Allah SWT.⁴⁴ [2] Neng Dara Affiah mengatakan bahwa turunnya ayat poligami berkaitan dengan kekalahan umat Islam dalam perang Uhud di tahun 625 M. Saat itu, banyak sekali prajurit Muslim yang gugur dan meninggalkan anak dan istri, dan masyarakat Islam pada waktu itu masih sangat terbatas. Oleh karena itu, turunnya ayat poligami tampaknya didasarkan untuk menjaga keutuhan masyarakat Islam yang secara kuantitas masih sangat sedikit. Agar mereka yang akan bertindak sebagai pengayom anak-anak yatim dan janda korban perang dapat berlaku lebih adil.⁴⁵ [3] Siti Musdah Mulia dalam bukunya "Islam Menggugat

⁴² Tim Pembaruan KHI Komunitas untuk Penegakan Hak-Hak Sipil, "Pembaharuan Hukum Islam KHIP (Kompilasi Hukum Islam Perempuan)" yang disebut dengan Counter Legal Draft-Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI).

⁴³ Mustafā Al-Marāghī, *Tafsīr Al-Marāghī*, vol. 4, (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 183.

⁴⁴ Muhammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adzīm al-Ma'rūf bi Tafsīr al-Manār*, vol. 4, (Bairūt: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1423H/2002M), p. 305.

⁴⁵ *Poligami Rapuhkan Unit-Unit Keluarga*, Perbincangan Novriantoni dari Kajian Islam Utan Kayu (KIUK) dengan Neng Dara Affiah, ketua Fatayat NU yang baru terpilih sebagai Komisioner Komnas Perempuan. <http://islamlib.com/?site=1&aid=853&cat=content&title=>

Poligami” mengkritik kebolehan poligami dengan berdalih bahwa Syaikh Mahmūd Shaltūt menolak poligami sebagai bagian dari ajaran Islam dan disyari’atkan. Di samping itu, surah al-Nisa’ ayat 3 dengan jelas membolehkan perbudakan namun pada realitasnya, kenapa para pendukung literal teks tersebut berpegang teguh pada kebolehan poligami dan mengabaikan kebolehan menggauli budak-budak perempuan? Jika perbudakan dapat dihapus secara bertahap, seharusnya poligami juga bisa seperti itu. Kenapa perbudakan tidak dilakukan lagi sedangkan teksnya tetap memperbolehkan? Apakah betul dalam perkawinan poligami laki-laki memenuhi tanggung jawabnya? Dalam teorinya harus demikian namun dalam kenyataannya ternyata tidak demikian. Begitu banyak istri dan anak-anak terlantar akibat poligami. Oleh karena itu, poligami harus dihapuskan dari kehidupan masyarakat.⁴⁶

Ada beberapa poin yang perlu penulis respons, di antaranya: [1] Terkait dengan pernyataan Shaikh Muhammad ‘Abduh, Mustafā Sibā’ī dalam bukunya “*al-Mar’ah baina al-Fiqh wa al-Qānūn*” mengatakan bahwa Shaikh ‘Abduh dalam larangan poligami tidak melihat dari perspektif hukum Islam, melainkan dari fenomena yang terjadi di masyarakat. Menurutnya, Shaikh ‘Abduh tidak bermaksud melarang poligami (walaupun perkataan beliau bisa difahami sebagai bentuk larangan terhadap poligami bagi yang mau memahami seperti itu) karena melarang poligami berarti mengubah hukum Allah. Dia tidak yakin bahwa Shaikh ‘Abduh berpandangan seperti itu, jika pun benar bahwa Shaikh ‘Abduh melarang poligami maka pendapat itu tertolak, dan syari’at Allah lebih berhak untuk diikutinya.⁴⁷ [2] Argumen Neng Dara Affiah terlihat dipaksakan karena jika alasannya seperti itu, maka argumennya bisa dibantah dengan mudah, dengan menanyakan balik, kenapa kebolehan poligami hanya dibatasi empat? Bukankah dengan kondisi umat Islam yang sedikit, kebolehan poligami tanpa batas malah lebih menjadikan kuantitas umat Islam semakin bertambah. [3] Adapun respons terhadap pernyataan Siti Musdah Mulia sebagai berikut: Nampaknya Siti Musdah Mulia salah dalam memahami dan menerjemahkan perkataan Shaikh Mahmūd Shaltūt perihal disyari’atkannya poligami dalam kitabnya “*al-Islām: ‘Aqīdah wa Shari’ah*” halaman 179⁴⁸,

⁴⁶ Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, (Jakarta: GramediaPustaka Utama, 2007), 44-45.

⁴⁷ Mustafā al-Sibā’ī, *al-Mar’ah Baina al-Fiqh wa al-Qānūn*, (Bairut: Dār al-Waraq, 2001), 87.

⁴⁸ Teks yang disalahfahami oleh Siti Musdah Mulia sebagai berikut:

karena pada halaman yang sama dengan tegas Shaikh Mahmūd Shaltūt mengatakan bahwa di antara apa yang tidak diragukan lagi yaitu al-Qur'an telah datang dengan membawa hukum disyari'atkannya poligami sebagaimana tertera dalam ayat 3 dari surah al-Nisā'⁴⁹, bahkan pada halaman 185 ia mengatakan bahwa perkataan dan penerapan pada Nabi menunjukkan atas kebolehan poligami dengan syarat tidak dikawatirkan berlaku dzalim terhadap isteri-isterinya. Bahkan ia mengkritik orang yang mengingkari kebolehan poligami dengan mengatakan: "Sungguh aneh orang yang berdalil dengan ayat ini bahwa poligami tidak disyari'atkan dengan alasan bahwa adil menjadi syarat kebolehan poligami sedangkan manusia tidak mungkin berlaku adil. Bagaimana mungkin Allah mensyaratkan adil dalam poligami jika manusia tidak mungkin mampu melaksanakannya?"⁵⁰ Memang tidak bisa dimungkiri bahwa teks tentang perbudakan dalam al-Qur'an masih ada namun prakteknya tidak dilakukan lagi, sedangkan poligami tetap dipertahankan, karena persoalan poligami sangat berbeda dengan perbudakan. Banyak ayat al-Qur'an mengisyaratkan penghapusan perbudakan walaupun hanya secara bertahap, tetapi dalam masalah poligami Allah hanya menyebutkan satu kali dan tidak ada isyarat mengenai penghapusan hukum poligami. Mengenai pernyataan Siti Musdah Mulia akan akibat poligami banyak istri dan anak terlantar, bisa dipertanyakan balik, apakah ada data yang autentik bahwa akibat poligami banyak isteri dan anak-anak terlantar? Mengapa tidak meneliti juga perkawinan monogami? Karena dalam perkawinan monogami juga banyak istri dan anak-anak yang terlantar. Maka dapat disimpulkan bahwa poligami adalah boleh sejak diturunkannya al-Qur'an. Namun begitu, Islam datang bukan hanya melegitimasi kebolehannya (sebagaimana orang-orang Arab mempraktekkannya tanpa batas, demikian juga orang Yahudi tidak mengharamkannya, Nasrani pun demikian pada waktu itu) tetapi Islam datang juga untuk membatasinya menjadi empat dan mensyaratkan adil.⁵¹

والإسلام لم يكن في شرع تعدد الزوجات ولا في شرع أصل الزواج مبتكر شيئاً لم يكن معروفاً من قبل، وهذا شأنه في كثير من وجوه المعاملات والارتباط البشرية التي تقضي بها طبيعة الاجتماع وإنما كان مقرراً ما تقتضيه الطبيعة من ذلك معدلاً فيها بما يرى من جهات التهذيب التي تكفل للطبيعة الوقوف في الحد الوسط وتقيها شر الانحراف والميل وتحفظ للاجتماع خير مقتضيات هذه الطبيعة.

⁴⁹ Teks pernyataan Shaikh Mahmūd Shaltūt:

مما لا شك فيه أن القرآن جاء بمشرعية تعدد الزوجات وتراه في الآية الثالثة من سورة النساء ﴿وَإِنْ جَعَلْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْبَيْتِ فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ جَعَلْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاجِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعْوَلُوا﴾ [سورة النساء: 3].

⁵⁰ Mahmūd Shaltūt, *al-Islam: 'Aqīdah wa al-Sharī'ah*, (al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2001), 179-182.

⁵¹ Yang dimaksud dengan Adil dalam poligami adalah: memperlakukan istri-istrinya dengan sama terkait dengan makanan, pakaian, nafkah, tempat tinggal, dan apa-apa

Maka wajib hukumnya bagi yang melakukan poligami untuk berlaku adil terhadap istri-istrinya. Barangsiapa yang tidak berlaku adil maka dia menanggung dosa di sisi Allah dan hukum poligami tidak lantas menjadi haram dikarenakan kedzaliman seorang suami. Fenomena yang terjadi di masyarakat seputar poligami bukan disebabkan kebolehan, melainkan karena tabi'at individu masing-masing yang tidak bisa berlaku adil. Oleh karena itu, hukum kebolehan poligami adalah bersifat tetap, hanya saja orang yang berlaku dzalim akan mendapatkan dosa, dan dosa semacam ini tidak hanya berlaku pada pelaku poligami saja melainkan juga pada pelaku monogami yang mendzalimi istrinya. *Wallahu A'lam.*

c. Pembagian Waris

Pasal 8 ayat (1) menjelaskan bahwa anak perempuan apabila hanya satu orang mendapat setengah dari harta warisan. (2) Apabila dua orang atau lebih, maka mereka bersama-sama mendapat dua pertiga bagian. (3) Apabila bersama anak laki-laki, maka bagian anak perempuan sama dengan bagian anak laki-laki. Pasal 9 ayat (1) Ayah dan ibu masing-masing mendapat sepertiga bagian apabila pewaris tidak meninggalkan anak. (2) Apabila ada anak, maka masing-masing memper-oleh seperenam bagian. Pasal 10: (1) Duda dan janda masing-masing mendapat setengah bagian apabila pewaris tidak meninggalkan anak. (2) Apabila ada anak, maka masing-masing memper-oleh seperempat bagian. Pasal 11: (1) Saudara laki-laki atau saudara perempuan seibu apabila hanya satu orang, masing-masing mendapatkan seperenam bagian, apabila pewaris tidak meninggalkan anak dan ayah. (2) Apabila dua orang atau lebih, maka mereka bersama-sama mendapat sepertiga bagian. Pasal 12: (1) Saudara perempuan kandung atau seayah apabila hanya satu orang, mendapat setengah bagian, apabila pewaris tidak meninggalkan ayah dan anak. (2) Apabila dua orang atau lebih, maka mereka bersama-sama mendapat dua pertiga bagian. (3) Apabila saudara perempuan bersama-sama dengan saudara laki-laki sekandung atau seayah, maka bagian saudara laki-laki dan saudara perempuan adalah sama.⁵²

Argumentasi kaum liberal dalam pembagian waris adalah: hukum waris tak boleh dilihat dari angka-angka yang ditetapkan, melainkan dari semangat keadilan yang tersimpan di balik angka itu. Dalam tradisi masyarakat Arab, dari dulu hingga sekarang, perempuan tak dibebani untuk

yang berhubungan dengan interaksi terhadap isteri-isteri yang bisa dimungkinkan untuk berlaku adil, bukan pada kasih sayang, cinta dan kecondongan hati.

⁵² Tim Pembaruan KHI Komunitas untuk Penegakan Hak-Hak Sipil, "*Pembaharuan Hukum Islam KHIP* (Kompilasi Hukum Islam Perempuan)" yang disebut dengan Counter Legal Draft-Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI).

mencari nafkah. Kini, pada zaman di mana yang mencari nafkah tak hanya laki-laki melainkan juga perempuan, maka kebutuhan untuk mengubah struktur dan formula angka-angka waris itu adalah keniscayaan. Hukum waris dalam al-Qur'an itu turun dalam sebuah konteks, bukan datang sekonyong-konyong tanpa melihat tradisi dan struktur masyarakat Arab ketika itu. Dan lain sebagainya.⁵³

Mereka juga menggunakan pisau analisa ilmu sosiologi bahwa bentuk masyarakat terbagi menjadi tiga: masyarakat patrinal, masyarakat matrinal dan masyarakat bilateral. Pada saatay-at-ayat tentang waris diturunkan, bentuk masyarakat Arab adalah masyarakat patrinal yaitu sistem masyarakat yang dipimpin para laki-laki dimana posisi kaum pria berada di atas kaum wanita, sehingga dalam urusan keluarga dan kemasyarakatan merekalah yang mengatur dan menjadi pemimpin. Oleh karena itu, dalam kondisi masyarakat matrinal di mana yang memimpin adalah perempuan, atau masyarakat bilateral di mana laki-laki dan perempuan mempunyai kedudukan yang sama, maka bisa saja hukum pembagian waris berubah.⁵⁴

Kaum liberal dalam usaha menyamakan pembagian waris antar-perempuan dan laki-laki melihat *maqāsid al-sharī'ah* ala mereka yaitu: keadilan, persamaan, *maslahah*, budaya, pluralisme, keselamatan, dan kasih sayang. Usaha mereka bertentangan dengan teks-teks *qat'ī* dan landasannya sangat lemah karena menafikan hikmah *Ilāhiyah* yang terkandung di dalam pembagian waris. Adapun kemaslahatan yang diinginkan oleh kaum liberal adalah *maslahah* yang tertolak (*mashlahah mulgha*) karena bertentangan dengan teks al-Qur'an.

Di samping itu, Islam tidak mewajibkan seorang istri menafkahkan hartanya, baik bagi dirinya maupun untuk anaknya, selama suaminya masih ada. Karena kewajiban menafkahi istri dan anak-anaknya adalah tanggung jawab suami, baik tempat, makanan maupun pakaian. Andaikan si suami adalah seorang yang miskin dan istrinya kaya, kewajiban nafkah tidak lantas menjadi tanggung jawab istri, ia tetap menjadi kewajiban seorang suami. Oleh karena itu, ketika si suami tidak mampu menafkahi istrinya, maka si istri boleh memilih antara tetap sabar bersamanya dengan menafkahi dirinya sendiri dan nafkah itu akan menjadi hutang bagi suaminya, atau kalau si istri tidak sabar, ia boleh men-*fasakh* suaminya. Ketika dalam kondisi apapun suami bertanggung jawab untuk menafkahi istrinya, maka

⁵³ Abdul Moqsih Ghazali, *Hukum Waris dalam Suatu Konteks*, Liberal, <http://islamlib.com/?site=1&aid=359&cat=content&title=kolom>.

⁵⁴ Abu Yazid (Ed), *Fiqh Realitas: Respon Ma'had Aly Terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 318.

sudah sewajarnya jika bagian suami atau laki-laki lebih besar ketimbang istri atau perempuan. Dan pembagian seperti ini tidak berubah hanya karena perubahan budaya sebagaimana tidak berubahnya tanggung jawab nafkah. Kalau pun misalnya dalam suatu daerah seorang istri posisinya sejajar dengan suami, bahkan mungkin lebih tinggi dan lebih banyak hartanya, maka hal semacam ini tidak akan mengubah ketetapan Allah, karena persoalannya bukan terletak pada teks yang *qaṭ'ī* melainkan pada status perempuan tersebut yang menyalahi sunnatullah dengan cara mengatur suaminya. Oleh karena itu, sudah selayaknya budaya yang bertentangan dengan hukum-hukum Allah diperbaiki atau ditinggalkan. *Wallāhu A'lam*.

Epilog

Kaidah ushul fikih yang digagas oleh kaum liberal bukanlah kaidah baru, melainkan kaidah yang diadopsi dan dikembangkan dari kaidah lama yang lemah dan kontroversial. Mereka hanya mempercantik bungkusnya saja seakan-akan sandaran pemikiran mereka adalah al-Ghazālī, al-Rāzī, al-Shāfi'ī, al-Shāṭibī dan lain sebagainya, yang hakikatnya mereka terpengaruh cara berfikirnya oleh kaum orientalis, sekularis dan modernis. Demikian juga dengan implementasi pemikiran mereka dalam CLD-KHI, yang kebanyakan kontennya berseberangan dengan teks *qaṭ'ī*.

Dengan mengatasnamakan *maqāṣid al-sharī'ah* dan *masalahah*, mereka berupaya menkontekstualisasi semua hukum Islam termasuk hukum-hukum yang sudah paten. Atas nama “substansi” mereka menafikan lembaran-lembaran aksara, padahal bagaimana mungkin substansi digapai tanpa bersentuhan dengan teks-teks tersurat. Mereka ini lah yang di sebut dengan “Ekstrim Kiri” atau -meminjam istilahnya Shaikh al-Qarḍāwī- “*mu'aṭṭilah al-judūd*”, yaitu mereka yang mengesampingkan teks atas nama *Maqāṣid al-Sharī'ah* dan *Maslahah*.

Di sinilah pentingnya kita mempelajari rambu-rambu dalam ber-*istinbāt* hukum, baik secara metodologis maupun epistemologis, agar terhindar dari pemikiran yang memukau namun pijakannya lemah. Oleh karena itu, hendaklah kita mengetahui *dawābiṭ maqāṣid al-sharī'ah*, *masalahah* dan akal, demikian juga dalil-dalil syari'at, baik yang *thubūt* maupun yang *mutaghayyirāt*, yang *qaṭ'īyah* maupun yang *ẓannīyah*, sehingga kita dapat meletakkan sesuatu pada tempatnya dan tidak terjebak pada kemauan hawa nafsu belaka. Di samping itu, kita harus berpegang teguh pada teks *harfiyah*, dalil dan *qarīnah* yang akan mengantarkan kita kepada *maqāṣid al-sharī'ah* dan berpegang teguh kepada metode ulama dan *fuqahā'* terdahulu yang saleh di dalam ber-*istinbāt* hukum. *Waallāhu A'lam bi al-Ṣawāb*.

Daftar Pustaka

- al-‘Asqalānī, Ibn Hajar. *Fath al-Bārī*, vol. 2. Dār al-Fikr: Maktabah Shāmilah, tt.
- al-Būṭī, Sa’īd Ramaḍān *Dhawābith al-Mashlahah fī al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*. Bairut: Muassasah al-Risālah, 1982
- Ghazali, Abd Moqsith. “Merancang Ushul Fiqh Alternatif” dalam “*Islam Negara & Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*”, diedit oleh Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. Jakarta: Paramadina, 2005
- Hassan, Hamīd, Husain. *Nadhariyah al-Mashlahah fī al-Fiqh al-Islāmī*. Qāhirah: Maktabah al-Mutanabbī., 1981
- al-Khādīmī, Nuruddin, Mukhtar. *al-Ijtihād al-Maqālidī: Hujjiyatuhū, Dawābiṭuhū, Majālatuhū*, Jilid 1. Riyādh: Maktabah Ibn Rushd, 2005
- al-Kattānī, Muhammad. *Jadal al-‘Aql wa al-Naql fī Manāhij al-Tafkīr al-Islāmī*, vol 1. Dār al-Thaqāfah: Li al-Nashr wa al-Tawzī’, Dār al-Bayḍā’, 1992
- Mulia, Musdah. *Toward Just Marital Law Empowering Indonesia Women* www.oasiscenter.eu, 18/04/2009
- , *Islam Menggugat Poligami*, Jakarta: GramediaPustaka Utama, 2007
- Ma’udi, F. Masdar. “Meletakkan Kembali Maslahat sebagai Acuan Syari’ah”, *Ulumul Qur’an*, vol. VI, no. 3 (1995)
- Misrawi, Zuhairi. *Menggugat Tradisi Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU*, Jakarta: Kompas, 2004
- Madjid, Nurcholish. *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Yayasan Wakaf Paramadina-The Asia Foundation, 2004
- Al-Marāghī, Musthafā. *Tafsīr Al-Marāghī*, vol. 4. Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998
- Najjār, Maḥmūd, Abdul. *Khilāfah al-Insān baina al-Wahyi wa al-‘Aql: Bahth fī Jadaliyyah al-Naṣ wa al-‘Aql wa al-Wāqi’*, Herdon, Virginia: al-Ma’had al-‘Ālamī Li al-Fikr al-Islāmī, 1993
- Riḍā, Rashīd, Muhammad. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Adzīm al-Ma’rūf bi Tafsīr al-Manār*, vol. 4. Bairūt: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1423H/2002
- Al-Ṣabūnī, Ali, Muhammad. *Rawāi’ al-Bayān: Tafsīr Āyāt al-Ahkām min al-Qur’ān*, vol. 2. Bairut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2001
- al-Sa’ādīn, bin Rāshid, Walīd. *Tahrīr al-Qawā’id wa Majma’ al-Farāid*, www.imanu.edu.sa/topics/threr/alqwaed/pages/home.html
- hāṭibī, Muhammad. *Muwāfaqāt*, Jilid 2, tt.

*Dekonstruksi istinbāth hukum menuju fiqh feminis;
Upaya desakralisasi turets'ala kaum liberal*

- Salim, Fahmi. “*Konsep Maqāṣid Shari’ah antara Islam dan Faham Liberal*,” <http://www.annah.com/read/2012/06/30/21317-.html> (accessed 16 July, 2013)
- Al-Sharafī, Majīd, Abdul. *al-Islām baina al-Risālah wa al-Tarīkh*. Bairut: Dār al-Ṭali’ah wa al-Ṭibā’ah wa al-Naṣr, 2001
- al-Sibā’ī, Muṣṭafā. *al-Mar’ah Baina al-Fiqh wa al-Qānūn*, Bairut: Dār al-Waraq, 2001
- Tim Pembaruan KHI Komunitas Untuk Penegakan Hak-Hak Sipil, *Pembaruan Hukum Islam Kompilasi hukum Islam Perempuan*, Jakarta: 2004
- Taimiyyah, Ibnu, *Dar-u Ta’arūḍ al-‘Aql wa al-Naql aw Muwāfaqah al-Manqūl li Sharhi al-Ma’qūl*, vol.1, ditahqiq oleh Muhammad Rasyad Salim, al-Riyādh: Jāmi’ah Muhammad bin Sa’ūd al-Islamiyyah, 1979
- al-Yabī, Sa’īd, Muhammad. *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyah wa ‘Alaḡatuhū bi al-Adillah al-Shar’iyah*, al-Qāhirah: Dār Ibn al-Jawzī, tt.
- Yazid, Abu. (Ed), *Fiqh Realitas: Respon Ma’had Aly Terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005