

REKONSTRUKSI PEMIKIRAN FIKIH: MENGEMBANGKAN FIKIH PROGRESIF-REVOLUSIONER

Anjar Nugroho

Universitas Muhammadiyah Purwokerto
Jalan Raya Dukuwaluh PO Box 202 Purwokerto
Email: anjarnugroho75@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini melakukan kajian ulang secara kritis terhadap teori-teori usul fikih yang selama ini telah memasung fikih menjadi sekedar kumpulan hukum statis yang tidak bisa berbicara apa-apa terhadap problem masyarakat. Tulisan ini akan memaparkan pemikiran fikih baru yang berasal dari para pemikir Islam progresif-revolusioner, seperti misalnya Ali Syariati dan Hassan Hanafi. Dalam tulisan ini akan dielaborasi lebih lanjut sebagai sebuah tulisan utuh tentang konsep fikih progresif-revolusioner dengan berangkat dari pokok-pokok masalah sebagai berikut: *Pertama*, tentang apa yang menjadi tujuan dan orientasi fikih progresif-revolusioner. *Kedua*, tentang bagaimana rekonstruksi usul fikih untuk mendukung bangunan fikih progresif-revolusioner. Dan *ketiga*, tentang apa yang menjadi proyek strategis revolusi sosial dalam rangka menggerakkan fikih progresif-revolusioner dalam dataran praksis. Fikih progresif-revolusioner adalah alternatif atas kebakuan ajaran Islam dewasa ini yang telah dikungkung oleh bentuk-bentuk pemikiran konservatif yang selalu mempertahankan sesuatu yang sudah mapan. Fikih progresif-revolusioner merupakan bentuk progresifisme pemikiran Islam yang ingin mengembalikan misi ajaran Islam pada otentisitasnya, yaitu semangat pembebasan. Membebaskan umat dari bentuk-bentuk penindasan dan kesewenang-wenangan yang telah membuat umat menjadi sengsara dengan kemiskinannya dan keterbelakangannya.

Kata kunci: *fikih, progresif-revolusioner, masalah, revolusi sosial*

Abstract

This paper critically reviews theories of Islamic jurisprudence methodology (*usul al-fiqh*) that had been inhibiting Islamic jurisprudence until becoming just a collection of static laws that cannot do anything against the problems of society. This paper presents a new idea of jurisprudence deriving from revolutionary Islamic thinkers, such as Ali Shariati and Hassan Hanafi. This paper elaborates the concept of progressive-revolutionary Islamic jurisprudence departing from the main points as follows: First, on what the objectives and orientation of revolutionary Islamic jurisprudence. Second, on how the reconstruction of *usul al-fiqh* to support the building of revolutionary Islamic jurisprudence. And third, on what strategic projects of the social revolution to move revolutionary Islamic jurisprudence in the practical level. Revolutionary Islamic jurisprudence is an alternative to the rigidity of the teachings of Islam today that has been contained by the forms of conservative thinking maintaining something already established. Revolutionary Islamic jurisprudence is a form of progressive Islamic thought which wants to restore the mission of Islam in its authenticity, which is the spirit of liberation, freeing people from oppression and forms of arbitrariness that has made the people miserable by poverty and backwardness.

Keywords: *fikih, progresif-revolusioner, masalah, social revolution*

A. Pendahuluan

Kata “progresif-revolusioner” dalam tulisan ini dilekatkan dengan kata “fikih” yang secara istilah berarti pengetahuan tentang hukum-hukum syari’at Islam mengenai perbuatan-perbuatan manusia, dimana pengetahuan tersebut diambil dari dalil yang bersifat *tafṣīliyyah*.¹ Sehingga fikih progresif-revolusioner yang dimaksud adalah pengetahuan atau tuntunan syar’i yang memihak kepada rakyat yang tertindas, miskin (atau dimiskinkan, *mustaḍ’afīn*), atau tuntutan syar’i yang dipakai untuk melakukan kritik terhadap kekuasaan hegemonik yang despotik. Fikih progresif-revolusioner diposisikan sebagai antitesis terhadap fikih *mainstream* yang selama ini cenderung memihak kepada - atau dipakai untuk mengamankan- kekuasaan.

Fikih selalu dijadikan sebagai tolak ukur dalam melihat persoalan-persoalan umat. Hanya saja para ahli fikih atau lebih dikenal sebagai fukaha (organisasi formal fukaha Indonesia adalah MUI) dalam melihat persoalan umat dalam banyak kasus cenderung memilih persoalan yang tidak menyinggung atau menggoyang keamanan kekuasaan. MUI misalnya, hanya berketat pada memberi label halal-haram atau memberi fatwa sesat kepada kelompok yang dianggap menyimpang dari tradisi keagamaan *mainstream*, tapi enggan mengutuk pabrik-pabrik yang menggaji rendah buruh atau mengutuk (kalau perlu fatwa murtad) terhadap koruptor kelas kakap.

Fikih progresif-revolusioner diharapkan akan mewarnai kerangka proses maupun hasil ijtihad para ulama. Ketidakepekaan fikih dalam menyoroti masalah kemanusiaan adalah bentuk lain dari pemberian legitimasi terhadap pelanggaran kemanusiaan. Jika fikih terlambat dalam menangani dan mengatasi masalah kemanusiaan, fikih akan mengalami dua masalah bersamaan. *Pertama*, fikih akan manja dalam

kemapanannya. Fikih akan selalu dianggap sebagai doktrin yang mapan dan tak perlu melihat ke bawah. *Kedua*, peran fikih akan semakin sempit hanya pada masalah ritual belaka, yang kedua ini menjadikan fikih tidak berarti apa-apa dalam menjawab problem-problem riil rakyat.

Untuk menuju kepada fikih progresif-revolusioner, maka perlu dikoreksi berbagai perangkat metodologis yang melahirkan fikih, yakni usul fikih. Jika ilmu fikih merupakan ilmu yang bersifat praksis semata-mata, maka ilmu usul fikih merupakan ilmu tentang “teoritisasi aktivitas praksis” yang memberikan teoritisasi perbuatan, logika perilaku, dan metodologi aktivitas praksis.² Mengoreksi atau mengkaji ulang usul fikih berarti mengkaji ulang berbagai teori yang terdapat dalam usul fikih, termasuk di dalamnya kaji ulang terhadap teori *qaṭ’ī-zannī*, *muḥkām-mutasyābih*, *nāsikh-mansūkh*, dan yang lebih penting adalah mengembalikan seluruh bangunan fikih kepada landasan fundamentalnya, yaitu *maṣlahah* (kepentingan rakyat). Sebagaimana kata al-Tūfi, *maṣlahah* merupakan sesuatu yang *qaṭ’ī*, sementara teks bersifat *zannī*.³

Tulisan ini akan mencoba melakukan kaji ulang secara kritis terhadap teori-teori *uṣūl al-fiqh* yang selama ini telah memasung fikih menjadi sekedar kumpulan hukum statis yang tidak bisa berbicara apa-apa terhadap problem dan nasib rakyat. Banyak para pemikir muslim kontemporer yang dalam tulisan ini pemikirannya akan diramu sedemikian rupa sehingga mewujudkan sebuah konstruksi pemikiran fikih baru yang penulis beri nama fikih progresif-revolusioner. Para pemikir itu tentunya yang selama ini dikenal sebagai para pemikir Islam progresif-revolusioner, seperti misalnya Ali Syariati dan Hassan Hanafi.

Dalam tulisan ini akan dielaborasi lebih lanjut sebagai sebuah tulisan utuh tentang konsep fikih progresif-

revolusioner dengan berangkat dari pokok-pokok masalah sebagai berikut: *Pertama*, tentang apa yang menjadi tujuan dan orientasi fikih progresif-revolusioner. *Kedua*, tentang bagaimana rekonstruksi usul fikih untuk mendukung bangunan fikih progresif-revolusioner. Dan *ketiga*, tentang apa yang menjadi proyek strategis revolusi sosial dalam rangka menggerakkan fikih progresif-revolusioner dalam dataran praksis.

B. Tujuan dan Orientasi Fikih Progresif-Revolutioner

Fikih dalam agama Islam menempati posisi kunci sebagai produk pemikiran ulama yang mencoba melakukan intepretasi atas normativitas teks/*nass* dikaitkan dengan kebutuhan-kebutuhan jamannya. Dalam khasanah fikih klasik dikenal berbagai macam aliran fikih yang mencerminkan kecenderungan para fukaha dalam melakukan ijtihad (*intellectual exercise*). Kecenderungan itu dipengaruhi oleh ragam pendekatan dan metodologi yang digunakan dalam melakukan ijtihad. Ada aliran fikih yang cenderung liberal, karena memberi porsi lebih besar kepada akal untuk terlibat dalam proses ijtihad, ada aliran yang cenderung literal karena berusaha menempatkan teks sebagai faktor dominan proses ijtihad.

Berbagai ragam aliran fikih pada era klasik lebih mencerminkan kebutuhan masyarakat atau umat saat itu ketimbang sekedar adu argumen berbasis metodologi tertentu yang tidak memiliki nilai praksis apapun. Imam Abu Hanifah lebih liberal dalam berijtihad, karena ia dihadapkan pada dinamika Bashrah yang tinggi, sementara perbendaharaan teks (Qur'an dan Hadis) jumlahnya terbatas. Inilah kondisi yang memberi peluang kepada Imam Abu Hanifah untuk lebih kreatif dalam memainkan eksperimen intelektualnya.

Tetapi yang jelas dari sekian corak dan ragam pemikiran fikih yang muncul pada jamannya, pemikiran itu

mencerminkan bentuk solusi kongkret problem masyarakat yang dapat dijadikan pedoman bagi umat dalam menyelesaikan problem-problem itu. Inilah yang dimaksud oleh Hasan Hanafi dengan nilai praksis pemikiran keagamaan,⁴ sebuah segmen yang sering diabaikan oleh para pemikir yang lebih senang bergulat dengan wacana yang terkadang tidak memiliki bobot implementasi di lapangan.

Fikih progresif-revolusioner yang menjadi diskursus inti dalam kajian tulisan ini tentu saja memiliki tujuan dan orientasi sebagai bagian dari upaya mengarahkan fikih progresif-revolusioner ke arah pemikiran keagamaan yang memiliki nilai praksis. Wacana fikih progresif-revolusioner sewarna dengan wacana Islam progresif-revolusioner yang sudah digagas luas oleh Hasan Hanafi maupun beberapa pemikir lain yang menempatkan Islam sebagai kekuatan kritik sosial dan revolusi. Fikih progresif-revolusioner pun diarahkan kepada bentuk pemikiran fikih yang mempunyai keberpihakan yang jelas kepada pihak yang teraniaya dan tertindas. Fikih progresif-revolusioner di sini harus dapat memberi panduan kepada umat untuk dapat memformulasikan bentuk-bentuk perlawanan kepada kedhaliman sebagai manifestasi perjuangan menegakkan keadilan dan kemaslahatan di muka bumi.

Adalah Prof. KH. Ali Yafie⁵ dan KH. Sahal Mahfudz,⁶ ulama fikih Indonesia yang pernah melontarkan pemikiran tentang fikih sosial. Fikih sosial dalam bayangan mereka adalah fikih yang mempunyai orientasi sosial, yaitu senantiasa memberi perhatian penuh kepada masalah-masalah sosial. Fikih bukan saja seperangkap hukum yang mengatur bagaimana orang melaksanakan ibadah *mahzah* kepada Allah, tetapi bagaimana pula seseorang melaksanakan interaksi sosial dengan orang lain (muamalah) dengan berbagai macam

dimensi; politik, ekonomi, budaya dan hukum.

Fikih sosial, begitu fikih progresif-revolusioner, memiliki asumsi bahwa fikih adalah *al-ahkām al-'amaliyyah* (hukum perilaku) yang bertanggungjawab atas pernik-pernik perilaku manusia agar selalu berjalan dalam koridor kebajikan dan tidak mengganggu pihak lain sehingga kemashlahatan dapat terwujud. Dalam kapasitas ini, kebenaran fikih diukur oleh relevansinya dalam membawa masyarakat ke arah yang lebih makmur, dinamis, adil, dan beradab (*maṣlahah*).

Fikih progresif-revolusioner dalam konteks ini, berseberangan dengan fikih yang selama ini diasumsikan sebagai sesuatu yang statis untuk mendukung stabilitas dalam masyarakat. Lagi-lagi ini adalah sebagai akibat dari bias kepentingan yang dilakukan oleh pihak-pihak yang berkepentingan untuk melanggengkan hegemoni kekuasaan maupun pengetahuannya. Fikih yang diposisikan sebagai medium harmoni macam ini, akan terjebak pada arus yang tidak seirama dengan kepentingan rakyat banyak.⁷

Penguasa memang mempunyai kepentingan yang kuat untuk mengukuhkan hegemoni kekuasaannya, tanpa peduli apa yang ia lakukan itu bertentangan dengan nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan masyarakat. Tak jarang penguasa melakukan kolaborasi dengan pihak penguasa agama (ulama) agar kebijakan yang ia telorkan memiliki bobot legitimasi yang kuat. Aneka kebijakan pembangunan dengan menggusur rumah-rumah kumuh yang notabeneanya dimiliki oleh rakyat jelata dan papa, diamini oleh ulama rezim dengan dalih untuk kemashlahatan umum, yaitu ketertiban tata kota.⁸ Tentu saja ini fenomena yang sangat mencengangkan, dilihat dari perspektif peran ulama yang semestinya lebih berpihak kepada rakyat kecil ketimbang penguasa yang sering menindas

rakyatnya. Sehingga fikih yang keluar dari pemikiran ulama model ini sarat dengan kepentingan kelas tertentu, dan sama sekali tidak menyentuh akar kebutuhan rakyat.

Fikih progresif-revolusioner mempunyai orientasi dan misi pembebasan sebagaimana yang menjadi cita-cita Islam progresif. Pembebasan dan fikih progresif-revolusioner bermakna melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap tatanan sosial yang penuh penyimpangan dan ketidakadilan, sebagaimana yang telah dilakukan oleh para Nabi dan Rasul dahulu. Masing-masing Nabi dan Rasul mendapat tugas risalah yang muarannya adalah pembebasan manusia dari belenggu kedhaliman dan tirani.

Unsur-unsur pembebasan dalam Islam dapat dilacak pula pada diri Nabi Muhammad saw, Nabi dan Rasul pamungkas dari kesekian Nabi dan Rasul yang pernah diutus Allah di muka bumi. Pada zamannya, Mekah adalah suatu kota dagang dengan sedikit pedagang kaya tetapi banyak orang miskin yang penghidupannya tergantung pada pendapatan mereka yang kecil dari pekerjaan melayani karavan-karavan dagang yang melalui kota itu. Orang-orang masih bodoh dan bertakhayul, menyembah banyak sekali *ilāh*. Para perempuan ditindas, bahkan mereka dapat dikubur hidup-hidup.⁹ Ada banyak budak, para janda dan anak yatim yang diabaikan tanpa ada yang peduli terhadap nasib mereka. Nabi sendiri berasal dari keluarga miskin, meskipun bangsawan. Ia diutus oleh Allah untuk membebaskan rakyat dari kebodohan dan penindasan. Ia dipaksa oleh kaumnya melarikan diri dari Mekkah ketika pesannya yang membebaskan ditolak dan dia kembali dengan pasukan pembebas untuk menagakkan keadilan. Dengan bimbingan Nabi, orang-orang Arab, di samping membebaskan diri mereka sendiri, juga berusaha membebaskan orang-orang dari kerajaan Romawi dan Persia yang

menindas.¹⁰ Dari praksis inilah tradisi pembebasan Islam muncul.

Rasulullah saw, yang secara harfiah berarti manusia yang terpuji, adalah nabi terakhir dan merupakan sang revolusioner pertama di zaman ini. Dia membebaskan budak-budak, anak-anak yatim dan perempuan, kaum yang miskin dan lemah. Perkatannya yang mengandung wahyu menjadi ukuran untuk membedakan yang benar dari yang salah, yang sejati dari yang palsu, dan kebaikan dari kejahatan. Misinya sama dengan nabi-nabi terdahulu; supremasi kebenaran, kesetaraan dan persaudaraan manusia.¹¹

Rasul mendirikan sebuah tatanan sosial yang egaliter di mana alat-alat produksi yang mendasar dikuasai umum dan dimanfaatkan oleh semua orang secara kolektif karena semua komunitas yang berdasarkan pada kebenaran dan kesetaraan tidak mengenal penguasaan pribadi atas sumber-sumber daya seperti sumber air, tambang-tambang, kebun buah-buahan dan lain-lain, yang kepadanya masyarakat menggantungkan hidup untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan dasar mereka.

Untuk meningkatkan kesetaraan sosial dan persaudaraan manusia, Muhammad Saw., dengan ajaran-ajarannya, mendorong emansipasi kaum budak. Para pemeluk agama Islam yang pertama terutama adalah budak-budak, *mawālī* (budak yang telah dimerdekakan), para wanita dan anak-anak yatim. Sehingga banyak sahabat yang dulunya adalah seorang budak. Mereka diantaranya adalah Bilal, Syu'aib, Salman, Zaid bin Harīshah, Abdullah ibn Mas'ūd, dan 'Ammar bin Yassir.¹²

Nabi Muhammad berjuang dengan gigih dan gagah berani membebaskan umat manusia yang menderita karena perbudakan oleh orang-orang yang zalim, orang yang mengeksploitasi orang lain, para bangsawan, para pemilik budak dan para

ahli agama. Ia mengangkat harkat manusia dari jurang tahayul, kelemahan dan ketidaksempurnaan yang disebabkan oleh syirik, rasa takut, nafsu yang liar, egoisme, arogansi dan nafsu kebendaan.¹³

Nabi-nabi sebelum Muhammad seperti Musa, Isa, Ibrahim dan yang lainnya, adalah pula para pemberontak dan revolusioner yang melakukan revolusi melawan penindasan, diskriminasi kelas, korupsi, dan kezaliman pada lingkungan sosialnya masing-masing. Mereka berjuang sepanjang hidupnya untuk kebenaran, kesetaraan, keadilan, dan kebaikan. Dalam al-Qur'an disebutkan bahwa tujuan perjuangan mereka adalah menghapuskan penindasan (*zulm*) dalam segala bentuknya :

"Sebelum mereka kami sudah mengutus orang-orang yang kami beri wahyu. Tanyakanlah kepada mereka yang berilmu jika kamu tidak tahu. Kami tidak memberikan tubuh kepada mereka yang tidak memakan makanan, dan mereka tidak pernah hidup kekal. Kemudian Kami penuhi janji kami dan Kami selamatkan mereka dan siapapun yang Kami sukai; tetapi Kami binasakan mereka yang sudah melampui batas. Kami telah mewahyukan kepadamu (hai manusia!) sebuah kitab yang bersi pelajaran bagimu; tidaklah kamu mengerti? Dan sudah ebrapa banyak penduduk yang Kami hancurkan karena perbuatan mereka yang sewenang-wenang, dan Kami adakan sesudah mereka kaum yang lain! Setelah mereka merasakan azab dari Kami, ternyata mereka lari menghindarinya. Jangankan kamu lari, tetapi kembalilah kepada kesenanganmu, dan tempat-tempat tinggalmu, supaya kamu dapat ditanyai. Mereka berkata; "Ah, memang kami dulu berbuat sewenang-wenang!" Memang itulah keluhan mereka selalu, sehingga kami jadikan mereka seperti tanaman habis

dituai, padam dan tak dapat hidup lagi."¹⁴

Secara harfiah, *zulm* berarti memindahkan/meletakkan sesuatu, atau seseorang pada tempat yang tidak semestinya, atau mencabut sesuatu atau seseorang dari bagian atau haknya yang semestinya. Jadi *zulm* adalah sesuatu *disequilibrium* (ketidakseimbangan), disharmoni, penghapusan, atau gangguan dalam tatanan alam, harmoni, harmoni atau *equilibrium* segala sesuatu.¹⁵

Al-Qur'an mendefinisikan *zālimūn*, para penindas, adalah orang-orang yang mengingkari Allah (juga kebenaran, keadilan dan kesetaraan).¹⁶ Mereka adalah "*yang ingkar akan tanda-tanda Allah dan membunuh nabi-nabi tanpa sebab dan membunuh mereka yang menyuruh orang berbuat adil.*"¹⁷ Al-Qur'an mengumpamakan keadaan para penindas itu seperti panen yang gagal karena dirusak oleh hawa yang membeku:

*"Mereka yang kafir, harta dan anak-anak mereka yang sedikitpun tak berguna dalam pandangan Allah. Mereka menghuni api neraka, di sana mereka tinggal selama-lamanya. Perumpamaan segala apa yang mereka nafkahkan dalam hidup di dunia ini seperti angin dingin menimpa tanaman suatu golongan yang menganiaya diri. Bukan Allah yang menganiaya mereka tetapi mereka menganiaya diri sendiri."*¹⁸

Ali Shariati, seorang pengagum dan pengkritik Karl Marx, menyatakan bahwa dalam sejarah selalu ada pertarungan dua pihak, penguasa yang *zālim* dengan Islam yang membela kaum tertindas. Dalam sejarah, kata Ali, betapa banyak kisah pembelaan terhadap kaum lemah dan tertindas (*mustad'afin*), seperti kisah Nabi Daud, Musa, dan Muhammad. Dia juga mengatakan, Islam Kanan yang membungkus agama untuk berlindung dibawah kemapanan kekuasaan yang

dālim, dan Islam progresif-revolusioner yang memakai Islam sebagai kritik dan alat menghancurkan kezaliman dan membela orang kecil.¹⁹

Tetapi yang perlu mendapat catatan tebal di sini adalah bahwa fikih progresif-revolusioner, sebagaimana pula Islam progresif-revolusioner, bukanlah fikih yang dibungkus Marxisme, karena hal itu berarti menafikkan makna revolusioner Islam dan fikihnya serta mengingkari tuntutan kaum muslimin terhadap kemerdekaan, persamaan dan keadilan sosial. Fikih progresif-revolusioner -sebagaimana pula Islam progresif-revolusioner- bukan pula Marxisme yang berbaju Islam, karena hal itu berarti pengecut. Dan bukan pula pertautan ekletik keduanya. Karena pertautan yang demikian itu mencerminkan pemikiran yang tidak mengakar dan tercerabut dari realitas rakyat. Tidak ada sedikitpun pengaruh Marxisme dalam fikih progresif-revolusioner, baik dalam bentuk maupun substansi. Ia murni merefleksikan kebutuhan kaum Muslimin yang selama ini tertindas, dengan menggali akar-akar revolusioner dalam ajaran Islam melalui upaya revitalisasi teori-teori yang selama ini digunakan sebagai landasan pijak pemikiran Islam.²⁰

Itulah yang menjadi tujuan dan orientasi fikih progresif-revolusioner, fikih yang selalu berpihak kepada mereka yang ditindas, teraniaya, miskin (atau termiskinkan, *mustad'afin*). Melalui formulasi fikihprogresif-revolusioner, problem-problem, mendasar dalam kehidupan masyarakat dapat diselesaikan melalui rumusan-rumusan hukum dan fatwa agama yang selalu membela kepentingan rakyat banyak. *Maṣlahah al-'ammah* (kemaslahatan umum) menjadi barometer dan landasan asasi dalam merumuskan fikih progresif-revolusioner. Untuk itu dalam analisis selanjutnya akan diuraikan bagaimana usul fikih direvitalisasi untuk menghasilkan landasan teoritik fikih yang tidak statis

tetapi dinamis, tidak konservatif tetapi progresif.

C. Rekonstruksi Pemikiran Usul Fikih

Problem mendasar ketika fikih hendak diposisikan pada tataran yang lebih progresif dan dinamis adalah problem metodologi. Pada problem ini, usul fikih sebagai landasan teoritik bangunan pemikiran fikih, terjebak pada pergulatan kaidah-kaidah bahasa, seolah-oleh para pakar yang terlibat dalam pergulatan itu sedang mencoba untuk memahami maksud *naṣṣ* yang di dalamnya ada pikiran Tuhan. Inilah terdapat paradoks yang sulit dimengerti, bagaimana pikiran Tuhan dipahami pada tataran bahasa yang *notabene*-nya adalah ciptaan manusia. Pertanyaan filosofis lebih lanjut adalah; apakah fikih yang bersumber kepada kemaslahatan, harus sesuai dengan *maṣlahah*-nya Tuhan? Bukankah ukuran kemaslahatan itu ada di bumi, karena pada hakekatnya manusia yang merasakan sesuatu itu *maṣlahah* atau bukan?

Pada intinya, fikih progresif-revolusioner membutuhkan rekonstruksi pemikiran usul fikih, agar fikih progresif-revolusioner tidak terjebak pada kungkungan usul fikih klasik yang *language-oriented*, tetapi mengabaikan fakta-fakta empirik di lapangan. Pendekatan usul fikih yang lebih condong ke deduktif, misalnya, direorientasi kepada pendekatan induktif dan empiris yang lebih dekat pada problem-problem riil masyarakat, bukan masyarakat yang terus-menerus dipaksa sesuai dengan teks.

Ada dua proyek revitalisasi yang akan dibahas dalam tulisan ini, diantaranya adalah menempatkan *maṣlahah* sebagai landasan syari'at, dan rekonstruksi teori *qaṭ'ī-zannī* atau *muhkamāt-mutasyābihāt*. Berangkat dari dua proyek rekonstruksi ini, mencoba untuk diproyeksikan bangunan fikih yang mempunyai keberpihakan yang jelas dan otentik pada rakyat banyak tanpa harus

terjebak pada problem-problem metodologis.

1. Kemaslahatan Sebagai Landasan Syari'at

Syari'at²¹ pada prinsipnya mengacu kepada kemaslahatan manusia. Sebagaimana yang telah diungkapkan oleh ulama usul fikih, setiap hukum (syari'at) itu terkandung kemaslahatan bagi hamba Allah (manusia), baik kemaslahatan itu bersifat duniawi maupun ukhrawi. Oleh karena itu setiap mujtahid dalam meng-*istinbāt*-kan (menyimpulkan) hukum dari suatu kasus yang dihadapi, harus berpatokan kepada tujuan-tujuan syarak dalam men-syari'atkan hukum, sehingga hukum yang akan ditetapkan sesuai dengan kemaslahatan umat manusia.

Masdar Farid Mas'udi adalah salah satu pemikir muslim Indonesia yang menempatkan kemaslahatan dan keadilan sebagai landasan syari'at, baik landasan filosofis maupun epistemologisnya. Masdar berpendapat bahwa hukum (*legal*) haruslah didasarkan kepada sesuatu yang tidak disebut hukum,²² akan tetapi didasarkan kepada yang lebih mendasar dari sekadar hukum, yaitu sistem nilai yang dengan sadar diambil sebagai sebuah keyakinan yang harus diperjuangkan berupa kemaslahatan dan keadilan.²³ Untuk selanjutnya di bawah ini adalah pembahasan tentang *maṣlahah* secara lebih detail dan komprehensif.

Maṣlahah secara terminologi adalah sesuatu yang bermanfaat, baik dengan menarik sesuatu atau menghasilkan sesuatu, seperti menghasilkan manfaat dan kebahagiaan atau dengan cara menolak, seperti menjauhkan dari kemadharatan dan penyakit.²⁴ *Maṣlahāh* menurut Abdullah Abd al-Muhsin az-Zaki, adalah suatu ketentuan yang dalam merumuskan hukum dengan menarik manfaat dan menolak *mafsadah* dari manusia.²⁵ Sedangkan al-Khawārizmi mendefinisikan *maṣlahah*

adalah memelihara *maqāṣid al-syarī'ah* dengan menolak *mafsadah* dari umat.²⁶ Al-Buti memandang memandang *maṣlahah* adalah suatu manfaat yang dikehendaki oleh *Syārī'* untuk hamba-Nya dengan memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.²⁷ Al-Syātibī mendefinisikan *maṣlahah* sesuatu yang merujuk atau dikembalikan kepada tegaknya kehidupan manusia.²⁸

Sementara al-Gazālī mendefinisikan:

Yang sama maksud dengan *maṣlahah* adalah memelihara tujuan *syara'*. Dan tujuan *syara'* kepada makhluk ada lima, yakni memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Dengan demikian, semua yang mencakup pemeliharaan dasar-dasar yang lima ini adalah *maṣlahāt* dan semua yang tidak mencakup dasar-dasar ini adalah *mafsadah* dan menolak *mafsadah* adalah suatu kemaslahatan.²⁹

Dalam pengertian tersebut, al-Gazālī tidak memaknai *maṣlahah* secara 'urfī. Yang dia maksud adalah menarik manfaat atau menolak kesulitan menurut *maqāṣid al-syarī'ah*, bukan kemaslahatan dan kesulitan itu sendiri. Dalam hal ini terkadang manusia memandang sesuatu bermanfaat, sedang menurut pandangan *syar'i* adalah merusak (*mafsadah*) atau sebaliknya. Dengan demikian, tidak ada kepastian antara *maṣlahah* dan *mafsadah* menurut 'urf manusia dan 'urf *syar'i*. Dengan kata lain *maṣlahāt* dalam pandangan al-Gazālī adalah memelihara tujuan *syar'i*, meskipun bertentangan dengan tujuan manusia. Karena tujuan manusia, ketika bertentangan dengan tujuan *syar'i* dalam suatu kemaslahatan tertentu bukanlah merupakan kemaslahatan, melainkan hawa nafsu yang merasuk ke dalam jiwa.³⁰ Karena itu *maṣlahah* tidak hanya dipandang dari sudut manusia, tetapi harus melihat pada apa yang telah disebutkan dalam nas.³¹

Memperkuat pendapat al-Gazālī, Wahbah al-Zuhaylī memandang bahwa setiap *maṣlahāt* dikembalikan kepada usaha memelihara tujuan *syara'* yang berdasarkan Al-Qur'an, sunnah dan ijma'. Apabila *maṣlahah* difahami seperti itu, maka tidak ada perbedaan pendapat untuk memegangnya sebagai hujjah.³² Al-Zuhaylī lalu menjelaskan dengan lebih jelas sebagaimana ter kutip sebagai berikut,

Karena manusia berbeda-beda dalam menentukan kemaslahatan sesuai dengan terwujudnya kemaslahatan *zati* (sesungguhnya), bukan menolak kemaslahatan yang sudah disepakati, maka dalam pemberlakuan hukum hendaknya ada keseimbangan keadilan antara manusia dalam menentukan *maṣlahāt* dan manfaat. Dari sinilah menjadi jelas keperluan untuk menentukan *maṣlahāt* berdasarkan ketentuan *syar'i*, dengan tidak boleh dibebankan kepada individu tertentu. Dengan demikian dapat difahami hukum yang sesuai dengan watak manusia.³³

Hasan Hanafi dalam hal ini telah mengembangkan paradigma fikih dan *uṣūl fiqh* Maliki, karena menggunakan pendekatan kemaslahatan (*maṣlahah mursalah*) serta membela kepentingan umat Islam. Paradigma ini dikuatkan malikiyah berdasarkan tradisi Abdullah Ibn Mas'ud yang dikembangkan dari Umar Ibn al-Khattāb. Hanafi berpendapat bahwa Malikiyah lebih dekat dengan realitas untuk mengambil keputusan hukum berdasarkan kemaslahatan umum.³⁴

Kiri Islam Hasan Hanafi mengkaji secara kritis seluruh tradisi legislasi (*taṣyri'*) dengan menerima apa yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah yang sah, karena *syar'i'at* pada dasarnya berdiri di atas landasan kemaslahatan. Kemaslahatan merupakan prinsip kajian atas teks Al-

Qur'an dan sunnah, ijmak, dan ijtihad para fukaha.³⁵

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa yang fundamental dari bangunan pemikiran hukum Islam (fikih) adalah kemaslahatan. Kemaslahatan manusia yang universal atau dalam ungkapan yang lebih operasional, keadilan sosial. Karena sejak semula, syariat Islam tidak memiliki basis (tujuan) lain kecuali kemaslahatan manusia. Ungkapan standar bahwa syariat Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia, lahir batin, duniawi, maupun ukhrawi semuanya mencerminkan prinsip kemaslahatan.

Munawir Sjadzali dan Ali Yafie memandang bahwa ketentuan-ketentuan dalam bidang mu'amalah terbuka kesempatan bagi pemikiran atau penalaran intelektual dalam mencari pelaksanaan syari'at dengan kepentingan masyarakat dan prinsip keadilan sebagai dasar pertimbangan dan tolak ukur utama. Karena aspek muamalah diberikan oleh *naṣṣ* dalam bentuk ketentuan yang bersifat umum yang dapat dikembangkan lebih lanjut guna mewujudkan kemaslahatan dan menegakkan ketertiban dalam pergaulan masyarakat serta menjamin hak dan kewajiban yang berkepentingan secara adil.³⁶

Al-Ṭūfi sendiri memandang bahwa ibadah adalah hak Allah, sehingga tidak mungkin dapat diketahui kecuali dari Allah sendiri. Berbeda dengan mu'amalah yang merupakan hak manusia yang diberlakukan untuk kemaslahatan manusia sendiri. Penegasan Al-Ṭūfi bahwa *maṣlahah* lebih didahulukan dari pada *naṣṣ*, apabila keduanya saling bertentangan, karena Al-Ṭūfi sendiri menyelesaikannya dengan *takhṣīṣ* dan *bayān*.³⁷

Sementara itu, Masdar F. Mas'udi tidak memandang semua aturan dalam *naṣṣ* dapat dirubah karena kemaslahatan, tetapi Masdar membatasi pada aturan yang bersifat teknis operasional. Karena

bagi Masdar, syari'at adalah sarana dan *maṣlahah* adalah tujuannya. Al-Ṭūfi pun berpendapat demikian, bahwa *maṣlahah* adalah sebab yang mendatangkan kebaikan dan kemanfaatan. Penegasan al-Ṭūfi ini didasarkan kepada prinsip kemaslahatan yang lebih ditujukan pada kemanfaatan manusia.³⁸ Sedangkan Mustafa Zaid mendahulukan *maṣlahah* dari pada *naṣṣ*, apabila *maṣlahah* itu bersifat *qaṭ'i* dan *darūrī*, meskipun bukan *maṣlahah* yang *kullī*.³⁹

Dalam kemaslahatan yang menyangkut orang banyak (sosial-obyektif), otoritas yang berhak memberikan penilaian dan sekaligus menjadi hakimnya tidak lain adalah orang banyak yang bersangkutan, melalui mekanisme *syūrā* untuk mencapai kesepakatan (ijmak). Jadi, apa yang disepakati oleh orang banyak dari proses pendefinisian *maṣlahah* melalui musyawarah itulah hukum yang sebenarnya. Kesepakatan orang banyak, dimana kita merupakan bagiannya itulah hukum yang tertinggi.⁴⁰

Jadi, apa yang disepakati oleh orang banyak dari proses pendefinisian *maṣlahah* melalui musyawarah itulah hukum yang sebenarnya. Kesepakatan orang banyak bahwa hukum tertinggi yang mengikat. Apabila kesepakatan hukum dicapai dalam musyawarah, maka ia berfungsi sebagai hukum yang secara positif mengikat. Sebaliknya, apabila tidak tercapai kesepakatan dalam musyawarah, maka daya ikatnya tentu saja hanya terbatas pada orang-orang yang mempercayainya yang hanya bersifat moral-subyektif, bukan formal obyektif. Patut disayangkan fikih Islam yang tidak menaruh perhatian yang serius terhadap lembaga *syūrā* (musyawarah) sebagai mekanisme untuk mencapai kesepakatan umat. Bahkan dikatakan, *ijma'* sudah tidak ada lagi.

Dalam masalah ini, Fazlur Rahman pun menyayangkan sikap kaum muslimin yang telah dikuasai otokrat-otokrat politik yang menyatakan bahwa

musyawarah bersama (*syūrā*) yang diajarkan oleh al-Qur'an tidak pernah dilembagakan. Padahal, menurut Rahman, dalam wawasan egaliternya mengenai badan sosial dan badan politik Islam, misalnya al-Qur'an telah menetapkan bahwa kaum muslimin harus memutuskan urusan-urusan mereka lewat musyawarah bersama atas pijakan yang sama.⁴¹ Rahman memandang kelompok dalam *ahl as-syūrā* adalah *ahl al-ḥall wa al-'aqd* sampai akhirnya disebut *ahl al-syaukah*, yakni orang yang berpengaruh dalam masyarakat. Jika dilihat dari jarak antara perkembangan politik yang sesungguhnya di dalam sejarah Islam dan tuntutan al-Qur'an akan ditemukan jurang yang benar-benar menganga. Al-Qur'an menuntut diskusi timbal balik dalam pengambilan keputusan. Tetapi, pengertian *syūrā* tersebut dalam praktik mengalami distorsi makna. Yakni, dengan cara kepala negara mengangkat dan memilih orang-orang tertentu yang mampu berpikir dan berpengaruh.⁴²

2. Rekonstruksi teori *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt* atau *qaṭ'ī* dan *zannī*

Setelah menjelaskan bahwa kemaslahatan atau keadilan menjadi muara dari diberlakukannya hukum Islam, untuk kepentingan membangun fikih progresif-revolusioner, seperti Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad Asad, kajian selanjutnya adalah menempatkan ayat *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt* atau *qaṭ'ī* dan *zannī* sebagai kunci pembuka dalam memahami al-Qur'an.⁴³

Dalam kitab-kitab usul fikih, telah disepakati para ulama *uṣūl*, bahwa *qaṭ'ī* adalah yang secara tegas telah ditentukan oleh *naṣṣ*. Dalam pengertian yang lebih sesuai, *qaṭ'ī* dalam hukum Islam adalah sesuatu yang bersifat pasti, tidak berubah-ubah dan karena itu bersifat fundamental, yakni nilai kemaslahatan atau keadilan, yang *notabene* adalah jiwanya hukum. Ajaran *qaṭ'ī* adalah ajaran yang bersifat prinsip dan absolut, sebutlah misalnya ajaran-ajaran tentang kebebasan dan

pertanggungjawaban individu, kesetaraan manusia (tanpa memandang jenis kelamin, warna kulit dan suku bangsa) di hadapan Allah. Juga ajaran tentang keadilan, persamaan manusia di hadapan hukum, tidak merugikan diri sendiri dan orang lain, kritik dan kontrol sosial, menepati janji dan menjunjung tinggi kesepakatan, 'tolong-menolong untuk kebaikan, yang kuat melindungi yang lemah, musyawarah dalam urusan bersama, kesetaraan suami-istri dalam keluarga, dan saling memperlakukan yang *ma'ruf* (*mu'āsyarah bi al-ma'rūf*) diantara mereka berdua. Semua ajaran ini bersifat prinsip dan fundamental. Kebenaran dan keabsahannya pun tidak memerlukan argumen di luar dirinya. Nilai-nilai tersebut di atas membenarkan dan mengabsahkan dirinya sendiri.

Ayat-ayat *qaṭ'ī* ini kandungannya bersifat prinsip dan menjadi kekuatan moral-etik yang tidak diperselisihkan oleh berbagai kelompok atau menjadi lintas mazhab dan agama. Karena itu, kebenarannya tidak dapat diperselisihkan. Dengan mendasarkan kepada ayat ini, tentu tidak kehilangan referensi tekstual sebagai dasar, sehingga tidak lepas dari kerangka acuan dalam merumuskan hukum.⁴⁴

Dalam bahasa lain, istilah *qaṭ'ī* dan *zannī* disebut juga *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt*.⁴⁵ Dengan pendekatan transformatif, mengkaji ulang konsep *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt* adalah penting sebagai pembuka bagi seluruh bangunan pemahaman terhadap ayat-ayat, yang berarti pemahaman ayat-ayat itu sendiri secara keseluruhan. Bertitik tolak dari mempersepsikan ayat sebagai "perlambang dari kebenaran" yang dipesankannya, maka pendekatan transformatif mendefinisikan ayat *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt* bukan dari sudut verbal bahasa, melainkan dari sudut substansi makna yang dikandungnya. Ayat *muḥkamāt* adalah ayat yang menegaskan prinsip-prinsip secara eksplisit maupun implisit oleh setiap

manusia dari fitrahnya sendiri sebagai manusia.

Sementara *zannī* secara harfiah berarti persangkaan atau hipotesis yang merupakan kebalikan dari yang *qaṭ'ī* (kategoris). Yakni ajaran atau petunjuk agama baik dari al-Qur'an maupun hadis Nabi yang bersifat jabaran (implementatif) dari prinsip-prinsip yang universal. Ajaran *zannī* tidak mengandung kebenaran atau kebaikan pada dirinya sendiri, tidak *self evident* dalam bahasa filsafatnya. Karena itu, berbeda dengan yang *qaṭ'ī*, ajaran *zannī* terikat oleh ruang dan waktu, oleh situasi dan kondisi. Yang masuk kategori *zannī* adalah seluruh ketentuan batang tubuh atau teks, ketentuan normatif yang dimaksudkan sebagai upaya untuk menterjemahkan yang *qaṭ'ī* (nilai kemaslahatan atau keadilan dalam kehidupan nyata).

Yang jelas ketentuan-ketentuan agama yang dalam fikih disebut sebagai ketentuan hukum (kecuali ketentuan etik-normatif tentang baik-buruk, halal-haram) adalah *zannī*. Karena sifatnya *zannī*, relatif, ia terikat oleh dimensi ruang dan waktu. Karena itu, hukum potong tangan bagi pencuri, lempar batu bagi pezina, prosentase pembagian waris, monopoli hak talak bagi suami, keterlibatan wali dalam nikah, dan ketentuan-ketentuan teknis lain yang bersifat non-etis, masuk kategori yang *zannī*. Dengan demikian, ajaran *zannī* bisa dimodifikasi.

Seperti halnya dengan ayat *muḥkamāt*, ayat *mutasyābihāt* pun tidak mempersoalkan apakah dari sudut bahasanya bersifat tegas atau bersifat samar-samar. Yang menjadi titik pijak adalah bagaimana cita keadilan dan kemaslahatan sebagai prinsip yang fundamental diwujudkan. Akan tetapi, implikasi dari pemahaman yang seperti itu adalah bahwa ayat *muḥkamāt* atau *qaṭ'ī* yang bersifat universal tidak memerlukan terobosan *ijtihād*. Yang bisa dilakukan terobosan *ijtihād* adalah ayat-

ayat *mutasyābihāt* atau *zannī*.⁴⁶ Yakni definisi tentang *maṣlahāt* atau keadilan dalam konteks ruang dan waktu yang nisbi. Kerangka normatif yang memadai sebagai pengejawantahan dari cita kemaslahatan atau keadilan dalam konteks ruang dan waktu tertentu, kerangka kelembagaan yang memadai bagi sarana aktualisasi norma-norma kemaslahatan-keadilan dan realitas sosial yang bersangkutan.

Sudirman Tebba sepakat dengan pemikiran Masdar. Menurutnya, pemahaman *qaṭ'ī* dan *zannī* sekarang ini sudah tidak memadai lagi, karena munculnya tantangan baru dalam kehidupan sosial. Akibatnya membuat umat Islam berpegang kepada pengertian yang tersirat atau semangatnya, bukan pada yang tersurat menurut bahasa suatu ayat, sehingga yang semula dianggap *qaṭ'ī* menjadi tidak *qaṭ'ī* lagi.⁴⁷

Kesempurnaan ajaran al-Qur'an bukanlah dalam dataran teknis yang bersifat detail, rinci dan *juz'iyah*nya, melainkan pada dataran prinsipil dan fundamental. Dan ajaran-ajaran prinsipil yang dimaksud dalam al-Qur'an selaku kitab suci agama adalah ajaran spiritualitas dan moral, ajaran tentang mana yang baik dan mana yang buruk untuk kehidupan manusia sebagai hamba Allah yang berakal budi.⁴⁸ Sebagai acuan moral dan etika yang bersifat dasariah, al-Qur'an sepenuhnya sempurna. Pesolan apa pun yang muncul dalam kehidupan manusia yang dinamis dan terus berubah bisa dicarikan jawabannya (dari sudut moral) dengan mengembalikan kepada ajaran-ajaran al-Qur'an yang prinsipil. Karena itu untuk menangkap petunjuk al-Qur'an atas persoalan-persoalan etika yang dihadapi dalam kehidupan nyata, terlebih dahulu harus mengenali prinsip-prinsip universal yang dicanangkannya.

D. Proyek Strategis Fikih Progresif-Revolutioner

Para ahli *uṣūl* (*uṣūliyyūn*) menyebut kesadaran praksis dari sebuah

proses *intellectual exercise* (*ijtihad*) sebagai “buah”. Proses ijtihad itu sendiri, dalam epistemologi interpretasi Hasan Hanafi melewati tiga tahap kerja hermeneutis; *pertama*, penguatan kesadaran historis, yaitu setelah melakukan uji otentisitas terhadap *nass*. *Kedua* penguatan kesadaran eidetis dalam bentuk validitas pemahaman dan interpretasi hermeneutik. Dan *ketiga*, kesadaran praksis datang terakhir untuk memanfaatkan ketentuan-ketentuan hukum, signifikansi perintah-perintah dan larangan-larangan, dan transformasi wahyu dari ide normatif ke gerakan sejarah.⁴⁹ Bagi Hanafi, praksis merupakan penyempurnaan kalam Tuhan di dunia mengingat tidak ada kebenaran teoritis dari sebuah dogma atau kepercayaan yang datang begitu saja; dogma lebih merupakan suatu gagasan atau motivasi yang ditujukan untuk praksis.⁵⁰ Hal ini karena wahyu al-Qur’an sebagai dasar dogma merupakan motivasi bagi tindakan di samping sebagai obyek pengetahuan.⁵¹

Sebuah dogma, kata Hanafi, hanya dapat diakui eksistensinya jika disadari sifat keduniaannya sebagai sebuah sistem ideal, namun dapat terealisasi dalam tindakan manusia. Karena, satu-satunya sumber legitimasi dogma adalah pembuktian yang bersifat praksis. Menurut Hanafi, realisasi wahyu dalam sejarah melalui perbuatan manusia sama dengan realisasi perbuatan *ilāhiyyah* dan, dengan sendirinya, merupakan realisasi perbuatan kekuasaan (khalifah) Tuhan di atas bumi. Prinsip yang sama menjadi dasar penciptaan dan penerapan hukum-hukum Tuhan (*al-ahkām al-Syar’iyyah*) di dunia. Itulah sebabnya mengapa yurisprudensi (*‘ilm usūl al-fiqh*) dianggap *‘ilm al-tanzīl*, yang dibedakan dari *‘ilm al-ta’wīl* dalam tradisi sufisme. Sebab yang terakhir ini menginginkan gerak dari manusia ke Tuhan, sementara yurisprudensi menginginkan transformasi Tuhan kembali menuju kehidupan manusia.⁵²

Fikih progresif-revolusioner dalam hal ini juga ingin menjadi seperangkat aturan-aturan transenden yang mempunyai bobot praksis sebagaimana dogma dalam perbincangan dengan Hassan Hanafi di atas. Tentu saja praksisme fikih progresif-revolusioner bertitik tolak dari landasan teoritis fikih, yaitu teori-teori usul fikih yang sudah direkonstruksi. Fikih progresif-revolusioner mengambil perhatian utama bahwa suburnya ketidakadilan di muka bumi ini bukan semata-mata karena kondisi internal, tetapi yang jauh lebih menentukan adalah justru faktor eksternal yang seringkali memunculkan menjadi pihak hegemonik-despotik baik di lingkup nasional maupun internasional. Bukan saja fikih progresif-revolusioner ingin memuaskan rakyat yang dahaga akan keadilan melainkan juga menjadi jalan bagi permintaan tanggungjawab negara yang mengabaikan tugas-tugas pokoknya. Justru kehadiran fikih progresif-revolusioner menjadi relevan bukan saja pada rezim yang represif, melainkan pada rezim yang menggantungkan posisinya di tiang gantungan badan-badan Internasional. Namun untuk menjelma menjadi gerakan yang meluas dan mendapat dukungan, fikih progresif-revolusioner, patut untuk merintis beberapa praktek yang akan mendekatkannya pada tujuan utama, terciptanya tatanan keadilan. Di sinilah pentingnya untuk merumuskan agenda revolusi sosial sebagai bagian dari praksime fikih progresif-revolusioner.

Bicara soal hukum di Indonesia pastilah yang muncul adalah kejengkelan dan kekecewaan. Tidak saja hukum berlaku secara diskriminatif, melainkan juga tidak lagi mampu menjalankan fungsi pengawas atas berbagai tindakan penyelewengan. Hukum sering diberlakukan sebagai alat kepentingan, buat siapa saja, bisa negara dan lebih sering untuk melindungi kepentingan pemodal. Dalam praktek hukum, sudah cukup banyak contoh bagaimana orientasi

keadilan diselewengkan dan malah muncul gejala untuk menerima dan mentolerirnya.⁵³ Terdapat banyak kisah yang bisa dijejer tentang bagaimana cerita memilukan para pencari keadilan. Mereka yang biasanya kaum miskin, terlunta dan tidak mendapat dukungan, justru sering menjadi alat mainan dan sasaran pemerasan, baik oleh aparat hukum maupun bunyi hukum itu sendiri.

Dalam kasus di atas, fikih progresif-revolusioner bisa tampil sebagai inspirator bagi gerakan-gerakan Islam untuk segera memberi bantuan hukum dalam kasus-kasus sejenis di atas. Islam sendiri mengajarkan agar umat selalu berada bersama-sama dengan kaum *ḍu'afā'* (lemah) dan *mustaḍ'afin* (teraniaya). Tujuan pemihakan Islam pada dua golongan ini karena prinsip keadilan dan kemaslahatan yang hendak dijunjung tinggi. Kata *ḍu'afā'* (orang kecil)⁵⁴ dipakai dalam al-Qur'an untuk melukiskan kesenjangan natural atau kemiskinan, sedang kata *mustaḍ'afin* (teraniaya)⁵⁵ dipakai untuk menunjukkan adanya kesenjangan struktural. Untuk dua kategori inilah, al-Qur'an meminta kaum muslimin untuk serius membelanya, bahkan untuk sebuah kesenjangan struktural, kata perintah yang dipakai adalah "berperanglah". Dengan merujuk pada kedua komitmen itu, maka sudah saatnya keberpihakan mewujud secara kongkret. Sebab keadaan yang menimpa kedua golongan ini bukan semata-mata karena salahnya mereka, melainkan banyak yang disebabkan oleh penindasan struktural, seperti bagaimana tanah yang dimiliki dirampas untuk "kepentingan umum".

Sampai saat ini dapat disaksikan secara gamblang bagaimana kebijakan publik yang mengabaikan kepentingan rakyat banyak terus berlangsung dan posisi umat Islam ternyata belum mampu untuk menjadi 'pelindung dan pembela' kaum lemah. Lemahnya gerakan Islam dalam mengambil peran 'pembelaan' ini disebabkan oleh banyak faktor. *Pertama*,

adanya daya kooptasi dari berbagai lembaga-lembaga keuangan internasional yang melemahkan sektor ekonomi rakyat seperti tukang becak, pedagang kaki lima, nelayan, maupun buruh. Ketidakmampuan menatap gerak modal yang berskala internasional dan konsolidasi aparatus negara telah membelenggu umat Islam untuk tidak 'bergerak' melakukan pembelaan. *Kedua*, lemahnya basis kesadaran fakta sosial pada kalangan umat Islam karena belenggu kesadaran individual yang lebih mendominasi. Sehingga jarang didengar umat Islam mempunyai solidaritas dengan tuntutan kenaikan upah buruh, protes kepemilikan tanah oleh petani atau tuntutan pengusutan pelanggaran HAM. Kesadaran individual ini mengakibatkan umat Islam berada dalam posisi yang teralienasi dari proses perjuangan sosial. *Ketiga*, tidak diketemukan kekuatan sosial yang wujudnya lembaga agama yang mampu menjadi komunikator ulung dalam menyiarkan berbagai persoalan ke publik. Kalangan umat beragama benar-benar dalam posisi terpinggirkan untuk beberapa isu strategis terutama menyangkut hukum dan HAM.⁵⁶

Berangkat dari persoalan itulah, maka kesadaran untuk menumbuhkan kekuatan kritis pada diri gerakan Islam perlu untuk dirintis. Sebab pada hakekatnya, ajaran Islam memberikan kepastian perlindungan kepada kaum lemah dalam lima aspek penting.⁵⁷ *Pertama*, yang paling pokok adalah perlindungan terhadap jiwa atau hak hidup (*ḥifẓ al-nafs*). *Kedua*, perlindungan atas keyakinan (*ḥifẓ al-dīn*), sehingga pada hakekatnya menekankan pada ajaran 'tidak ada paksaan' dalam memeluk keyakinan. *Ketiga*, perlindungan terhadap akal pikiran (*ḥifẓ al-'aql*), yang mana Islam memuliakan pengetahuan dan menentang pelanggaran terhadap akal sehat. *Keempat*, perlindungan terhadap hak milik (*ḥifẓ al-māl*), yang dalam konteks hukum Islam adalah keharaman mencuri dengan

segenap variannya, termasuk korupsi tentunya. *Kelima*, hak berkeluarga atau hak memperoleh keturunan dan mempertahankan nama baik (*hifz al-nasl*).

Kelima ketentuan ini yang menjadi dasar advokasi bagi gerakan-gerakan Islam. Fikih progresif-revolusioner bisa menjadi landasan pijak melalui fatwa yang disampaikan oleh ulama, baik perorangan maupun yang terhimpun dalam lembaga-lembaga ulama dan organisasi massa keagamaan. Fatwa yang mewajibkan bagi setiap muslim untuk mengambil peran-peran advokasi diharapkan bisa efektif karena menyentuh aspek kesadaran keagamaan yang paling dalam, hal ini juga didorong oleh langkah untuk mengakomodasi tuntutan mayoritas umat yang selama ini banyak menjadi korban. Advokasi adalah strategi dakwah yang mampu mengatasi sekularisasi subyektif⁸⁸ maupun obyektif⁸⁹ yang muncul seiring dengan pertumbuhan industrialisasi. Dengan advokasi dakwah berjalan sesuai dengan tuntutan arus bawah yang sementara ini sering menjadi kendaraan kepentingan berbagai kelompok. Advokasi juga menjadi alat menekan efektif umat terhadap elit politik yang sering mengatakan berjuang atas nama Islam.

Dakwah yang dikumandangkan oleh umat dewasa ini lebih banyak berkuat pada penyadaran individual yang terkait dengan ibadah kepada Allah. Bahkan ada kelompok umat yang berpendapat bahwa seolah-olah masalah umat yang paling krusial adalah minimnya jumlah jamaah di masjid, sehingga ketika masjid penuh dengan jamaah, maka persoalan umat sudah selesai. Dakwah tidak menyentuh aspek struktural yang menjadi biang kesengsaraan umat, sehingga advokasi terhadap korban penggusuran, misalnya, bukan dianggap sebagai bagian dari dakwah yang diperintahkan oleh Allah. Hal ini memerlukan *shift paradigm* (pergeseran paradigma) di kalangan umat

tentang makna, dakwah dan jihad. Fikih progresif-revolusioner mempunyai tugas memberi landasan normatif pergeseran paradigma itu, sehingga gerakan dakwah di kalangan umat Islam bisa menyentuh persoalan inti dalam masyarakat, tidak sekedar memadamkan kabut asap (*smoke screen*) yang dikiranya sebagai akar masalah yang sesungguhnya.

Transformasi sosial akibat pembangunan sudah terjadi di mana-mana. Karakteristik masyarakat modern sudah tampak dalam kehidupan sehari-hari. Pertanyaannya, apa peran dakwah Islam dalam transformasi sosial ini? Apa kontribusi dakwah Islam dalam menyelamatkan manusia bukan saja dari tujuh dosa maut, tetapi juga dari proses dehumanisasi yang sekarang tengah berlangsung? Berbagai pertanyaan itu tidak akan terjawab kalau umat tidak mempunyai perspektif yang dapat digunakan untuk memotret masalah yang sedang dihadapi oleh masyarakat. Banyak kasus, umat tidak bisa melihat masalah karena sistem pengetahuannya tidak memungkinkan masalah itu tampak sebagai masalah. Untuk ini, sekali lagi perlu rumusan fikih yang memungkinkan menjadi semacam perspektif yang dapat digunakan umat untuk mengurai masalah yang sedang terjadi secara tepat. Kemiskinan misalnya, dengan perspektif lama tampak oleh sebagian umat sebagai sesuatu yang wajar, karena itu bagian dari sunnatullah alias taqdir. Jika asumsi ini yang dipegang oleh umat, maka jangan berharap ada upaya-upaya strategis gerakan Islam untuk menyelamatkan umat dari kemiskinan. Fikih Progresif-revolusioner bisa menjadi perspektif sekaligus tuntunan dalam melihat dan menyelesaikan masalah-masalah ini.

E. Penutup

Fikih progresif-revolusioner adalah alternatif atas kebakuan ajaran Islam dewasa ini yang telah dikungkung oleh bentuk-bentuk pemikiran konservatif

yang selalu mempertahankan sesuatu yang sudah mapan. Fikih progresif-revolusioner merupakan bentuk progresivisme pemikiran Islam yang ingin mengembalikan misi ajaran Islam pada otentisitasnya, yaitu semangat pembebasan. Membebaskan umat dari bentuk-bentuk penindasan dan kesewenang-wenangan yang telah membuat umat menjadi sengsara dengan kemiskinannya dan keterbelakangannya.

Mungkin ada sedikit kemiripan antara fikih progresif-revolusioner dengan dengan perspektif Marxisme, yakni sama-sama berangkat dari asumsi adanya penindasan dalam masyarakat oleh kelompok tertentu dan perlu upaya strategis untuk melawan dan mengakhiri penindasan itu. Tetapi fikih progresif-revolusioner bukan fikih yang berbaju Marxisme atau Marxisme yang berbaju fikih. Fikih progresif-revolusioner adalah manifestasi dari semangat pembebasan Islam yang ajaran normatifnya bisa dilacak dalam Kitab Suci (al-Qur'an) maupun contoh dalam perilaku para Nabi dan Rasul (*sunnah*) yang sempat terekam dalam sejarah.

Pelacakan ajaran pembebasan dalam al-Qur'an maupun Sunnah

memerlukan metodologi yang tidak menjebak pada pemahaman yang sebatas tekstual atau literal. Jika terjebak, maka kekayaan dan keunggulan ajaran Islam yang bernilai luhur dan universal akan tertutupi. Metodologi dan pendekatan baru perlu dirumuskan secara serius sebagai alat bantu untuk melakukan reinterpretasi terhadap *nass* yang memungkinkan ditemukannya nilai-nilai kadilan, kemashlahatan, persamaan, perdamaian dan sebagainya. Dalam hal ini, melakukan revitalisasi usul fikih menjadi signifikan dan mempunyai bobot urgensi yang cukup tinggi untuk mendukung upaya-upaya hermeneutis ini.

Pada akhirnya, semua berpulang kepada kesungguhan para ulama, cendekiawan dan umat Islam secara keseluruhan untuk mewujudkan fikih progresif-revolusioner ini menjadi kekuatan dalam melakukan revolusi sosial. Sebuah revolusi yang dimaksudkan untuk merekonstruksi tatanan sosial masyarakat sehingga lebih memungkinkan tumbuh kembangnya nilai-nilai kemaslahatan dalam masyarakat. Sehingga masyarakat yang adil, makmur, tanpa penindasan, dapat diwujudkan.

Catatan akhir:

¹ Abd Wahhab Khallaf, *Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 15.

² Hasan Hanafi, *Dari Aqidah ke Revolusi : Sikap Kita Terhadap Tradisi Lama* (Bandung : Mizan, 2003), hlm. 7.

³ Wahbah al-Zuhayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus : Dār al-Fikr, 1986), II: 803-804.

⁴ Lihat Hasan Hanafi, *Islamologi I: Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 160-177.

⁵ Lihat karyanya Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial* (Bandung : Mizan, 1994), hlm. 10-15.

⁶ Lihat karyanya A.M. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 1-9.

⁷ Mogok kerja, misalnya, dianggap sebagai tindakan yang melanggar akad antara pekerja dan pihak manajemen perusahaan, sehingga perilaku pekerja ini tidak boleh menurut ketentuan fikih. Mengapa demikian? Karena fikih diposisikan sebagai seperangkat aturan untuk menjaga stabilitas tanpa harus melihat aspek-aspek penindasan, penganiayaan dan sebagainya.

⁸ Lihat Eko Prasetyo, *Islam Kiri*, hlm. xxv-xlv

⁹ Gambaran sadis dan biadab itu dapat dilihat dalam al-Qur'an surat al-Tanwir ayat 8-9.

¹⁰ Lihat Asghar Ali Engineer, *Islam dan teologi Pembebasan* (Bandung : Mizan, 1999), hlm. 28-30; bandingkan dengan Ziaul Haque, *Wahyu dan Revolusi* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 23-29.

¹¹ Lihat Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan* (Bandung:, Mizan, 1999),

hlm. 28-30; dibandingkan dengan Ziaul Haque, *Wahyu dan Revolusi* (Yogyakarta : LKiS; 2000), hlm. 23-29.

¹² *Ibid.*, hlm. 226.

¹³ *Ibid.*, hlm. 45.

¹⁴ Q.S. al-Anbiya' (21) : 7-15.

¹⁵ Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Qur'an-Munawwir* (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1984), hlm. 255.

¹⁶ Q.S. al-Baqarah (2) : 254.

¹⁷ Q.S. Ali Imran (3) : 21.

¹⁸ Q.S. Ali Imran (3) : 116-117.

¹⁹ Ali Syari'ati, *Islam Mazdab Pemikiran dan Aksi* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 45.

²⁰ Lihat Hassan Hanafi, "Apa Arti Kiri Islam", hlm. 128.

²¹ Syari'at pada awalnya adalah sekumpulan prinsip-prinsip moral, hukum dan aqidah. Namun pada abad XIII Hijriyah, ketika reformulasi teologi Islam dikristalkan, untuk pertama kali kata syari'at mulai dipakai dalam pengertian yang lebih sistematis. Syari'at dibatasi pemakaiannya untuk menyebut hukum (peraturan hukum) saja. Sedangkan teologi dikeluarkan dari cakupannya. Lihat Abdul Hamid Abu Sulayman, "Fiqh Islam", dalam Syamsul Anwar (Ed), *Islam, Negara dan Hukum*, cet. 1, (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 123. Ibrahim Hosen membedakan antara fikih dan syari'at. Menurutnya, Syari'at adalah yang telah dijelaskan secara tegas oleh nass Al-Qur'an dan Sunnah, sehingga bersifat qat'i. Sedangkan fikih adalah yang tidak dijelaskan secara tegas oleh nass Al-Qur'an dan Sunnah sehingga bersifat zanni. Lihat Ahmad Zakariya (peny), *Prof. KH. Ibrahim Hosen dan Pembahasan Hukum Islam di Indonesia*, cet. 1 (Jakarta: Pustaka Harapan, 1990), hlm. 103-104.

²² Hukum di sini maksudnya adalah ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi yang pada dasarnya adalah ayat dan hadis hukum.

²³ Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Mashlahah sebagai Acuan Syari'at", dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. VI, 1995, hlm. 95.

²⁴ Jalāl al-Dīn Abd Ar-Rahmān, *al-Masāliḥ al-Mursalah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī'* (Beirut: Dār al-Kutub al-Jamī', tt.), hlm. 12-13.

²⁵ Abdullah Abd al-Muhsin al-Zaki, *Uṣūl al-Fiqh Mazhāb al-Imām Ahmad Dirāsah Uṣūliyyah Muqāranah*, cet. 2 (Riyad: Maktabat ar-Riyad al-Hadisah, 1980), hlm. 513.

²⁶ Muhammad bin Ali Al-Syawkani, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Haq min 'Ilm al-Uṣūl*, cet. 1, (Surabaya: Syirkah Maktabat Ahmad bin Sa'ad Ibn Nabhan, t.t.), hlm. 242.

²⁷ Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Dawābit al-Maṣlahah fī al-Syari'ah al-Islāmiyah*,

23.

²⁸ Al-Syātībī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syari'ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), II: 29.

²⁹ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *al-Mustafā min 'Ilm al-Uṣūl* (Damaskus: Baid al-Husain, t.t.), hlm. 251.

³⁰ Husain Hamid Hasan, *Nazāriyyah al-Maṣlahah fī 'al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār an-Nahdah al-'Arābiyyah; 1971), hlm. 6.

³¹ Mustafa Zayd, *al-Maṣlahah fī al-Tasyri' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Tūfī*, (t.t.p.: Dār al-Fīkr al-'Arabi, 1954), hlm. 20.

³² Wahbah al-Zuhayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, cet. 2, (Damaskus : Dār al-Fīkr, 1986), hlm. 765.

³³ *Ibid.*, hlm. 750.

³⁴ A.H. Rjdwān, *Pemikiran Hasan Hanafi tentang Rekonstruksi Tradisi Keilmuan Islam*, cet. 1 (Yogyakarta: Ittiqa Press, 1998), hlm. 35-36.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 36

³⁶ Lihat Ali Yafie, "Posisi Ijtihad dalam Keutuhan Ajaran Islam", dalam Jalaluddin Rahmat (ed), *Ijtihad dalam Sorotan* (Bandung : Mizan, 1994), hlm. 71 dan 121.

³⁷ Lihat Abdul Wahab Khalaf, *Masādir al-Tasyrī' al-Islāmī fī mā lā Nassa Fih* (Kuwait : Dār al-Qalam, 1973), hlm. 97-98.

³⁸ *Ibid.*, hlm. 111. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut : Dār al-Fīkr, t.t.), hlm. 131.

³⁹ Mustafa Zaid, *al-Maṣlahah fī al-Tasyri'*, hlm. 181.

⁴⁰ Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maslahat", hlm. 99.

⁴¹ Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, terj. Iqbal Abdurrauf Saimina (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 116.

⁴² Fazlur Rahman, *Islam Modern Tantangan Pembaharuan Islam*, Cet. 1 (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1987), hlm. 114.

⁴³ Lihat Busthāmi Muhammad Said, *Gerakan Pembaharuan Agama: Antara Modernisme dan Tajdiduddin*, cet. , (Bekasi: Wala Press, 1995), hlm. 133-134, 169. Sayyid Ahmad Khan memandang bahwa ayat-ayat *muhkamat* bersifat asasi yang mengandung dasar-dasar aqidah, sedangkan ayat-ayat *mutasyabihat* bersifat simbolik yang menerima lebih dari satu penafsiran. Di samping itu, Sayyid Ahmad Khan melihat bahwa al-Qur'an memiliki makna pokok dan makna sampingan yang dipengaruhi oleh kondisi lingkungannya. Harun Nasution, seorang pemikir muslim di Indonesia ketika hendak melakukan pembaharuan dalam Islam juga membedakan antara ajaran yang qat'i dan zanni.

Distingsi ini nampaknya begitu penting bagi Harun, karena disinilah anggapannya diletakkan ruang untuk dilakukan ijtihad. Lihat Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maslaha", hlm. 99.

⁴⁴ Lihat Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*, cet. 2 (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 28.

⁴⁵ Ada banyak perbedaan pendapat dalam mendefinisikan antara *muḥkam* dan *mutasyābih*. Pertama, *muḥkam* adalah yang *dalālah*-nya jelas dan tidak mengandung *nasakh*. *Mutasyābih* adalah yang *dalālah*-nya tidak jelas, yang tidak diketahui maknanya secara aqli dan naqli. Kedua, *muḥkam* adalah yang diketahui maksudnya, baik dengan penjelasan maupun dengan pentakwilan. *Mutasyābih* adalah yang telah dibakukan oleh Allah seperti hari kiamat. Ketiga, *muḥkam* adalah yang hanya satu takwilnya dan *mutasyābih* adalah yang takwilnya banyak. Keempat, *muḥkam* adalah yang berdiri sendiri dan tidak memerlukan penjelasan, sedangkan *mutasyābih* adalah yang tidak berdiri sendiri dan bahkan memerlukan penjelasan. Kelima, *muḥkam* adalah yang benar dan teratur yang menghantarkan kepada makna yang lurus tanpa manaf. *Mutasyābih* adalah yang tidak bisa diketahui maknanya dari aspek bahasa kecuali dikaitkan dengan tanda dan *qarinah*. Keenam, *muḥkam* adalah yang maknanya jelas yang tidak menemukan kesulitan untuk memahaminya. *Mutasyābih* adalah sebaliknya. Ketujuh, *muḥkam* adalah yang *dalalahnya rājih*, sedang *mutasyābih* adalah yang *dalalahnya tidak rājih*. Lihat Muḥammad Abd Aẓim al-Zarqani, *Manāhil al-Irfān fī Uṣūl al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Fīkr, t.t.), hlm. 271-274. Bandingkan dengan Muhammad bin Ali bin Muhammad Al-Syawkani, *Irsyād al-Fuhūl ilā Tahqīq al-Haqq min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fīkr, t.t.), hlm. 31-32. Perbedaan pendapat juga terjadi dalam menafsirkan surat Ali Imran: 7. Kebanyakan para ulama berpendapat bahwa *mutasyābih* tidak diketahui takwilnya. Mereka mengatakan: "Kami beriman setiap hal yang datang dari Tuhan kami". Akan tetapi Abu Hasan al-Asy'ari berpendapat bahwa waqafnya terletak pada kata *al-rāsikhūna fī al-'ilm ...* Dengan demikian mereka mengetahui takwilnya. Pendapat ini diperjelas oleh Abu Ishaq al-Syirazi. Dia mengatakan: "Tidak ada suatu pun yang dimatikan oleh Allah dengan ilmunya, melainkan ulama mengetahuinya. Karena Allah memberikan ini semua untuk menguji ulama. Seandainya mereka tidak mengetahui maknanya, maka mereka sama saja dengan orang awam. Sementara ar-Ragib al-Isfahani mengambil jalan tengah dengan membagi *mutasyābih* menjadi tiga macam. *Pertama*, yang tidak ada cara untuk mengetahuinya seperti hari

Kiamat. *Kedua*, yang diketahui sebab-sebabnya oleh manusia seperti kata-kata asing. *Ketiga*, yang hanya diketahui oleh orang yang rasih. Lihat Subhi Salih, *Mabāḥis fī Uḥūm al-Qur'ān*, cet. 9 (Beirut: Dār al-'Ilm lī al-Malayin, 1972), hlm. 282-283.

⁴⁶ Masdar F. Mas'udi, "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformatif", dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (peny), *Polemik Reaktualisasi*, cet. 1 (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), hlm. 185. Lihat pula Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maslahat", hlm. 98.

⁴⁷ Sudirman Tebba, "Pembaharuan Hukum Islam Mempertimbangkan Harun Nasution", dalam Zaim Ukhrawi dan Ahmadi Thaha (Peny), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, cet. 1 (Jakarta: LSAF, 1989), hlm. 140-142.

⁴⁸ Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi*, hlm. 27.

⁴⁹ Hassan Hanafi, *Islamologi I*, hlm. 160.

⁵⁰ Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. 22.

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 17.

⁵² Hassan Hanafi, *Islamologi I*, hlm. 120.

⁵³ Lihat Anwar Ibrahim, *Renaissance Asia* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 17.

⁵⁴ Arti kata *du'afa* dapat dilihat dari ayat ini: "Apakah ada seorang diantara kamu yang ingin mempunyai kebun korma dan anggur yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; dia mempunyai dalam kebun itu segala macam buah-buahan, kemudian datanglah masa tua pada orang itu sedang ia mempunyai keturunan yang masih kecil-kecil (dhu'afa). Maka kebun itu ditiup angin keras yang mengandung api, lalu terbakarlah. Demikian Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada kamu, supaya kamu memikirkannya" (Q.S. al-Baqarah (2): 266)

⁵⁵ Arti kata *du'afā* dapat dilihat dari ayat ini: "Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah, baik laki-laki, perempuan, maupun anak-anak yang semuanya berdoa "ya Tuhan kami, keluarkan kami dari negeri ini (Mekkah) yang dhalim penduduknya dan berilah kami pelindung dari sisi Engkau, dan berilah kami penolong dari sisi Engkau!" (Q.S. an-Nisa' (4): 75)

⁵⁶ Eko Prasetyo, *Islam Kiri.*, hlm. 238-241.

⁵⁷ Lima aspek penting itu dikenal sebagai tujuan syari'ah yang oleh al-Syatibi sebagai masalah. Lihat Al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Timiyah, t.t.).

⁵⁸ Sekularisasi subyektif terjadi bila keterkaitan antara pengalaman keagamaan dan

pengalaman sehari-hari terputus. Banyak cara agar umat Islam tidak terjatuh dalam sekularisasi subyektif, yakni dengan menjadi takmir masjid atau memelihara anak yatim. Lihat Kuntowijoyo, *Identitas Politik Ummat* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 45.

⁵⁹Sekularisasi obyektif terjadi bila dalam kenyataan sehari-hari agama sudah dipisahkan dari gejala yang lain, misalnya dari ekonomi dan politik. Lihat *Ibid.*, hlm. 46.

DAFTAR PUSTAKA

- A.H. Ridwan. *Pemikiran Hasan Hanafi tentang Rekonstruksi Tradisi Keilmuan Islam*. Yogyakarta : Ittiqa Press, 1998.
- Al-Būti, Muhammad Sa'id Ramadan. *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syari'ah al-Islāmīyyah*. Beirut: Muassisah ar-Risālat, 1977.
- Dahlan, Abdul Aziz (et.al.). *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam dan teologi Pembebasan*. Bandung: Mizan, 1999.
- Al-Gazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad. *al-Musyṭasyfā min 'Ilm al-Usūl*. Damaskus: Baid al-Husain, t.t.
- Hanafi, Hassan. "Apa Arti Islam Progresif-revolusioner", dalam Kazuo Shimogaki. *Progresif-revolusioner Islam, antara Modernisme dan Postmodernisme*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- _____. *Dari Aqidah ke Revolusi: Sikap Kita Terhadap Tradisi Lama*. Bandung: Mizan, 2003.
- _____. *Dialog Agama dan Revolusi*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- _____. *Islamologi I : Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Haq, Ziaul. *Wahyu dan Revolusi*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Hasan, Husain Hamid. *Naẓariyyah al-Maṣlaḥah fī al-Fiqh al-Islāmī*.

'Arābiyah, 1971.

- Ibrahim, Anwar. *Renaissans Asia*. Bandung: Mizan, 1998.
- Khallaf, Abd Wahhab. *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmī fī mā lā Naṣṣa fih*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1973.
- _____. *Uṣūl al-Fiqh*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1978.
- Kuntowijoyo. *Identitas Politik Ummat*. Bandung: Mizan, 1997.
- Mahfudh, A.M. Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Mas'udi, Masdar F. "Meletakkan Kembali Mashlahah sebagai Acuan Syari'at", dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. VI, 1995.
- _____. "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformatif", dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (peny), *Polemik Reaktualisasi*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- _____. *Islam dan Hak-hak Reproduksi. Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*. Bandung: Mizan, 1997.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Qur'an-Munawwir*. Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1984.
- Prasetyo, Eko. *Islam Progresif-revolusioner Melawan Kapitalisme Modal: Dari Wacana Menuju Gerakan*. Yogyakarta: Insist & Pustaka Pelajar, 2002.
- Al-Rahmān, Jalāl ad-Dīn Abd. *al-Masālih al-Mursalāh wa Makānatuhā fī al-Tasyrī'*. Beirut: Dār al-Kutub al-Jami', t.t.
- Rahman, Fazlur. *Islam Modern Tantangan Pembaharuan Islam*. Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1987.
- _____. *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, terj. Iqbal Abdurrauf Saimina. Bandung: Mizan, 1994.

- Said, Busthami Muhammad. *Gerakan Pembaharuan Agama: Antara Modernisme dan Tajdiduddin*. Bekasi: Wala Press, 1995.
- Salih, Subhi. *Mabāhis fī Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Dār al 'Ilm li al-Malayin, 1972.
- Santoso, Listiyono dan Sunarto, "Memberikan Wacana Bagi Epistemologi Progresif-revolusioner: Sejumlah Gagasan Besar yang Menantang Sekaligus Melawan", dalam *Epistemologi Progresif-revolusioner*, Listiyono Santoso (ed.). Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2003.
- Sulayman, Abdul Hamid Abu, "Fiqh Islam", dalam Syamsul Anwar (Ed). *Islam, Negara dan Hukum*. Jakarta: INIS, 1993.
- Syari'ati, Ali. *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi*. Bandung: Mizan, 1998.
- Al-Syawkānī, Muhammad ibn Alī. *Irsyād al-Fulhūl ilā Tahqīq al-Haqq min 'Ilm al-Uṣūl*. Surabaya: Syirkah Maktabat Ahmad bin Sa'ad Ibn Nabhan, t.t.
- Al-Syātībī. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.
- Tebba, Sudirman. "Pembaharuan Hukum Islam Mempertimbangkan Harun Nasution", dalam Zaim Ukhrawi dan Ahmadie Thaha (Peny). *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*. Jakarta: eLSAF, 1989.
- Yafie, Ali. "Posisi Ijtihād dalam Keutuhan Ajaran Islam", dalam Jalaluddin Rahmat (ed), *Ijtihad dalam Sorotan*. Bandung: Mizan, 1994.
- _____. *Menggagas Fiqih Sosial*. Bandung: Mizan, 1994.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Fīkr, t.t.
- Zayd, Mustafa. *al-Maṣlaḥah fī al-Tasyrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*. ttp.: Dār al-Fīkr al-'Arabi, 1954.
- Zakariya, Ahmad (peny). *Prof. KH. Ibrahim Hosen dan Pembahasan Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka harapan, 1990.
- Al-Zaki, Abdullah Abd al-Muhsin. *Uṣūl al-Fiqh Mazhab al-Imām Ahmad Dirāsāt Usūliyyah Muqāranah*. Riyad: Maktabat ar-Riyad al-Hadisah, 1980.
- Al-Zarqānī, Muhammad Abd Azīm. *Manāhil al-Irfān fī Usūl al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Fīkr, t.t.
- Al-Zuhayfī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Fīkr, 1986.

