MAKALAH

Agama dan Isu-Isu Kontemporer Perspektif Fiqh Progresif

Oleh:

Drs. Yusdani, M.Ag

Pusat Penelitian dan Pengembangan Pendidikan Islam

FIAI UII

Yogyakarta, 17 Januari 2012

Agama dan Isu-Isu Kontemporer Perspektif Fiqh Progresif •

Oleh: Yusdani•

1.Pengantar

Dalam upaya dan ikhtiar merumuskan pemikiran dan solusi alternatif atas berbagai persoalan yang dihadapi dunia muslim dewasa ini, telah memunculkan berbagai aliran pemikiran keagamaan (Islam), seperti aliran konservatif, aliran liberal, aliran moderat, dan lain-lain. Salah satu tren pemikiran yang muncul di era kontemporer sekarang ini adalah *The Progressive ijtihadists,*[1] atau *Liberal or Rational Reformism,*[2] yaitu pemikiran muslim yang berupaya menafsir ulang ajaran agama (Islam) agar bisa menjawab kebutuhan masyarakat masa kini.

Fokus pembahasan tulisan singkat berikut ini adalah upaya menggambarkan dan menjelaskan salah satu bidang pemikiran Islam Progresif, yaitu fiqh progresif. Pembahasan tentang fiqh progresif ini mencakup antara lain kerangka pemikiran, isu, tantangan, posisi dan relevansi fiqh progresif dalam kehidupan muslim masa kini.

2. Kerangka Pemikiran, Isu dan Tantangan

Karakteristik menonjol yang dimiliki oleh muslim progresif di atas, adalah:

1.Mereka mengadopsi pandangan bahwa beberapa bidang hukum Islam tradisional

---

• Makalah pengantar diskusi disampaikan dalam Forum Diskusi Dosen FIAI UII, Selasa, 17 Januari 2012.

• Staf Pengajar FIAI UII dan Peneliti pada PSI UII Yogyakarta.

[1] Setidaknya terdapat enam tren kelompok pemikir muslim yang sedang mengemuka saat ini, yaitu: 1. *The Legalist-traditionalist,* yang titik tekannya adalah pada hukum-hukum yang dikembangkan dan ditafsirkan oleh para ulama periode pra modern; 2. *The Theological puritans,* yang fokus pemikirannya adalah pada dimensi etika dan doktrin Islam; 3. *The Political Islamists,* yang kecenderungan pemikirannya adalah pada aspek politik Islam dengan tujuan akhir mendirikan negara Islam; 4. *The Islamist Extremists,* yang memiliki kecenderungan menggunakan kekerasan untuk melawan setiap individu dan kelompok yang dianggapnya sebagai lawan baik muslim ataupun non-muslim; 5. *The Secular Muslims,* yang beranggapan bahwa agama merupakan urusan pribadi *(private matter);* dan 6. *The Progressive ijtihadists,* yaitu para pemikir modern atas agama yang berupaya menafsir ulang ajaran agama agar bisa menjawab kebutuhan masyarakat modern. Pada kategori yang terakhir inilah posisi muslim progresif. Baca Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction,* (London and New York: Routledge, 2006), hlm. 142-150.

[2]Kategorisasi tersebut di atas hampir sama dengan kategorisasi yang dibuat oleh Tariq Ramadan yang juga membagi tren atau kecenderungan pemikiran Islam dewasa ini menjadi enam kelompok yang dianggap dapat merepresentasikan perspektif Muslim yang terkenal pada abad 20 dan 21, yaitu: 1.”*Scholastic Traditionalism," 2."Salafi Literalism,"3."Salafi Reformism,"4.Political Literalist Salafism," 5."Liberal or Rational Reformism,"6."Sufism”.* Menurut Tariq Ramadan, posisi atau tren pemikiran muslim progresif ada pada kelompok *Liberal or Rational Reformism,* lihat Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam, (New* York: Oxford University Press, 2004), h1m. 24-28.

membutuhkan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat muslim saat ini.

2.Mereka cenderung mendukung akan perlunya *fresh ijtihad* (pemikiran yang segar) dan metodologi baru dalam ijtihad untuk menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer.

3.Beberapa di antara mereka juga mengkombinasikan atau mengintegrasikan secara kreatif warisan kesarjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern.

4.Mereka secara penuh optimis dan teguh berkeyakinan bahwa dinamika dan perubahan sosial, baik pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi atau teknologi, dapat direfleksikan dalam hukum Islam.

5.Mereka tidak merasa terikat pada dogmatisme atau mazhab hukum dan teologi tertentu dalam pendekatan kajiannya.

6.Mereka lebih meletakkan titik tekan pemikirannya pada berbagai isu keadilan sosial, keadilan gender, HAM dan relasi yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim.[3]

Lebih jauh dapat diuraikan sepuluh kriteria yang lebih bersifat teknis dari gerakan yang membedakan muslim progresif dengan lainnya, yaitu bahwa pemikiran muslim progresif memiliki pandangan dan keyakinan sebagai berikut:

1.Rasa nyaman *(comfort)* ketika menafsir ulang atau menerapkan kembali hukum dan prinsip-prinsip dasar Islam;

2.Bahwa keadilan gender adalah ditegaskan dalam Islam,

3.Bahwa semua agama secara inheren adalah sama dan harus dilindungi secara konstitusional;

4.Bahwa semua manusia juga setara dan sama;

5.Bahwa keindahan merupakan bagian inheren dari tradisi Islam baik yang ditemukan dalam seni, arsitektur, puisi maupun musik,

6.Dukungan atas kebebasan berbicara, berkeyakinan dan berserikat;

7.Menunjukkan kasih sayang pada semua makhluk;

8.Anggapan bahwa hak "orang lain" itu ada dan perlu dihargai;

9.Sikap moderat dan anti-kekerasan dalam menyelesaikan permasalahan masyarakatnya;

---

[3] *Ibid*, hlm. 150-151.

10.Kesukaan dan antusiasnya ketika mendiskusikan isu-isu yang berkaitan dengan peran agama dalam tataran publik.[4]

Nilai keadilan, kebaikan dan keindahan adalah nilai-nilai universal Islam yang menjadi jiwa semua ketentuan-ketentuan hukum. Segenap ketentuan dan status hukum Islam tradisional, tidak berpihak pada keadilan, kebaikan dan keindahan haruslah ditinggalkan untuk kemudian diganti dengan ketentuan dan status hukum yang sesuai dengan prinsip universal Islam dengan menggunakan pendekatan *progressive ijtihadi.*

Dengan cara seperti itulah Islam dan hukum Islam mampu eksis dan hidup dalam percaturan dunia dan mampu menjawab persoalan-persoalan kontemporer seperti masalah hak-hak asasi manusia, pluralisme dan lain sebagainya. Dalam bahasa Omid Safi, apa yang dilakukan oleh muslim progresif adalah *"is not so much an epistemological rupture from what has come before as a fine-tuning, a polishing, a grooming, an editing, a re-emphasizing of this and a correction of that".*[5]

Berdasarkan uraian di atas, jelaslah bahwa *progressive ijtihadists* sebagai kerangka pemikiran fiqh progresif. Kerangka pemikiran seperti ini tidaklah berarti untuk menciptakan sebuah agama atau ajaran baru melainkan mencoba mere-interpretasi fondasi religius tradisional untuk mengakomodasi kehidupan kontemporer, terutama dalam menjawab isu-isu kehidupan muslim masa kini.

Berkaitan dengan operasionalisasi ijtihad yang dilakukan oleh muslim progresif yang telah diutarakan di atas merupakan salah satu dari tiga model ijtihad yang sangat berpengaruh pada masanya masing-masing sepanjang sejarah hukum Islam, yaitu:

Pertama adalah *text-based ijtihad,* yakni metode ijtihad yang lazim dilakukan oleh fuqaha klasik dan tengah serta masih memiliki banyak pengaruh di kalangan pemikir tradisionalis. Model ijtihad seperti ini teks berkuasa penuh, baik itu Alqur'an, Hadis ataupun pendapat ulama sebelumnya baik yang berupa ijma' ataupun qiyas;

Kedua adalah *eclectic ijtihad,* yakni upaya memilih teks atau pendapat ulama sebelumnya yang paling mendukung pendapat dan posisi yang diyakininya. Dalam hubungan ini

---

[4] IDSS, "Progressive Islam," hlm. 5; Bandingkan dcngan lima kriteria yang dikemukakan olch Omid Safi, yaitu: berkehendak untuk melawan ketidakadilan pada masyarakat di mana muslim berada, menyadari bahwa tidak semua yang datang dari Barat itu pasti benar dan menguntungkan, mendukung pluralisme, Lihat, Omid Safi, *Progressive Muslims,* hlm. 9-15; lihat pula Omid Safi, "What is Progressive Islam," dalam *The International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) News Letter,* No.13, Desember 2003, hlm. 10.

[5] Omid Safi, *Progressive Muslim*, hlm. 16.

yang ada adalah upaya justifikasi bukan pencarian kebenaran;

Ketiga adalah *context-based ijtihad,* (*maqasid al-syari'ah-based ijtihad)* sebuah fenomena baru yang mencoba memahami masalah-masalah hukum dalam konteks kesejarahan dan konteks kekiniannya. Pada umum dan biasanya, pendapat akhirnya akan mengacu pada kemaslahatan umum sebagai *maqasid al-syari'ah.*[6]

Dari tiga model ijtihad yang dikemukakan di atas, ijtihad model ketiga merupakan pilihan dan alternatif yang dilakukan oleh para *progressive Ijtihadists.* Kalau metodologi era klasik dan tengah biasanya memecahkan permasalahan hukum dengan mendasarkannya pada teks Alquran, kemudian memahami apa yang dikatakan teks tentang permasalahan tersebut, dan paling jauh adalah kemudian menghubungkan teks itu dengan konteks sosio-historisnya.[7]

Sementara itu *progressive ijtihadists* mencoba lebih jauh lagi menghubungkannya dengan konteks kekinian sehingga tetap *up to date* dan dapat diterapkan. Model seperti inilah sesungguhnya yang dilakukan oleh para pemikir muslim kontemporer, antara lain Aminah Wadud, Tariq Ramadan, Muqtader Khan, Bassam Tibi, Farid Esack, Ebrahim Moosa, Irshad Manji, Fazlur Rahman, Khaled Abou el Fadl, dan lain sebagainya.[8]

Berkaitan dengan bagaimana metodologi *progressive ijtihadists* menafsir ulang teks-teks Alquran, dapat dipaparkan ada tujuh pendekatan utama, yaitu:

1. Adanya atensi pada konteks dan dinamika sosio-historis;
2. Menyadari bahwa ada beberapa topik yang tidak dicakup oleh Alquran karena waktunya belum tiba pada waktu diturunkannya Alquran;
3. Menyadari bahwa setiap pembacaan atas teks kitab suci harus dipandu oleh prinsip

---

[6] Abdullah Saeed, *Islamic Thought,* h1m. 55. Kategorisasi ijtihad seperti di atas memiliki kelemahan mendasar pada poin yang kedua, yaitu *eclectic ijtihad.* Ketika dinyatakan bahwa ijtihad model ini adalah upaya untuk justifikasi "kepentingan" maka sesungguhnya sudah keluar dari definisi ijtihad yang disepakati oleh *jumhur usuliyyin,* yaitu upaya sungguh-sungguh untuk menemukan status hukum syara' dari dalil-dalil yang ada. Menegaskan teks dan sejarah yang berposisi berbeda dengan kepentingannya adalah bukti tiadanya kesungguhan dalam pencarian kebenaran, melainkan emosi mencari pembenaran.

[7] Abdul Hamid A. Sulayman mengkritik metode berfikir fuqaha klasik pada dua hal yang sangat substansial: *pertama* adalah *lack empiricism* (tiadanya empirisisme) sebagai akibat tidak digunakannya *multi-disciplinary approach,* seperti sosiologi, psikologi, ekonomi dan lainnya dalarn proses penetapan hukum; *kedua* adalah *lack of overall systemization* sebagaimana yang juga dinyatakan oleh Ismail R. al-Faruqi dan Fazlur Rahman. Lihat bukunya yang berjudul *Towards ad Islamic Theory of International Relations: New Direction for Methodology and Thought* (Herdon, Virginia: IIT, 1993), h1m. 87-94.

[8] *Ibid.*

kasih sayang, *justice* dan *fairness;*

4. Mengetahui bahwa Alquran mengenal hirarki nilai-nilai dan prinsip;

5. Mengetahui bahwa dibolehkan berpindah dari satu contoh yang konkret pada generalisasi atau sebaliknya;

6. Kehati-hatian harus dilakukan ketika menggunakan teks lain dari tradisi klasik, khususnya yang berkaitan dengan otentisitasnya;

7. Fokus utama pada kebutuhan muslim kontemporer.[9]

Tantangan, kendala atau hambatan sebagaimana dikemukakan oleh Abdullah Saeed, anggapan bahwa hanya ada satu *set* hukum Islam yang dapat diterima sebagai kebenaran tunggal dan lainnya dianggap salah. Kendala *truth claim* (klaim kebenaran) ini masih dominan di kalangan umat Islam. Dalam bahasa lain, seperti dungkapkan oleh Engineer yang menyatakan bahwa *key obstacle* terletak pada internal umat, yaitu hilangnya kebebasan dan tiadanya demokrasi. Dalam hubungan ini, Chandra Muzaffar menyebutkan empat kendala penyebaran ide-ide Islam progresif, yaitu:

Pertama adalah yang direpresentasikan oleh kelompok muslim konservatif yang menebarkan ide-idenya dengan menggunakan kekerasan;

Kedua adalah yang ditunjukkan oleh karya intelektual muslim yang mengklaim peduli pada masa depan Islam tetapi yang dilakukan adalah membungkus ide lama dengan pakaian baru *(refashioning Islam);*

Ketiga adalah perilaku atau tindakan negara-bangsa yang represif, dan

Keempat adalah apa yang ditunjukkan oleh *global system of power* yang tidak memberi peluang perbedaan pendapat dalam mendiskusikan isu-isu sosial ekonomi.[10]

Terlepas dari kendala atau hambatan tersebut, ide-ide Islam Progresif, terus berjalan menciptakan *equilibrium* pemikiran keislaman. Bahkan, ide Islam Progesif ini bukan hanya bersentuhan dengan nilai-nilai universal seperti keadilan dan kebebasan yang menjadi wacana unggulan kontemporer, melainkan masuk pada wilayah-wilayah hukum Islam. Munculnya istilah *progressive ijtihadi* yang meniscayakan penafsiran ulang teks-teks hukum dan pembingkaian ulang metode penetapan hukum sehingga sifat fleksibilitas dan elastisitas hukum Islam yang dicanangkan oleh para mujtahid masa lalu

---

[9] IDSS, "*Progressive Islam",* hlm. 5.

[10] Laporan Seminar dengan tema *Civil and Political Rights (Pundamental Liberties),* MIEHRI, Hotel Hilton Malaysia tanggal 16 Mei 2006, hlm. 74.

tidak hanya terekam dan tertulis dalam kitab-kitab kuning melainkan menjadi kenyataan sehari-hari.

Salah seorang tokoh yang menonjol dalam konteks fiqh progresif ini sebagai jurubicaranya adalah Abdullah Saeed. Abdullah Saeed[11] adalah cendekiawan yang berlatar belakang pendidikan bahasa dan sastra Arab serta studi Timur Tengah yang sangat baik. Kombinasi institusi pendidikan yang diikuti, yaitu pendidikan di Saudi Arabia dan Australia[12] menjadikannya kompeten untuk menilai dua dunia, Barat dan Timur, secara objektif.[13]

Abdullah Saeed sangat *concern* dengan dunia Islam kontemporer. Pada dirinya ada spirit bagaimana ajaran-ajaran Islam itu bisa *salih fi kulli zaman wa makan.*[14] Spirit semacam inilah yang ia sebut dengan Islam Progresif, subjeknya dikenal dengan Muslim Progresif, upaya untuk mengaktifkan kembali dimensi progresif Islam yang dalam kurun waktu cukup lama mati suri ditindas oleh dominasi teks.[15] Metode berfikir yang digunakan oleh muslim progresif inilah yang disebutnya dengan istilah *progressive ijtihadi.*

---

[11] Jabatan yang dipegang saat ini adalah Direktur pada Asia Institute, University of Melbourne, Direktur Centre for the Study of Contemporary Islam, University of Melbourne, Sultan of Oman Professor of Arab and Islamic Studies, University of Melbourne, Adjunct Professor pada Faculty of Law, University of Melbourne.

[12] Riwayat pendidikan Abdullah Saeed adalah sebagai berikut: Arabic language study, Institute of Arabic Language, Saudi Arabia, 1977– 79, High School Certificate, Secondary Institute, Saudi Arabia, 1979-82, Bachelor of Arts, Arabic Literature and Islamic Studies, Islamic University, Saudi Arabia, 1982-86, Master of Arts Preliminary, Middle Eastern Studies, University of Melbourne, Australia, Master of Arts, Applied Linguistics, University of Melbourne, Australia (1992-94), Doctor of Philosophy, Islamic Studies, University of Melbourne, Australia (1988-92).

[13] Karya tulis baik yang berupa buku, makalah ataupun tulisan lepas banyak sekali dalam berbagai bidang yang bervariasi. Kecenderungan tema yang ditulis adalah tentang Islam dan Barat, al-Qur'an danTafsir, serta tentang Tren Kontemporer Dunia Islam termasuk ekonomi Islam dan Jihad/Terorisme.

[14] Karyanya antara lain *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach.* (London: Routledge, 2006); 'Muslims in the West and their Attitudes to Full Participating in Western Societies: Some Reflections' dalam Geoffrey Levey (ed.). *Religion and Multicultural Citizenship.* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); 'Muslims in the West Choose Between Isolationism and Participation' dalam *Sang Seng* vol 16. (Seoul: Asia-Pacific Centre for Education and International Understanding/ UNESCO, 2006). 'Jihad and Violence: Changing Understanding of Jihad among Muslims' dalam Tony Coady and Michael O'Keefe (eds). *Terrorism and Violence,* (Melbourne: Melbourne University Press, 2002); dan risetnya yang berjudul *Reconfiguration of Islam among Muslims in Australia* (2004-2006).

[15] N. J. Coulson yang menyatakan bahwa apa yang disebut dengan ijtihad modern pun masih tertatih-tatih bersentuhan dengan permasalahan yang ada karena memang belum ditatanya pendekatan yang sistematis. Lihat N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), h1m. 75, 80-81, 152-154 dan 220-223; lihat pula Majid Khadduri, "From Religion to National Law," dalam J. Thompson dan R. Reischauer (Eds), *Modernization of the Arab World* (New York: Van Nostrand, 1966), hlm. 41.

Sebagaimana diakui oleh Abdullah Saeed bahwa pola pikir *progressive ijtihadi* ini masih menghadapi banyak kendala. Kendala yang paling besar adalah kendala internal, seperti ketidaksiapan umat Islam sendiri untuk berbeda pendapat yang disertai kesenangannya pada budaya *takfir* yang bermula dari *truth claim*. Tidak sedikit sarjana muslim yang memandangnya secara sinis ataupun bahkan dianggap sebagai sebuah penyimpangan dari Islam yang asli.

Sesungguhnya, menurut Abdullah Saeed, muslim progresif ini merupakan perkembangan lanjutan dari tren modernis, yang berkembang menjadi neo-modernis dan kemudian menjadi progresif. Sebagai tren, bukan gerakan, muslim progresif ini menampung semua kelompok dan kalangan yang memiliki keberpihakan pada nilai-nilai universal Islam sehingga mampu menjawab kebutuhan masyarakat modern. Omid Safi menyebutkan beberapa isu penting yang harus dijawab oleh muslim progresif, antara lain adalah ketidakadilan gender, deskriminsasi terhadap kelompok minoritas baik minoritas agama ataupun etnis,[16] pelanggaran hak asasi manusia, tiadanya kebebasan berbicara, berkeyakinan dan mempraktikkan agama sendiri, pembagian kekayaan yang tidak merata, dan pemerintahan yang otoriter.[17]

Ketika Abdullah Saeed ditanya siapakah yang paling berhak untuk menafsirkan Islam, yang paling berperan menyalurkan warna interpretasi Islam, dia menjawab:

"although Islam does not have a clergy or a centralized church structure, Muslim religious

---

[16] Jasser Auda, *Maqasid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach,* (London, IIIT, 2008), hlm. 177-179. Syaikh Abdullah ibn Syaikh al-Mahfuz bin Bayyah, *Sina'at al-Fatawa wa Fiqh al-Aqalliyah* (Beirut: Dar al-Minhaj,2007). hlm. 6-8, 162, 163 dst. Pemikiran-pemikiran yang serupa dapat dibaca Iqbal pembaharuan usul dapat dijumpai dalam karya magnum opus-nya, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* (Lahore: Ashraf Press, 1971). Konsep pembaharuan ushulnya yang sangat khas dengan teori naskh model barunya dapat dibaca dalam karyanya yang diterjemahkan oleh muridnya, Abdullahi Ahmed an-Na'im ke dalam bahasa Inggris dengan judul: *The Second Message of Islam,* (Syracuse: Syracuse University Press, 1987). Pemikiran pembaruan usulnya yang pada dasarnya merupakan pengembangan lebih lanjut dari ide gurunya, Mahmud Muhammad Taha, dituangkan dalam karyanya yang terkenal dengan judul *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law,* (Syracus: Syracus University Press, 1990). Muhammad Said Asymawi, *Ushul asy-Syari'ah*, (Beirut: Dar Iqra', 1983). Fazlur Rahman, "Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public International on Islamic Law" dalam *New York University Journal of International Law and Politics* 12 (1979): 219-24. Teori Rahman yang kemudian terkenal dalam peraturan pemikiran Islam adalah "gerak ganda" atau *double movement* yang selalu mengaitkan antara ideal moral Alquran dan legal-spesifik dalam masyarakat dalam satu keutuhan gerak dialektika. Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah* (Damaskus: al-Ahab li ath-Thiba'ah li an-Nasyr wa at-Tauzi, 1992). Syahrur mempopulerkan "teori hudud" yang diambil inspirasinya dari ilmu-ilmu kealaman dalam memahami perintah-perintah Tuhan dalam kitab suci.

[17] Omid Safi, *Progressive Muslims*, hlm. 2-3.

establishments exert considerable influence in terms of how Muslims view and practice their religion. If they are antithetical to progressive Islam, their constituences would be averse to it as well".[18]

3.Kontribusi, Posisi dan Relevansi

Berdasarkan penjelasan tentang kerangka metodologi, isu dan tantangan fiqh progresif di atas, Ilmu usul al-fiqh yang semula tidak hanya menjadi metodologi baku bagi hukum Islam, tetapi merupakan metodologi baku bagi seluruh pemikiran intelektual Islam. Kemudian, sejarah pemikiran Islam telah mempersempit wilayah kerjanya hanya dalam wilayah pemikiran hukum. Oleh karena itu, ilmu yang didirikan oleh asy-Syafi'i tersebut oleh ulama-ulama selanjutnya misalnya oleh al-Qadi al-Baidawi didefinisikan sebagai "pengetahuan tentang dalil-dalil umum Fiqh (beberapa metode atau kaidah), cara memanfaatkannya dan pengetahuan tentang orang yang memanfaatkan dalil-dalil umum itu.[19]

Adalah sangat dapat dimengerti bila dikatakan bahwa kemunduran yang dialami oleh fiqh Islam dewasa ini diduga kuat juga disebabkan oleh kurang relevannya perangkat teoritik ilmu Usul fiqh untuk memecahkan problem kontemporer.[20]

Dalam perjalanan sejarah ilmu Usul al-fiqh, *ar-Risalah* karya as-Syafi'i dianggap buku rintisan pertama tentang ilmu ini. *Ar-Risalah* yang penulisannya bercorak teologis-deduktif kemudian diikuti oleh para ahli Usul mazhab mutakallimun (Syafi'iyah, Malikiyah, Hanabilah dan Mu'tazilah). Sementara itu ulama Hanafiyah memiliki cara penulisan tersendiri yang bercorak *induktif-analitis*. Baik *ar-Risalah*, buku-buku Usul mazhab mutakallimun maupun mazhab Hanafiyah memiliki kesamaan paradigma, yaitu paradigma literalistik dalam arti begitu dominannya pembahasan tentang teks, dalam hal ini teks berbahasa Arab, baik dari segi grammar maupun sintaksisnya dan mengabaikan pembahasan tentang maksud dasar dari wahyu yang ada di balik teks literal.[21]

---

[18] IDSS, "*Progressive Islam",* hlm. 14.

[19] Ali. b. Abd. Al-Kafi as-Subki, *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1416/1995), I:19.

[20] Abdullahi Ahmed al-Na'im dalam bukunya *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human rights and International Law* setidaknya menyebutkan adanya kesulitan-kesulitan dalam memadukan pola pikir fiqh klasik dan fiqh kontemporer dalam beberapa hal, antara lain yang terkait dengan Hukum Publik, Konstitusionalisme Modern, Hukum Pidana, Hukum Internasional Modern serta Hak Asasi Manusia.

[21] Dengan meminjam kerangka analisis al-Jabiry, model berpikir yang memusatkan pada kajian teks dan bahasa pada umumnya dikategorikan sebagai corak berpikir yang menggunakan *Epistemologi Bayani,* yang berbeda secara tegas dari medel berpikir dan berijtihad model *Burhani* dan lebih-lebih *Irfani.* Lebih laanjut M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," *Al-Jami'ah,* vol. 39, 2. 2001. 359-391.

Dengan demikian, dapat dimengerti bila dikatakan bahwa kemunduran yang dialami oleh fiqh Islam dewasa ini diduga kuat juga disebabkan oleh kurang relevannya perangkat teoritik ilmu Usul fiqh untuk memecahkan problem kontemporer. Paradigma literalistik berlangsung selama kurang lebih lima abad (dari abad ke-2 H sampai abad ke-7 H) dan baru mengalami perbaikan dengan munculnya asy-Syatibi pada abad ke-8 H yang menambahkan teori *maqasid as-syari'ah* yang mengacu pada maksud Allah yang paling dasar sebagai pembuat hukum *(Syari', Lawgiver)*. Enam abad kemudian, sumbangan asy-Syatibi pada abad ke-8H/14M itu, direvitalisasikan oleh para pembaru Usul fiqh di dunia modern, seperti Muhammad Abduh[22] , Rasyid Rida[23] , Abdul Wahhab Khallaf[24], 'Allal al-Fasi[25] dan Hasan Turabi[26].

Karena tidak menawarkan teori baru terkecuali merevitalisasi prinsip maslahah yang ditawarkan as-Syatibi melalui teori *maqasid*-nya itu, karena itu kelompok ini disebut sebagai penganut aliran utilitarianisme.[27] Sementara itu, pertanyaan tentang bagaimanakah teks suci dapat dipahami dan kemudian dijalankan dalam konteks dunia modern yang sudah barang tentu tidak lagi sama dengan konteks zaman Nabi tetap saja masih menjadi agenda besar bagi umat Islam dewasa ini. Pertanyaan semacam ini menurut sebagian pakar seperti Muhammad Iqbal,[28] Muhammad Taha,[29] Abdullahi Ahmed Na'im,[30] Muhammad Said Ashmawi,[31] Fazlur

---

[22] Pandangan tentang Pembaruan usul dituangkan dalam buku yang diedit oleh Muhammad 'Imarah,(ed). *al-'Amal al-Kamilah li al-Imam Muhammad 'Abduh,* 6 vol, (Beirut: Al-Mu'assasah al-'Arabiyah li ad-Dirasah wa an-Nasyr, 1972), hlm.4.

[23] Pemikiran Pembaruan usulnya dapat dijumpai dalam karyanya, *Yusr al-Islam wa Ushul at-Tasri' al-Am*, (Kairo: Mathba'ah Nahdlah Mishr, 1956).

[24]Lebih lanjut *Masadir at-Tasyri' fi ma la Nashsha fih,* (Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi, 1955).

[25]Lebih lanjut Maqasid as-Syari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha, (Casablanca: Maktabah al-Wahdah al-'Arabiyah, 1963).

[26]Pemikiran pembaruan usulnya dapat dijumpai dalam *Tajdid Usul al-Fiqh*, (Beirut dan Khortoum: Dar al-Fikr, 1980). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Afif Muhammad dengan judul Pembaharuan Usul Fiqh. Lihat Hasan Turabi, *Pembaharuan ushul Fiqh,* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1986). Baca juga karyanya yang berjudul: *Tajdid al-Fikr al-Islami,* (Rabat: Dar al-Qarafi li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1993).

[27] Hallaq mengistilahkannya dengan *religious utilitarianism (utilitarianisme keagamaan)* Wael B. Hallaq, *A. History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Fiqh,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

[28]Pandangannya akan perlunya pembaharuan ushul dapat dijumpai dalam karya magnum opus-nya, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* (Lahore: Ashraf Press, 1971).

[29]Konsep pembaharuan ushulnya yang sangat khas dengan teori naskh model barunya dapat dibaca dalam karyanya yang diterjemahkan oleh muridnya, Abdullahi Ahmed an-Na'im ke dalam bahasa Inggris dengan judul: *The Second Message of Islam,* alih bahasa: Abdullahi Ahmed an-Na'im (Syracuse: Syracuse University Press, 1987).

[30]Pemikiran pembaharuan ushulnya yang pada dasarnya merupakan pengembangan lebih lanjut dari ide gurunya, Mahmud Muhammad Taha, dituangkan dalam karyanya yang terkenal dengan judul *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law,* Syracus: Syracus University Press, 1990

[31]Baca: Muhammad Said Asymawi, Ushul asy-Syari'ah (Beirut: Dar Iqra', 1983).

Rahman,[32] dan Muhammad Syahrur[33] sama sekali tidak dapat diselesaikan dengan berpijak pada prinsip maslahah klasik di atas.

Bahkan mereka beranggapan bahwa prinsip maslahah tidak lagi memadai untuk membuat hukum Islam mampu hidup di dunia modern. Dengan mengambil sampel tiga orang pemikir (Muhammad Abied al-Jabiri, Fazlur Rahman dan Syahrur), kelompok ini dinamakan aliran liberalisme keagamaan (*religious liberalism-atau liberalistik fenomenologik*), karena coraknya yang liberal dan cenderung membuang teori-teori Usul fiqh lama. Pembaruan di bidang usul dari kelompok ini dianggap lebih menjanjikan dan lebih persuasif.

Kelompok ini dalam rangka membangun metodologinya yang ingin menghubungkan antara teks suci dan realitas dunia modern lebih berpijak pada upaya melewati makna eksplisit teks untuk menangkap jiwa dan maksud luas dari teks. Akan tetapi bagaimanapun juga, tawaran pembaharuan Usul oleh mereka yang disebut dengan kaum liberalis itu tetap saja menyisakan sejumlah kontroversi dan perdebatan. Tawaran itu hingga saat ini masih dianggap oleh mayoritas ulama Usul secara negatif bahkan penuh kecurigaan. Akar utama penyebab kontroversi ini adalah karena tawaran mereka tidak memiliki landasan kuat pada kerangka teoritik *(Theoritical frame)* ilmu Usul yang telah ada sebelumnya. Padahal perkembangan suatu ilmu tidak harus berjalan secara *evolutif* yang selalu berpijak pada teori lama tetapi bisa saja dengan cara *revolutif,* di mana sama sekali tidak berpijak pada teori-teori yang telah ada sebelumnya, tetapi menawarkan sebuah paradigma yang sama sekali baru. Perkembangan ilmu semacam ini disebut *"gestalt swich"* atau *"gestalt shift"* alias pergeseran paradigma *(paradigm shift)* yang sangat dikenal dalam filsafat ilmu pengetahuan kontemporer.[34]

Uraian di atas merupakan dasar pijak yang kuat dan urgensi kehadiran pemikiran fiqh progresif dalam konteks pemikiran fiqh, bertujuan merumuskan seperangkat hukum Islam yang dapat menjadi referensi dasar bagi terciptanya masyarakat berkeadilan yang menjunjung nilai-nilai kemanusiaan, meratanya nuansa kerahmatan dan kebijaksanaan, serta terwujudnya kemaslahatan bagi seluruh umat manusia.

---

[32]Fazlur Rahman, Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public International on Islamic Law," *New York University Journal of International Law and Politics* 12 (1979): 219-24. Teori Rahman yang kemudian terkenal dalam peraturan pemikiran Islam adalah "gerak ganda" atau *double movement* yang selalu mengaitkan antara ideal moral al-Qur'an dan legal-spesifik dalam masyarakat dalam satu keutuhan gerak dialektika

[33]Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an dan Qira'ah Mu'asirah* (Damaskus: al-Ahab li ath-Thiba'ah li an-Nasyr wa at-Tauzi, 1992). Syahrur mempopulerkan "teori hudud" yang diambil inspirasinya dari ilmu-ilmu kealaman dalam memahami perintah-perintah tuhan dalam kitab suci. Hallaq, *A History*..., 214.

[34] Thomas S. Khun, *The Structure of Scientific Revolutions,* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), hlm.121.

Dengan kata lain kehadiran fiqh progresif merupakan suatu rumusan baru fiqh yang sesuai dengan kehidupan demokrasi. Di dalam pemikiran Islam seperti ini semua warga negara mempunyai kedudukan yang sama dan memperoleh perlakuan yang adil, kaum minoritas dilindungi dan dijamin hak-haknya secara setara.

Oleh karena itu, transformasi hukum Islam dalam pandangan fiqh progresif adalah identik dengan sosial kemanusiaan Hukum Islam dan Demokrasi, selain akan mengantarkan Syariát Islam menjadi hukum publik yang dapat diterima oleh semua kalangan, juga kompatibel dengan kehidupan demokrasi. Dengan demikian nalar pembentukan hukum Islam berperspektif demokrasi, pluralisme, dan HAM. Oleh karena itu, hukum Islam sekarang ini harus mengakomodasi dan mencerminkan kesetaraan, keadilan, kemanusiaan, dan menjamin kemaslahatan.

Berpangkal tolak dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa prinsip-prinsip dasar pembentukan fiqh yaitu pluralisme (*ta'addudiyah*), nasionalitas (*muwatanah*), penegakan HAM ((*iqamat al-huquq al-insaniyah*), demokrasi (*dimuqratiyah*), kemaslahatan *(maslahat*), dan kesetaraan gender (*al-musawah al-jinsiyah*). Sedangkan alur penafsiran ajaran Islam versi fiqh seperti ini adalah .Alquran & al-Hadis, kemaslahatan, maqasid al-Syari'ah, akal publik.

Tawaran pemikiran fiqh di atas berbeda dengan rumusan hukum Islam konservatif dan fiqh pada umumnya, karena menggunakan nalar pembentukan hukum yang mengaitkan penafsiran teks-teks Alquran dan al-Hadis dengan perspektif demokrasi, pluralism, hak asasi manusia dan dibahasakan sesuai dengan aturan perundang-undangan yang berlaku dalam konteks dunia muslim kontemporer. Selain itu, tawaran pemikiran fiqh di atas sekalipun kontroversial, dan mungkin ditolak oleh kelompok pendukung formalisasi Syari'at Islam. Namun demikian, kehadiran pemikiran fiqh seperti ini diimaksudkan sebagai alternatif formalisasi hukum Islam sehingga hukum Islam kompatibel dengan kehidupan demokrasi dan kondisi kontemporer.

Penolakan atas pemikiran fiqh progresif di atas oleh kelompok pendukung formalisasi Syari'at Islam di Indonesia disebabkan ketidaksiapan kelompok-kelompok tersebut dalam menerima perspektif demokrasi, pluralisme, hak asasi manusia,[35] sebagai etika global kehidupan masyarakat kontemporer yang tidak dapat dihindari dan bahkan perlu

[35] Suparman Marzuki, *Tragedi Politik Hukum HAM* (Yogyakarta: PUSHAM UII dan Pustaka Pelajar, 2011), hlm.432.

memberikan kontribusinya. Sedangkan di sisi lain sebagian tawaran pemikiran secara prinsip berbeda dengan keumuman pemahaman ajaran Islam yang dianut masyarakat.

4.Penutup

Sebagai penutup dari keseluruhan pembahasan terdahulu makalah ini dapat dikemukakan beberapa hal sebagai berikut:

1.Bahwa kehadiran pemikiran fiqh progresif dan urgensinya dalam konteks Islam dewasa ini adalah bertujuan merumuskan seperangkat hukum Islam yang dapat menjadi referensi alternatif dan solutif bagi terciptanya masyarakat berkeadilan yang menjunjung nilai-nilai kemanusiaan. Dengan kata lain suatu rumusan baru fiqh yang sesuai dengan kehidupan masyarakat kontemporer dewasa ini.

2.Bahwa nalar pembentukan fiqh progesif berperspektif demokrasi, pluralisme, dan HAM. Oleh karena itu, pengembangan pemikiran fiqh sekarang ini sebagai sebuah disiplin ilmu harus mencerminkan dan mangakomodasi nilai-nilai kesetaraan, keadilan, kemanusiaan.

3.Bahwa dalam pemikiran fiqh progresif kedudukan semua warga negara setara (*equal*) dan memperoleh perlakuan yang adil, terutama jaminan kebebasan berkeyakinan, kaum minoritas, baik minoritas dalam segi agama, ekonomi, etnis dan lain-lain dilindungi dan dijamin hak-haknya secara setara dan adil. Oleh karena itu, dalam pandangan fiqh progresif transformasi hukum Islam selain akan mengantarkan fiqh menjadi hukum publik yang dapat diterima oleh semua kalangan, juga kompatibel dengan tuntutan kehidupan masyarakat masa kini.

PUSTAKA ACUAN

Abdullah, M. Amin.2001. "Al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," *Al-Jami'ah,* vol. 39, 2. 2001.hlm. 359-391.

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

Auda, Jasser. 2008. *Maqasid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach.* London, IIIT.

Bayyah, Syaikh Abdullah ibn Syaikh al-Mahfuz bin.2007. *Sina'at al-Fatawa wa Fiqh al-Aqalliyah* .Beirut: Dar al-Minhaj.

Coulson, N. J. .1964. *A History of Islamic Law* .Edinburgh: Edinburgh University Press.

Fasi, 'Allal al-..1963. *Maqashid as-Syari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha*, Casablanca: Maktabah al-Wahdah al-'Arabiyah.

Hallaq, Wael B..1987. *A. History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Fiqh,* Cambridge: Cambridge University Press.

Imarah, Muhammad (ed).1972. ' *al-'Amal al-Kamilah li al-Imam Muhammad 'Abduh,* Beirut: Al-Mu'assasah al-'Arabiyah li ad-Dirasah wa an-Nasyr.

Iqbal, Mohammad.1971. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam.*Lahore: Ashraf Press.

Khadduri, Majid.1966. "From Religion to National Law," dalam J. Thompson dan R. Reischauer (Eds), *Modernization of the Arab World.* New York: Van Nostrand, hlm. 41.

Khallaf, Abdul Wahhab.1955. *Mashadir at-Tasyri' fi ma la Nashsha fih.* Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi.

Khun, Thomas S..1970. *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago: The University of Chicago Press.

Laporan Seminar dengan tema *Civil and Political Rights (Pundamental Liberties),* MIEHRI, Hotel Hilton Malaysia tanggal 16 Mei 2006, hlm. 74.

Marzuki, Suparman.2011. *Tragedi Politik Hukum HAM* . Yogyakarta: PUSHAM UII dan Pustaka Pelajar.

Na'im, Abdullahi Ahmed an-.1990.*Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law.* Syracus: Syracus University Press.

Rahman, Fazlur.1979. "Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public International on Islamic Law" dalam *New York University Journal of International Law and Politics* 12 (1979): 219-24.

Ramadan, Tariq.2004. *Western Muslims and the Future of Islam. New* York: Oxford University Press.

Saeed, Abdullah.2006. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach.* London: Routledge.

Saeed, Abdullah.2006. *Islamic Thought An Introduction.* London and New York: Routledge.

Saeed. Abdullah.2002. 'Jihad and Violence: Changing Understanding of Jihad among Muslims' dalam Tony Coady and Michael O'Keefe (eds). *Terrorism and Violence.*Melbourne: Melbourne University Press.

Saeed. Abdullah.2006. "Muslims in the West Choose Between Isolationism and Participation' dalam *Sang Seng* vol 16. Seoul: Asia-Pacific Centre for Education and International Understanding/ UNESCO.

Saeed. Abdullah.2006. 'Muslims in the West and their Attitudes to Full Participating in Western Societies: Some Reflections' dalam Geoffrey Levey (ed.). *Religion and Multicultural Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Safi, Omid.2003. "What is Progressive Islam," dalam *The International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) News Letter,* No.13, Desember 2003, hlm. 10.

Subki, Ali. b. Abd. Al-Kafi as-..1995.*al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj.* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Sulayman, Abdul Hamid A..1993.*Towards ad Islamic Theory of International Relations: New Direction for Methodology and Thought.*Herdon, Virginia:IIIT, 1993. h1m. 87-94.

Syahrur, Muhammad.1992. *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah.* Damaskus: al-Ahab li ath-Thiba'ah li an-Nasyr wa at-Tauzi.

Taha, Mahmud Mohammad.1987. *ar-Risalah as-Saniah min al-Islam.* Terj. Abdullahi Ahmed an-Na'im ke dalam bahasa Inggris *The Second Message of Islam.* Syracuse: Syracuse University Press.

Turabi, Hasan.1956. *Yusr al-Islam wa Usul at-Tasri' al-Am.* Kairo: Mathba'ah Nahdah Mishr.

Turabi, Hasan.1980. *Tajdid Usul al-Fiqh*, Beirut and Khortoum: Dar al-Fikr, 1980.

Turabi, Hasan.1993. *Tajdid al-Fikr al-Islami,* Rabat: Dar al-Qarafi li an-Nasyr wa at-Tauzi'.

Yusdani.2011. *Menuju Fiqh Keluarga Progresif.* Yogyakarta: Kaukaba.

Yusdani.2011."Menguji Kompatibilitas HAM dan Syari'ah",Makalah disampaikan dalam Workshop *Does Shari'a Protect and Promote Human Rights? Concepts and Practices in Contemporary Indonesia* yang diselenggarakan oleh PSI UII dan NCHR, Kamis, 10 November 2011 di Hotel Jayakarta, Jl.Laksda Adisucipto, km 8. Yogyakarta.